

Uma Leitura da Filosofia do Direito de Kant a partir da *Crítica da Faculdade de Julgar*

Henri de Ternay¹

Por que escolhemos considerar a filosofia do direito de Kant a partir da terceira *Crítica* ao invés de começar pela leitura da *Doutrina do Direito* ou pelos numerosos ensaios deste autor que têm a ver com o Direito? Vários motivos justificam esta opção. Acharmos, com Eric Weil, que a reflexão de Kant sobre o direito não é um acréscimo, mas uma exigência intrínseca à sua própria filosofia. Ele marca neste sentido uma reviravolta no pensamento político dos filósofos. É bem claro que, desde o seu início, a filosofia viu nos problemas do direito uma das questões que ela deveria esclarecer, mas era uma filosofia já constituída que expunha algumas de suas conseqüências. Com Kant, é a própria filosofia que se reconhece incompleta até fazer surgir dela a questão do direito.

Não é a reflexão política que determina a filosofia kantiana, mas é esta filosofia que conduz, não aos problemas políticos, mas ao problema da política.²

Basta lembrar aqui que a idéia do direito é o fio condutor de toda a filosofia crítica, teórica e prática. A *Crítica da Razão Pura* se desenvolve frente ao tribunal da razão, cuja legislação universal *a priori* é o único centro de referência. Na ordem do saber, um estado de direito deve ser substituído por um estado de fato. As leis *a priori* da razão impõem-se, a título de princípios, ao conhecimento. A *Crítica da Razão Prática* mostra da mesma maneira que elas se impõem à ação. O imperativo categórico, no qual se condensa a lei moral, é um dever ser absoluto, necessário, universal e portanto *a priori*. Quando Kant, no fim do ano de 1787, anuncia a Reinhold que prepara uma terceira *Crítica*, é ainda para os

1 Centre Sèvres Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de la Compagnie de Jésus.

2 Weil, Eric, *Problèmes kantians*, Vrin, Paris, 1970, p. 111.

princípios racionais que regem a intercomunicação humana, através do julgamento estético, que ele chama a atenção do seu correspondente. Kant é realmente, « na maior intimidade do seu ser e do seu gênio, o homem do direito »³, e o modelo jurídico exerce um papel incontestável na construção crítica que culmina na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Entende-se por que E. Weil faz questão de inserir a Filosofia do Direito de Kant dentro do conjunto da *Crítica*.

Seria entretanto um erro esquecer a influência de um momento histórico determinante para a reflexão de Kant sobre o direito. Georges Vlachos tem razão ao sublinhar o papel que a Revolução Francesa desempenhou sobre a sua filosofia política. O problema dos direitos invioláveis e inalienáveis do homem e aquele do direito político só se colocarão ao espírito de Kant com agudeza « em momento bastante avançado de sua vida, momento este que coincide com o acontecimento da Revolução Francesa »⁴. Mas não apenas o direito seria repensado como também todo o edifício da *Crítica* seria abalado. A ameaça de uma perda de sentido da história da humanidade era tão grande que este acontecimento não poderia ser inscrito no maravilhoso plano da natureza. O pensador de Königsberg ficou tão comovido que se viu obrigado a reexaminar a idéia de finalidade. É justamente a terceira *Crítica* que assume esta tarefa. A reconsideração de finalidade vai ser tão importante que justifica-se falar com Eric Weil de « uma segunda revolução »⁵ copernicana que nos convida a abordar a filosofia do direito de Kant a partir da sua terceira *Crítica*.

Esta nova revolução copernicana se manifesta na *Crítica da Faculdade de Julgar* por três efeitos, entre outros, que gostaríamos de sugerir como pistas para uma leitura da filosofia do direito de Kant.

(1) A primeira concerne à relação do universal e do particular que está ligada à concepção da liberdade como « conceito chave » de todo o sistema da *Crítica*, desde a Introdução da *Crítica da Razão Prática*.

(2) A segunda nos é fornecida pela intersubjetividade da comunicação humana que marca toda a estética da terceira *Crítica*.

(3) Finalmente retiramos a terceira do tema do « corpo organizado » que domina a parte teleológica desta mesma *Crítica*.

1. Uma nova relação do universal e do particular e a realização do direito no mundo

A Revolução Francesa vai ter como conseqüência irreversível colocar a liberdade como direito inviolável e inalienável do homem.

No manifesto que publicou em 1842, na *Rheinische Zeitung*, contra Hugo, o

3 Lacroix, J., *Kant et le kantisme*, PUF, Paris, 1966, p. 12.

4 Vlachos, G., *La pensée politique de Kant*, Paris, 1962, p. 367.

5 Cf. Weil, Eric, *op. cit.*

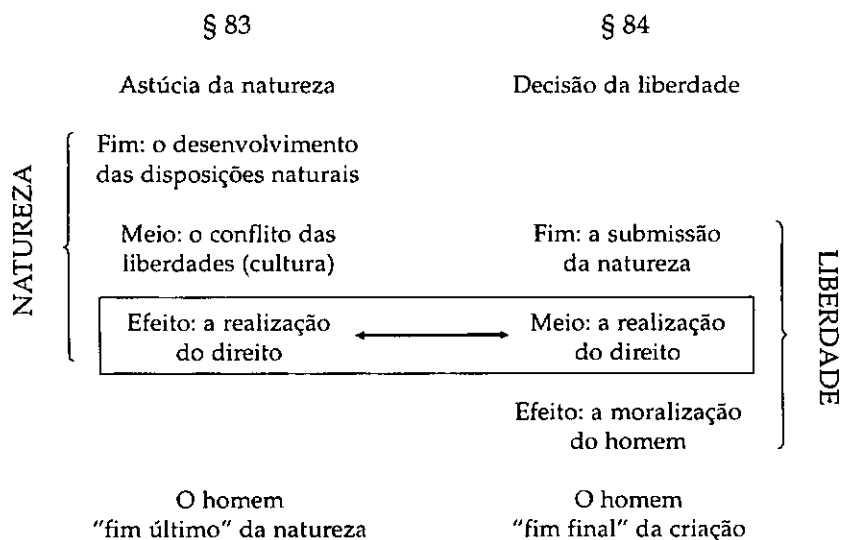
principal representante da Escola histórica do direito, Marx, defende que é possível considerar a filosofia política de Kant como a teoria alemã da Revolução Francesa. Segundo ele, Kant seria o intérprete do espírito novo que se afirmou em Paris pela rejeição brutal das formas sociais antigas. Na *Ideologia Alemã*, Marx é também claro sobre este ponto : é em Kant que se reencontra a forma característica que o liberalismo francês, « baseado nos reais interesses de classe », tomou na Alemanha onde estes reais interesses de classe ainda não existiam. É certo que Kant não entende a liberdade como um dos componentes da essência do homem. Ela deve ser considerada como ato, precisamente na *máxima* da ação, máxima portadora de uma decisão de escolha. É o que se expressa na fórmula do imperativo categórico tal qual justamente a *Metafísica dos Costumes*, em 1798, a reproduz na sua « Introdução : » « Age segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como uma lei universal ». Uma tal formulação suscita a reflexão, porque a máxima, decisão concreta do agir, é particular e deve poder ao mesmo tempo atingir a universalidade que requer a lei. O « conceito chave » da filosofia kantiana convida assim a considerar como questão central a relação do universal e do particular. Já na segunda *Crítica*, a partir do interior da lei moral, Kant indica um novo modelo de relação com o tempo. A boa ordem das coisas é um « tipo » ou um « símbolo » (o autor utiliza os dois termos) da ação moral. Esta ação permite considerar toda a seqüência do mundo sensível onde estou, toda a minha história, como « fenômeno único »⁶ de minha liberdade, como o que ela escreve neste mundo. Depois de Leibniz, Kant usa a palavra « caráter » querendo falar de sinais de inscrição. Se a vontade é má, é todo o meu traço no universo que é mau; ele é bom no caso contrário.

A terceira *Crítica* desenvolve esta problemática, especialmente a partir da consideração do mundo como um todo finalizado, um « sistema de fins », onde a perspectiva da causalidade vai ter que compor com a originalidade da liberdade. O lugar real do homem neste mundo depende de sua livre decisão. Esta decisão marca a configuração do sistema dos fins. É sempre possível, portanto, num tal sistema, fazer de um dos dois elementos um « fim último ». A circularidade do sistema é tal que se pode declarar o homem como « fim último » da natureza, em vista do qual tudo se ordena a título de meio. Mas, com um certo humor, Kant evoca a outra possibilidade. Podemos também declarar que as ervas são o fim último da natureza, em vista das quais tudo é meio, inclusive o homem. Uma estabilização acontece quando se reconhece que o homem como ser livre é « fim último » absolutamente. O homem livre é um fim deste tipo, um « fim último », mas é necessário para isso que ele decida ser livre. Se ele se quer e se faz livre, como fim absoluto e último, ele é também fim último do mundo que é seu.

6 Kant, E., *Crítica da Razão Prática*, in *Œuvres philosophiques*, V. II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1985. De um modo geral, neste trabalho, citaremos as obras de Kant referindo-nos a esta tradução com as siglas BP I, BP II ou BP III. Aqui, BP II.

É explicitamente no cume dos parágrafos 83 e 84 que a terceira *Crítica* suscita o momento do direito, explicando que mundo pode ter o homem como fim último desde que ele assuma constituir-se como fim último da criação em razão do valor absoluto que representa a sua liberdade. O mundo é ordenado em vista do homem, tal como em vista do seu fim último, quando ele se torna *o mundo da cultura*, visando a disciplina que torna o homem apto a todos os tipos de fins. Mas a organização política e o direito são necessários para que isso possa realizar-se. Dito de outra maneira, o mundo que recebe o seu estatuto da decisão livre do homem, é o mundo da cultura. É um mundo ordenado em vista do homem e precisamente da liberdade do homem. Por esta razão, não se trata primeiro do mundo do bem-estar ou da felicidade, mas de um mundo que resiste ao homem, que o conduz a reerguer-se, a ser criativo, a « ser capaz de todos os tipos de fins », o que François Marty explica « como o corpo da sua liberdade »⁷.

Podemos evocar a progressão do parágrafo 83 ao 84 com o seguinte esquema que destaca como se articula a passagem da natureza à liberdade com a passagem de uma primeira a uma segunda Idéia do homem, do homem como fim último da natureza àquela do homem como fim final da criação como ser moral.⁸



7 Marty, F., « Loi universelle et action dans le monde sensible; L'universel et le particulier dans la morale de Kant », in *Recherches de Science religieuse*, Janvier-Mars 1982, tome 70, n° 1, p. 55.

8 Utilizo aqui, transformando-o um pouco, o esquema de Alain Renaut em : « Philosophie et droit dans la pensée de Fichte », in *Le système du Droit*, PUF, Paris, 1986, p. 92.

Podemos entender mais facilmente, a partir daí, como a reflexão kantiana sobre o direito vem articular-se neste ponto da relação do universal com o particular. O direito é requerido para enfrentar as perguntas que se colocam a uma liberdade desde que ela se reconhece ligada com uma particularidade. Que um homem seja só uma « parte » do ser homem (que podemos então « separar », conforme sugere a raiz alemã de *besonder*) — que ele seja « particular », isto significa constrangimentos, tanto na sua pretensão de ser homem, quanto na efetuação de sua liberdade. Ele deve levar em conta outras « partes » do ser homem, os outros homens cuja liberdade todos contestam. Podemos dizer com François Marty que o direito é entendido por Kant « como dando à particularidade humana uma consistência que seja conforme à liberdade »⁹.

A reflexão de Kant toma seu ponto de partida nos *constrangimentos* que se impõem mutuamente, liberdades que devem realizar-se no espaço e no tempo. São as particularidades marcadas pelo forte avanço da razão no sensível (a *Versinnlichung*), que caracterizam a reviravolta da terceira *Crítica*. É justamente esta imersão da razão no mundo sensível que se traduz por dois elementos determinantes para a concepção kantiana do direito. Trata-se da intersubjetividade na comunicação humana, que marca o consenso do juízo estético, e de uma consideração do corpo organizado ou articulado, que é um símbolo da organização política da república.

2. A intersubjetividade do juízo e estético e o mundo do direito

A comunicação que se esboça no juízo de gosto prefigura a intersubjetividade que requer o mundo do direito. Temos aqui mais um sinal da segunda revolução copernicana que acontece com a estética da *Crítica da Faculdade de Julgar*. No ato estético, o homem, afirmando a universalidade do seu sentimento, ultrapassa seu « eu » e chega ao « outro ». Daí a segunda máxima da faculdade de julgar, enunciada no parágrafo 40 : « pensar colocando-se no lugar de qualquer outro », que expressa a descentralização do *cogito* cartesiano. Aos dois tipos de comunicação, característicos da primeira e da segunda *Críticas*, Kant acrescenta agora um terceiro. É a comunicação direta do homem com o homem sem passar pelo desvio do objeto (conceito) ou da lei. A antinomia do juízo estético coloca em jogo a possibilidade de uma comunicação direta. Se uma comunicação direta, originária, imediata, não fosse dada, comenta Philonenko, então o conhecimento e a ação moral não poderiam ser

9 Marty, F., « Droit et Liberté; La doctrine kantienne du droit », in *Le Droit*, de var. aut., Beauchesne, Paris, 1985, p. 36.

possíveis.¹⁰ Há mais : é somente sobre a base da experiência original da intersubjetividade humana, que ocorre no juízo estético de gosto, que podem exercer-se as modalidades indiretas da comunicação no conhecimento ou na ação moral. No parágrafo 21, falando do sentido comunitário, Kant não se contenta em dizer que este constitui a condição do juízo de gosto, ele o apresenta como « a condição necessária » da comunicabilidade universal de nosso conhecimento, e, no parágrafo 59, ele estabelece o belo como símbolo do bem moral.

Desde a sua juventude, Kant estimava tanto a comunicabilidade universal que a considerava como a vocação da humanidade.¹¹ A partir daí se entende por que ele defendeu tanto a prática da « publicidade ». É por este lado que se explica a sua reserva frente à 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, o que faz dele diretamente um mal. H. Arendt sublinha este ponto no seu curso sobre a filosofia política de Kant.¹² O direito de resistência contra a autoridade só pode ser exercido publicamente sob pena de desencadear o ciclo da violência, substituindo uma tirania por outra ainda muito pior. Toda intervenção contra a publicidade, isto é, contra a liberdade de pensamento e palavra, é motivo suficiente para motivar essa resistência.

O interesse de Kant pela comunicação entre os homens se manifesta claramente na análise do *sensus communis*. 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 temêssemos que os espectadores da Revolução Francesa tivessem sido instalados numa dicotomia entre a teoria e a prática, este medo desapareceria, quando nos déssemos conta de que a sua *contemplação* tornava-os solidários do essencial. Kant explica claramente esse ponto na segunda seção do *Conflito das Faculdades*. Correndo o risco, no seu entusiasmo, disse Kant, de perder a própria vida, no contexto dos regimes despóticos onde viviam, assumiam a responsabilidade de julgar as possibilidades e os riscos desse acontecimento, para a destinação (*Berstimmung*) 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,

10 Philonenko, A., *Critique de la faculté de juger*, Vrin, Paris, 1968. Philonenko fez a tradução desta obra de Kant e escreveu uma introdução que cito aqui, p. 11.

11 Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Sussex, 1982, p. 60.

12 *Ibidem*, p. 60.

a tal ponto que esta idéia se torna o princípio, não só dos seus juízos, mas também de 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.¹³

É assim que H. Arendt interpreta o texto de Kant. Para explicar a releitura bastante ousada que faz da Revolução Francesa, ela comenta alguns parágrafos da terceira *Crítica* e especialmente este trecho do parágrafo 41 que é essencial :

Consideramos como civilizado o homem que é apto e inclina-se 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.¹⁴

Lembremo-nos de que desde o parágrafo 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 e o assentimento dos outros numa *Ein e Bestimmung* que reenviam a um acordo originário, ditado pela humanidade, ao qual se referem os espectadores da Revolução Francesa.¹⁵

Vale a pena completar esta reflexão através de um texto no qual Kant recusa-se a partilhar o desespero e o pessimismo daqueles que pensam que o direito político não pode conseguir ser respeitado pelos homens.

A única objeção que se poderia fazer é a de que, apesar dos homens terem na cabeça a idéia dos seus direitos, eles são entretanto, em razão da dureza de seu coração, incapazes e indignos de serem tratados segundo essa idéia e que, em consequência disso, é uma força suprema agindo simplesmente conforme as regras da prudência, que pode e deve mantê-los na ordem. Mas este salto de desespero (*salto mortale*) é de uma tal natureza que, a partir do momento onde não há mais o direito mas só a força, é permitido também ao povo experimentar a sua e por consequência tornar incerta toda constituição legal. Se não tiver nada que pela razão imponha imediatamente o respeito (como é o caso do direito dos homens), todas as influências sobre o livre arbítrio dos homens são então impotentes para domar a sua liberdade. Mas se ao lado da boa vontade se faz ouvir o direito, a natureza humana não se mostra tão perversa que não possa escutar a voz dele com respeito.¹⁶

13 *Ibidem*, p. 75.

14 *Crítica da Faculdade de Julgar*, 41, BP, p. 1077.

15 *Ibidem*, 8, p. 974. Cf. meu artigo « Kant e a Revolução Francesa », in *Síntese*, no. 17, Setembro-dezembro 1989, p. 13 a 28.

16 « Sur le lieu commun : Il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point », BP III, p. 291.

Este trecho do ensaio, no qual Kant insiste também sobre o contrato originário da humanidade, confirma a importância da metáfora da voz, desta pré-inscrição ética do relacionamento entre as pessoas que nos parece um dos componentes da terceira *Crítica* mais importantes para a concepção kantiana do direito. É necessário indicar agora como esta marca sensível é ligada a uma insistência sobre o corpo nesta mesma obra.

3. Do corpo articulado ao corpo da república

Chegando ao terceiro momento do nosso estudo vamos tentar dizer o essencial em três pontos :

- um direito que se baseia em constrangimentos recíprocos entre pessoas de « carne e osso ».
- o corpo humano é um corpo organizado, pensável unicamente sob o conceito de liberdade.
- o corpo organizado da sociedade na república.

3.1. Constrangimentos recíprocos

A intersubjetividade que sobressai do juízo estético se manifesta ao nível do direito pelos constrangimentos recíprocos entre pessoas inseridas no espaço e no tempo.

Segundo Kant, por si só « o direito é a limitação da liberdade de cada um », mas esta limitação visa um « acordo geral » entre as liberdades. Desta maneira, o constrangimento que suscita a limitação da liberdade pelo arbítrio de um outro se institui na reciprocidade : o constrangimento do direito limita as pessoas para lhes permitir fazer « obstáculo ao obstáculo à liberdade ». Elas são assim convidadas a concordar com base nas « leis universais da liberdade » que correspondem a um « contrato originário ». A partir daí, nossa relação com o mundo pode tornar-se apego, mas não entrave, e temos a possibilidade de entender que a « possessão sensível » só tem sentido enquanto relacionada com uma « possessão inteligível »¹⁷, num mundo onde não somos os únicos passageiros. Durante a travessia, a reciprocidade dos constrangimentos desempenha na solidariedade dos corpos o papel de uma fratura que abre a particularidade de um homem à totalidade daqueles que podem reclamar a mesma humanidade. As limitações não são então unicamente delimitações; elas são também deslocamentos à medida que o direito estabelece « áreas de legitimidade » entre as partes que são concernidas por esta aventura.

17 « Doctrine universelle du droit », 1, *BP III*, p. 494. Quando Kant fala de possessão inteligível e de possessão sensível, trata-se de duas dimensões da possessão e não de dois tipos de possessão distintos. Kant precisa bem que elas dizem respeito ao mesmo objeto. A possessão inteligível significa a possibilidade sempre presente do uso efetivo, em que consiste a possessão sensível.

Já se torna claro que o constrangimento, a título de sinal do enraizamento das pessoas no mundo sensível, longe de impedir a expressão das liberdades, vem permitir a sua atuação levando em conta o livre exercício dos outros, conforme o respeito da justiça. Eis o raciocínio de Kant em forma de silogismo :

A resistência que se opõe àquilo que é obstáculo a um efeito é um auxiliar deste e concorda com ele. Ora, tudo que é injusto é um obstáculo à liberdade exercida conforme as leis universais e o constrangimento ou uma resistência que a liberdade encontra. Daí resulta o seguinte : se um certo uso da liberdade mesma é um obstáculo à liberdade conforme regras universais (*i.e.*, é injusto) então o constrangimento que lhe é oposto, enquanto *obstáculo ao obstáculo à liberdade*, concorda com esta última conforme leis universais, isso quer dizer que ele é justo. Por conseqüência é imediatamente ligada ao direito, conforme o princípio de contradição, uma habilidade de constranger aquele que o prejudica.¹⁸

O constrangimento assume assim para Kant várias funções. Ele não é só o elemento formal essencial do jurídico, mas é também, como para Rousseau e Fichte, o auxiliar da liberdade em vista da qual ele se exerce (*Zwang zur Freiheit*); finalmente ele é o meio mesmo que usa o direito para ser realmente o cumprimento do *justum*. Esta meta reforça a reciprocidade dos constrangimentos num contexto onde o direito público subsume e autentica de alguma maneira o direito privado como direito : nenhuma vontade particular pode pois impor aos outros uma obrigação jurídica.¹⁹ O constrangimento característico da ordem jurídica indica em razão disso a prevalência do direito político sobre o direito natural e do direito público sobre o direito privado. Isso já é uma maneira de arrancar o jurídico da esfera do individualismo e de marcar o seu parentesco com uma moralidade objetiva. De fato, como o direito é feito para ser aplicado, ele requer a existência do *corpo* sem o que a causalidade da vontade não pode manifestar-se. Ele precisa também, a fim de garantir e manter a reciprocidade na liberdade, de uma *ordem de coerção ou de constrangimento* que não tem seu equivalente no domínio da moral subjetiva.²⁰ É bom lembrar que Fichte retomará esta problemática destacando ainda mais o problema do outro específico do direito em relação com a moral.²¹

Podemos agora marcar mais um passo na relação corpo e direito referindo-nos a um dos núcleos da *Crítica da Faculdade de Julgar*, onde Kant se torna de novo um pioneiro. Trata-se dos parágrafos 63 a 68.

3.2. O corpo articulado; sinal de liberdade

Na analítica da faculdade de julgar teológica, Kant distingue três ordens do real :

18 *Ibidem*, p. 480.

19 *Ibidem*, 15, p. 519.

20 Goyard-Fabre, Simone, *Kant et le problème du droit*, Vrin, Paris, 1975, p. 65.

21 Cf. especialmente a obra de Fichte, *A Fundação do Direito Natural*.

A primeira é aquela da natureza não-organizada, ordem dominada pelo mecanismo.

A segunda corresponde à organização cujo protótipo é, para Kant, a árvore. Já neste nível se manifesta bem a finalidade, mas a individualidade é só relativa.

A terceira ordem se caracteriza pela individualidade absoluta, aquela da organização e da vida; somente ela fornece o critério de uma finalidade livre e não natural. Mas devemos ainda subdividir este nível para fazer surgir o campo do que, no ser vivo, é propriamente humano. É necessário diferenciar o corpo articulado humano do corpo articulado animal. O corpo humano, à diferença do corpo do animal, não é pensável a partir de nenhum outro conceito (só o homem é originariamente nada) que não o de liberdade. A partir da sua indeterminabilidade, entende-se porque o homem é suscetível de uma educabilidade ao infinito. Rousseau já tinha apontado que o homem só se torna homem pela educação. Antes de Fichte, Kant fará deste princípio a base de suas reflexões sobre a educação.

Um outro aspecto importante da reflexão de Kant sobre o corpo articulado tem a ver diretamente com o direito. Trata-se da analogia que o corpo organizado pode oferecer para fazer entender o tipo de organização que é característico da república. Como freqüentemente, é numa nota que encontramos esta sugestão bastante ousada de Kant. Um ano depois da revolução de 1789, ele a saúda, nesta nota do parágrafo 65, como 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 Antigo Regime. A partir de 1789 impõe-se a organização da liberdade pelo direito e no direito.

Na ocasião da transformação integral, recentemente empreendida 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.²²

É interessante notar que no parágrafo 59 o autor preparava já esta reflexão sobre a palavra « organização » apontando para a diferença entre um estado monárquico despótico e um estado monárquico governado segundo as leis internas do povo. O primeiro é comparado a uma simples máquina (*un moulin à bras*) enquanto o segundo já é representado por « um corpo animado »²³.

22 *Crítica da Faculdade de Julgar*, BP II, p. 1166s.

23 *Ibidem*, p. 1143.

3.3. O corpo organizado da sociedade na república

Seria um erro acreditar que razões empíricas conduzem Kant a renunciar ao ideal republicano considerado inaplicável na prática. Como reconhece Lionel Ponton, ele ensina ao contrário que há uma teoria do direito político « com a qual a prática deve concordar para ser válida »²⁴. Mesmo se Kant adota ainda a distinção entre cidadãos ativos e passivos, ele não vê a impossibilidade dos segundos chegarem a fazer parte do grupo dos primeiros e, para ele, só há liberdade quando aqueles que obedecem a lei são eles mesmos, reunidos em corpo, os legisladores. Ele considera também que o direito dos homens a legislar precede toda preocupação de bem-estar ou de felicidade. Nenhum governo pode opor-se a este direito.

No *Conflito das Faculdades*, Kant não esconde a sua preferência pela república como base de todas as formas políticas, « a norma eterna de toda constituição política em geral ». Ela é a única conforme ao direito natural dos homens, pois ele prescreve que os homens que obedecem as leis devem também poder ser os autores delas. Kant designa o Estado, que é conforme à idéia de uma constituição em harmonia com o direito natural um « ideal platônico » (*Respublica noumenon*). Ele retoma assim o elogio que faz à *República* de Platão na primeira *Crítica*.²⁵

No *Conflito das Faculdades*, a república *noumenal* é realmente, como na primeira *Crítica*, um « máximo » como arquétipo segundo o qual convém regrar-se para aproximar sempre mais a constituição legal da maior perfeição possível. Kant declara que o ideal platônico da república *noumenal* « não é um sonho vazio ». Ele considera mesmo a realização de uma república « fenomenal » que seria uma « representação dessa segundo as leis da liberdade, por meio de um exemplo dado na experiência »²⁶.

Sabemos do entusiasmo que suscitou este exemplo. Ele marcou um passo à frente tão importante que não há recuo possível. No momento em que vários tentam voltar atrás, as tomadas de posição de Kant em favor dos revolucionários franceses são : especialmente, suas declarações sobre o direito que um povo tem « de não ser impedido por outras potências a dar-se uma constituição política conforme a sua vontade; »²⁷ sobre a legitimidade dos governos estabelecidos, mesmo se são o resultado de uma revolução; e, enfim, sobre a república, como podendo « por sua natureza evitar as guerras ofensivas ». Kant está mesmo convencido de que o acontecimento de uma República na França poderia suscitar um movimento, na direção de uma Federação das Repúblicas, que teria por missão pôr fim definitivamente a todas as guerras.

24 Lionel Ponton, *Philosophie et droits de l'homme*, Vrin, Paris, 1990, p. 37 e seguintes. Ponton cita qui o ensaio de Kant : « Sur le lieu commun : il se peut etc. », *op. cit.*

25 *Crítica da Razão Pura*, BP I, p. ##

26 « O conflito das Faculdades », BP III, p. 902.

27 *Ibidem*.

Se por felicidade a um povo poderoso e esclarecido acontecesse constituir-se em república (a qual por natureza deve inclinar-se à paz perpétua), teríamos um centro de aliança federativa ao qual os outros Estados poderiam aderir, a fim de manter sua liberdade, conforme à idéia do direito do povo, e estender esta aliança, aos poucos, por outras associações deste tipo.²⁸

O otimismo de Kant vai longe ! Todas as referências indicadas aqui e muitas outras convergem na direção da convicção do filósofo de Königsberg de que a sabedoria vai finalmente conseguir fazer ouvir sua voz em favor de uma república na qual não será mais o chefe de Estado que poderá decidir, sem consultar o povo, iniciar uma guerra mortífera, mas na qual o próprio povo poderá pronunciar-se sobre a oportunidade de uma guerra pela qual ele paga geralmente com o preço da vida de muitos. Mais uma vez, é para Kant a metáfora da voz que entra em jogo, num contexto onde o direito da liberdade deve finalmente impor-se.

À guisa de conclusão :

Uma retomada do percurso

A indicação de uma tarefa complementar.

Primeiro, a partir deste esboço, já podemos ver o interesse de uma abordagem da filosofia do direito em Kant a partir da *Crítica da Faculdade de Julgar*. Pelo menos torna-se um pouco difícil manter a idéia comum de que esta concepção do direito é dominada pelo individualismo e pelo formalismo.²⁹ A realização do direito no mundo é marcada por uma relação do particular com o universal que se expressa pelo consenso dos sujeitos e pela solidariedade dos membros (*Glied*) que reconhecem a sua pertença ao corpo da humanidade.

Segundo, durante toda esta reflexão pouco levou-se em conta a relação do direito com a ética, apesar de a terceira *Crítica*, que nos serviu de ponto de partida para a apresentação da filosofia do direito de Kant, ser ela mesma uma releitura da *Crítica da Razão Pura*. Deste ponto de vista, seria necessário complementar esta reflexão mostrando, por exemplo, como o direito pode ser considerado como a moralidade objetiva, enquanto a moralidade subjetiva corresponde mais à dimensão ética da segunda *Crítica*. Isso seria mais uma oportunidade para destacar o quanto a problemática kantiana não está longe da perspectiva da vida ética (*Sittlichkeit*) dos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, apesar das grandes diferenças que marcam a concepção do direito de um e de outro filósofo. Uma outra tarefa muito mais complexa que aquela que queríamos sugerir no fim deste ensaio !

28 *Projeto de Paz Perpétua*, Apêndice I.

29 Sobre o ponto do individualismo da doutrina kantiana do direito, cf. especialmente S. Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 96ss.