

O realismo político de Kant

[Kant's political realism]

Daniel Tourinho Peres *

Universidade Federal da Bahia/CNPq (Salvador, Brasil)

Um livro muito influente nos estudos kantianos inicia sua segunda edição fazendo referência às palavras de Peter Laslett, ao introduzir o primeiro volume de sua série “Philosophy, Politics and Society”, de 1956:

é um desses pressupostos da vida intelectual... que deve haver entre nós aqueles que pensamos como filósofos políticos... que devem se ocupar com relações políticas e sociais no nível mais amplo de generalidade. A eles cabe aplicar os métodos e conclusões do pensamento contemporâneo ao que se revela na situação social e política contemporâneas. Por trezentos anos de nossa história tivemos homens assim... Hoje, é o que parece, não os temos mais. A tradição se quebrou e o nosso pressuposto, então, está fora de lugar, a menos que seja visto como a crença na possibilidade de que a tradição está para ser restaurada. De todo modo, no momento a filosofia política está morta.

É assim que Kersting abre o seu importante *Wohlgeordnet Freiheit*, na edição de 1993. Sua intenção está em mostrar que um retorno a Kant está na origem do que ele chama de o “Renascimento da Filosofia Política”. O evento que marca tal renascimento é a publicação, em 1971, da *Teoria da Justiça*, de Rawls, e que é fortalecido, um pouco mais recentemente, com os trabalhos de Jürgen Habermas, em especial *Faktizität und Geltung*.

Com Rawls, com o suposto retorno a Kant por ele realizado, retomamos aquela tradição do pensamento político que é própria da modernidade, o contratualismo, cujo momento alto está, em verdade, nas seguintes palavras de Rousseau:

A dificuldade [para cuja solução escrevo] poderá ser enunciada como segue: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece (Rousseau, 1983, p.32).

* E-mail: danieltperes@gmail.com

A ideia de uma união de todos, da obediência a uma força comum, não faz parte do repertório de imagens de Rawls. Mas também ele pretende encontrar uma forma de associação *justa*, o que se realiza a partir de dois momentos: o primeiro momento, a posição originária, na qual os indivíduos fazem abstração de todas as suas capacidades, toda a história, e se coloca, imaginariamente, no ponto zero em que uma sociedade, em sua dimensão normativa, isto é, de sociedade de direitos e obrigações, terá início; e o segundo momento, o véu de ignorância, ignorância que se dirige não apenas ao passado, e tampouco se atém aos desafios do presente, mas visa ao futuro, quer dizer: quando os indivíduos deliberamos na posição originária, não sabemos o que caberá a cada um de nós em uma tal sociedade então formada, não sabemos o que o destino nos reserva. Daí que a deliberação deve ater-se a determinar o mínimo possível, deve ter como tarefa política fundamental determinar apenas a “estrutura básica da sociedade”, a qual deve ser objeto de um amplo consenso, mas manter ativo, de todo modo, o princípio de diferença, de forma que, ainda no registro da estrutura básica, qualquer diferença se dê em benefício dos menos favorecidos⁴⁷.

Esse quadro de renascimento da filosofia política até aqui traçado é algo incômodo. Em primeiro lugar: a filosofia política podia estar morta em Cambridge, Oxford e Massachusetts, mas não estava morta em Frankfurt, Paris ou mesmo na Califórnia. Na verdade, o que se tem aí é uma compreensão muito particular da filosofia, em especial da filosofia política, do pensamento político, como se toda a reflexão filosófica consistisse em chegar a verdades universais e, mais ainda, a aplicar, a fazer valer tais verdades. É o que Raymond Geuss chama de “*politics as applied ethics*” (Geuss, 2005). A via real se dá, então, da teoria à prática, da determinação de princípios abstratos, de um sistema de regras político-jurídicas, à sua aplicação. Em segundo lugar, essa compreensão da filosofia política tem como consequência, justamente, o esvaziamento da política, ou na formulação de Bonnie Honig (1992), a política perde o seu lugar. E aí Rawls é o exemplo máximo. O segundo desconforto está em que os anos que precedem a publicação de *Uma Teoria da Justiça* são anos de intensa mobilização política interna aos Estados Unidos, e não apenas nos Estados Unidos: luta pelos direitos civis, revoltas estudantis nos campi, movimento feminista, movimento dos panteras negras... Fazer de *Uma Teoria da Justiça* a variante filosófica de tais movimentos é um completo absurdo. *Uma Teoria da Justiça* procura, sem dúvida, responder a eles, mas despolitizando-os, retirando deles o seu elemento de contestação de um *status*

⁴⁷ Rawls, 2000, p. 12 e seguintes, mas em especial o capítulo III, “A posição original”, p. 127 e seguintes. Claro que se pode objetar que julgar a partir da posição originária e sob a condição de um véu de ignorância é tão-somente uma experiência em pensamento. Ocorre, porém, que seria uma experiência que deixaria de lado dimensões fundamentais do juízo político: quando, onde, quem e para quem. Se a ideia do experimento em pensamento tem por objetivo dar uma ideia do que seria um juízo político bem formado, Rawls é incapaz de nos dar tal ideia. Pode-se afirmar, também, que em *o Liberalismo Político* Rawls já não apresenta uma racionalidade de tal modo abstrata. Discutir essas questões afastaria esse texto de seu objetivo.

quo, o seu caráter eminentemente político. Faz da racionalidade política – e da política – não uma arte difícil, a arte de lidar com contingências, com acordos e oposições, com disputas por poder, mas com a “dedução”, ou melhor, com a justificação de princípios abstratos, que teriam por efeito “anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa” (Rawls, 2000, p. 147). A questão aqui não é fazer justiça a Rawls, mas está justamente em forçar a mão no sentido de afirmar uma compreensão de razão, de racionalidade, que a identifica com norma, com normativismo: a tarefa do filósofo é explicitar, tornar claras e distintas essas normas. Uma passagem de *Uma Teoria da Justiça* que contém de modo exemplar o projeto de Rawls é a seguinte (os grifos são meus):

O primeiro argumento que confirma os dois princípios pode ser explicado em termos do que anteriormente chamei de a força do compromisso (...). Assim, [as partes] não podem firmar acordos que possam trazer consequências inaceitáveis. Evitarão aqueles a que podem aderir apenas com grande esforço. Uma vez que *o acordo original é definitivo e tem caráter perpétuo, não existe segunda oportunidade* (...). Uma pessoa está escolhendo *em caráter definitivo todos os padrões que devem governar suas perspectivas de vida* (...) quando firmamos um acordo, devemos ser capazes de honrá-lo mesmo que as piores possibilidades venham a se concretizar (Rawls, 2000, p. 191).

Deixemos Rawls de lado, ao menos por hora, e voltemos a considerar, mais uma vez, uma outra passagem de Rousseau, para ficarmos em um moderno. Na abertura no *Contrato Social*, Rousseau escreve:

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser (...). Entro na matéria sem demonstrar a importância do meu assunto. Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador, para escrever sobre política. Respondo que não, e que por isso escrevo sobre política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo, dizendo o que *deveria ser feito*; haveria de fazê-lo, ou calar-me (Rousseau, 1983, p. 21).

O que *deveria ser feito*, isto é, o que *deve ser* porque em conformidade com aqueles princípios que *apenas a razão* é capaz de reconhecer, porque princípios seus. Ora, esse normativismo presente no *Contrato Social* lhe é anterior, isto é, faz parte da tradição do direito natural. O direito natural, porém, aos poucos vai perdendo o seu lastro natural (São Tomás), vai se afirmando mais e mais como algo artificial (Hobbes), como uma segunda natureza (Rousseau), como uma construção da razão, como direito racional, direito da razão. Claro que essa história não é linear. Mas Kant tem nela um papel decisivo:

Um Estado (*civitas*) é a união de uma multiplicidade de homens sob leis jurídicas. Na medida em que essas leis são necessárias, como leis *a priori*, isto é, leis que procedem elas mesmas do conceito de direito exterior em geral (não são leis estatutárias), sua forma é a forma de um Estado em geral, isto é, o Estado *em sua ideia*, tal como ele *deve ser segundo os puros princípios do direito*, ideia que serve de **norma** para toda

união efetiva que tem como objetivo constituir uma república (então de modo interno) (MS, AA 6: 312).

Essa passagem, porém, não é um leito de Procusto. Porque uma coisa é reconhecer que a razão possui uma dimensão normativa, outra, muito distinta, é reduzir a razão a tal normatividade. Ora, se isso que vale para a razão e a racionalidade em geral, vale para a razão e a racionalidade tal como concebidas por Kant. Vale deixar esse ponto de lado por hora, e procurar determinar um pouco melhor do que trata Kant na *Doutrina do Direito*.

É importante, antes de tudo, afastar a ideia de que, como pensa Geuss, com a *Metafísica do Direito* Kant estaria fornecendo uma “doutrina definitiva do ‘direito’”, uma doutrina que vale em todos os lugares, em todas as épocas (Geuss, 2010, p. 44). Vistas as coisas mais de perto, Kant sequer apresenta uma doutrina do direito, e sim aqueles que seriam *elementos metafísicos*. Enquanto a *Fundamentação* cuida de apresentar e estabelecer o princípio supremo da moralidade para um ser que se representa como livre, a *Doutrina do Direito* dá um passo além: representa esse ser não apenas como livre, mas interagindo com outros seres, também representados como livres, em um espaço finito, ou seja, seres livres que, necessariamente, interagem uns com os outros. Ao representar-se assim, e aqui é importante guardar essa dimensão de *ato representativo*, o homem como que se vê forçado a pôr limites à sua própria liberdade. O conceito de direito é, justamente, a representação de tal limite em sua abstração máxima: a liberdade de um deve pôr-se em acordo com a liberdade de todos segundo uma lei universal. Que o acordo *possa ser extorquido*, que a unidade seja obtida historicamente através da força, isso não impede que o acordo *seja pensado como determinado, de iuri*, pela ideia de contrato originário, uma vez que a condição de uma unificação dos arbítrios se compara com o conflito e o caos do estado de natureza. A distinção entre estado de natureza e estado jurídico não é uma distinção no regime do tempo; é, isso sim, o modo como seres livres convivem em um espaço finito, repartem um espaço finito, isto é, como um exerce poder sobre o outro, seja esse outro o mundo, as coisas, mas também, e precisamente por isso o direito, exerce o poder sobre outros homens.

A *Doutrina do Direito*, porém, não reparte tal espaço, ela não determina onde começa a liberdade de um e se inicia a liberdade do outro, não é ela, digamos assim, que fará uma partilha do sensível, determinado o que pertence a quem, aquilo que é espaço público, aquele espaço do qual se está excluído, o espaço por onde se pode passar e aquele do qual se abster de utilizar. Ela, a *Doutrina do Direito*, cuida apenas de apresentar que as relações humanas, aí incluídas as relações com as coisas, quando as *pensamos como jurídicas*, têm uma certa metafísica, isto é, contém *elementos metafísicos*, e que são esses elementos que Kant “deduz” como conceitos puros. As mesmas relações, porém, podem ser vistas como exercício de poder. Afinal, quando alguém afirma algo como seu, é porque o

tem sob o seu poder. Desse ponto de vista, não há porque pensar que a atividade, da qual resulta tantas relações, seja inerentemente governada por regras, mas que, pelo contrário, como afirma Geuss, elas são melhor compreendidas como a conjunção de diferentes atores que “fazem juízos específicos a cada contexto, que tiram vantagens de oportunidades inesperadas, e que contam com capacidade inovadora” (Guess, 2010, p. 51). Ou seja, vistas por esse lado as ações são não tanto jurídicas, como são propriamente políticas. Ora, o que Kant parece recusar, ou melhor, a oportunidade que ele oferece é que não precisamos ver a sociedade como “um sistema de ações-eventos que se dão em conformidade com leis fixas”, ou, pelo contrário, como um “conjunto de agentes que possuem certo poder, certas crenças e certos interesses”. A sociedade é um e outro, é um e outro ponto de vista.

Vejamos uma outra passagem:

Os três poderes presentes no Estado, que procedem do conceito de uma *republica* em geral, são tantas relações que se inscrevem na vontade unificada do povo, tal como essa é pensada *a priori* pela razão, e eles, poderes, correspondem a uma ideia pura – que possui realidade objetiva prática – do que é um soberano político [*Staatsoberhaupt*]. Esse soberano, porém, é apenas um ente de razão [*Gedankending*] (que porém representa todo o povo), ao qual falta ainda uma pessoa física, que representa o mais alto poder político [*Staatsgewalt*] e dá à ideia eficácia sobre a vontade do povo (MS, AA 6: 338).

Dessa passagem, o que interessa aqui é o seguinte: a distinção entre uma representação da razão e uma representação empírica, mas que apresenta a primeira, é uma distinção que resulta da reflexão transcendental. Não apenas se distingue entre representações, mas aponta-se para a origem de cada uma delas. E essa reflexão não se exerce sobre meros conceitos, não se está comparando dois conceitos, mas se está analisando, no esquema, na imaginação, aquilo que é puro e aquilo que é empírico. Um pouco antes foi afirmado que a distinção entre estado de natureza e estado civil correspondia a dois regimes de repartição do espaço. Agora, com a distinção entre representação pura (ideia da razão) e representação empírica (conceito do entendimento), e com a determinação de que a segunda apresenta (na imaginação) a primeira, entre em jogo o tempo, a história.

As relações jurídicas respondem, certamente, à dimensão determinante da racionalidade prática, ou seja, ao idealismo jurídico de Kant. Aqui, mas não apenas aqui, a razão mostra sua face normativa. Mas como foi afirmado antes, esse não é todo o trabalho da razão. Uma leitura muito interessante de Kant, e que contrasta enormemente com o que propõe Rawls e seus epígonos, é realizada por Hannah Arendt. Como que adivinhando a natureza do kantismo que então entraria em voga, ela se antecipa e, em 1970, oferece um curso na New School: Lições sobre a filosofia política de Kant. A primeira lição começa do seguinte modo: “Investigar e discorrer sobre a filosofia política de Kant apresenta suas dificuldades. Ao contrário de tantos outros filósofos – Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de

Aquino, Espinosa, Hegel e outros –, Kant jamais escreveu uma filosofia política” (Arendt, 1993, p. 13). O que é muito interessante na leitura de Arendt é ela aproximar aquilo que seria a filosofia política de Kant da terceira *Crítica*, mais propriamente da *Crítica do Juízo Estético*, sobre o belo e o sublime. E com isso ela mostra o quão importante é, para a política, o juízo reflexionante. Importante para a política, para o juízo político, e não para a filosofia política, bem entendido.

Com Hannah Arendt, se está muito distante de uma reflexão sobre a política que se apresentaria na forma de uma *Teoria da Justiça*, ou mesmo de uma filosofia do direito natural. Agora, se Kant não escreveu uma filosofia política, isso não significa, de modo algum, que ele não tenha intervindo, com seus escritos, na cena política do seu tempo. Todos os pequenos opúsculos, os quais Hannah Arendt paradoxalmente despreza, pois careceriam da profundidade da *Crítica*, são textos de intervenção. Se eles não têm a profundidade da *Crítica da Razão Pura* têm, contudo, o timing da política. É como se Kant acrescentasse um outro dito latino ao já famoso *sapere aude* de 1784. A partir de 1789 o lema seria *carpe diem*: aproveitemos o momento, façamos avançar as instituições, a Revolução Francesa, apesar de todos os seus problemas, é uma oportunidade que não pode ser perdida. O tempo é a chave para política, como podemos ler na *Paz Perpétua*, onde Kant comenta a escravidão nas colônias:

Avançou-se a tal ponto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra, que a violação do direito num lugar se sente em todos os outros, [de modo que] a ideia de um direito cosmopolita não é [mais tida como] nenhuma representação fantástica e extravagante do direito (*ZeW*, AA 8: 360).

O que antes podia passar por uma representação fantástica, não passa mais. Conforme o avanço da Ilustração, vai como que se formando uma sensibilidade comum. No momento de “sua descoberta,” “a América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo (...) eram, para os Estados da Europa, países que não pertenciam a ninguém, pois os habitantes nada contam para eles”. Com o tempo, isto é, com o comércio, com a troca de experiências, com a inovação das instituições, os habitantes passam da condição de ninguém à condição de portadores de direitos. A alteração do estatuto jurídico responde a uma mudança, como se diz, de mentalidade.

* * *

Desde 1784 Kant pensa a Ilustração como cultura política, sobretudo como crítica ao poder, de modo que a defesa da Ilustração não é a defesa abstrata da razão. Quando Kant escolhe, como temas próprios para o uso público da razão, a crítica de uma reforma tributária, a crítica do ensino religioso e a crítica de um novo regime militar, é porque esses assuntos, como revela o trabalho de Florian

Shui, *Rebellious Prussians*, estavam na pauta das reformas de Frederico, o Grande. Como escreve Schui,

mesmo para padrões da cultura política atual, a rapidez e facilidade do seu “vai e volta” diante da percepção de uma mudança na opinião pública deve ser considerada muito relevante e não casa muito bem com a imagem histórica que se tem associada a Frederico o Grande (Shui, 2013, p. 154).

Em “O que é a Ilustração?”, Kant está colocando então uma questão que pode ser formulada do seguinte modo: se deve haver unidade entre a vontade do soberano e a vontade do povo, como impedir o trabalho da crítica? Como impedir que se discuta livremente os possíveis caminhos da reforma? Com a leitura de um trecho do testamento político de Frederico (os grifos são meus), é possível ver o quanto importante é a defesa de Kant do uso público da razão:

É necessário *manter-se surdo ao discurso do público e desprezar seus juízos vãos...* Em um Estado como esse, é necessário que o príncipe ele mesmo cuide dos negócios, pois ele assim seguirá, se for sábio, o interesse público, que é o seu interesse... É preciso que um governo bem conduzido possua um sistema de tal modo articulado como pode ser um sistema de filosofia (...). Ora, um sistema só pode emanar de uma cabeça; portanto, é necessário que ele parta da cabeça do soberano (...). O soberano é o primeiro servidor do Estado (Voltz, 1920, pp. 37-38).

Frederico apresenta a si mesmo como déspota: é necessário permanecer surdo ao discurso público, o interesse público é o seu interesse. Seu esclarecimento viria, portanto, não da abertura à ilustração, ao público, mas sim da convicção de que governa como filósofo: um governo bem conduzido é um sistema, tal como um sistema filosófico. Tal como em Hobbes, no fim das contas, o único juízo público é o juízo da autoridade política. Ernst Ferdinand Klein, também no *Berliner Montaschriff* de 1784, apresenta esse exato “diagnóstico”:

[O] medo do juízo do público pode servir como substituto do patriotismo. Ele [o juízo público] não vai liberar aquele que está subordinado ao dever de obrigação, e aquilo que tem de ser feito, será feito. Contudo, apenas se é obrigado *a obedecer* ao comando, e não *a consentir* com ele; a fazer, mas não a julgar assim; a seguir, mas não a concordar.

É contra essa exclusividade do juízo político por aquele que detém o poder que Kant escreve em *O que é a Ilustração?*. Se o soberano, se a autoridade política tem a prerrogativa de decidir, a decisão é *um momento* do processo político. Mas aquele que decide não tem exclusividade do juízo político. A oposição, a oposição política bem entendido, não é *tolerada*, ela é *parte constitutiva do jogo* político. E todo acordo, no fim das contas, é, no máximo, um compromisso: uma unificação provisória das vontades, uma unificação mais ou menos longa, porém jamais definitiva. Afinal, é assim que Kant a pensa, na política está em jogo uma gama de forças e correlações de forças, que fazem com que a mera vontade não seja suficiente, no mais das vezes, para se adotar uma certa política, uma certa ação. A

introdução de um novo imposto, por exemplo, por mais justificado que seja do ponto de vista das razões do estado – e a austeridade fiscal parece ser a nova razão de Estado –, se não tiver apoio na sociedade, ao menos de uma parte significativa dela, dificilmente será tornada lei – e, se tornado lei, pode sofrer uma resistência tal que tenha de ser, posteriormente, retirado. É justamente a esse “vai e vem” que se referia Schui.

Para isso, porém, para que se veja *esse* kantismo, e não o *kantismo de Rawls*, é importante justamente distinguir entre a ideia de um *pactum unionis civilis*, tal como presente na abertura de *Teoria e Prática*, ou a *ideia de contrato originário*, que aparece em vários momentos da *Doutrina do Direito*, e o arranjo político que resulta em uma *constituição determinada*. Que se reflita tal constituição como determinada pela ideia de contrato originário, não significa que ela seja determinada *apenas* por tal ideia. A relação de determinação entre ideia de contrato originário e constituição se dá na reflexão, isto é, no juízo.

A partir de 1789 o cenário é outro e representa o momento em que essa cultura ganha “novo” corpo institucional, em que a relação entre representante e representados se estreita, em que ela é pensada sob novo registro. O debate na Ilustração alemã vai se alterando, conforme as coisas vão se complicando, na medida em que a Revolução Francesa for passando por suas fases. Se em 1790 ainda é possível encontrar juízos em geral favoráveis, como a análise feita por Emil Brandes (1790), que vê na “Revolução” uma reforma necessária da monarquia, uma retomada, sob novas bases quanto ao sentido da representação, da prática dos Estados Gerais se ainda é possível ler em uma carta que Gentz dirige à Garve a avaliação de que “a Revolução é o primeiro triunfo prático da filosofia, o primeiro exemplo de uma forma de governo fundado sobre um sistema coerente e consequente”⁴⁸, em 1793 o quadro é completamente outro. A partir da condenação de Luís XVI e desde o início dos trabalhos do Comitê de Salvação Pública, Garve, Rehberg e Gentz, com graus distintos de sofisticação e de virulência, irão colocar em questão todo avanço democrático posterior à constituição de 1791. Em 1792, Humboldt escreve a Birkmann sobre o projeto de Gentz de traduzir as *Reflexões* de Burke, que ele compreende como projeto político:

Lamento pelo pobre Gentz. Talvez eu tenha uma visão equivocada sobre todo esse caso; talvez eu realmente não entenda nada [do que se passa na França] (...). Talvez Burke tenha escrito um livro magistral; mas é evidente que se trata de livro parcial de um entusiasta [*schwärmerich*], e parcial a favor de um partido a que nos moveriam *sentimentos que nada possuem de belo ou grande, mas apenas um sentimento de desespero, produzido pelo extremo oposto*. Jamais li Burke. Mas, me fiando apenas nas passagens que Gentz leu para mim, (...) eu até seria capaz de admirar tal livro; contudo seria contrário ao meu *sentimento moral* traduzi-lo, e eu não seria sequer o tipógrafo responsável por sua impressão. Pois as verdades da Revolução Francesa

⁴⁸ Parte da carta está traduzida em Lefevre, 1987, p. 42.

permanecerão eternamente verdade, mesmo que 1200 loucos as profane (Humboldt, 2015, p. 100)⁴⁹.

Quando as *Reflexões* de Burke são publicadas, seu impacto na cena da Ilustração alemã é significativo. Para Burke, a reflexão, o trabalho especulativo, se deixado sem controle, é perigoso, sedicioso, faria reviver uma cena política muito próxima àquela que Hobbes descreve em seu *Behemot*: guerra civil. Não é apenas que haja uma *distância* entre teoria e prática. A teoria que está no fundamento da Revolução Francesa, essa metafísica bárbara, selvagem, dos direitos humanos, *se opõe* a qualquer prática, a qualquer conquista civilizatória. A civilização precisa de certa opacidade, quando nada a opacidade decorrente da poeira do tempo. Mas a luz e a razão querem a total transparência, e com isso tornam impossível qualquer vínculo social. No cenário alemão, é Rehberg que defende, talvez de modo mais virulento, essa posição antimetafísica. Afinal, segundo ele, os *philosophes*, com o seu hiper-racionalismo, pretendem que

há apenas uma constituição, uma só legislação para todos os povos da Terra; certamente ela não é a melhor, mas é a única legítima. Ela consiste na liberdade universal ilimitada, sob o reino da necessidade moral (...). Muitos são os homens inteligentes que, até o presente, se mostram decepcionados diante de tais especulações metafísicas, que tomam, então, como *reveries*, julgadas inaplicáveis, e assim sem qualquer valor (...). Essa metafísica reduziu a migalhas a monarquia francesa e produziu uma revolução sem precedentes (Rehberg, 1998, pp. 80-81).

Ora, Kant não pode deixar de se reconhecer como um dos alvos dessa passagem de Rehberg, mesmo que ainda não tenha publicado a *Doutrina do Direito*. Ora, é um equívoco pensar que, no segundo capítulo de *Teoria e Prática*, Kant está “refutando Hobbes”, que ele leva a sério Hobbes, mas não Rehberg – e Garve, diga-se logo de passagem. Hobbes aparece tão-somente como o clássico que reduz toda a esfera da política ao Estado. Não se trata de confrontar um sistema, o hobbessiano, ao seu próprio sistema⁵⁰. A oposição de Kant a Hobbes, ou

⁴⁹ Cf. Lefevre, 1987, p. 58. Lefevre traduz *schwärmerisch* por sonhador. O próprio Humboldt usa pouco mais à frente em sua carta o termo *Enthusiasmus*, para se referir ao sentimento de Gentz em relação à Burke. Ainda segundo Humboldt, o entusiasmo de Gentz pela Inglaterra e por Burke significam que esse estaria abrindo mão de uma vida mais livre, e retornando a uma vida mais convencional: “Gentz is von einen freieren Leben zu einem gewöhnlicheren zurückgekehrt” (Humboldt, 2015, p. 100).

⁵⁰ É assim que compreende, por exemplo, Howard Williams: “Eu sugiro que Hobbes se torna o principal adversário porque Garve, apesar de ser um ensaísta com um estilo vivo, desejoso de capturar a imaginação do público, não era dado a questões de natureza sistemática” (Williams, 2000, p. 186). *Teoria e Prática* não é um texto sistemático, mas é, isso sim, um texto de intervenção. Dirigir-se contra Hobbes tem antes o sentido de fingir tratar-se de um assunto abstrato, quando o que está em jogo são políticas muito concretas. A Prússia vinha num movimento lento mas consistente de impor certas restrições ao poder absoluto do Rei, por meio do Allgemeine Landrecht, trabalho iniciado em 1780. Ainda que não mudasse a estrutura do reino, não modificasse em nada os privilégios da aristocracia, em nada alterasse a condição de servidão, a simples codificação da lei já impunha uma certa limitação ao poder. Pois qualquer nova lei deveria estar em conformidade com o Allgemeine Landrecht. Ocorre que o Allgemeine Landrecht já trazia certas inovações, e conheceu resistência da aristocracia. Para esses aristocratas, o código continha concessões perigosas à nova filosofia, a qual continha na equiparação de todos os Stände um de seus principais princípios. Assim, sua aplicação acabaria por levar à “abominável anarquia que hoje

melhor, à Rehberg e à Garve, é política: o monarca, o soberano não tem o monopólio da palavra, do juízo, não está acima e protegido da crítica. Assim, a posição de Kant é o justo contrário do que Korsgaard atribui a ele. Para ela,

juízos políticos podem apenas ser feitos por aqueles que possuem o direito de falar pelo povo (...). Um povo não pode, literalmente, falar com uma só voz. Eles devem falar através de um representante (Korsgaard, 2008, p. 250).

Ora, essa é a posição de Hobbes, é a posição de Garve⁵¹, pode até ser a posição de Rousseau – uma vez que é a vontade geral, e não o povo propriamente que julga politicamente –, mas certamente não é a posição de Kant. A defesa que Kant faz da liberdade de pensar e de escrever tem o seu sentido, justamente, no reconhecimento de que não há *uma* voz, uma *única* voz, mas muitas. E mais ainda, que a teoria do direito político não é senão o resultado desse exercício coletivo de reflexão que se dá na esfera pública, i.e., da Ilustração. Assim, quando Kant afirma que a “há algo na razão que se deixa exprimir por meio das palavras *direito político*” [*Giebt es aber in der Vernunft so etwas, als sich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken lässt*] e que há uma “teoria do direito político, à qual a prática deve conformar-se, antes de lhe ser dada validade”, essa razão não deve ser compreendida como uma razão racionante, que parte de princípios abstratos e simplesmente os aplica, mas sim como *reflexão*. Se o conceito de direito possui alguma força obrigante, se ele é algo além da mera força, é porque a unidade das ações políticas, para além da diversidade de interesse e mesmo das forças políticas opostas que se encontram sob a autoridade do Estado, é uma função da razão. Recusar a *teoria*, recusar a autoridade da razão, seja em nome da experiência, da história ou da tradição, é ceder à força.

devasta a França. Quem negará que, cedo ou tarde, resultados semelhantes ocorrerão no resto da Europa, se até os legisladores [de respeitáveis monarquias] apoiam tais princípios, e isso mesmo sendo tais princípios incapazes de realização” (apud Epstein, 1975, p. 382). Esse texto é parte de um protesto do Stände de Minden-Ravensberg, datado de 29 de dezembro de 1791, sobre o que Epstein afirma que em 1792 a histeria era tanta que Frederico Guilherme, em 5 de maio, suspende definitivamente o Allgemeine Landrecht.

⁵¹ Garve, 1788, p. 60. Esse texto conheceu várias edições, e faz parte dos ensaios que vieram a acompanhar a tradução do *De Officiis*, de Cícero, realizada por Garve sob encomenda de Frederico, O Grande. Segundo Garve, no momento do pacto-fundamental, o indivíduo “abre mão do direito de discutir os casos particulares – o que é vantagem ou desvantagem – naquilo que a lei determina de um modo geral”. Para Garve, apenas o soberano, isto é, o regente, como representante, tem a prerrogativa de determinar o interesse público. E assim como em Hobbes, não há, em Garve, espaço para se pensar uma soberania do povo: há o monarca, que representa a unidade da ação social, e a multidão de indivíduos. No contexto geral da cultura política que se vai desenvolvendo, e do qual a Revolução Francesa é momento fundamental, é importante levar em conta que esse texto de Garve, publicado em 1788, conhece uma edição em francês, datada de 1789.

Mas de que teoria se trata? O que é essa teoria do direito político e, mais ainda, qual a sua relação com política? Como uma teoria *a priori* pode ser relevante para um domínio marcado pelo acaso e pela fortuna? De que adianta que tais princípios tenham validade objetiva, que tenha validade *sub specie aeternitatis*, se nada dizem quanto ao aqui e agora? Como não ver, em Kant e no kantismo, uma teoria abstrata, bem construída do ponto de vista formal, mas politicamente irrelevante? Que teoria é essa? Que política ela enseja? O que é a política? Na *Paz Perpétua*, primeiro Apêndice, Kant parece encontrar uma formulação lapidar: a política pode ser compreendida como *ausübender Rechtslehre*. Que fique bem entendido, não se trata de *üben das Recht aus*, mas de *üben aus, was als Recht gedacht ist*, ou seja, se trata de executar aquilo que é pensado como direito, e não o direito positivado.

Essa definição da política permite ver a tensão que há entre ela e o direito, entre política e lei. A política, em seu poder máximo, consiste justamente em criar a lei, em alterar a lei, de modo que ela se põe, em alguma medida fora da lei. Mesmo que se trate de melhorar uma legislação, o reconhecimento da necessidade da melhora parte da avaliação de um desacordo com a lei em vigor, do reconhecimento da não conformidade entre lei positiva e direito racional. Mas, por outro lado, o poder político pode realizar o movimento inverso, isto é, adiar uma reforma, por julgar que o momento não é oportuno, de modo que, ainda que haja um conflito entre direito positivo e direito racional, a razão de estado como que mantém legal aquilo que, do ponto de vista do direito da razão, não é mais legítimo, e portanto a seu juízo ilegal.

Não é gratuito, portanto, que Kant comece a analisar a confusão que há quanto à relação entre moral e direito a propósito da paz perpétua a partir de uma distinção cara ao realismo, a saber, a distinção entre o *honestum* e o *utile*, distinção que uma corrente no interior da Ilustração alemã cuida de esfumegar. Mais uma vez, do ponto de vista da batalha das ideias, da formação de uma cultura política, é contra Garve que Kant desenvolve sua argumentação. De acordo com Garve, sempre no texto que trata da relação entre Moral e Política,

os cidadãos privados, ao fim e ao cabo, renunciaram a qualquer retomada do primeiro fundamento de toda justiça, a utilidade geral; eles se obrigam a cederem diante da lei, como diante da decisão última e fundamental acerca do justo, e não levantam novas dúvidas em relação aquelas regras que são objeto de um longo hábito e observação. Os Estados e aqueles que os governam não poderiam abrir mão de tal direito (...) e ali onde os contratos não falam de modo claro (...) a natureza e a razão os autoriza a buscar, segundo o seu próprio discernimento, o bem geral (Garve, 1788, p. 60)⁵².

⁵² Quanto à determinação do bem geral: “Aquilo que provoca a felicidade de milhões não pode ser considerada uma ação injusta, uma vez que a grandeza absoluta da utilidade determinaria o critério do direito. As coisas, porém, não são tão simples assim (...). Na medida em que o fim visado, a felicidade nacional, significa a soma da felicidade que todos os indivíduos devem gozar, um tal fim é um objeto que a razão humana não é capaz de

Para Kant, o *honestum* é aquele que pondera entre as razões de Estado e as razões do público, é aquele que age de modo prudente, mas o seu cálculo tem em vista não seu interesse privado, mas o interesse da razão. Ele não cria uma moral de conveniência, mas sabe adequar o que a razão exige com aquilo que as circunstâncias permitem. O ensaio de Garve, no qual ele trata da relação entre moral e política, segue ainda o modelo dos espelhos dos príncipes, para os quais “importa menos as regras do direito do que a formação do espírito e do caráter” (Garve, 1788, p. 11). A questão, porém, não está tanto aí. Está, isso sim, em que a relação entre moral e política se dá no exercício mesmo do poder, sem a mediação do público, isto é, sem a ideia de povo soberano. Daí que em Garve não se encontre a distinção entre soberano e representante do soberano tal como posta pela Revolução Francesa⁵³; daí que tenhamos, apenas, o soberano, ou melhor, o regente como único sujeito cuja ação é política, e os homens privados:

Ao soberano cabe a manutenção e o bem de toda uma sociedade que lhe é confiada; é depositário de um poder extraordinário [*fremder Macht*]; portador de um corpo a que se deve respeito – o homem privado tem como preocupação apenas o seu próprio bem ou dos seus – alguns ou poucos homens.

Ora, é esse poder extraordinário que autoriza o soberano, o regente, em nome do interesse público que afinal é o seu interesse, a quebrar contratos, a faltar com a palavra dada, a invadir e tomar o que não lhe pertence – tudo sempre, bem entendido, em nome das vantagens que irão decorrer para a Nação, ou para o Estado. Aqui o exercício do poder, se bem-sucedido, cumpre sua finalidade, contribui para a utilidade geral; e se cumpre a sua finalidade, é legítimo, ou seja, uma vez atingido o fim os meios como que se justificam.

Ora, o modo como Garve vincula moral e política se dá nos termos como Kant apresenta a figura do moralista político⁵⁴, a saber, aquele que talha uma moral em razão das conveniências do agente político, do soberano, em última instância, figura à qual contrapõe a do político moral, como aquele que vincula política e conceito de direito e que faz, deste, limite da ação política:

Um político moral fará para si o princípio: quando, nas constituições dos estados ou nas relações entre eles, se encontrarem defeitos que não *puderam* ser evitados, então é um dever, principalmente para o soberano [regente], refletir e corrigir tais erros tão *logo quanto possível*, de modo a que se estabeleça a conformidade com o direito

calcular (...). Ao tentarmos uma série de ideias, antigas e naturais, do que seria a felicidade nacional, chegamos àquilo que entendemos por interesse do estado, ou por razão de estado (...). A sorte da multidão deve ser julgada a partir da sorte da maioria. Assim, o bem do estado e o bem de sua maioria são a mesma coisa” (Garve, 1788, p. 49 e seguintes). Sobre Garve, cf. entre outros Stolleis (1969).

⁵³ Cf. Baker (1990), em especial a seção “Representation redefined”. Kant formula essa redefinição nos seguintes termos: “Uma verdadeira república é um sistema representativo do povo. (...) o povo reunido não representa o soberano, mas é, ele mesmo, o soberano; pois é nele que se encontra, originariamente, o poder supremo, a partir do qual devem ser legitimados todos os direitos” (RL, AA 6: 341).

⁵⁴ Para uma interpretação do “Apêndice” a partir da polémica com Garve, cf. Nielsen (2017).

natural que, como ideia da razão, é aquele padrão que está diante de nós (*ZeF*, AA 8: 372).

Não é, porém, a razão que irá determinar o momento oportuno, e sim a prudência, o juízo. Razão e prudência devem trabalhar juntas para fazer valer as oportunidades, para estabelecer uma agenda. A razão, porém, não tem o controle total das circunstâncias, assim como as oportunidades não são apenas aproveitadas, como se fossem apenas dadas, mas se criam⁵⁵. Observe-se que tarefa da reforma não é *apenas* do soberano, do representante do soberano. Em uma democracia representativa, em uma democracia moderna, na cultura política que se vai nela formando, isso de pensar, escrever, criticar, trabalhar uma agenda, são atos políticos. Se a união entre moral e política se consuma na vontade do soberano, ela é o resultado do trabalho lento de cada ator na esfera pública, da apresentação, análise e crítica de cada ponto de vista. Acordo e compromisso entre os diferentes que se dá no tempo, e que converge para uma *doutrina* do direito sempre renovada, jamais estática, como as doutrinas clássicas do direito natural. Para que se fale em termos técnicos, o acordo ou desacordo entre moral e política se apresenta no esquematismo dos conceitos jurídicos, mas de um esquematismo que se dá não no interior de uma razão raciocinante, mas no uso público da razão.

No fim das contas, melhor ver na política uma arte. É certo que Kant afirma: “A verdadeira política não dá um único passo à frente sem antes prestar tributo à Moral, e mesmo que ela seja uma arte difícil, a sua união com a moral não é nenhuma arte” (*ZeW*, AA 8: 380). Mas ela, *malgré* Kant, também não é nenhuma ciência. Se ciência fosse, ela seria, como disse Balzac, “uma ciência sem princípios estanques, sem fixidez possível; ela é o gênio do momento, a aplicação constante da força, segundo a necessidade do dia”. Ora, essa concepção de política como arte é algo estranho ao *mainstream* moderno. Para se terminar onde se começou: Rawls representa o primado da teoria sobre a prática, e nesse sentido ele é mais discípulo de Descartes que de Kant. E Kant, por sua vez, mais discípulo de Maquiavel⁵⁶ do que de Descartes. Talvez não de Maquiavel, mas de Montaigne. Um espectador atento ao curso do mundo, às diferentes leis, aos diferentes arranjos políticos, às diferentes formações sociais. Um juízo apurado pela experiência, mas crítico com relação a ela. É preciso suspeitar, ter como que um pé atrás. Quando em *Teoria e Prática* Kant afirma que a faculdade de julgar deve ser refinada pela experiência, a experiência não tem o sentido estrito de *Erffahrung* e seu modelo não é aquele da

⁵⁵ Daí que uma revolução, lá onde a natureza a produziu, deve ser oportunidade para reformas que aproximem direito positivo e aquele ideal, como tal consolidado na esfera pública, e não para uma maior opressão (*ZeF*, AA 8: 373).

⁵⁶ Não o Maquiavel do *Príncipe*, mas dos *Discorsi*, tal como apresentado por McCormick (2011).

ciência natural, não é Newton, é Montaigne⁵⁷. Afinal, as “dificuldades nascem das doutrinas”, como lembra Montaigne, citando Quintiliano.

É preciso liberar a política da camisa de força que lhe foi imposta pelo direito e pela ideia de justiça, que se obtém por meio do direito. Pois, como escreve Montaigne no ensaio “Da experiência”, um autor que no mais das vezes se julga estar muito distante de Kant, “quem deseja o triunfo do direito nas questões gerais, é forçado a sacrificá-lo nas de menor importância; a injustiça no pormenor é necessária a justiça no todo” (Montaigne, 1984, p. 480)⁵⁸. Que a pretensão de universalidade do *juízo* político não significa que ele faça abstração das circunstâncias a partir das quais ele é formado, sobretudo no que diz respeito à história. Juízo singular – ele se reporta a *esse* caso, *essa* lei, *essa* ação – a sua universalidade e necessidade está não no objeto, mas na esfera dos sujeitos que julgam. Universalidade e necessidade que, no melhor dos casos, é sempre problemática.

É preciso então ter claro que o juízo político não é o juízo do filósofo sobre a política. Que no juízo político há uma dimensão subjetiva inescapável. E que ele lida com uma situação que é contingente. Ora, para voltarmos a Hannah Arendt, a *Crítica do Juízo* é aquela que pretende justamente lidar com o contingente, com o singular. E faz isso justamente ampliando a noção de subjetividade.

⁵⁷ Para uma visão da modernidade que desloca Descartes de seu protagonismo habitual e dá espaço à Montaigne, cf. Toulmin (1992).

⁵⁸ Vale a pena igualmente a leitura do ensaio sobre o “honesto e o útil”. Garve, por sua vez, defende a seguinte tese: “A mais elevada e clara das leis das ações humanas consiste em fazer aquilo que é mais útil ao gênero humano, tomado esse em conjunto. Daí porque uma sociedade, que consiste em um grande número de homens tenha precedência em relação a qualquer homem particular; a manutenção daquela é mais importante do que a sobrevivência deste, o seu bem é uma parte maior da felicidade total, que é o fim último da criação” (Garve, 1788, p. 40). E quanto à relação dos Estados entre si: “Trata-se de proposição incontestável. A supremacia de uma maior sociedade de homens sobre uma menor não é apenas física, é também moral. Não é apenas a força de ambas que é desigual, mas também o direito de cada uma (...). Quando uma grande nação se encontra em conflito com uma menor, ela tem a preferência” (Garve, 1788, p. 48).

Referências Bibliográficas

- ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- BAKER, K. M. *Inventing the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BRANDES, E. *Politische Betrachtungen über die französische Revolution*. Iena, 1790.
- EPSTEIN, K. *The Genesis of German Conservatism*. New Jersey: Princeton U. Press, 1975.
- GARVE, C. *Abhandlung über der Verbindung der Moral mit der Politik, oder einige Betrachtungen über die Frage, in wiefern es Möglich sey, die Moral des Privatlebens bey Regierung des Staaten zu beobachten*. Breslau, 1788.
- GEUSS, R. *Outside Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- GEUSS, R. *Politics and the Imagination*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- HONIG, B. *Political Theory and the displacement of politics*. Cornell, 1992.
- HUMBOLT, W. *Briefe Juli 1791 bis Juni 1795*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Berlin e Göttingen: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1900ff.
- KERSTING, W. *Wohlgeordnet Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- KORSGAARD, C. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford University Press, 2008.
- LEFEVRE, J. *La Révolution Française vue par les Allemands*. Lyon : PUL, 1987.
- McCORMICK, J. P. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- MONTAIGNE, M. “Da experiência”. In: MONTAIGNE, M. *Ensaaios*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- NIELSEN, C. F. “Kant and the Practical Man *Reinterpreting the Appendix to Toward Perpetual Peace*”. In: *Danish yearbook of philosophy*, vol. 50 (2017), pp. 132-156.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Piseta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- REHBERG, A. W. *Recherches sur la revolution française*. Trad. Lukas Sosoe. Paris: Vrin, 1998.
- ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*. Trad. Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril, 1983.
- SCHUI, F. *Rebellious Prussians: Urban political Culture under Frederick the Great and his Successors*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- STOLLEIS, M. “Über die Verbindung der Moral mit der Politik: Ein Beitrag zur Spätphase der Aufklärungsphilosophie in Deutschland”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 55, n. 2 (1969), pp. 269-277.
- TOULMIN, S. *Cosmopolis – the hidden agenda of modernity*. Chicago: Chicago University Press, 1992.
- VOLTZ, G. B. *Die Politische Testamente Friedrich's des Grossen*. Berlin: Reimar Hobbing, 1920.
- WILLIAMS, H. “Christian Garve and Immanuel Kant: Theory and Practice in the German Enlightenment”, *Enlightenment and Dissent*, n. 19 (2000), pp. 171-192.

Resumo: O objetivo do artigo está em colocar em questão uma leitura dominante da filosofia política de Kant, que a aproxima de uma teoria da justiça. Ainda que o direito tenha um peso em seu pensamento político, direito e política, justiça e política não são o mesmo para Kant. Seu pensamento político contém uma dimensão que lida com a contingência, com a história, e não se esgota, portanto, em uma pura normatividade. O texto procura ressaltar essa dimensão, apontando para algumas questões políticas que Kant enfrenta em seus textos.

Palavras-chave: Kant, realismo, idealismo, normativo, contingente, História

Abstract: The aim of the paper is to question a dominant reading of Kant's political philosophy, which brings it closer to a theory of justice. Although the law has a weight in his political thought, law and politics, justice and politics are not the same for Kant. His political thought contains a dimension that deals with the contingent, with history, and is not therefore exhausted in pure normativity. The text seeks to highlight this dimension, pointing to some political issues that Kant faces in his texts.

Keywords: Kant, realism; idealism, normativism, contingent, History

Recebido em: 06/2018

Aprovado em: 07/2018