

## **“Um tremendo espetáculo”: Kant e Fichte frente à Revolução Francesa**

[“A terrible spectacle”: Kant and Fichte on French Revolution]

Elena Alessiato\*

Universidade de Torino (Torino, Itália)

Ninguém ficou indiferente diante da Revolução Francesa, incluindo os pensadores que, das terras para além do Reno, seguiam com surpresa e interesse os acontecimentos em Paris. Georg Foster, um intelectual atento aos acontecimentos do período, comenta: “Vivemos em uma época decisiva para o mundo. Após o fenômeno do cristianismo, não aconteceu, na história, nada comparável” (apud Racinaro, 1995, 29). É notório o tributo explícito que Hegel fez à grandeza do evento revolucionário quando, pela primeira vez na história do homem, ele buscou “construir a realidade à luz do pensamento. [...] Foi uma aurora esplêndida. Todos os seres pensantes, unanimemente, celebraram esta época. Uma sublime comoção dominou o período” (Hegel, 2003, 362). Do ponto de vista oposto, também o olímpico Goethe não ficou imune ao impacto gerado pelo alvoroço em Paris. O seu silêncio foi uma resposta dolorosa e preocupada com os “demônios do irracionalismo” que via impor-se e espalhar-se pela Europa (Baioni, 1969, 125). E, ao seu modo, foi profético. A brecha que os franceses abriram no âmbito da história veio a ser o rasgo através do qual se deflagraram, no mundo civil, forças radicais e violentas. O Terror mostra-se como uma nova ocorrência da barbárie, provocando reações de incredulidade e repulsa.

Durante os anos do Terror, Fichte se pronunciou sobre a Revolução através de dois textos escritos em poucos meses e publicados anonimamente em 1793: *Reivindicação da liberdade de pensamento aos príncipes que até agora a reprimiram (Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten)* e *Contribuição para retificar o juízo do público sobre a Revolução*

---

\* E-mail: elena.alessiato@gmail.com

*Francesa (Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution).*

Na página de rosto da edição original, encontram-se dados de publicação fictícios e camuflados que já representam uma mensagem em código sobre o significado dos textos: *Heliopolis, no último ano das antigas trevas (Heliopolis, im letzten Jahr der alten Finsterniss)*. Esses escritos, segundo a vontade do autor, acontecem no reino do sol e se passam no último ano das antigas trevas. Deste momento em diante, ter-se-ia iniciado o uso do novo calendário jacobino e, na esperança dos seus defensores, ter-se-ia iniciado uma nova era da história humana ‘liberada’. O evento revolucionário teria assinalado o começo de uma nova fase de renovação e iluminação capaz de vencer o obscurantismo do passado e estabelecer a vida da humanidade sobre novas bases e princípios, os quais centralizavam o homem e o respeito pela sua dignidade, a garantia da inviolabilidade dos seus direitos e do seu pleno exercício.

Desses indícios bibliográficos já se pode intuir a positividade do posicionamento de Fichte frente à Revolução. Em verdade, ele ficou tão tomado e impressionado a ponto de interiorizar e ‘personalizar’ o seu significado: a Revolução é apresentada como um momento constitutivo do seu percurso pessoal enquanto pensador. Fichte acreditou receber deste evento estímulos e sugestões que transmitiram um movimento decisivo para o seu projeto de construção filosófica. Na sua interpretação, a revolução política ocorrida na França se vinculava ao movimento de inovação que ele queria imprimir no pensamento e que estava convicto de poder realizar dando continuidade, de modo temerário, à revolução na filosofia, a qual já havia sido encaminhada por Kant.

É notório como Fichte, inicialmente, tivesse convicções e sensibilidade que o aproximavam do determinismo de Espinoza<sup>1</sup>. O seu encontro, quase que fortuito, com o pensamento de Kant lhe aparece como uma milagrosa epifania. Com as Críticas kantianas, ele descobriu um modo de pensar o mundo que tornava real a possibilidade de ser livre, desvinculando o homem dos condicionamentos da ordem natural, reconhecendo a sua irreprimível especificidade moral. Com Kant, o homem ganhava a possibilidade de ser livre no mundo. Em uma nota de 1970, encontra-se sintetizado o sentido que este encontro teve para ele:

---

<sup>1</sup> Uma ampla perspectiva sobre tema é fornecida por A. Guilherme, *Fichte and Schelling: The Spinoza Connection: The Influence of Spinoza on the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy*, Saarbrücken 2009.

“Desde quando li a *Crítica da razão prática*, vivo em um novo mundo. [...]Tamanha atenção devotada à humanidade é incrível, assim como incrível é a força que este sistema nós infunde”<sup>2</sup>.

No momento em que o percurso estava indicado, o caminho era irreversível. Só lhe restava prosseguir, desenvolvendo uma filosofia que resolvesse as incompletudes e os problemas deixados abertos pelo mestre e restituísse um pensamento que não apenas reconhecesse a possibilidade da liberdade do homem, mas também que promovesse a sua plena e concreta realização. Fichte se aplicou a isto com o radicalismo apaixonado que o distinguia. Propriamente na fase germinal daquela filosofia, a qual ganhou, mais tarde, a marca de “sistema da liberdade” (Pareyson, 1976; 2011), a Revolução espalhou os seus fecundos efeitos. Enquanto Fichte se confrontava com a intenção de elaborar, a partir de Kant, uma filosofia da liberdade, a revolução na França liberava um povo do jogo dos reis injustos e manifestava o seu direito de autodeterminar-se. Um estudioso, sinteticamente, notou: “O que é próprio em Fichte é o vínculo peculiar entre o efeito causado pela filosofia de Kant e a atualização subjetiva da revolução na França” (Willms, 1967, XVI). Contudo, na realidade, é o próprio Fichte a se fazer porta-voz consciente daquela convergência simbólica. Em uma carta famosa de 1795, ele destaca esta interpretação da Revolução concomitantemente subjetiva e objetiva; em outras palavras, ligada ao significado do evento em si e, ao mesmo tempo, ao papel que ele ocupa na evolução do seu pensamento: “O meu sistema é o primeiro sistema da liberdade; tal como aquela nação libera o homem dos grilhões exteriores, o meu sistema o extirpa das cadeias da coisa em si, da influência exterior, e o coloca no seu primeiro princípio como essência autônoma. [...] Enquanto escrevia sobre esta revolução, vieram-me como recompensa os primeiros sinais e punições deste sistema” (ROHS, 1991, 23).

Assim, a Revolução exerceu um efeito intenso e prolongado sobre o filósofo. Do ponto de vista historiográfico, contudo, o confronto circunscreve-se aos textos de 1793. Os dois escritos estão interligados entre si de modo estreito e complementar. Os pontos de partida do discurso e a lógica da argumentação são os mesmos. A perspectiva e, conseqüentemente, os temas tratados em um e em outro constituem variações de uma mesma tese: a Revolução é (foi) legítima. No entanto,

---

<sup>2</sup> Apud Ruben, P *Natur und Freiheit. Zum Naturverständnis Johann Gottlieb Fichtes*, in K.Gloy e P. Burger (a cura di), *Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 24-49, in partic. p. 38.

como notou Xavier Léon, o primeiro escrito fornece uma justificação filosófica da Revolução, o segundo, uma justificação política (Léon, 1954, 14). Em ambos os casos, Fichte procede sistematicamente: para desenvolver a questão acerca da legitimidade de um evento, primeiramente, ocorre esclarecer o que legítimo não é; e o núcleo da resposta indica que, com relação ao Estado, *não é* (mais) legítima uma forma de governo que não observa ou até mesmo trai os seus deveres. Neste caso, a tentativa de mudar aquela forma de governo por uma outra (mais) justa é legítima. Se a revolução sempre é o meio mais sábio e adequado para atingir o escopo, para Fichte, esta é uma outra questão, a qual diz respeito a considerações de oportunidade e sabedoria. Segundo a sua intenção, ela deveria ser tratada na segunda parte do *Beitrag*, contudo, esses capítulos não foram escritos.

Na verdade, o primeiro escrito não realiza, diretamente, a defesa da revolução, mas de um princípio estreitamente ligado à tríade categorial que constituía o programa ideal da doutrina dos Iluministas e da própria revolução: *libertè, egalitè, fraternitè*. O princípio da liberdade de pensamento é afirmado como imprescindível e irrenunciável para o ser humano. Esta defesa é conduzida através de argumentações filosóficas na medida em que Fichte a faz decorrer da razão, na qual reconhece a cifra do homem. Para além de qualquer conveniência ou simpatia política, filosófica é a posição que identifica na razão a essência da humanidade. Assim, o uso desta razão é isto que permite ao homem ser, verdadeiramente e propriamente, tal. O seu exercício é a condição da manifestação e realização plena da humanidade. Ergo – este é o cerne do discurso fichteano – todos os direitos vinculados ao exercício desta razão devem ser garantidos. São invioláveis e inalienáveis: sagrados na medida em que o ser humano guarda em si “uma centelha divina que o alça para além da animalidade” (Fichte, 1966, 13).

A liberdade de pensamento – entendida na extensão das suas implicações correlativas: liberdade de conhecimento, de formação, de crítica, de expressão, de troca e de comunicação – encontra-se entre estes direitos, pois representa a prática na qual a razão se exerce e atua. Deste modo, constitui o instrumento mediante o qual o ser humano se melhora, se aperfeiçoa, se forma como ser livre e consciente: por meio do pensamento livre, crítico e compartilhado o ser humano se torna homem. Pode um estado ter o direito de bloquear ou impedir este desenvolvimento, colocando barreiras e restrições a este exercício? Não, não pode. E se o faz, viola o postulado da inalienabilidade que suporta (*deve* suportar) o homem na reivindicação dos seus direitos e o Estado na determinação dos seus poderes.

O mesmo raciocínio se encontra também no segundo escrito sobre a revolução, dedicado à questão propriamente política da origem do Estado e do seu fundamento normativo, o qual é reconhecido no pacto social. Contudo, segundo Fichte, o contrato pode ser desfeito pelos cidadãos a ele submetidos se ele, no exercício da sua função, agride as tutelas jurídicas ditadas pela razão em vista das quais os cidadãos haviam aceitado reunir-se e submeter-se ao seu papel. A razão impõe o unir-se em para garantir, a cada um, liberdade e segurança; a própria razão permite e, mais que isso, requer a dissociação de um Estado que se torna injusto. Ao homem não é consentido nem lícito renunciar ao seu fim, o qual consiste em tornar-se plenamente se mesmo, autenticamente homem, concretamente livre. Tudo isto que constitui um impedimento ao seu destino é contra a razão e o que é contra a razão não é digno do homem, é contra a sua humanidade. Por isto, não pode ser aceito nem tolerado.

Estas posições, fascinantes na sua formulação enquanto princípio, mas que, no desenvolvimento, deixam sem resposta muitas questões relativas seja à viabilidade da saída do Estado, seja relativa à realização de um Estado justo, valeram a Fichte o título de “jacobino”. Mas, se a aproximação do filósofo aos teóricos do Terror merece ser relativizada, não se pode negar que aquelas ideias contribuíram para construir, em torno do autor, a imagem de um “apóstolo, na Alemanha, do ideal no qual se inspiraram, na França, os promotores da revolução”<sup>3</sup>. Também em épocas sucessivas, aqueles textos indicaram em Fichte o defensor de um pensamento que se responsabiliza por afirmar o valor e os direitos do homem, também em condições históricas e pessoais difíceis ou perigosas. Os seus escritos chegaram como “*um sopro de liberdade*” ao tradutor francês que os lançou em Paris em 1859, em plena época bonapartista e com evidente caráter polêmico<sup>4</sup>. Assim como não pode ser esquecida a tradução em língua italiana da *Reivindicação da liberdade de pensamento* que Luigi Pareyson lançou em janeiro de 1945, quando a Itália vivia a luta pela liberação dos nazistas.

O chamado à liberdade é certamente um traço constante e essencial da posição política de Fichte, da juventude à maturidade, suficiente para, em certas situações, fazê-lo ser visto como um revolucionário. Todavia, lidas com atenção, as introduções dos dois

---

<sup>3</sup> X. Léon, *Fichte et son temps*, I, Etablissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté, Paris, Librairie Armand Colin, 1954, cit., p. 13.

<sup>4</sup> Chama atenção Vittorio E. Alferi na bela introdução à tradução italiana dos textos de Fichte: J.G. Fichte, *Sulla Rivoluzione francese*, Roma-Bari, 1966, cit., pp. VXXIX, in part. p.VII.

textos contêm significativo testemunho da perspicácia e ponderada cautela com a qual o filósofo trata uma questão espinhosa.

Logo, Fichte inicia identificando o interlocutor para quem dirige suas palavras: é o “público menos culto”, não aquele de pensadores e especialistas, ao qual as suas lições especulativas são destinadas. O caráter “popular” da obra se define em relação a um público amplo e misto, exterior aos círculos fechados da academia: ao “povo” ele se volta com a exortação “em todos os tons, nas orelhas dos vossos soberanos, até que eles ouçam, que vós não deixareis levar embora a liberdade de pensamento” (Léon, 1954, 14). Àquele povo, ele acredita “prestar um serviço”, expondo e esclarecendo as razões que, de outro modo, corriam o risco de permanecer mudas e ignoradas. Imediatamente, emerge a confiança otimista do iluminista no poder de atração da verdade e do bom senso, antes mesmo da razão, isto é, a convicção de que os raciocínios bem desenvolvidos tenham uma irresistível capacidade de prender seus ouvintes honestos, atentos e dotados da vontade de discernir. A verdade persuade quem se mostra disposto a escuta-la.

A mesma atitude que conjuga esperança e esforço, confiança e vontade, encontra-se no modo em que Fichte aborda a história do homem. Parte-se da constatação do estado de dificuldade e injustiça para o qual os homens vertem, mas a isto se sobrepõe uma laboriosa expectativa de melhora. “Devido a esta miséria, deve ser, para os homens, um estímulo que os impulsione a exercitar as suas forças na luta contra ela e a ganhar vigor pela difícil sucessão daquela vitória da qual decorrerá a sua alegria futura. A humanidade devia ser mísera, mas não permanecer tal” (Léon, 1954, 6). O fim para o qual Fichte orienta a história do homem é um ideal de inestancável e ininterrupto aperfeiçoamento (*Vervollkommung*), o qual excede a noção de progresso (*Fortschritt*) na medida em que é uma declinação dele, segundo Fichte, no âmbito essencial e determinante, aquele ético-moral. “As suas constituições políticas [...] devem tornar-se sempre melhores” (Léon, 1954, 6).

Dever e luta: são estas as categorias mediante as quais o filósofo esboça a imagem de uma história idealmente e idealisticamente orientada, mas não necessária, nem determinada, nem segura. Fichte tem uma visão agonal do progresso histórico, entendido como cheio de tensões. No interior do seu desdobramento tanto a escolha, como a responsabilidade do compromisso e do esforço, são deixados para a liberdade individual, a qual exerce a dupla função de testemunha (da vontade livre) e de culpada pelos erros e falhas da própria realização. Ainda que acidentado, o percurso é sustentado e motivado por uma

vontade teimosa. De fato, pode-se também compreender, mediante razões históricas, a miséria da condição atual, mas Fichte veta que a ela nos entreguemos, que nos habituemos a conviver com ela, adotando-a como natural. Contra este perigo, o filósofo afirma a necessidade de uma luta que reúna todas as forças humanas, intelectuais, morais, afetivas e, se necessário em certas circunstâncias, também física.

O otimismo do qual Fichte se faz porta-voz é fundamentador e radicado na sua consciência e na sua razão filosófica. Contudo, não é um otimismo superficialmente ingênuo ou fanaticamente cego. Fichte mostra a lúcida consciência do realista ao reconhecer que ambos os êxitos são inatos às tentativas humanas: a falência e o sucesso, a melhora e o regresso. Assim, ele observa que a história humana pode proceder segundo dois ritmos diversos: “com saltos violentos ou com um progresso gradual, lento, mas seguro. Com saltos violentos, com graves abalos e conturbações sociais, um povo pode avançar, em meio século, mais do que teria feito em dez séculos; [...] mas este mesmo povo também pode, do mesmo modo, retroceder e retornar à barbárie de mil anos atrás” (Léon, 1954, 6). A história não conhece promessas nem infalibilidades. Ao contrário, contempla a falência e o retrocesso. Novamente, cabe a razão salvaguardar uma visão realista e dramática da histórica, pois os modos através dos quais o espaço do futuro é construído e ocupado dependem dos modos pelos quais o homem quer empregar a própria razão e das escolhas que, sem o mediante ela, decide tomar. De novo, é a razão a ser chamada na linha de frente para afrontar também as casualidades e variáveis que a contingência do tempo, de tempos em tempos, impõe. Nisto, ela pode ter um grande afazer. Porque a combinação dos fatos em jogo pode dar – e isto sempre acontece – resultados decepcionantes ou perigosos. É verdade, e Fichte reconhece, “as revoluções violentas são sempre um movimento audacioso para a humanidade”: são depositários de paixões, expectativas e riscos visionários. Contudo, a audácia pode, às vezes, tornar-se intensa temeridade e revelar-se inadequada para alcançar o fim. Por conseguinte, “se saem-se bem, a vitória conseguida compensa plenamente o desconforto causado; se falham, passa-se de uma miséria para outra ainda maior”. Fichte parece sugerir que, algumas vezes, as revoluções impõem esforços excessivos e não adequadamente proporcionais ao êxito realizado. Outras vezes, podem mostrar-se como ineficazes e contraproducentes, tolamente inúteis. “Mais seguro – adverte o filósofo presumidamente jacobino – é proceder gradualmente verso um progresso sempre maior das luzes e, assim, verso o melhoramento da constituição política” (Léon, 1954, 6).

Ora, poderia um jacobino exprimir-se com tal temperança?

De fato, no tempo de Fichte, entre os admiradores dos eventos franceses, eram poucos aqueles que estavam dispostos a se declararem, explicitamente e até o fim, defensores da revolução como ato político concreto, como subversão radical e complexa. Ainda mais na Alemanha, onde havia uma longa tradição de segurança e garantia e onde se sentia como difusa e imprescindível a exigência de reformar, a partir do alto, o arranjo político comunitário, adequando, por meio de reformas experimentais e graduais, as instituições a uma sociedade em mudança<sup>5</sup>. Apenas um plano prudente de reforma poderia garantir um progresso seguro e irreversível. Fichte evoca as esperanças de reforma geradas na Prússia durante o período considerado como o “absolutismo iluminado”, o qual atingiu seu ápice no reinado de Frederico o Grande (1712-1786). Contudo, após isto, seguiu-se um período de repressão e restrição que ameaçava destruir as esperanças em uma possível melhora e conduzir a uma regressão não natural. É sobre este ponto que Fichte se interessou em intervir, estimulando a consciência do povo a fim de que não se transformassem em vítima indefesa, ou pior cúmplice. Frente aos abusos de poder, de fato, duas reações são possíveis: a resignação ou a violência. Ou “permanecemos inertes onde estávamos, renunciando a fazer valer qualquer pretensão de diminuir a nossa miséria [...], ou [...] o curso da natureza [...] irrompe violentamente e destrói tudo isto que se encontra em seu caminho e, assim, a humanidade se vinga dos seus opressores de modo mais impiedoso e as revoluções se tornam necessárias” (Fichte, 1966, 7).

Reencontra-se, aqui, a implementação do raciocínio fichteano, enriquecido pelo dado particular da consciência histórica. Existem casos nos quais as revoluções são não apenas legítimas, mas também necessárias e obrigatórias segundo o ditame incoercível da razão; quando a crueldade e o arbítrio do soberano não deixam outra saída. Assim, nestes casos, a força do povo transborda. Aqui, à revolução é atribuída a força e a evidência de um evento natural: assim se manifesta o furor das massas que cresce, inflama-se e tudo (sub)verte. Todavia, nem mesmo nestes casos o curso é seguro e garantido. A metáfora das “barragens” que se abrem, deixando transbordar fortes enchentes que provocam “uma terrível devastação dos campos próximos” (Fichte, 1966, 7) evoca mais o espectro do desastre apocalíptico do que aquele de um renascimento

---

<sup>5</sup> A inclinação reformista de Fichte foi bem destacada por L. Fionnesu, *Diritto, lavoro e “Stände”*. *Il modello di società di J.G.Fichte*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XV, n. 1 (1985), 51-76.

iluminado. Nestas páginas, colhe-se o duplo valor do apelo fichteano: ao povo a fim de que permaneça vigilante e não percam de vista o maior bem, a liberdade (de pensamento), a fim de que não ceda às bajulações e promessas dos príncipes, mas, além disso, que aprenda a educar-se para também educar corretamente, ou seja, segundo os critérios da razão, os próprios príncipes; mas apela também aos governantes a fim de que se comportem de modo racional, adotando medidas conforme à razão para que também não venha a acontecer na Alemanha aquilo que aconteceu na França. A Revolução não é para auspiciar ou perseguir. É uma extrema *ratio* à qual se deve recorrer com temor e cautela: incalculáveis e irrefreáveis podem ser os seus efeitos.

Nota-se como Fichte modera a veleidade revolucionária em nome de um progresso realista e prudente. Há, aqui, a preocupação do filósofo kantiano com as viradas bruscas da história. Há, também, a constatação desconsolada das dificuldades em imprimir movimentos positivos no curso histórico. Em referência ao alvoreço do seu tempo, Fichte observa: “não parece que já tenha sido compreendida a lição de tamanho espetáculo oferecido pelos nossos dias” (Fichte, 1966, 7). A Revolução Francesa não foi apenas uma manifestação de forças poderosas comparadas às forças naturais. Daquele evento, são salvaguardados a potência moral e o significado universal. Lê-se, ainda, no *incipit* do *Beitrag*: “A Revolução Francesa me parece importante para a humanidade inteira” (Fichte, 1966, 43). Todavia, na noção de espetáculo se percebe um elemento posterior que está diretamente relacionado à dimensão visual, sensível e perceptiva do fenômeno. O evento, quando é grandioso, é, em si, um espetáculo para observar e assistir; para inferir alguns significados e ensinamentos das advertências. Não necessariamente para a ele aderir e participar.

As duas características de universalidade e de grandiosidade do evento caracterizam a interpretação da revolução que já havia realizado Immanuel Kant. In *Der Streit der Fakultäten* (1978), o filósofo, refletindo sobre a história, afronta a questão “se o gênero humano está em constante progresso em direção ao melhor”, entendendo-se por progresso o progresso moral e por melhor o aperfeiçoamento da faculdade moral do homem. Na concepção de Kant, o progresso em direção ao melhor corresponde a uma ideia da razão e exprime, assim, um dever: deve poder ser possível. Trata-se de buscar na história de um evento que “ele próprio não deva ser considerado causa do progresso, mas apenas indicador, tal como um *indício histórico* (*signumrememorativum, demonstrativum, prognostikon*)” (Kant, 1989, 286): em suma, uma prova a posteriori do progredir do gênero humano.

É interessante notar que Kant pretende apontar este “sinal” de modo indireto, através disto que a razão suscita no ânimo dos homens que o vivem ou o assistem. O modo de reagir a um evento excepcional indica a existência, ou não, de uma correspondência de tal evento com a capacidade moral inata ao homem, e se presta a ser um sinal do seu significado para o mundo moral dos seres humanos como um todo. O índice de moralidade de um evento é estabelecido pelo nível de envolvimento causado nos homens que dele experimentam. Este envolvimento deve se manifestar publicamente, não apenas no íntimo da consciência, e transmitir-se e manifestar-se independentemente dos riscos que a “publicidade”, a manifestação pública da participação, pode comportar. Ao contrário, quanto mais os riscos são altos, maior é a evidência da seriedade com a qual os indivíduos acreditam na relevância daquele evento. Mais que isso, o grau de participação pública e desinteresse pessoal também estabelece o grau de relevância moral do fenômeno em si. “É apenas o modo de pensar dos espectadores, o qual se revela *publicamente* neste jogo de grandes transformações e que exprime uma participação universal, mas desinteressada [...]; assim, ele demonstra (por causa da universalidade) o seu caráter moral, ao menos na disposição: caráter que não apenas deixa conta com o progresso em direção ao que é melhor, mas que já é, ele mesmo, tal progresso” (Kant, 1989, p.286). Ao localizar um evento de tal porte e capacidade, o filósofo coloca, à disposição dos homens, um projeto para a práxis.

Kant distingue o “sinal” na Revolução de 1789, conduzida por um “povo rico de espírito”, a qual –admite Kant – também pode conter miséria e atrocidade, mas que suscita, no ânimo daqueles que não estavam envolvidos “neste jogo”, ou seja, nos espectadores, uma intensa e genuína “*participação no desejo*” de modo a não poder ter outra causa a não ser “uma disposição moral do gênero humano” (Kant, 1989, 286). Observa-se que, aquilo que acende “o entusiasmo” dos espectadores não é o fenômeno da revolução em si, a qual também pode suscitar horror e suspeita. É, eventualmente, algo “ideal, isto é, puramente moral, como é o conceito do direito” (Kant, 1989, 287): esta é a ideia de uma evolução do gênero humano em direção ao cada vez mais conforme acordo da realidade (em primeira instância política, ou seja, da forma do Estado) com o princípio do direito (Kant, 1989, 288). É a ideia do direito que estimula e mobiliza as emoções e o envolvimento entre os homens: ela é capaz de fazê-lo, pois decorre do comando da razão que é inata e própria a todos os homens e prescreve o reconhecimento de cada homem em vista do seu mesmo valor e mesma liberdade com respeito a todos os outros. Em nome do mesmo princípio de autonomia, aquela ideia

também prescreve o direito de um povo de promover, para si, uma constituição que admita e garanta o reconhecimento deste direito: isto é, uma constituição justa, pois é conforme ao direito e não baseada no arbítrio do príncipe, mas em uma estrutura organizada que tenha como fim a tutela do direito dos homens: o direito de cada indivíduo a ter direitos<sup>6</sup>. Kant insiste neste ponto. O entusiasmo não nasce do interesse do indivíduo singular por aquilo que lhe é particular e estreitamente próprio, mas disto que é ideal e, por isto, universal e próprio de todos os homens.

O próprio Kant mostra-se entusiasta ao recordar que “um tal fenômeno na história humana *não se pode esquecer*, pois desvelou uma disposição e uma capacidade para o melhor na natureza humana” (Kant, 1989, 288). No entanto, na (sobre) valorização ideal do evento, esconde-se também a prudência do realista. O filósofo prossegue: “Mas se o fim ao qual tende este evento, hoje, não fosse atingido, se a revolução ou a reforma da constituição de um povo falisse, ou se [...] tudo fosse, de novo, conduzido aos moldes precedentes [...], aquela previsão filosófica não perderia nem um pouco da sua força” (Kant, 1989, 288). Por fim, bastaria a ideia caso o evento fracassasse. A ideia é suficiente para testemunhar, mas também para estabelecer a medida daquilo que pode ser alcançado, a saber, daquilo que é razoável alcançar apesar de toda propensão ideal ou desejo. Basta também a ideia no sentido em que “basta” que o evento testemunhe, isto é, seja sinal daquela tendência moral inata ao gênero humano e da possibilidade da sua realização, sem que necessariamente ela deva se realizar ou dar todos os seus frutos concretamente por todos os meios. Ao contrário, é requerido que também os meios estejam em conformidade com a moralidade, de modo que, sob este cuidado, a revolução é, segundo Kant, “sempre injusta” (Kant, 1989, 288). Isto não se deve por ao recurso à violência, mas ao seu princípio: é um ato de rebelião e, assim, de renegação, não contra o soberano, que, enquanto homem, é falível, mas contra a lei que constitui o povo como sujeito unitário. Esta não pode errar nunca, pois emana do único artifício que pode garantir uma convivência civil e ordenada entre os indivíduos, ou seja, o pacto social, o qual nasce mediante “a união de todas as vontades particulares e privadas de um povo em uma vontade comum e pública” (Kant, 2010, 282) e implica, enquanto voluntário, o assentimento de cada um. Seria autocontraditório admitir que o povo,

---

<sup>6</sup> A noção de direito, para Kant, é específica da por dois conteúdos: o direito de um povo a não ser “barrado por outros poderes na sua ação de elaborar para si uma constituição civil” e o direito de não ser impedido de progredir. Veja Kant, 1989, pp. 286-287.

depois de ter dado o assentimento, a ele se oponha e renegue, estabelecendo uma resistência violenta e ilegal a uma lei que dele deriva. Seria autocontraditório em nível teórico-normativo e perigoso em nível prático-histórico, pois comportaria a dissolução do Estado, ou seja, da única condição na qual os homens podem encontrar-se em posse dos seus direitos. A ideia do direito em ato na revolução deve bastar para Kant: basta no sentido em que basta ser espectador, testemunha da sua significação moral para o gênero humano. A dimensão espetacular da revolução é entendida na sua qualidade de espetáculo em ato no palco da história, guardada por um “público que é espectador estranho, sem a mínima intenção de colaborar”<sup>7</sup>.

Assim, Kant se pronuncia de modo inapelável contra a legitimidade da Revolução. Exatamente no ano do Terror, quando Fichte argumentava em favor da possibilidade, sob certas condições sancionadas pela razão, de “sair do estado” e mudar a forma de governo, ele escreve: “toda resistência ao supremo poder legislativo, toda revolta [...], todo levante que decorrem da rebelião, são o maior e mais execrável delito que se possa vir a cometer em um Estado, sendo aquilo que destrói seus fundamentos. E esta interdição é absoluta” (Kant, 2010, 265). Por outro lado, não é possível tomar o pensador de Königsberg como um simples adversário das instâncias libertárias vindas à tona com a Revolução. Refutam esta imagem não apenas os testemunhos diretos de quem relembra a simpatia e o interesse com os quais ele mencionava os fatos de Paris, tal como, alguns anos antes, a *Revolução Americana*<sup>8</sup>. Os seus escritos são depositários de mensagens que se tornaram o manifesto da imprescindível exigência de sempre tratar o homem como fim, e não apenas como meio. No mesmo escrito em que Kant pontua a natureza espetacular da Revolução, ele se pronuncia duramente contra todo tipo de comportamento com os quais os governantes reduzem o homem à “insignificância”, ou “oprimindo-lhe como um animal, como mero instrumento da sua mira” ou “opondo um homem a outro nos seus conflitos para fazê-los se massacrarem” (Kant, 1989, 289). A denúncia sugere um desprezo que não se chama vingança, mas correção, não violência, mas justiça, e reivindica a obrigatoriedade de construir, na

---

<sup>7</sup> I. Kant, 1989, 288. Este mesmo comportamento de espectador, interessado e participante em nível visível e intelectual, mas não prático-político é atribuído ao próprio Kant pelos seus biógrafos que apontam “o seu puro interesse” pelo “prazer do naturalista que observa o experimento em vista de confirmar uma importante hipótese”. B. R. Racinaro, *Rivoluzione come riforma*, Milano, 1995, cit., 46.

<sup>8</sup> Sobre uma síntese deste testemunho, cf. R. Racinaro, *Rivoluzione come riforma*, Milano, 1995, cit., 41-46.

história, um modo justo de vida. Contudo, Kant se revela mestre de equilíbrio e prudência, com certa de ambiguidade. Por um lado, a revolução é sempre declarada injusta e ilegítima, pois contraria a ideia prática da razão sob a qual se rege qualquer possibilidade de ordem e Estado; por outro, o apelo por construir condições de direito e moralidade praticada não permite de se calar. O que resta, então?

Há, para Kant, um último recurso no qual depositar a esperança pela melhora nas condições de vida. Este se pauta no reconhecimento de todo homem dos direitos naturais inalienáveis “aos quais, ainda que quisesse, não poderia renunciar e dos quais ele próprio é juiz” (Kant, 2010, 270). Não são direitos coativos, os quais antecipam qualquer imposição ou ato coercitivo, mas são direitos obrigatórios que não podem ser postos de lado, cedidos ou trocados. Renunciar a eles significaria, para Kant, renunciar não apenas à própria liberdade, mas, antes, à condição da própria humanidade. Faz parte desses direitos a possibilidade de exercitar, também com respeito às leis emanadas do soberano, a própria liberdade e razão crítica, manifestar publicamente a própria opinião e se posicionar contra as decisões consideradas injustas na medida em que se acredita ou suspeita que nem todo o povo poderia consenti-las.

Aqui, retorna a defesa do “uso público da razão” (Kant, 1987), que, graças à formulação de Kant, tornou-se um dos princípios essenciais do programa iluminista e, por meio dele, um dos fundamentos da civilização ocidental. “Liberdade de pensamento [...] é o único paládio dos direitos do povo” (Kant, 2010, 270). Ela também é o último recurso que está disponível para cada indivíduo a fim de defender a própria liberdade contra as agressões ou injustiças do poder. Negar ao povo esta liberdade, não apenas o privaria de toda pretensão jurídica sob guarda do soberano, mas também privaria o soberano de um instrumento para se aperfeiçoar e para compreender aquilo que, caso notado, também seria adotado e modificado por ele. Paradoxalmente, isto significaria enfraquecer o próprio soberano, pois corresponderia a trazer à tona a escassa confiança que o soberano deposita na força persuasiva e na capacidade jurídica do seu comportamento. Deste modo, Kant demonstra possuir a mesma confiança otimista já presente em Fichte com respeito à educabilidade do poder por mérito e pela irresistível força de atração inata à razão, quando bem exercitada. Na defesa comum o direito à liberdade de pensamento e de expressão pública deste, não se vê apenas a defesa de um núcleo de direito incoercível e inalienável, o qual constitui a base da dignidade moral de todo indivíduo. É um ponto comum a ambos os autores o sólido convencimento, próprio de uma

época marcada pela crença na racionalidade, segundo o qual isto que é justo deve vencer e isto que é racional deve impor-se sobre isto que é obscuro e imerso nas trevas do erro e da ignorância; injusto porque é injustificável segundo as leis da razão.

O juízo que Kant e Fichte formulam sobre a legitimidade da subversão revolucionária que mudou os rumos do mundo é diferente. Contudo, ambos estão de acordo ao reconhecerem que algo de excepcional havia acontecido, e que, justamente devido a esse caráter excepcional, se sobressaía à visão das consciências e da razão. No “tremendo espetáculo” que transformou a França, entraram em cena tanto os fantasmas demoníacos quanto as sagradas solicitações da razão.

Fichte retoma esta metáfora em seu segundo escrito quando afirma: “Todos os acontecimentos que se produziram no mundo me parecem quadros instrutivos que o grande Educador da humanidade apresenta a ela a fim de lhe ensinar aquilo que lhe cabe aprender. [...] E, por isto, a Revolução francesa me parece uma rica ilustração deste grande texto: os direitos do homem e o valor do homem” (Fichte, 1966, 43). A função do filósofo, do douto, define-se também em relação ao trabalho interpretativo e explicativo que ele deve realizar frente a um público vasto – mais vasto que o público composto apenas por especialistas e acadêmicos – a fim de fornecer a interpretação correta daqueles eventos, fazendo-os observar do ângulo correto e mostrando o seu significado mais autêntico: aquele de ser “sinais” demonstrativos.

A aparente distância entre os dois pensadores diminui se mensurada sobre o plano da valorização da oportunidade e sabedoria que ambos reservam ao evento. Para Fichte, tal como para Kant, a maior e mais realista esperança no progresso da humanidade em direção ao que é melhor não vem do “curso das coisas de *baixo para cima*, mas de *cima para baixo*” (Kant, 1989, 292): ou seja, mediante reformas efetivamente realizadas pelos governantes, dos quais se espera que se comportem como soberanos iluminados; ou seja, iluminados pela razão, a cujas prescrições devem se voltar e, para elas, serem educados. O povo está envolvido e é solicitado neste esforço de educação que consiste no mesmo esforço do qual o douto participa, por um lado, na posição de guia e, por outro, de conselheiro. A premissa desta ação conjunta é que seja garantida a todo indivíduo, independentemente da posição que ocupa na hierarquia social, a possibilidade de mudar de opinião, de amadurecer e ampliar os próprios conhecimentos e de estender o âmbito de exercício da própria razão. Não é consentido vincular-se aos dogmas e crenças dados como eternos e imutáveis, considerados sempre verdadeiros e impostos por autoridade. Seria um ato contrário ao destino

do gênero humano que prescreve e, assim, permite (deve permitir) o aperfeiçoamento contínuo e iluminado das próprias faculdades.

A cláusula de aperfeiçoamento das condições de vida social e individual deve sempre ser admitida, ou pelo menos indiretamente garantida, na medida em que se declara impossível, em desacordo com a razão e contrário a ela, vincular os indivíduos a um juramento que o constrinja a crer sempre nas mesmas coisas sem a possibilidade de retificar-se. Isto também vale para as formas de governo: nenhuma ordem pode admitir a cláusula da sua dissolução, pois não é lícito reconhecer uma constituição que fixe regras de modo imutável. Ocorre deixar que cada cidadão seja livre para interrogar e criticar, exprimir objeções e opiniões, assim, confrontar-se persistentemente e autonomamente com a questão dirimente da cidadania: ou seja, se uma lei é conforme à razão de modo tal que um povo a teria dado a si mesmo. Uma vez verificado e admitido isto, torna-se possível impor essa lei e, ao mesmo tempo, deixar os cidadãos livres para discordarem e se confrontarem, partindo do pressuposto que “o súdito não rebelde deve poder admitir que o seu soberano não *queira* acarretar-lhe injustiça” (Kant, 2010, 270). Faz-se, assim, um salto de fé com o soberano, porém, não obstante isso, a razão deve ser, intransigente no uso público do seu exercício. Aí está a garantia tanto do reconhecimento jurídico do indivíduo singular, quanto da efetividade do processo de esclarecimento que envolve a comunidade estatal e toda a humanidade. Fichte é firme e confiante ao reivindicar a sinergia entre educação e poder; educação tanto para o poder quanto do poder: “a dignidade da liberdade deve proceder de baixo para cima; mas a liberação não pode vir sem desordem senão de cima para baixo. [...] Até agora a humanidade permaneceu muito atrás com respeito a tudo isto de que precisa; mas, se não estou completamente enganado, agora é o momento no qual está para despontar a aurora e, a seu tempo, decorrerá dela o dia pleno” (Fichte, 1966, 49).

Talvez o relógio da história tenha tido problemas e a aurora tarda a despontar por detrás da cenografia dos “tremendos espetáculos” que as épocas sucessivas, inclusive a nossa, conheceram e prepararam.

## Referencias

- BAIONI G. *Classicismo e Rivoluzione. Goethe e la Rivoluzione Francese*. Napoli, Guida, 1969.
- KANT, I. *Il conflitto delle facoltà*, Riconda, G., *Scritti di filosofia della religione*, Milano Mursia, 1989, pp. 229-308.
- KANT, I. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, em Bobbio N., Firpo L. e Mathieu V. (ed.), *Scritti politici*, Torino 2010, pp. 123-139.
- KANT, I. *Sopra il detto comune: “Questo può essere giusto in teroia, ma non vale per la pratica”* em Bobbio N., Firpo L. e Mathieu V. (ed.), *Scritti politici*, Torino, UTET, 2010, pp. 237-281.
- KANT, I. *Che cos'è l'Illuminismo?*. Roma, Editori Riuniti, 1987.
- FICHTE J. G. *Rivendicazione della libertà di pensiero dai principi dell'Europa che l'hanno finora calpestata. Discorso*, em Alfieri V.E. (ed.), FICHTE J.G., *Sulla Rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*. Roma-Bari, Laterza, 1966, pp. 1-39.
- FICHTE J. G. *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese*, em Alfieri V.E. (ed.), FICHTE J.G., *Sulla Rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*. Roma-Bari, Laterza, 1966 pp. 41-301.
- FONNESU L. “Diritto, lavoro e “Stände”. Il modello di società di J.G.Fichte”, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XV, n. 1 (1985), pp. 51-76.
- HEGEL, G.W.F. *Lezioni di filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirillo, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- GUILHERME, A. *Fichte and Schelling: The Spinoza Connection: The Influence of Spinoza on the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy*, Saarbrücken, VMD Verlag, 2009.
- GLOY K., BURGER P. (ed.) *Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag 1993.
- LÉON, X. *Fichte et son temps, I, 1: Etablissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté*, Paris, Librairie Armand Colin, 1954.
- PAREYSON, Fichte. *Il sistema della libertà*, Milano, Mursia, 1976.
- ROHS, P. *Joahn Gottlieb Fichte*, München, Beck, 1991, p. 23.
- WILLMS, B., (ed.) *Fichtes Schriften zur Revolution*, Köln/Opladen 1967.
- RACINARO. R., *Rivoluzione come riforma. Filosofia classica tedesca e rivoluzione francese*, Milano, Guerrini, 1995.

**Resumo:** Ninguém ficou indiferente diante da Revolução Francesa, incluindo alguns dos grandes filósofos que, das terras para além das fronteiras, seguiram com surpresa e interesse os acontecimentos em Paris. Entre os observadores e comentadores daquele “tremendo espetáculo” ocupam um lugar de destaque Kant e Fichte, para os quais o evento que coincide com o nascimento da era moderna fornece ocasião para refletirem sobre a origem e o papel da instituição tomada pela crise com a revolução, ou seja, o Estado, sobre a legitimidade da própria Revolução e sobre os direitos dos quais ela se fazia portadora e portavoz universal. O presente artigo tem em vista reconstruir e confrontar as posições dos dois filósofos, voltando a atenção para “o seu caráter espetacular” e “sua espetacularização” implícitas tanto na percepção da Revolução quanto na questão relativa ao direito do povo à resistência frente ao poder constitutivo.

**Palavras chave:** Revolução, Kant, Fichte, liberdade, direito, (direito) de resistência

**Abstract:** The French Revolution did leave nobody indifferent. Not even many of the important thinkers who, from the land beyond the border, followed with interest and surprise the events in Paris. Among those who looked at that «terrible spectacle» Kant and Fichte deserve an exceptional place. The event which marks the beginning of the modern age gave them the opportunity for thinking about origin and tasks of the institution put in trouble by the Revolution, the State, about the legitimacy of the Revolution itself and about the rights which the Revolution wanted to universally declare. The present paper aims at illustrating and putting in comparison the stances of the two philosophers. It focuses the attention both on the “spectacular character” connected with the perception of the Revolution by the public (meant as group of “spectators”) and on the question about people’s right of resistance against the established political power.

**Keywords:** Revolution, Kant, Fichte, freedom, right; (right of) resistance.

Recebido em: 06/2016.

Aprovado em: 07/2016.