

## KANT E A REVOLUÇÃO FRANCESA\*

Henri d'Aviau de Ternay  
PUC-RJ

\* Conferência proferida na PUC-MG, no dia 17 de maio de 1989, no ciclo de comemorações do bicentenário da Revolução Francesa.

Nesta exposição, não partimos da ética de Kant para apresentar a sua leitura da Revolução francesa. Ao contrário, tentamos mostrar como o acontecimento revolucionário obrigou-o a considerar simultaneamente a história e o direito, de tal modo que a reaproximação dessas duas peças frágeis e contestadas do edifício crítico reforçasse a ligação da sua ética com a estética. Desenvolvemos aqui dois pontos: recordamos como, para Kant, com o acontecimento do direito, a Revolução é uma reviravolta na história da humanidade, e como, graças a isso, o progresso da humanidade se torna irreversível e pode realizar-se conforme a *destinação* da liberdade.

Instead of beginning with an exposition of Kant's ethical theory in order to present his interpretation of the French Revolution, the article proceeds from the opposite perspective. An attempt is made to show how the French Revolution obliged Kant to reconsider the role of history and the law in the structure of criticism. These two fragile and controversial elements of the criticism were now viewed as links between his ethics and esthetics. The following two topics are developed: Kant recognised the substantial change the Revolution caused in the concept of law and the complete upheaval that this event caused in the history of mankind; as a consequence of the new legal norms, human progress became irreversible and liberty as man's *destiny* became a real possibility.

No tempo limitado desta comunicação, tentarei mostrar como o acontecimento da Revolução francesa obrigou Kant a considerar simultaneamente a história e o direito de tal maneira que a reaproximação destas duas peças frágeis e contestadas do edifício crítico devia reforçar a ligação da sua própria ética com a estética.

Consagrarei a maior parte desta exposição aos dois pontos seguintes: em primeiro lugar, lembrarei como, para Kant, a Revolução francesa, com o acontecimento do direito, é uma reviravolta na história da humanidade, e no segundo ponto, como, graças a esta norma, o progresso da humanidade se torna irreversível e pode realizar-se conforme a destinação da liberdade.

Antes de abordar o primeiro ponto, devo precisar o meu objetivo. Não pretendo entrar aqui nos pormenores de um tema bastante complexo. Devo também deixar claro de antemão que não vou empreender uma leitura “arqueológica” da relação de Kant com a Revolução francesa. Nestes últimos anos, muitos já denunciaram os equívocos das chamadas “voltas a Kant”. No contexto latino-americano, meu interesse consiste nisso: evocar a ajuda que Kant pode nos oferecer para uma lembrança perigosa da Revolução francesa. Em que sentido perigosa? Perigosa na sua orientação para o futuro, no sentido que a memória nos obriga a reencontrar os desafios atuais deste acontecimento que foi tão determinante no começo da modernidade. A celebração do bicentenário da Revolução francesa não pode ser um puro rito. Ela nos fortalece para nos tornarmos mais comprometidos nos processos de libertação que se impõem aqui hoje. Vamos ver como e por que a Revolução francesa, apesar de ser um momento perigoso, foi considerada por Kant como um momento capital para o progresso moral da humanidade. Toda revolução assusta porque ela é uma ruptura violenta. A memória da Revolução francesa é perigosa num país como o Brasil, onde a violência é sempre mais assustadora. Ante os jogos de interesses que cada grupo social quer defender sem cuidar do bem geral da sociedade, será que o quebra-quebra é algo inevitável? Será que a violência é inevitável na revolução como parteira da história? Tais são algumas das perguntas às quais esta comunicação deveria conduzir a partir do encontro com um Kant mais atraente do que geralmente apresentam o rigor e o formalismo do kantismo.

Sabemos que Kant colocou a novidade do seu método crítico sob o sinal da revolução copernicana. Poucos se dão conta de que a Revolução francesa desempenhou um papel determinante na sua obra filosófica. Já numa nota da terceira *Crítica*, publicada em 1790, Kant saúda a Revolução de 1789 como o início de uma tentativa radical de reconstruir a ordem política e jurídica na base de uma verdadeira “organização”, rompendo com o mecanismo de coerção próprio do despotismo do Antigo Re-

gime. A partir de 1789, impõe-se a organização da liberdade pelo e no direito. Na nota desta obra, na qual Kant apresenta pela primeira vez dentro da *Crítica* uma versão sintética da sua filosofia da história, ele escreve o seguinte:

“Na ocasião da transformação integral recentemente compreendida por um grande povo num Estado, utilizou-se muitas vezes a palavra organização de uma maneira muito apropriada para a instituição das magistraturas etc., e mesmo do corpo inteiro do Estado. Pois, nesse todo, cada membro não deve ser só meio, mas também fim. Participando da possibilidade do todo, ele deve, por sua vez, segundo o seu lugar e sua função, ser determinado pela idéia do todo”.<sup>1</sup>

1. *Crítica da faculdade de julgar* § 65, nota. A maioria dos textos de Kant citados nesta comunicação são extraídos da tradução francesa da Bibliothéque de la Pléiade: Emmanuel Kant, *Oeuvres Philosophiques*, aqui vol. II, Paris, 1985, pp. 1166s.

A partir da terceira *Crítica*, praticamente todos os escritos de Kant vão trazer sinais do impacto da Revolução francesa sobre o pensamento deste filósofo que não é tão desligado, como se pensa geralmente, da vida política do seu tempo. Ainda no fim da sua vida, na hora em que a Revolução francesa conheceu seus momentos mais trágicos, em 1798, no último escrito publicado antes da sua morte, *O Conflito das Faculdades*, Kant não expressa nenhuma condenação à política dos Jacobinos. Pelo contrário, ele não consegue reter seu entusiasmo pela reviravolta suscitada pela Revolução francesa no momento crucial em que o seu sucesso pode transformar-se num fracasso dramático. Nesta época, os intelectuais e teóricos alemães, uma vez passada sua adesão revolucionária inicial, renegavam na sua grande maioria sua posição favorável. Ademais, muitos passavam para o campo dos conservadores que denunciavam antes de tudo o *Terror* e suas atrocidades, e excluía os Jacobinos da humanidade comum. Tal foi o caso do poeta alemão Novalis, do jovem Schelling e do teórico político Gentz. Kant é um dos raros, assim como Fichte, a retomar por sua conta o essencial da interpretação jacobina da Revolução: esta é a manifestação da natureza moral da humanidade, a qual se atesta na reivindicação fundamental do reino do Direito. O ano de 1789 é mesmo o sinal que mostra que a razão prática, na sua forma jurídica, pode realizar-se na história. 1789 suscita assim a possibilidade do que era até então uma obrigação da razão.

A posição de Kant, no *Conflito das Faculdades*, surpreende por sua firmeza e lucidez.

“A recente revolução de um povo espiritualmente rico, que vimos acontecer em nossos dias, pode ter sucesso ou fracassar; pode ser cheia de misérias e atrocidades, a tal ponto que um

homem ponderado, se pudesse, empreendendo-a pela segunda vez, esperando realizá-la com sucesso, nunca se decidiria, entretanto, a tentar a experiência por um tal preço: esta revolução encontra, entretanto, no espírito de todos os espectadores (que não foram pessoalmente implicados neste jogo), uma *tomada de posição* no que concerne aos seus desejos, que confina com o entusiasmo, e cuja exteriorização comportava um perigo. Esta tomada de posição não poderia ter outra causa senão uma disposição moral na espécie humana".<sup>2</sup>

2. *O Conflito das Faculdades*,  
Bibliothèque de Pléiade,  
vol. III, Paris, 1986, p. 895.

A Revolução francesa, apesar de suas complicações e de seus desvios, ganha a simpatia de Kant por causa dessa nova disposição moral que ela suscita no gênero humano. A partir desse acontecimento, a própria moral se fortalece de dois componentes indispensáveis: o sentido da história e o direito. A história recebe uma orientação, uma norma: ela pode colocar-se como o desempenho de realização desta tarefa moral, aproveitando-se da Idéia do Direito que a Revolução francesa instaurou. O ano de 1789 é o acontecimento da Idéia do Direito a qual devemos aplaudir, e cuja realização devemos considerar com simpatia. "Um tal fenômeno na história da humanidade *não se esquece jamais*, afirma Kant, porque ele revelou na natureza humana uma disposição, uma tal faculdade de progredir que até então nenhum político tinha sido suficientemente inteligente para extrair do curso anterior dos acontecimentos".<sup>3</sup>

3. *Ibid.* p. 898.

O acontecimento que a filosofia anunciou, o acontecimento do Direito como unidade reconciliadora do curso da natureza e com o curso da liberdade, impõe o fim que ele aponta como inabalável, e representa uma reviravolta histórica. Kant refere-se às conseqüências da Revolução francesa para o futuro da humanidade, desta maneira:

"Mesmo se a meta apontada por este acontecimento não foi ainda alcançada hoje, mesmo se a Revolução ou a reforma da constituição de um povo finalmente fracassasse ou mesmo se, depois de ter funcionado durante algum tempo, caísse de novo no impase anterior (como o predizem agora alguns políticos [subentendem-se os políticos conservadores ou reacionários]), esta predição filosófica não perderia no entanto nada da sua força. Pois, este acontecimento é importante demais, está tão unido ao interesse da humanidade e de uma influência internacional forte demais para não dever ser chamado à lembrança dos povos por ocasião de algumas circunstâncias favoráveis e ser despertado em vista da retomada de novas tentativas desse gênero".<sup>4</sup>

4. *Ibid.* pp. 898-899.

# 1. *Gênese antinômica do Direito na história: o acontecimento do Direito num contexto de violência e de revolução*

capítulo anterior

Antes de abordar diretamente o primeiro ponto da minha comunicação, gostaria de colocar algumas perguntas.

É possível que a leitura de alguns trechos do *Conflito das Faculdades* tenha criado um certo mal-estar ou, pelo menos, uma grande perplexidade em alguns dos presentes. Como explicar este forte entusiasmo de Kant pela Revolução francesa, e a sua obstinação em recusar o direito de resistência contra um Estado mesmo quando este se opõe abertamente à prática do direito? É também difícil concordar com o pensamento de um filósofo que critica a violência revolucionária e se permite fazer a apologia do mestre revolucionário, escrevendo que “o homem é um animal que precisa de um mestre”. Daqui a canonizar os Dantons ou os Robespierres não estamos longe. Nietzsche não foi nem o primeiro nem o último a brincar com a duplicidade deste *velho chinês de Königsberg*.

É verdade que em situação de censura e de perseguição do regime prussiano, Kant devia usar de astúcia e de uma certa duplicidade. A Prússia, depois da morte de Frederico II em 1786, ficou mais despótica que iluminada. Mas, se prestarmos bem atenção, a dualidade, que é facilmente criticável em Kant, é mais profundamente sintomática de uma dualidade da própria natureza, e então de reais antinomias históricas que Kant teve a coragem de pensar de uma maneira coerente. É o caso de uma das maiores dificuldades do pensamento jurídico de Kant, pensador da Revolução francesa. Acabamos de evocar este problema: Kant foi sempre de uma constante fidelidade à substância do acontecimento revolucionário considerado como o acontecimento do direito, mas ele sempre condenou o fato revolucionário em geral, enquanto este coincide com a reivindicação do direito de resistência, quer dizer, do direito de revolução contra o Estado legal, existindo positivamente, mesmo se esse Estado efetivo ficar muito longe da idéia do direito. Como diz com um certo humor Bernard Bourgeois, Kant reconhecia a Revolução francesa menos a revolução.<sup>5</sup>

De fato, para Kant, a Revolução francesa não começou por uma revolução no sentido estrito de uma insurreição violenta. Foi o próprio rei Luís XVI quem entregou o poder soberano à Assembléia nacional.<sup>6</sup>

5. B. Bourgeois, “Hegel et les droits de l’homme” in *Droit et liberté selon Hegel*, publié sous la direction de G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1986, p. 5.

6. Cf. a nota do § 52 da *Doutrina do Direito* de Kant.

Mas a Revolução francesa se prestou a uma gênese antinômica do direito. A antinomia se apresenta da seguinte maneira: se a Revolução francesa é, como diz Kant, "o sinal histórico da tendência ao progresso do gênero humano na sua totalidade", com esta revolução o direito se inscreve nos fatos; mas este acontecimento, especialmente quando a ele se segue uma sedição violenta, não se produz, ele mesmo, necessariamente sobre a base do direito, e não utiliza os meios do direito. Temos esta situação antinômica: o fato do acontecimento revolucionário do direito (violento e ilegal) não é um fato jurídico fundado em direito. E no entanto, a partir deste fato instaura-se, mais ainda, consolida-se uma ordem jurídica que a razão prática pode reconhecer como sua aproximação superior.

Neste caso, a *duplicidade* kantiana é o reconhecimento realista da antinomia dramática da própria história. O direito não vem à existência com os meios do direito. O fato sobre o qual ele começa e se apóia não é um fundamento jurídico. A revolução, esta contra-violência que se torna violência, reativa a situação que a filosofia da história e a teoria do direito pensam como originais. É a dos livres egoísmos soltos desta guerra civil, que é também um estado de natureza. A revolta contra um Estado injusto corre o risco de acabar primeiro com a ausência de constituição e de contribuir então para reforçar a violência. Donde a necessidade de recorrer a um mestre que vai ter a tarefa bastante difícil de conter a violência revolucionária.

Assim, para Kant, a crítica do direito de resistência, mesmo em nome do direito, revela-se contraditória do ponto de vista do direito. Ela reúne uma justificação factual da violência revolucionária contra a violência dominante, e a lembrança do caráter sagrado do direito. Neste sentido, na sua análise da Revolução francesa, Kant mantém a dupla preocupação de estar ao lado dos mestres revolucionários que se opõem à vigência do *statu quo* da ordem feudal e do poder dinástico próprio do Estado despótico e paternalista, e de alertar quando estes mestres revolucionários ultrapassam o direito. Colocando-se contra os *políticos moralizadores* em favor dos *moralistas políticos*, que são os revolucionários franceses, ele deve denunciá-los quando se tornarem *moralistas despóticos*.<sup>7</sup> Mas, a tomada de posição de Kant não é ambígua. Para ele, os teóricos da contra-revolução podem exercer um terror maior e mais perigoso que os moralistas despóticos. Por que Kant tem menos medo das atrocidades do Terror francês do que da força das idéias dos contra-revolucionários franceses ou alemães? Ele não aceita que se oponham ao movimento do progresso moral da humanidade que se tornou irreversível com o acontecimento do direito instaurado pela

7. Projeto de Paz perpétua, Pléiade, vol. III, pp. 367ss.

Revolução francesa. O que justifica este surpreendente e quase isolado otimismo de Kant ante tantos reacionários?

Para julgar o desenrolar da história na sua continuidade, e estabelecer que tal ou tal acontecimento constitui um progresso no desenvolvimento de toda a humanidade, Kant utiliza dois termos que são por eles mesmos bastante significativos do seu tipo de reflexão. O primeiro tem freqüentes ocorrências no seu ensaio de 1784 intitulado *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*: o símbolo do *fio condutor*. O outro, que ele chama de *sinal histórico* ou *sinal de história* (*Geschichtszeichen*), encontra-se no texto do *Conflito das Faculdades* que já lemos na introdução desta exposição.

Como ele explica na *Crítica da Faculdade de Julgar*, o *fio condutor* é reflexivo. Ele não corresponde à linguagem dos conceitos, mas à das analogias que o filósofo utiliza para encontrar um sentido na progressão da história da humanidade que não procede nem de uma ciência causal determinante nem de uma teleologia dogmática, mas se apresenta como uma disciplina compreensiva. É requerida toda a perspicácia do filósofo para detectar tal ou tal fio condutor no conjunto da história da humanidade que geralmente escapa à atenção daqueles que vivem no dia-a-dia.

“Os homens tomados individualmente, e mesmo povos inteiros, não se dão conta que perseguindo seus fins particulares, em conformidade com seus desejos pessoais, e muitas vezes em prejuízo do outro, conspiram sem saber para o desígnio da natureza, que eles mesmos ignoram, mas pelo qual trabalham, como se seguissem um fio condutor a favorecer a realização”.<sup>8</sup>

8. *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico*, Pléiade, vol. II, p. 188.

Com o *sinal de história* mudamos um pouco de registro. Trata-se agora de buscar, na experiência da humanidade, não um dado intuitivo, mas o que Kant chama um acontecimento, uma *Begebenheit*, um “fato de entregar-se” que é também um fato de libertar-se. Esta entrega deveria indicar e não provar que a humanidade é capaz de ser a causa ou o autor do seu progresso. A Revolução francesa é justamente para Kant um sinal histórico da progressão moral da humanidade, e o direito se revela como sendo o fio condutor que permite julgar o desenvolvimento da espécie humana no seu conjunto. A astúcia da natureza, que Hegel e Marx chamarão de astúcia da razão, utiliza o *antagonismo* das forças humanas, a famosa *insocial sociabilidade* dos homens, para levar a cabo o desenvolvimento de todas as disposições humanas. Nessa dinâmica, as atividades individuais conscientes, orientadas segundo uma vontade de afirmação privativa e exclusiva, transforma-se num motor que só se revela

na espécie. O direito é a resultante de todas essas forças individuais, e com ele se produz a sociedade civil, *a disposição regular da sociedade*.

Eis que se encontra resolvido, com a Revolução de 1789, o problema que Kant em 1784 considerava *o mais difícil e aquele que seria o último a ser resolvido pela espécie humana: o problema do seu fim*. Eis que por uma surpreendente aceleração da história, cinco anos mais tarde, encontrar-se-iam superados os obstáculos que resistiam à instauração da sociedade civil e do direito. Como foi rápida esta superação que parecia tão longínqua! Que força, a força do direito, capaz de endireitar a madeira tão torcida da natureza humana! Entende-se o otimismo de Kant, reconhecendo, quase dez anos depois do início da Revolução francesa, a importância desse acontecimento para a história da humanidade. Mas esse otimismo não se torna ingênuo.

Acabo de evocar a imagem da *madeira torcida* que Kant tomou de Lutero para expressar o enigma do *mal radical* na natureza humana. O direito que foi revelado pela Revolução francesa, como produto regulador da disposição pragmática da espécie humana, se oferece agora como norma de disposição prática para o futuro da humanidade. As forças que tentam resistir à instauração do direito manifestam para Kant que o seu fortalecimento depende agora da atuação das vontades livres.

Assim, podemos resumir com A. Tosel todo o percurso deste primeiro momento que acabamos de apresentar:

“História e direito, história definida essencialmente como história do direito, o direito considerado no seu processo de aparição empírica, são pensados sob o modelo de evolução de um sistema natural de forças servindo a uma finalidade natural de ordem superior, mas imanente ao próprio sistema. Mas é aqui que a gênese quase causal e quase final revela sua pertença ao desenvolvimento da vontade normativa, estas forças são liberdades, capacidades de escolher (*Willkür*). O direito, como resultante de forças opostas, deve ser entendido como ‘liberdade submetida a leis exteriores’; ele é sistema de normas que cada um deve querer seguir para assegurar uma liberdade de movimento, consentindo a sua limitação pela do outro”.<sup>9</sup>

Para Kant, o sinal histórico da Revolução francesa não é só rememorativo e demonstrativo, mas também prognóstico. Ele reclama as vontades a se responsabilizarem pelo futuro da humanidade neste momento em que é o próprio fim e cumprimento da filosofia que está em questão, nessa união entre o teórico e o prático que a instauração do direito promove.

9. A. Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, PUF, 1988, p. 30.

## 2. Uma progressão da humanidade até o fim da história por meio do Direito

É sobretudo neste segundo ponto da exposição que deveriam surgir alguns desafios, algumas perguntas para nossa realidade latino-americana a partir da releitura que Kant faz da Revolução francesa. O prognóstico de Kant, que não pretendia usar de um *espírito profético* e menos ainda ser um *adivinho do futuro*, o seu otimismo baseado sobre um liberalismo ético-político pode se revelar pouco apropriado às urgências da situação conflitiva que vivemos aqui. Antes de formular algumas críticas ou objeções, devemos considerar mais de perto a noção kantiana de *progresso*, para explicitar como a *destinação* da liberdade, a famosa *Bestimmung*, em vista da realização do fim da história, depende da prática do direito.

De onde provém este interesse pelo progresso na reflexão de Kant? Primeiro, ele se dá conta de que a representação da experiência humana histórica sucumbe a um determinismo mecanicista ou metafísico se não se distinguir entre história (empírica) e progresso (prático). Desde seus primeiros trabalhos, inspirado por Buffon, Kant estabelece uma diferença entre a descrição da natureza (reflexo empírico dos fatos) e a história da natureza (continuidade inteligível do curso das coisas). Mas, ele retoma como filósofo e não como naturalista esta diferenciação, e é a razão pela qual a *representação possível da continuidade da humanidade*, através da sua história, vem a situar-se no centro de suas preocupações.<sup>10</sup> A continuidade da história humana é só inteligível do ponto de vista de seu futuro, ao qual a idéia prática de progresso serve de *norma*. Na *Antropologia*, Kant aponta claramente este caráter da espécie humana:

“Em todos os outros animais abandonados a si mesmos, cada indivíduo atinge sua destinação inteira; mas nos homens, só a espécie pode atingir este resultado: de tal maneira que a raça humana pode esforçar-se para sua destinação só pelo progresso ao longo de uma série de inumeráveis gerações. Para ela, a meta fica sempre em perspectiva: e apesar dos entraves, esta tendência nunca volta para atrás até atingir uma meta final”.<sup>11</sup>

As conseqüências práticas desta prioridade do futuro são decisivas no plano jurídico e político. A concepção crítica da finalidade cultural gera um verdadeiro imperativo metodológico, teórico e prático: *o homem nunca deve ser tratado como um termo, mas sempre como um fim*. Os perigos do naturalismo empírico e do misticismo racionalista encontram-se assim evitados e su-

10. Na segunda parte desta exposição reporto-me ao estudo de M. Castillo, *Histoire et Droit dans la pensée de Kant*, tese de Doutorado de Estado apresentada na Universidade de Caen (França) em 1987.

11. *Antropologia do ponto de vista pragmático*, Pléiade, vol. III, p. 1135.

perados. Nem sua felicidade, nem sua salvação, nem mesmo sua moralidade podem ser impostas ao homem como um termo, natural e politicamente produtivo. Só o dever jurídico da política respeita o dever moral da humanidade como um fim que faz do próprio homem um fim.

Um acordo da teoria e da prática é possível, mas não se trata nunca de uma síntese empírica entre a liberdade e a natureza. O ser e dever-ser nunca se confundem sob o risco de anular as condições de possibilidade do pensamento crítico. Em compensação, o acordo do direito e da cultura é possível, isto é, concebível e exigível. Ele pode e deve ser querido; e é porque ele deve ser que ele pode ser; pela destinação moral da humanidade que lhe serve de regra, seu dever-ser é a norma de toda representação dos meios de obtê-lo. Este acordo respeita plenamente as condições do pensamento crítico: o direito não é confundido com a moral e a cultura não se confunde também com as forças materiais da história empírica. É com o desenvolvimento contínuo da humanidade que se desperta o direito; toda interrupção desta continuidade arruinaria o valor teórico e prático da idéia de progresso. Que *a política não pode dobrar o joelho diante do direito* significa que ela não pode parar o processo do desenvolvimento humano.

O dever jurídico do político faz do direito a medida e a norma do futuro de toda cultura humana. Mesmo se a sua realização perfeita é impossível, a idéia de humanidade se encontra entretanto colocada no centro do direito, porque ela é tratada nele como uma meta, como um fim. Não é a gênese histórica das instituições, mas a representação da humanidade, como origem e fim de seu próprio desenvolvimento, que é fundadora do valor obrigatório do direito. O progresso contém, paradoxalmente, o princípio de uma filosofia anti-historicista da história enquanto história humana (história dos homens e não das coisas).

Esta representação da humanidade como origem e fim de seu próprio desenvolvimento, realidade efetiva e também ideal, é o que confere ao direito sua validade e sua eficácia. A este título, a filosofia crítica oferece uma problematização original e uma concepção coerente da questão dos direitos do homem. O tema da prioridade dos direitos humanos atravessa a obra jurídica de Kant desde as primeiras reflexões sobre a antropologia até as obras políticas da maturidade. Num artigo sobre Kant e os direitos do homem, Bernard Bourgeois mostra bem que "a teoria kantiana do direito o define de uma maneira tal que, para ela, o direito é essencialmente os direitos do homem".<sup>12</sup>

12. B. Bourgeois, "Kant et les droits de l'homme" in *Recherches et Documents du Centre Thomas More* 37 (1983) p.12.

Em que medida esta concepção dos direitos do homem se torna tão importante para o cumprimento da destinação da humanidade, e quais são os seus limites a partir deste ponto de vista?

Os direitos do homem não designam, na reflexão kantiana, os direitos dos indivíduos naturais, mas os direitos racionais dos homens. Eles não se aplicam aos egoísmos pré-jurídicos que são constrangidos pela natureza a se submeterem à ação unificadora do Estado. Kant dá a esses direitos uma forma universal que não é uma simples generalização lógica, mas que designa uma realidade ao mesmo tempo natural e prática, aquela da humanidade como espécie que tem uma destinação moral. A humanidade, assim entendida, é um ser e também um dever-ser.

É neste sentido que pode ser entendida a expressão kantiana de um *direito da humanidade*. Assim encontram-se evitadas, pelo menos em parte, as objeções que são feitas ao conceito geral dos direitos do homem. Kant evita especialmente a objeção de uma utilização instrumental e técnica à qual eles podem se prestar: só há de sagrado no mundo os direitos da humanidade na nossa pessoa e o direito dos homens. O caráter sagrado é devido ao fato de que nunca nos utilizamos como meios, e a proibição de tal utilização reside na liberdade e no caráter da pessoa.<sup>13</sup> Os direitos, no que diz respeito à humanidade, não são destinados a servir de pretexto aos Estados a fim de que estes aumentem a extensão do seu poder.

O conceito de um direito da humanidade se opõe também à possibilidade de que os direitos do homem gerem o excesso e a multiplicação das reivindicações subjetivas e parciais: "Os direitos do homem são muito mais importantes do que a ordem e a paz. A ordem e a paz podem reinar na opressão geral. E as agitações no seio do corpo civil, que têm por origem a aspiração ao direito, são passageiras".<sup>14</sup> A distinção, às vezes esboçada por Kant, entre direitos da humanidade e direitos do homem, pode ser entendida como o esforço para superar uma concepção demasiadamente empírica e individualista deste conceito. Assim, a *Doutrina do Direito* estabelece que o homem "pode bem ser o seu próprio mestre, mas não o proprietário de si, no sentido de um poder de dispor de si à vontade como de uma coisa, e ele é ainda menos proprietário dos outros homens, porque ele é responsável pela humanidade na sua própria pessoa", diz Kant, precisando que este ponto pertence ao direito da humanidade e não do homem.<sup>15</sup> O direito da humanidade conserva habitualmente uma acepção normativa que vai além

13. Reflexão 7308, no volume XIX da edição das obras de Kant pela Academia de Berlim.

14. Reflexão 1404, no volume XV da mesma publicação.

15. *Doutrina do Direito* § 17, Pléiade, vol. III, p. 527.

do interesse individual, das faculdades, dos talentos e das capacidades da humanidade. A idéia da cultura garante esta dimensão normativa e deve poder superar a contradição entre universalidade e individualidade. Como isto se dá? O progresso contém, segundo Kant, a representação de um fundo cultural universal, que torna a idéia de um devir cultural das faculdades humanas independente dos interesses e circunstâncias que lhe conferem uma validade objetiva. É neste ponto de vista que a dimensão idealista do progresso começa a se tornar problemática. Até que ponto o direito vai conseguir dominar efetivamente o jogo dos interesses particulares na caminhada da humanidade? Uma primeira condição se impõe: subordinar a busca da felicidade, e mesmo da paz, ao exercício do direito.

A paz é de fato um bem moral só na medida em que resulta do exercício rigoroso do direito. Kant gosta de sublinhar a superioridade absoluta, teórica e prática da política moral sobre a moral política. Por um lado, é relativamente fácil determinar universalmente os direitos do homem, mas é impossível chegar a um acordo sobre o conteúdo de sua felicidade e dominar os meios para alcançá-la. Por outro lado, subordinando o direito à paz e a liberdade à felicidade, perde-se uma e outra. Ao contrário, aquele que observa primeiro o direito do homem atinge também, além disso, a paz da cidade: prescrevendo a vontade de querer sua universalidade objetiva — o direito — a razão prática mobiliza a potência capaz de fazer existir a paz. A política moral é também, como política, a melhor das políticas. Podemos concluir com Bernard Bourgeois: "Bem-aventurado formalismo dos direitos do homem!"<sup>16</sup>

Este formalismo corre entretanto o risco de ser menos feliz na sua ligação com o liberalismo ético-político. Dizendo: "A cada um segundo o seu mérito", Kant expressa a concepção liberal da igualdade, oposta, ao mesmo tempo, à concepção feudal (a cada um conforme sua posição social), à concepção socialista (a cada um conforme o seu trabalho) e ao comunismo (a cada um conforme a sua necessidade). Mas o liberalismo de Kant está ligado à sua concepção de independência econômica. Aqui, encontramos uma grande surpresa: Kant transformou a terceira componente do lema da Revolução francesa. O famoso "liberdade, igualdade, fraternidade" tornou-se na *Doutrina do Direito* "liberdade, igualdade e independência". Como explicar a substituição da fraternidade pela independência que toma o contrapé da primeira? Por que Kant julgou necessário distinguir-se, neste ponto, de Rousseau e das correntes democráticas igualitaristas e plebeianas da Revolução francesa?

16. B. Bourgeois, "Kant et les droits de l'homme", op.cit. p. 17.

Para entender o alcance do liberalismo ético-político de Kant, é preciso dar-se conta da radical oposição entre a teoria kantiana do Estado de direito e seu antagonista teórico e político, ou seja, o Estado despótico-paternalista. Mas deve-se prestar atenção à crítica que Kant faz ao Estado despótico-paternalista. Apesar de concernir o primeiro ao Estado do Antigo Regime, em certo sentido dirige-se também aos desvios possíveis da Revolução francesa. Ela condena precisamente uma perversão possível do Estado de direito quando ele insere a reivindicação da felicidade na sua constituição. Por exemplo, quando Kant no seu *Projeto de Paz* evoca os *moralistas despóticos*, aponta os exageros plebeianos do jacobinismo extremo que queria assegurar a felicidade do povo na base do autoritarismo.

Apesar deste motivo, podemos lamentar que Kant tenha julgado necessário substituir a meta da fraternidade pela meta da independência. Uma independência bem problemática à medida que vai servir de critério de discriminação entre aqueles que vão poder votar e os outros. Ela consiste essencialmente no fato de dever a sua própria existência e conservação à sua própria atividade. O desenvolvimento necessário da igualdade jurídica em desigualdade faz com que certos homens sejam descartados da independência. Mais grave ainda, esta categoria serve para distinguir entre cidadãos ativos e passivos. Vê-se que Kant não está satisfeito com esta distinção. Primeiro, ele reconhece que é a própria definição do cidadão em geral que se encontra em contradição: num todo como o Estado, cada membro não deve ser só meio, mas também ao mesmo tempo fim. Por outro lado, e este ponto escapou à atenção de muitos comentadores de Kant ao lerem a nota do § 46 da *Doutrina do Direito*, ele insiste em que esta distinção entre membros ativos e passivos não seja definitiva. De fato, para assegurar a reciprocidade do estatuto de fim e de meio, numa perspectiva de progresso, é necessário que o cidadão passivo possa ter as chances de tornar-se também um cidadão ativo. Para Kant, todas as leis devem ser orientadas neste sentido.

“De qualquer espécie que possam ser as leis positivas votadas, elas não poderiam entretanto ir contra as leis naturais da liberdade e da igualdade adequada a esta, que num povo são o apanágio de todos, e consistem para eles em poder trabalhar a elevar-se deste estado passivo ao estado ativo.<sup>17</sup>

Esta abertura possível não faz com que a substituição da fraternidade pela independência deixe de ser problemática. Com este novo encorajamento tácito do jogo dos interesses corre-se o risco de exacerbar os conflitos e as guerras e impedir a marcha do

17. *Doutrina do Direito* § 46, *Pléiade*, vol. III, p.580.

progresso da humanidade, para a qual o direito deve servir de norma. Aqui, teríamos um indício da contradição que E. Bloch pensa descobrir na filosofia prática de Kant. Segundo Bloch,<sup>18</sup> Kant libertaria na sua pureza absoluta o princípio mesmo da problemática dos direitos do homem assim resolvida em seu acabamento teórico, e comprometeria teoricamente a realização prática de uma tal solução, fixando os direitos humanos como sendo para sempre problemáticos. Mais explicitamente, o kantismo, trabalhado apesar dele pelo sentido da história, confessaria a abstração dos seus próprios princípios, e então a falsidade da sua afirmação, à medida que reuniria finalmente o direito e a moral operando uma síntese da felicidade e da liberdade: ele seria estrangido a indicar no seu seio, em contradição consigo mesmo, a unidade futura de todas as dificuldades práticas que só o socialismo humanista poderá realizar efetivamente. Apesar da incoerência da categoria de independência, pensamos que a filosofia prática de Kant não se presta a esta contradição fundamental. Concordamos plenamente com o julgamento de Bernard Bourgeois:

“Na escuta escrupulosa — de orientação resolutamente anti-ideológica — dos textos kantianos, pensamos poder salvar a filosofia de Kant de toda contradição (...) e descobrir, na determinação fundadora absoluta que ela opera da teoria dos direitos do homem, o princípio, para nós ainda, e mais do que nunca, precioso, de uma articulação racional, distanciada de toda síntese utópica da liberdade e da felicidade, dos direitos do homem e da paz das cidades”.<sup>19</sup>

À guisa de conclusão, gostaríamos de evocar brevemente a orientação ética que está subjacente à releitura que Kant fez da Revolução francesa no *Conflito das Faculdades*. Na sua ligação com a estética, a ética kantiana parece aproveitar bastante da abertura à história e ao direito que o filósofo da revolução copernicana soube colher da grande lição da Revolução francesa .

Retomarei simplesmente agora uma dificuldade que encontrei nesse trecho muito significativo. Retenho-a porque os comentários bastante sugestivos de Hannah Arendt e Jean-François Lyotard<sup>20</sup> 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 de gosto e do sublime? Os famosos espectadores da Revolução de 1789 requerem a atenção do moralista, porque são

18. Cf. E. Bloch, *Direito natural e dignidade humana* (1961), tradução francesa, Payot, Paris, 1976.

19. B. Bourgeois, “Kant et les droits de l’homme”, *op.cit.*, p. 11.

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

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.

21. Cf. o curso de H. Arendt sobre a filosofia política de Kant, op.cit., p.60.

Esquecemos com muita facilidade que, desde a sua juventude, Kant estimava tanto esta comunicabilidade universal, que considerava como a vocação da humanidade.<sup>21</sup> Seria necessário lembrar aqui a força com que Kant, um homem da *Aufklärung*, da Iluminação, defendeu a prática da *publicidade*. É, finalmente, por este lado que se explica a sua reserva ante a ação revolucionária. Kant condena este tipo de insurreição porque é concebida em termos de golpe de Estado. Ele tem muito medo do golpe de Estado em razão de sua dimensão escondida e clandestina, que faz diretamente dele um mal. Hannah Arendt explica bem este ponto no seu curso sobre a filosofia política de Kant.<sup>22</sup> O direito de resistência contra a autoridade só pode ser exercido publicamente sob a pena de desencadear o ciclo da violência, substituindo uma tirania por outra ainda muito pior. Todo golpe contra a publicidade, isto é, contra a liberdade de pensamento e de palavra é motivo suficiente para motivar essa resistência.

22. Ibid., p. 60.

O interesse de Kant para com a comunicação entre os homens se manifesta na análise do *sensus communis* que ele faz com relação ao juízo de gosto. Esse famoso *sentido comunitário* ultrapassa de longe o simples bom senso, porque se baseia 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 tivéssemos que os espectadores da Revolução francesa tivessem sido instalados numa dicotomia entre a teoria e a prática, este medo desaparece, quando nos damos conta de que a sua *contemplação* tornava-os solidários do essencial. Correndo o risco, no seu entusiasmo, de perder a sua própria vida, no contexto dos regimes despóticos onde viviam, nesta situação, assumiam a responsabilidade de julgar as possibilidades 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.

“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 torne o princípio, não só dos seus juízos, mas também das suas ações. É neste momento que o espectador e o ator se unem: a máxima

do ator e a 'norma' segundo a qual o espectador julga o espetáculo do mundo se unem".<sup>23</sup>

23. *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 este trecho do § 41 que é fundamental:

"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 com os 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".<sup>24</sup>

24. *Crítica da faculdade de julgar*, Pléiade, vol. II, p. 1077.

Lembremo-nos que desde o § 8 dessa mesma *Crítica*, a comunicabilidade universal repousa sobre a idéia reguladora de uma voz universal, que permite a cada um esperar e reivindicar a adesão dos outros numa *Ein* e *Bestimmung* que reenviam a um acordo originário, ditado pela humanidade, ao qual se referem os espectadores da Revolução francesa.

Seria assim necessário reencontrar, mais especialmente na *Crítica da Faculdade de Julgar*, com a metáfora da "voz" a pré-inscrição ética do relacionamento entre as pessoas, que me parece, teria escapado um pouco rapidamente à atenção de Hegel. Como o sugere a releitura da Revolução francesa do *Conflito das Faculdades*, a concepção kantiana da lei moral como *fato da razão*, e suas implicações estéticas em relação ao respeito do outro como outro, tinham a capacidade de superar o formalismo da moral do imperativo categórico por um ética da solidariedade na responsabilidade. O velho chinês de Königsberg teria escondido um *imperativo de Êxodo*<sup>25</sup> por trás da rigidez do seu imperativo categórico.

25. Sobre este ponto apresentei uma tese de Doutorado de Estado em Estrasburgo, em março de 1988, intitulada *Un impératif d'exode. Essai sur la liberté kantienne*, que será proxima-mente publicado na França.

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

SÍNTESE NOVA FASE  
47(1989): 13-28