

As preocupações de M. Merleau-Ponty e de J.-P. Sartre conservam, neste sentido, a sua atualidade: "As aventuras da dialética" justificaram, sempre em nome da urgência política da libertação das massas, as mais horrendas formas de violência que a história conheceu. Depois de F. Rosenzweig, vários filósofos da Escola de Frankfurt julgaram também necessário questionar até que ponto a dialética que promove a *vida ética* hegeliana é capaz de superar os limites da *moralidade* kantiana.

Alguns esclarecimentos de vocabulário se impõem antes de entrar no cerne do debate. *Moral* é a tradução do grego *tà êthikà*. O conceito designa, tanto em latim como em grego, aquilo que se refere aos costumes, ao caráter, às atitudes humanas em geral e, particularmente, às regras de conduta e à sua justificação. Por que Hegel recorre então à oposição de dois termos *moralidade* (*Moralität*) e *vida ética* (*Sittlichkeit*)? Segundo ele, "a terminologia kantiana utiliza de preferência o termo 'Moralidade'; é que os princípios práticos desta filosofia se limitam inteiramente a este conceito e tornam mesmo impossível o ponto de vista da 'vida ética'; bem mais o destroem e se levantam contra ele". O autor dos *Princípios da Filosofia do Direito* se justifica ainda mais escrevendo: "Mesmo se 'moralidade' e 'vida ética' tivessem etimologicamente a mesma significação, isto não impediria de utilizar estas palavras, de fato diferentes, por conceitos diferentes".² Hegel pretende marcar assim claramente a novidade de sua problemática, mas para fazer isto projeta da ética kantiana, precisamente com o conceito de moralidade e o formalismo que lhe é latente, uma imagem muito negativa. Esta imagem, que corresponde aos limites do kantismo, deixa infelizmente de lado os pontos fortes da ética do filósofo de Königsberg, especialmente a perspectiva da lei moral como *fato da razão* em relação ao respeito do outro como outro que deveria repercutir sobre o político. Mas, deste ponto de vista, o método de Kant e a sua maneira aristotélica de tratar do político depois do ético³ não facilitaram o reconhecimento destas possibilidades da parte de Hegel, que fez bem em incluir o político dentro do ético, a fim de deixar a vida ética desenvolver-se ao máximo. Vê-se que as questões de vocabulário conduzem rapidamente às diferenças entre duas problemáticas que estão bem próximas e bem distantes uma da outra.

Sem pretender abranger toda a complexidade do debate sobre a relação do ético com o político, tentarei, no espaço limitado deste artigo, reconsiderar primeiro as possibilidades da *vida ética* hegeliana, no seu esforço de integrar o político ao ético. Apon-

2. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 33 (Ed. Felix Meiner Verlag, 1955). Utilizamos a trad. francesa de R. Derathé, Paris 1975 (citado PFD). Infelizmente não há uma tradução satisfatória desta obra em português. O livro de G. Jarczyk e P.-J. Labarrière, *Le Syllogisme du Pouvoir*, Paris, 1989, oferece uma excelente tradução francesa e um comentário bastante rico da 3ª seção da 3ª parte desta obra de Hegel.

3. Aristóteles escreve, no final da *Ética a Nicômaco*, que para levar a bom termo a "filosofia das coisas humanas" era preciso explorar, depois da ética, o campo da política. Cf. *Et. Nic.*, 1181 b 12ss.

tarei, num segundo passo, como alguns limites desta problemática nos convidam a reconsiderar com mais atenção alguns recursos escondidos na ética kantiana.

1. A superação dos limites da ética kantiana pela vida ética hegeliana

1.1. Uma ligação intrínseca entre o método dialético e a "vida ética"

Sem nenhuma dúvida, é ao método dialético que se deve a novidade e a força da vida ética. São os recursos deste método que permitem a Hegel superar o formal e o abstrato da moralidade kantiana. O jovem Hegel não demorou a perceber como todas as formas de dualismo ou mesmo de formalismo no nível lógico podiam ter repercussões desastrosas para a ética. Foi esta intuição que possibilitou a sua abertura às possibilidades do método dialético. Tornando possível a superação da cisão (*Entzweiung*) entre o racional e o real, a consciência e o mundo, o indivíduo e a sociedade, a liberdade e a necessidade, este método leva a uma ética capaz de assumir o desafio da vida econômica e política com suas possibilidades e contradições. Toda a dinâmica do processo dialético está incluída na célebre máxima do Prefácio dos *Princípios da Filosofia do Direito*: "O que é racional é real, e o que é real é racional". Na simplicidade aparente de sua expressão, esta fórmula pode levar a muitos equívocos. Ela suscitou tantas críticas que Hegel forneceu nas suas obras posteriores algumas explicações complementares. Era necessário indicar que o real correspondia ao efetivo (*wirklich*) e não à existência (*Dasein*), e que o racional era conforme à Idéia. Mas Hegel fala da Idéia enquanto se cumpre nela todo o movimento e o devir do ser e do conceito, e não mais na perspectiva kantiana de um além.

A partir deste princípio básico é possível empreender uma volta progressiva ao "verdadeiro fundamento" ou ao "fundamento ético" que é a reunião efetiva do que também poderia ser designado como identidade entre o lógico e o político. Mas no seu duplo movimento de dissolução (o fundamento — *Grund* — como abismo) e de produção (fundamento como base), esta volta corresponde mais a um passo à frente do que um recuo ou uma regressão, no acesso ao Estado e à sua constituição como expressão de sua unidade orgânica.⁴ Em relação com a

4. Para entender melhor o movimento dialético de dissolução e de produção ligado aos três momentos (supressão, conservação e elevação) da superação ou suprassunção (*Aufhebung*) hegeliana, cf. o § 31 dos PFD, especialmente a nota, e a sua retomada nos §§ 104, 141, 181 e 256. Ver também D. Rosenfield, *Política e liberdade em Hegel*, São Paulo, 1983.

volta ao fundamento ético, o progresso da *vida ética* até o seu cumprimento na figura do Estado moderno é devido ao movimento pelo qual a liberdade da vontade consegue ultrapassar, na sua racionalidade, os limites da vontade natural e do livre-arbítrio. Neste sentido a dialética da liberdade da vontade exerce um papel considerável no desenvolvimento da vida ética hegeliana.⁵

Com a ligação intrínseca entre a vida ética e o método dialético temos um dos aspectos mais positivos da problemática hegeliana. Vários outros pontos positivos resultam deste laço brevemente recordado aqui.

1.2. Três outros aspectos positivos da "vida ética"

Em primeiro lugar, na *vida ética* pode-se resolver a relação entre o indivíduo e a comunidade. A vida ética é o espírito na sua verdade, o espírito definido como substância ética ou efetividade ética. Enquanto nos momentos do direito abstrato e da moralidade o indivíduo se encontra ainda separado das coletividades das quais ele faz naturalmente parte, com a vida ética estamos em presença de comunidades nas quais a cisão entre indivíduo e comunidade é superada. Estamos em presença do que Hegel chama um mundo objetivo efetivo. Mas este mundo não é um mundo estranho ao espírito. É um mundo que o espírito reconhece como seu e que é o resultado de sua ação. No § 151 dos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel nos diz que "o elemento ético é o espírito vivo e presente como um mundo, espírito cuja experiência é pela primeira vez espírito".

A substância ética não exclui, ao contrário, inclui a ação dos indivíduos. No mundo ético o indivíduo tem o seu papel e recebe sua satisfação. O que desaparece, na *vida ética*, é o que na subjetividade se opõe à substancialidade, mas a subjetividade conserva o seu direito. Os cinco parágrafos da Introdução à *vida ética* da *Enciclopédia* (§§ 513-517) mostram bem a dialética das relações entre o indivíduo e a comunidade na *vida ética*. Vale a pena ler especialmente o § 513: "A vida ética é o espírito objetivo completamente realizado: ela é a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo. O espírito objetivo e o espírito subjetivo têm o defeito de considerar cada um só um lado das coisas. O defeito do espírito objetivo é determinar a sua liberdade, por uma parte, de maneira imediata na realidade, por consequência no que é exterior, na coisa, e, por outra parte, no bem enquanto este é um universal abstrato. O defeito

5. Cf. §§ 11 e 27 dos PFD (Introdução), que antecipam com a apresentação da dialética da liberdade da vontade o processo dos três momentos dos PFD: o direito abstrato, a sociedade civil e a "vida ética".

do espírito subjetivo é de se determinar na sua singularidade de uma maneira igualmente abstrata, em oposição ao universal. Uma vez superados estes defeitos, a liberdade subjetiva se torna a vontade racional em si e para si, que na consciência da subjetividade singular, possui, ao mesmo tempo, a título de vida ética, seu saber de si mesmo, sua disposição de espírito e também sua colocação em ação e sua efetividade universal imediata — a liberdade consciente dela mesma, que se tornou a natureza”.⁶

Aqui é evidente que a liberdade se tornou uma segunda natureza. O indivíduo toma consciência de que seus interesses coincidem com os de todo o Estado. A substância ética é então “a unidade absoluta da singularidade e da universalidade da liberdade” como Hegel escreve no § 515.

Em segundo lugar, a vida ética é apta a resolver o problema das relações entre o sujeito e as instituições. Não se deve ver nelas alguma coisa de estranho ao sujeito porque elas são a sua própria essência. Lembremo-nos do § 151 dos *Princípios da Filosofia do Direito* onde Hegel diz: “Na simples identidade com a eficácia dos indivíduos, a substância ética aparece como sua maneira universal de agir — como costume (*Sitte*) — e o hábito que tomamos dessa se torna uma natureza. Substituindo-se à vontade primitiva natural, esta segunda natureza é a sua alma, dá-lhe a sua significação e constitui sua existência presente”.

Por fim, a vida ética, como cumprimento do sistema do direito, é o reino da liberdade efetivamente realizada na figura do Estado. Este objetivo é apresentado de maneira clara a partir do § 4 da Introdução dos *Princípios da Filosofia do Direito*: “O sistema do direito é o reino da liberdade efetivamente realizada, o mundo do espírito, mundo que o espírito produz a partir dele mesmo, como uma segunda natureza”. É aqui que se alcança a realização completa da Idéia da liberdade da vontade, na identidade das duas formas de liberdade (geral e individual) que constituem o pivô da verdadeira ética. “A liberdade é o desdobramento subjetivo e objetivo da Idéia do Sistema.”⁷ Trata-se muito claramente de um sistema aberto que corresponde a uma totalidade aberta enquanto sistema de liberdade.

1.3. Alguns indícios de fraqueza no sistema da “vida ética”

A partir desta apresentação da *vida ética* hegeliana, tudo poderia fazer pensar que a integração do político no ético foi bem sucedida. Alguns indícios dos limites do sistema da *vida ética*, no seu cumprimento no nível do Estado, convidam-nos, en-

6. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des Sciences philosophiques en abrégé*, trad. de M. de Gandillac, Paris, 1970 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], Felix Meiner Verlag, 1975).

7. G. Jarczyk, *Le Système de la liberté dans la Logique de Hegel*, Paris, 1980, p. 292.

tretanto, a questionar até que ponto a inclusão do sociopolítico no ético deixou não-resolvidas algumas contradições do sociopolítico como tal. É certo que o ético pode e deve aproveitar-se das tensões da vida sociopolítica para não ficar limitado ao formalismo e ao rigorismo da moralidade, mas podemos questionar se, na vida ética hegeliana, o ético assume plenamente a sua tarefa de interrogar as ambigüidades do sociopolítico para superá-las. Pode-se, por exemplo, deixar o político controlar por ele mesmo os limites de um poder que tende sempre a crescer em detrimento dos súditos? Na perspectiva da soberania do Estado, como se vai exercer o controle do poder do monarca sobre os seus súditos e ainda mais diante de suas tentativas de anexar outros territórios ao seu reino? Justamente quando os Estados estão para entrar em guerra para estender a sua soberania, podemos deixar que as guerras, sempre destrutivas, solucionem os problemas desta busca sem fim do poder?

Em face deste problema, vale a pena considerar a reflexão de G. Planty-Bonjour: "Não é de fato culpa de Hegel se houver guerras no mundo. Mas Hegel deve assumir a responsabilidade de ter estabelecido uma demonstração racional da necessidade da guerra. Para ele, a guerra não é um estado acidental e contingente: ela está inscrita na estrutura mais racional do Estado. A partir daí, a afirmação paradoxal de que o Estado é o que há de mais perfeito e mais divino, traz em si mesma a exigência da guerra. Como o Estado é o ser singular que não conhece nada acima dele, Hegel conclui que o encontro de dois Estados vai suscitar infalivelmente uma colisão que será impossível regular juridicamente".⁸

G. Planty-Bonjour vai ao nó da questão. Não é fácil entender como a racionalidade do Estado pode aceitar uma volta ao estado de natureza. Isso não parece perturbar Hegel que escreve no § 333 dos *Princípios da Filosofia do Direito*: "As relações dos Estados têm por princípio sua soberania, eles se encontram assim uns em relação com os outros num estado de natureza e os seus direitos têm sua efetividade, não numa vontade geral constituindo uma potência acima deles, mas na sua vontade particular". Marcuse pôde facilmente concluir que Hegel se mostra tão cínico quanto Hobbes, no capítulo do Estado burguês, por rejeitar totalmente o direito internacional.⁹

Há um outro problema que ficou sem solução na transição da sociedade civil ao Estado e que tem relação com a América Latina. Hegel reconheceu que não se pode deixar a produção econômica desenvolver-se livremente, com a concentração da

8. G. Planty-Bonjour, "Droit, violence et liberté selon Hegel" in *Droit et liberté selon Hegel*, Paris, 1986, p. 213.

9. H. Marcuse, *Raison et Révolution*, Paris, 1968, p. 266.

riqueza nas mãos de uma minoria sempre mais reduzida, enquanto cresce ainda mais, por outro lado, a maioria da plebe dos desempregados da sociedade industrial moderna. O autor dos *Princípios da Filosofia do Direito* soube pôr à luz uma lei fundamental da economia capitalista, a de uma injustiça estrutural na repartição dos bens que produz o sistema das necessidades.¹⁰ A contradição manifesta-se de várias formas: “Apesar do seu excesso de riqueza, a sociedade civil não é suficientemente rica, i.é, não tem, no que ela possui em si, suficientes recursos para impedir o excesso de pobreza e a produção da plebe”. Numa adição a este § 245, Hegel nota que “a importante questão de saber como podemos remediar a miséria tornou-se uma questão que agita e atormenta particularmente as sociedades modernas”.

Paradoxalmente, a única solução que a sociedade civil parece encontrar para superar esta fonte de conflitos sociais é a colonização. A dialética da crise econômico-social “empurra a sociedade civil em geral e, primeiro, tal sociedade determinada, a buscar fora dela mesmos consumidores, e assim os meios de subsistência necessários entre outros povos, que em relação a ela são atrasados no que diz respeito aos meios que ela possui em abundância, ou no que tem a ver com o espírito de indústria”.¹¹

Tal sociedade determinada, no caso a Inglaterra, passa à política de colonização, mas em seguida, com a industrialização de todas as nações, começa a luta pelo mercado mundial, tornando-se uma base de conflitos, cuja violência faz reencontrar o desafio da guerra. Evocamos aqui um dos problemas que conduz E. Weil a esta avaliação geral sobre o Estado hegeliano: “A reconciliação não é realizada entre as nações, não é realizada no interior dos Estados, no interior como no exterior, o estado de natureza, o estado de violência dominam, e o Estado nacional e soberano é incapaz de resolver os problemas da humanidade, como não consegue resolver os problemas dos homens. O Estado, que *deve* ser mais forte que a sociedade, é mais fraco que ela, o conceito não se impôs à representação do homem, a liberdade não venceu a necessidade”.¹²

Este julgamento bem incisivo nos convida a buscar a raiz dos impasses que se manifestam no cumprimento da *vida ética* na essência oculta do político, especialmente na concepção do sujeito e da subjetividade que lhe é subjacente.

Hegel diz, no § 257 dos *Princípios da Filosofia do Direito*, que o Estado é “a realidade efetiva da Idéia ética”. O Estado seria

10. Cf. P.-J. Labarrière, “La rationalité du pouvoir, ou comment gérer l’héritage hégélien” in *Hegeliana*, Paris, 1986, p. 266.

11. PFD § 246.

12. E. Weil, *Hegel et l’État*, Paris, 1980, p. 100.

assim a verdade final do sistema total da subjetividade. De fato, na nota ao parágrafo seguinte, precisando o que constitui a diferença entre a sociedade civil e o Estado, Hegel escreve: “Se confundirmos o Estado com a sociedade civil e lhe dermos por destinação a tarefa de vigiar a segurança, de assegurar a proteção da propriedade particular e da liberdade pessoal, é o interesse dos indivíduos como tal que é a mola final em vista da qual eles se uniram. Decorre disso que se deixa ao arbítrio de cada um tornar-se membro do Estado. Mas o Estado tem uma relação totalmente diferente com o indivíduo; dado que o Estado é espírito objetivo, o indivíduo só pode ter verdadeiramente uma existência objetiva e uma vida ética se for membro do Estado. A *união* como tal é a verdadeira meta e o verdadeiro conteúdo, pois os indivíduos têm por destinação exercer uma vida universal”.¹³

13. PFD § 258 nota.

Que a união como tal (*die Vereinigung als solche*) seja o verdadeiro conteúdo do Estado, isso significa que o Estado é o cumprimento da relação, não a sua polícia e sua regulamentação. O cumprimento da relação é a verdadeira subjetividade, e é assim que a verdade da subjetividade não é a individualidade — com suas necessidades, seus interesses e seus direitos —, mas a relação entre as individualidades enquanto relação com o Espírito, e a relação do Espírito consigo.

Mas, na problemática do Estado hegeliano, o monarca vai exercer um papel decisivo para a realização da relação entre os membros do Estado. No momento da elaboração do *Sistema da vida ética*, o problema da relação entre os cidadãos devia ser resolvido na direção da democracia. Com a passagem da democracia à monarquia, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, tudo depende do monarca. Uma vez que o Estado é a verdade, a verdade da verdade é o monarca. Este é, pois, o “cume e a base do todo” (§ 278), “o momento absolutamente decisivo do todo” (§ 279) e “a existência da soberania, enquanto personalidade do todo, na realidade conforme ao seu conceito” (§ 279). O monarca é a verdade da verdade do Estado. Ele é, por conseguinte, a verdade da “verdadeira meta”, isto é, da “união como tal”. Ou ainda, a unidade e a unicidade do monarca — cujo conceito é antes de tudo determinado pelo *monos* — fazem a verdade da união, o *ein* da *Vereinigung*, e assim o cumprimento efetivo da relação. O monarca, como monarca, é um homem a mais, que não faz número com os outros indivíduos, mas que faz, ao contrário, existir a união deles. O monarca é o cumprimento da relação como relação consigo.

Aonde conduz finalmente esta problemática? “Enquanto o monarca efetua a solução do relacionamento, a dissolução na ‘união como tal’ daquilo do qual a unidade terá sempre sido pressuposta, ele efetua simplesmente, segundo J.-L. Nancy, a lógica da subjetividade.” E é exatamente esta lógica que, no princípio, esconde ou proíbe a questão da relação. Por quê? Porque “não há ‘verdadeiro’ problema de relação a partir do momento em que o próprio relacionamento, pensado como a efetivação de um si no outro, origina-se no movimento de um *si* que vai a *seu* exterior para se apropriar”.¹⁴ A consciência de si será fundamentalmente estranha, nesta perspectiva da soberania, à dimensão do desapossamento ou abandono (*Aufhebung*). Este é reconhecido só enquanto dá lugar a uma reapropriação “superior”.¹⁵ O cume desta reapropriação corresponde, no sistema político do Estado hegeliano, à pessoa do monarca, o qual, na sua singularidade, é paradoxalmente detentora do último poder de decisão com o seu “eu quero abstrato e vazio”,¹⁶ que leva a nenhuma responsabilidade.

O impasse quanto à solução do relacionamento entre os membros do Estado ao qual chegaria a problemática do monarca hegeliano, e também aquele das relações entre os Estados, convidam-nos a pensar numa outra solução. Mais precisamente, a jurisdição política exercida pelo monarca exigiria, no seio mesmo do pensamento político, uma essencial retração do político como sujeito, uma retração que corresponderia efetivamente ao problema do relacionamento, recolocando-o sob todos os aspectos da “união” a partir de uma “despolitização” do político-sujeito. Isso não significa, contudo, uma eliminação do político, mas sim a busca de uma articulação diferente entre o político e o ético.

Diante dos impasses da solução hegeliana, a questão do exercício do poder político nos conduz à pergunta: como pensar a jurisdição política de tal maneira que não consista nem na submissão ao sujeito, nem num simples simbolismo (por exemplo, apenas uma bandeira), mas na circunscrição de um lugar de simbolização do relacionamento? Por simbolização entendemos não uma fusão subjetiva, mas o estabelecimento de um relacionamento e o traço de sua separação. Esta questão seria aquela da “voz” de um povo, que não seria um sujeito e cuja voz passaria por um lugar, uma boca, à parte, e separada de si mesma (a voz da humanidade?). Uma ética que esteja disposta a escutar a voz do povo e a voz da humanidade deve ser capaz de transformar radicalmente as relações do ético com o político.

14. J.-L. Nancy, “La juridiction du monarque hégélien” in *Rejouer le politique*, Paris, 1981, p. 79. Nesta parte do artigo reporto-me largamente às idéias de J.-L. Nancy.

15. PFD § 46 nota.

16. PFD § 279 nota e adição.

2. Alguns recursos escondidos da ética kantiana na sua ligação com a estética podem transformar a relação do ético com o político

Um excesso do político sobre a sua própria fundamentação filosófica, na problemática dos *Princípios da Filosofia do Direito*, convida-nos a considerar a pré-inscrição ética do relacionamento entre os membros da sociedade política na vinculação que Kant sugere entre a voz dos povos e a voz do contrato originário que une a humanidade. A ligação da ética kantiana com a estética permitirá repensar as relações do ético com o político numa base oposta à da soberania.

2.1. Uma releitura bastante ousada da Revolução Francesa

Acenarei brevemente aqui a esta problemática retomando uma dificuldade que encontrei na leitura do trecho muito significativo do *Conflito das Faculdades* sobre a Revolução Francesa.¹⁷ Retenho-a porque os comentários bastante sugestivos de H. Arendt e J.-F. Lyotard¹⁸ reforçaram o meu questionamento: por que Kant, que Marx chama o filósofo da Revolução Francesa, parece admirar mais os espectadores deste acontecimento que os seus próprios atores? Seu entusiasmo seria mais o do esteta descomprometido que o do moralista? Será que o juízo ético tira a sua força dos juízos do gosto e do sublime? Os famosos espectadores da Revolução de 1789 requerem a atenção do moralista porque são ao mesmo tempo imparciais e fortemente solidários. A imparcialidade deles suscita o interesse porque coexiste com a necessidade de comunicabilidade universal, de sociabilidade e de "publicidade" — a das Luzes — que a prática do juízo de gosto contribui a desenvolver.

Esquecemos com muita facilidade que, desde a sua juventude, Kant estimava tanto esta comunicabilidade universal que a considerava como a vocação da humanidade.¹⁹ O mesmo interesse se manifesta na análise do *sensus communis* que ele faz com relação ao juízo de gosto. Este famoso "sentido comunitário" ultrapassa de longe o simples bom senso, porque baseia-se na escuta. A escuta do contrato originário, ditado pela humanidade, parece bastante forte para levar as comunidades nacionais a estabelecerem a paz entre elas, a fim de evitar sua autodestruição na anarquia. Caso temêssemos que os espectadores da Revolução Francesa tivessem se instalado numa dicotomia entre a teoria e a prática, este temor desapareceria ao nos darmos conta de que

17. Ver o meu artigo "Kant e a Revolução Francesa", *Síntese Nova Fase* 47 (1989):13-28. Remeto o leitor especialmente aos §§ 5-8 da 2ª seção de *O conflito das faculdades*, particularmente o início do § 6 (*Der Streit der Facultäten*, Ak VII 85).

18. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Sussex, 1982; J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, 1986.

19. Cf. H. Arendt, *op. cit.*, pp. 10s.

a sua “contemplação” os tornava solidários no essencial. Correndo o risco, no seu entusiasmo, de perder a própria vida, no contexto dos regimes despóticos onde viviam, nesta situação, assumiam a responsabilidade de julgar as chances e os riscos deste acontecimento, para a destinação (*Bestimmung*) da humanidade, desde o instante em que consideraram esta última como unida por um contrato originário. O juízo político dos espectadores se caracteriza, como juízo estético, por uma universalidade que é sinal de uma dimensão ética. “É pela virtude desta idéia de humanidade, presente em cada indivíduo, que os homens são humanos e podem ser chamados de civilizados ou humanos, a tal ponto que esta idéia se torna o princípio, não só dos seus juízos, mas também dos suas ações. É nesse momento que o espectador e o ator se unem: a máxima do ator e a máxima, a ‘norma’ segundo a qual o espectador julga o espetáculo do mundo, se unem”.²⁰

20. *Ibid.*, p. 75.

Citei o curso de H. Arendt sobre a filosofia política de Kant. A autora comenta, para explicar a releitura que Kant faz da Revolução Francesa no *Conflito das Faculdades*, alguns parágrafos da terceira *Crítica* e especialmente o § 41, que é bastante significativo: “Consideramos como civilizado o homem que é apto e se inclina a comunicar aos outros o seu prazer. Um objeto não o satisfaz se não puder partilhar esta satisfação na sociedade dos outros. Ademais, cada um espera e exige que todos levem em conta esta comunicabilidade universal, alegando, de alguma forma, um contrato originário ditado pela própria humanidade”.²¹

21. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* § 41, Ak V 297.

Lembre-mos que desde o § 8 da mesma *Crítica*, a comunicabilidade universal repousa sobre a idéia reguladora de uma “voz universal”, que permita a cada um esperar e reivindicar a adesão dos outros numa *Eine Beistimmung* que reenviam a um acordo originário, ditado pela humanidade, ao qual se referem os espectadores da Revolução Francesa.

Seria assim necessário reencontrar na *Crítica da faculdade de julgar*, com a metáfora da “voz”, a pré-inscrição ética do relacionamento entre as pessoas que teria escapado a Hegel. Encontro a origem desta nova articulação possível entre o ético e o político na concepção kantiana da lei moral como “fato da razão” e suas implicações estéticas, em relação com o respeito do outro como outro.

2.2. A lei moral como “fato da razão” e o respeito do outro como outro

“Pode ser que nada seja mais característico da maneira de pensar de Kant que a sua preferência decidida e consciente em favor

do fato. Como a *Crítica da razão pura*, a da *razão prática* se funda no reconhecimento de um fato irredutível e primeiro, que é preciso entender, quanto aos seus fundamentos no primeiro caso, quanto às suas implicações no segundo, mas que nunca pode nem deve ser posto em questão.”²²

22. E. Weil, *Problèmes Kantiens*, Paris, 1982, p. 57.

Os dois fatos dos quais fala E. Weil são bem diferentes: o primeiro é o fato da ciência ou a ciência como fato, o segundo a lei moral como “fato da razão” que vai fazer da liberdade mesma um fato da terceira *Crítica*, no momento em que um terceiro tipo de fato será reconhecido por Kant. A *faculdade de julgar* não seria submetida à crítica se o homem não descobrisse em si mesmo o fato de uma estrutura concreta ou de estruturas concretas. Esta última *Crítica* quer entender os “fatos sensatos”: não só os fatos sem sentido que a ciência organiza, não só, no nível da razão prática, um sentido sempre postulado e sempre separado dos fatos, mas o sentido como fato e os fatos como sensatos. Tal é a posição da terceira *Crítica*. Depois de ter recolocado o lugar do fato na estrutura das três *Críticas*, podemos considerar o “fato da razão”, partindo desta linha de interpretação: é a problemática da lei moral como “fato único da razão”, implicitamente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e explicitamente na segunda *Crítica*, que torna possível a problemática da terceira *Crítica*.

Sabemos que Kant apresenta o “fato da razão” como um enigma (“uma coisa bastante estranha”) e não como uma contradição. Devemos lembrar também do papel capital de tal fato que funciona como “chave de estrutura” da segunda *Crítica*. É significativo o fato de “existir uma razão prática”, como é significativa a mudança de estrutura da Analítica, nesta obra, por razão de a lei ser “dada” como “fato da razão”.²³ Chego assim ao essencial a partir de uma questão: o que é que Kant nos dá a ouvir quando nos fala da lei moral como “fato da razão”?

23. F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Paris, 1980, pp. 495s.

Para ser breve,²⁴ direi o seguinte: ele nos dá a ouvir que a autonomia deve exercer-se no “respeito” do outro, o qual faz-me escutar a lei como um imperativo categórico e não hipotético. Ainda mais, este faz-me ouvi-lo como uma “voz” que Kant, sob a influência de Rousseau, chama de “celeste”. Neste contexto, o acesso à ética vai exigir uma transformação da razão maior do se podia pensar na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: a consciência prática não se duplica em consciência teórica da consciência prática. Quando a palavra do outro começa a tomar o lugar do ver, na segunda *Crítica*, a palavra “crítica” não designa mais essencialmente o olhar agudo que a razão tem sobre si mesma para conhecer os seus direitos e delimitar o

24. Ver o meu livro *Un impératif d'exode. Essai sur la liberté kantienne*, que será proximoamente publicado na França.

"país da verdade". Agora o fundamento que a *Fundamentação* pretendia pôr recebe a sua consistência unicamente de um fato, o "fato único da razão", apenas suposto aqui sob a reserva de que existe a fala, a palavra, pela interpelação do outro. Entre o momento em que a moral articulava-se sobre o mundo e aquele em que o imperativo está situado no interior do pensamento e do seu movimento para pegar de novo o impensado, "o momento kantiano faz 'dobradiça': é a descoberta de que o sujeito, enquanto razoável, dá-se a si mesmo a sua própria lei que é a lei universal"²⁵. Mas o "fato da razão" sendo efetivamente a "consciência" da "lei fundamental da razão prática pura", a passagem à modernidade decide-se, na ética kantiana, na maneira pela qual comanda a lei na sua relação com o respeito.

Como comanda a lei? A resposta, aparentemente clássica de Kant, é bastante paradoxal: a lei comanda à maneira de uma lei da natureza, mas o seu mandamento dá a conhecer minha liberdade. A implicação tradicional da liberdade e da lei encontra a objeção não menos clássica da desobediência: se desobedecer não é um ato de liberdade, a responsabilidade não está engajada e o sentido moral é posto em questão. Entende-se assim por que Kant mantém juntas duas noções não realmente opostas da liberdade: uma liberdade que a lei revela e uma liberdade de escolha. Para dizer a verdade, reaproximando o constrangimento da lei moral do constrangimento da lei da natureza para dizer que uma e a outra comandam sem exceção, o filósofo de Königsberg dá-se um fio condutor que o obriga a mostrar as diferenças consideráveis, separando estes dois tipos de constrangimento. O homem fica livre em relação com a lei da natureza apesar de não lhe escapar, e o constrangimento da lei moral não só não se confunde com a universalidade lógica, mas se reconhece mesmo com a possibilidade de recusá-la.

Esta dupla dificuldade confere ao constrangimento moral seu caráter excepcional: a autonomia do sujeito quer dizer, num ponto de vista negativo, que nada no mundo, sobre a terra, ou no céu, dá a lei. De fato, a única significação interpeladora da lei é a que Kant consigna no termo "respeito". O respeito é a relação com a lei que tem força de lei porque ela provoca o respeito num ato de desapossamento, onde todas as inclinações e mais geralmente tudo o que é do mundo é considerado como insignificante. Efetivamente, na consciência de que "não precisa de nada", a razão "cuida do seu próprio interesse". Trata-se aqui, como é claro, do "interesse moral" que faz buscar o único bem capaz de contentar ou satisfazer às suas aspirações e lhe dar, ao mesmo tempo, um "gozo" aparentado à beatitude. Kant precisa que este gozo "por sua origem é análogo à auto-satis-

ção, que podemos atribuir ao Ser Supremo".²⁶ Mas o importante é que o sujeito que respeita a lei não respeita nada, porque a lei não é senão este respeito. Ele não está então obrigado a nada, mas este nada dá positivamente um acesso à responsabilidade, à qual o outro chama.

"Como desvalorização absoluta de tudo, explica A. David, o nada remete agora à sublimidade do outro, que por sua invisibilidade, sua fraqueza, pro-voca, interpela um sujeito à palavra, à responsabilidade".²⁷ Se o ponto final ao qual chegamos está, de alguma maneira, mais em Lévinas do que em Kant, é porque Lévinas soube assinalar o momento propriamente kantiano da passagem à ética, que parece ter escapado a Hegel. O esfacelamento da unidade originária da percepção transcendental é provocado, a meu ver, por "esta coisa bastante estranha" que Kant chama o "fato único da razão". É esta possibilidade de encontrar, anacronicamente, a ordem na obediência mesma, e de receber a ordem a partir de si mesmo. "Esta conversão da heteronomia em autonomia é a maneira pela qual o Infinito se passa, e que a metáfora da inscrição da lei na consciência expressa de uma maneira notável, conciliando (numa ambivalência cuja diacronia é a significação mesma e que no presente é ambigüidade) autonomia e heteronomia".²⁸

A ambivalência e a ambigüidade poderiam provir disso: a inscrição do fato da razão é ligada, no contexto da segunda *Crítica*, à idéia da santidade da vontade. Esta idéia que deve servir de protótipo (*Urbild*) no progresso moral, passa, entretanto, como modelo originário, pelo desapossamento das imagens, porque a solidariedade na responsabilidade deve surgir de uma santidade que provoca a fraqueza do abaixamento, e não a altura da maior potência ou soberania. Sabemos, efetivamente, desde os *Fundamentos da metafísica dos costumes*, que mesmo o "Santo do Evangelho" não pode servir de modelo para a ética.²⁹ Ele vai romper radicalmente, segundo *A religião nos limites da simples razão*, com esta tentação de aproximar-se de um ideal de santidade sempre mais elevado, ele que seria, entretanto, o mais preparado para esta performance. Esvaziando-se de si mesmo, ele se faz solidário daqueles que estão aparentemente mais distantes da santidade divina para revelar a sua proximidade. Ele reaviva a "queimadura"³⁰ ética da sarça ardente, onde o Deus do Êxodo revelou sua solidariedade com os oprimidos. Na sua passagem pela morte, o Santo do Evangelho suscita o êxodo de toda a humanidade levando ao máximo "a humanidade de Deus na sua associação à miséria dos miseráveis".³¹ É a partir daqui que surge a solidariedade na responsabilidade para a destinação da humanidade.

26. Ver na Dialética da segunda *Crítica*, a solução para a superação da antinomia da razão prática entre a virtude e a felicidade pelo contentamento.

27. A. David, "Autrement que le concept", *Exercices de la patience* n. 1 (1980):117.

28. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Haia 1978, p. 189.

29. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Ak IV 408.

30. M. Hybler; J. Nemeč, "Éthique, assimétrie et solidarité", *Esprit* (1981):28-38.

31. E. Lévinas, *Transcendance et intelligibilité*, Paris, 1984, p. 59. Neste texto (p. 57) Lévinas chama a humildade de Deus uma *kénosis*. Neste sentido ver a minha interpretação da "solução jurídica do conflito entre os dois princípios", no meu livro *Traces bibliques dans la loi morale kantienne*, Paris, 1986.

Só esta inversão radical do abaixamento do abandono e do desapossamento, na escuta da voz do outro ligada à voz dos povos, nos parece suscetível de corresponder às exigências da voz do contrato originário da humanidade, e capaz de resistir ao círculo vicioso das guerras que nascem de todas as formas de busca de soberania.

Descalçando-se dos ruidosos sapatos das teorias ligadas ao ver idolátrico, para escutar a voz do outro, daria, a partir desta ética da solidariedade na responsabilidade, para repensar as relações do ético com o político. Como Kant o sugeriu na sua releitura da Revolução Francesa, a atenção à voz dos povos, no exercício crítico da democracia entre pessoas responsáveis e solidárias, tem mais chances de cumprir o contrato originário da humanidade do que o exercício de uma lógica da subjetividade seduzida pela busca de uma sempre maior soberania.

Conclusão

A intenção de Hegel de superar o formalismo e o rigorismo da moralidade kantiana pelo projeto do sistema da *vida ética* era bem promissor.³² Faltava-lhe finalmente a atenção à metáfora estética da “voz” do contrato originário da humanidade, à qual remetia Kant, na sua releitura da Revolução Francesa. Mas o alcance ou o peso desta “idéia reguladora” não parecia mais séria ao autor dos *Princípios da Filosofia do Direito* que a do “projeto de paz perpétua”. Exposto aos primeiros cataclismas mundiais da totalidade hegeliana, Rosenzweig teve o gênio de detectar uma falha considerável no sistema aparentemente sem falha de Iena. Apesar de todos os seus esforços, a lógica que subjaz necessariamente na relação do ético com o político, no cumprimento da vida ética, ao nível do Estado, é uma monologia. A falha é devida à função atribuída ao *logos*. Há cumprimento, mas este é a obra da linguagem e esta, paradoxalmente, de alguma maneira, se desencarnou: “Retornando ao *logos* humano, o *logos* originário, tão atravessado de carne e de mundo, teria esquecido em Hegel toda a espessura, toda a gravidade, toda a realidade da carne. O *logos* hegeliano se investe de uma certa maneira da potência da origem, mas para consumir o mundo. Ele não leva mais o efeito indelével de singularização, de espalhamento, de multiplicidade. Tal é o ponto da crítica fundamental de Rosenzweig: a redução da linguagem à filosofia, da filosofia à lógica mais integral e da lógica à extensão interminável de uma identidade que, por sedutores que

32. No seu excelente ensaio *O que é ética*, São Paulo, 1986, Álvaro Valls aponta bem que hoje em dia os grandes problemas éticos se encontram nos três momentos da “vida ética”: família, sociedade civil e Estado. Ver especialmente o último capítulo: “A ética hoje”.

sejam seus aspectos, apaga, de alguma forma, toda voz. A lógica hegeliana é monologia".³³

Em Hegel a linguagem ter-se-ia finalmente emancipado de toda inscrição material. Ela seria o equivalente-sinal do mundo. Ela não fala. Ela é a fórmula do mundo, fórmula que o estrangula e esquece. "*Logos ist Vernunft-Wesen der Dinge und Rede-Sache und Sage-Kategorie*". Citando este aforisma da *Ienaer Realphilosophie*, G. Petitemange conclui: "Admirável fluidez hegeliana, admirável demais".

Apesar de toda a reserva que se impõe ao *Hegel e o Estado* de F. Rosenzweig, teria ele apontado o nervo da questão que Kierkegaard soube indicar antes dele, a da mediação. Para que o imperativo da liberdade não se torne nocivo à liberdade é necessário que aquele tenha a sabedoria de se deixar transformar em *imperativo de Êxodo*. Só a escuta da voz do outro suscita tal *kénosis* ou desapropriação no ouvinte, liberando a relação ética e política da busca da soberania e da dominação. Seria à base desta intuição que o filósofo de Königsberg soube manifestar, na sua releitura da Revolução Francesa, uma integração da ética e da política bem promissora? O entusiasmo que marcou o juízo político dos espectadores deste acontecimento era o sinal de uma disposição moral da humanidade. A partir deste evento, esta disposição se manifesta de uma maneira permanente de duas formas: primeiramente no direito de todos os povos a dar-se a constituição política que lhes convenha, e, no princípio conforme ao direito e à moral de uma constituição política tal que evite, em razão de seus próprios princípios, toda guerra ofensiva.

No curso que deu em 1983 no Colégio de França sobre o texto de Kant *Resposta à pergunta: que é Aufklärung?*, Michel Foucault fez questão de sublinhar que estes dois elementos, a constituição política escolhida livremente pelos homens e uma constituição política que evita a guerra, correspondem ao processo mesmo da *Aufklärung*. A Revolução Francesa é, para Kant, o que termina e continua o processo da *Aufklärung* e é também nesta medida que a *Aufklärung* e a Revolução de 1789 são dois acontecimentos que, segundo ele, não se podem mais esquecer.

Endereço do autor:
R. Bambina, 115
Botafogo
22251 — Rio de Janeiro — RJ

33. G. Petitemange, "Hegel et Rosenzweig. La différence se faisant" in *Les cahiers de la nuit surveillée*. Franz Rosenzweig, Paris, 1982, pp. 167s.

SÍNTESE NOVA FASE
49 (1990): 55-70