

“KANT, A DEMOCRACIA E O LIBERALISMO”

*Rafael Salatini***

RESUMO

O texto argumenta que Kant não pode ser considerado um pensador democrata, visto que rejeita tanto a forma de democracia antiga (baseada na instituição da assembleia) quanto a forma de democracia moderna (baseada no princípio da representação), mas sim um pensador liberal, defensor do Estado limitado e dos direitos individuais.

Palavras-chave: Kant. Democracia. Liberalismo.

ABSTRACT

The article argues that Kant cannot be considered a democratic thinker, given not only his rejection to the ancient form of democracy (based on the institution of the assembly), but also the modern form of democracy (based on the principle of representation), however a liberal thinker, supporter of the limited State and the individual rights.

Keywords: Kant. Democracy. Liberalism.

De Maquiavel a Hegel, a visão predominante no pensamento político ocidental sobre a forma de governo democrática é negativa, isto

** Doutor em Ciência Política pela FFLCH-USP. Professor do Departamento de Ciências Políticas e Econômicas da FFC-Unesp/Marília.

é, a democracia é considerada ou como uma forma de governo negativa (como em Hobbes) ou, ao menos, não é considerada como a melhor forma de governo possível (como em Montesquieu), de resto, como ocorria, igualmente, no pensamento político antigo, de Platão a Aristóteles, de quem os pensadores políticos modernos são, todavia, em grande parte, herdeiros. Entretanto, é preciso lembrar que, enquanto a democracia antiga era concebida como uma forma direta de governo, baseada na instituição da assembleia, a democracia moderna será concebida como uma forma de governo indireta, baseada no princípio da representação. Pode-se dizer que, modernamente, a passagem da visão negativa para uma visão positiva da democracia ocorrerá apenas e *pari passu* com a passagem de uma visão da democracia como uma forma de governo direta para uma democracia como forma de governo indireta; em outras palavras, com a passagem da democracia dos antigos para a democracia dos modernos. Se quisermos um marco entre o antes e o depois, não estreito e inflexível, mas amplo e maleável o suficiente para abarcar mais de um século de grandes mudanças na forma de entender a política no mundo ocidental, pode-se dizer que uma nova visão acerca da democracia surgiria apenas no esteio das revoluções liberais dos séculos XVII e XVIII, com maior destaque para a Revolução Francesa (aquela grande revolução que um escritor político conservador como Burke chamou de “odioso fantasma” que “brotou da sepultura da monarquia francesa assassinada”).

Até o final do século XVIII, e mesmo no início do século XIX, a ideia de democracia disseminada pelo pensamento político era aquela legada pelos pensadores políticos antigos. Era nas cidades antigas que pensava Maquiavel quando contrapôs o governo *popolare* ao governo *licenzioso* no capítulo II do livro I dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (1513-1517), tanto que concluía ser a melhor forma de governo o governo misto exemplificado pela cidade de Roma, descrita como *republica perfetta*. Também Hobbes, quando contrapunha a democracia à anarquia, no capítulo XIX do *Leviatã* (1651) – mesmo que para dizer que se tratavam ambas da mesma forma de governo, a primeira quando “gostam dela”, a segunda, quando a “detestam” – pensava igualmente na forma antiga de democracia, baseada na instituição da assembléia, escrevendo

que “numa democracia, é impossível que a assembleia inteira venha a faltar, a não ser que falte também a multidão que deverá ser governada”.

Antes de Hobbes, Bodin também havia escrito em seus *Seis livros da república* (1576) que “democracia, ou regime popular, é aquele em que todo o povo – ou sua maioria reunida em assembleia – tem o poder soberano” (II, I). Da mesma forma Espinosa, em seu inacabado *Tratado político* (1677), depois de expor suas considerações sobre a monarquia e a aristocracia, dirá que “a diferença entre este Estado [a democracia] e o aristocrático consiste, principalmente, já o dissemos, em que, neste último, depende unicamente da vontade e da livre escolha da Assembleia suprema que este ou aquele se torne patricio” (XI). Ainda no século XVII, um autor como Vico, ao expor sua teoria das formas de governo, composta pela república aristocrática, pela república popular ou democrática e pela monarquia, nos *Princípios de ciência nova* (1725 [1. ed.], 1730 [2. ed.], 1744 [3. ed.]), ainda citaria, com a cabeça voltada para a antiguidade, como exemplo do primeiro tipo de república, Esparta, e, do segundo, Atenas. Exatamente os mesmos exemplos que usaria Montesquieu em seu *O espírito das leis* (1748) para se referir igualmente às formas de governo que denomina, respectivamente, de república aristocrática e república democrática (numa teoria que contaria ainda com a monarquia e o despotismo como variações possíveis).

Rousseau, em *O contrato social* (1762), divide as formas de governo em três, monarquia, aristocracia e democracia, e, embora seja considerado o pai da concepção moderna de democracia, para o qual contribuiu com as noções de vontade geral e soberania popular, prova-se que por democracia entende a democracia antiga, em tom pessimista, afirmando que “se tomarmos o termo no rigor da acepção, nunca existiu verdadeira democracia, nem jamais existirá”, para afirmar em sequência que “é contra a ordem natural que o grande número governe o pequeno seja governado” e que “não se pode imaginar que o povo permaneça constantemente reunido para ocupar-se dos negócios públicos” (III, IV).

A transição entre a concepção antiga e a moderna, no que se refere à forma democrática de governo se daria, como dito, na passagem do século XVIII para o século XIX. Tal transição pode ser entrevista

nitidamente em Hegel, que compara em seus *Princípios da filosofia do direito* (1821) as formas antiga e moderna da classificação das formas de governo, afirmando, sobre a primeira, que “o fundamento da velha classificação das constituições em monarquia, aristocracia e democracia é a unidade substancial ainda indivisa, que ainda não chegou à diferenciação interior (a de uma organização desenvolvida em si) e não atingiu, portanto, a profundidade da razão concreta”, sendo que “do ponto de vista do mundo antigo, esta divisão é verdadeira e correta”, embora rejeitando os critérios desta para a classificação moderna, pois, “com efeito, esta diferença, na medida em que está referida a uma unidade apenas substancial e anterior ao desenvolvimento absoluto, permanece essencialmente extrínseca, pois começa por aparecer como uma diferença do número [...] daqueles a que deve ser imanente esta unidade substancial”, decorrendo que “tais diferenças puramente quantitativas apenas são superficiais e não fornecem o conceito do objeto”. Sobre a classificação moderna, Hegel observa que “não é bastante, pois, falar, nos tempos modernos, do elemento democrático ou aristocrático na monarquia, porque os caracteres em que se pensa, precisamente por surgirem numa monarquia, já não são os da democracia ou da aristocracia”, mas sim “em certas teorias constitucionais tudo se subordina à ideia abstrata do Estado que governa e manda, deixando-se indefinida ou considerando-se como indiferente a questão de saber se a frente do Estado se encontra um só, ou vários, ou todos” (§ 273).

Antes de Hegel, contudo, Constant já havia empreendido igualmente um monumental esforço para substituir a influência das instituições políticas antigas sobre as instituições políticas modernas, em seu célebre discurso intitulado “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos” (1818), no qual, fazendo referência à Revolução Francesa, escrevia que o governo representativo que nasceu desta “foi inteiramente desconhecido para as nações livres da antiguidade”. Para Constant, não apenas a democracia moderna deveria ser distinta da democracia antiga, mas todas as demais instituições políticas, uma vez que as instituições antigas foram pensadas e instituídas para atender pequenas cidades independentes como Atenas ou Esparta, enquanto modernamente predominam, não mais estas, mas os grandes Estados territoriais como a França (uma consciência crescente de Maquiavel a Weber).

Para oferecer um excelente exemplo, entre inúmeros possíveis, da mudança radical concernente à passagem da concepção antiga à concepção moderna de democracia empreendida no século XIX, podemos pensar em Tocqueville, que, tanto em seu *A democracia na América* (1835 [I], 1840 [II]) quanto em *O Antigo Regime e a Revolução* (1856), aludir, consoante às formas de governo, às formas do despotismo, da monarquia e da república, e como subformas desta última, à república aristocrática e à república democrática, mas não utilizará para estas duas, a não ser casualmente, os exemplos de Esparta e Atenas, tirados da antiguidade, recorrendo antes aos exemplos, para a primeira, ora da França ora da Inglaterra, e, para a segunda, dos EUA, país que classifica como a “imagem da própria democracia”.

Daí em diante, tanto em Stuart Mill quanto em Marx, tanto em Bentham quanto em Paine, tanto em Pareto quanto em Weber, etc., falar em democracia será sinônimo de falar em democracia moderna (entenda-se: a democracia parlamentar, representativa, indireta, etc.). Quando Weber disser, em seu famosíssimo texto *Parlamento e governo na Alemanha reordenada* (escrito no verão de 1917, revisado e publicado em 1918), que “a democratização e a demagogia andam juntas”, não estará mais se referindo às democracias antigas e a demagogos como Cleon ou Alcibíades, mas principalmente à democracia de massas do seu século e aos demagogos que agem, não mais na *αγορά* [ágora], mas nos modernos parlamentos como o *Reichtag* alemão. Também um objetor contemporâneo da democracia como Marx preferirá falar no “cretinismo parlamentar” a dizer que “o vulgo está sempre voltado para as aparências” (Maquiavel) ou mencionar a “anarquia popular” (Hobbes) que remetem ao modelo antigo.

Immanuel Kant (1724-1804) escreveu suas obras políticas no século das Luzes, contemporaneamente a Constant, algumas décadas depois de Vico, Montesquieu e Rousseau e naturalmente antes de autores como Hegel e Tocqueville (sem falar em Marx). Embora predomine no pensamento político kantiano – dominado pela linguagem jurídica e pela problemática do direito, de forma que sua filosofia política parte do estado de natureza onde vige o direito privado e segue pelas formas da sociedade civil, em que vige o direito político, e da sociedade internacional, em que vige o direito das gentes, até alcançar a sociedade

cosmopolita, em que vigeria o direito cosmopolita – a concepção moderna de democracia, podem-se encontrar em seus escritos inúmeras referências incidentais à teoria das formas de governo antiga e às cidades que lhe inspiraram (em especial Atenas, Esparta e Roma). Dessa forma, ainda que menos explicitamente que em Constant ou Hegel, os textos políticos kantianos também oferecem ao leitor um interessante exercício de transição entre a concepção antiga de democracia e a concepção moderna. Todavia, tal qual Hegel, Kant teceria críticas a ambas as formas de democracia, não podendo ser considerado como um pensador democrata nem sob o ponto de vista da democracia antiga nem da moderna, optando antes pelo elogio de uma forma de governo esdrúxula: aquela forma que Kant chama de autocracia republicana (ou monarquia republicana).

Analisando as categorias da autocracia, aristocracia e democracia, que chama de formas de soberania (ou de Estado), resguardando a denominação de formas de governo para uma segunda distinção, entre despotismo e república, considerando as formas de soberania as variações quantitativas do poder, que correspondem à pergunta clássica acerca de quem governa (um, poucos ou muitos), e as formas de governo as variações qualitativas, que correspondem à igualmente clássica pergunta sobre como governa (formas boas e formas más), não se pode deixar de notar que o filósofo alemão tem em mente, em princípio, ainda que utilizando uma terminologia diversa, o mesmo quadro da teoria das formas de governo legado pelos pensadores da antiguidade que Hegel criticaria. Tanto que, depois de expor, no § 51 da primeira parte do seu *Metafísica dos costumes* (1797), os conceitos de monarquia (ou autocracia), aristocracia e democracia, afirma (em nota de rodapé) que a “falsificação” da aristocracia é a oligarquia, e da democracia, a oclocracia (das quais não trataria, como também não trataria das constituições mistas, “porque isso nos deveria – segundo afirma – demasiado longe”¹), utilizando os mesmos termos que Políbio utilizara, numa teoria que seria influente até Maquiavel, para se referir, respectivamente, às formas boa e má do governo de poucos, no primeiro caso (termos que já haviam sido utilizados por Aristóteles), e dos muitos, no segundo (invertendo a terminologia aristotélica, que considera a democracia como a forma má da πολιτεία [politeia]).

A prova cabal de que uma das influências – embora não seja a única – que Kant possui, no que se refere à teoria das formas de governo, incluído a democracia, é o quadro das cidades antigas é encontrada quando, em seu artigo “Sobre a paz perpétua” (1795 [1. ed.], 1796 [2. ed.]), depois de apresentar as formas de soberania e de governo e asseverar que a monarquia é compatível com o princípio republicano e a democracia, com o despótico, e depois de dizer que “ao modo de governo que deve ser conforme à ideia de direito pertence o sistema representativo, o único em que é possível um modo de governo republicano e sem o qual todo o governo é despótico e violento (seja qual for a sua constituição)”, escreve que “nenhuma das denominadas repúblicas antigas conheceu este sistema e tiveram de dissolver-se efetivamente no despotismo, que, sob o poder supremo de um só, é ainda o mais suportável de todos os despotismos”².

Não obstante, para além das referências incidentais à teoria das formas de governo antiga, respaldado no fato de que não desconsiderava a fenomenologia das “repúblicas antigas”, ainda que as considerasse unicamente sob um ponto de vista negativo, Kant trata principalmente das formas de governo modernas, incluso a democracia moderna. Na *Metafísica dos costumes*, afirma que “toda a verdadeira república é – e apenas pode ser – um sistema representativo do povo para, em seu nome e mediante a união de todos os cidadãos, cuidar dos seus direitos através dos seus delegados (deputados)”, para dizer em seguida que, “logo que um chefe do Estado se faz representar segundo a pessoa (seja ela o rei, a nobreza ou o povo inteiro, a união democrática), o povo unido não só representa o soberano, mas ele próprio é o soberano; pois nele (no povo) se encontra originariamente o poder de que hão-de manar todos os direitos dos indivíduos enquanto simples súditos (eventualmente como funcionários do Estado)”³ (§ 52).

É desnecessário lembrar que o conceito de representação como conceito político inexistia no pensamento político antigo, seja no pensamento grego (onde existia apenas no âmbito da dramaturgia) seja no pensamento romano, sobretudo aplicado à democracia (e Kant aplica-o explicitamente às três formas de Estado: à monarquia, à aristocracia e a democracia), cuja somatória resultaria na democracia representativa, de certa forma oposta à democracia baseada na instituição da assembleia.

Originário da política organicista medieval, em que vigia a representação imperativa, permutada modernamente pela representação livre, o conceito de representação política, discutido e rediscutido incansavelmente pelos pensadores políticos modernos de Hobbes a Stuart Mill e de Rousseau a Marx, é justamente o principal elemento diferenciador, ao menos do ponto de vista conceutivo, entre a democracia antiga e a moderna.

Não creio que sejam necessárias mais provas de que Kant, diferentemente de autores como Maquiavel, Hobbes ou Espinosa, conhecia e fazia referência a ambas as formas de democracia. Contudo, é preciso salientar que Kant não era contrário apenas à primeira forma democrática, a dos antigos e a dos modernos, baseada nas assembleias, que considerava essencialmente despótica, mas igualmente quanto à democracia dos modernos, baseada na representação (ou, mais especificamente, na representação livre).

Referi-me acima à distinção kantiana entre formas de soberania e formas de governo, sendo três as primeiras (autocracia, aristocracia e democracia), e duas as segundas (república e despotismo), assim como ao fato de que a primeira distinção se refere à dimensão quantitativa da teoria e a segunda, à dimensão qualitativa (pertencendo ambas à doutrina kantiana do direito público, em especial à primeira seção, referente ao direito político, aquele instituído pelo contrato social, cuja função é retirar os indivíduos do estado de natureza e os colocar no estado civil). Uma das formas de encontrar a crítica fundamental de Kant à democracia antiga consiste em observar atentamente o quadro que estabelece a partir da relação entre formas de soberania e de governo (ou entre quem e como governa). Relacionando-se ambas, as formas de soberania com as formas de governo, obtém-se (tal qual no quadro aristotélico-polibiano) seis formas; a saber: autocracia republicana e autocracia despótica, aristocracia republicana e aristocracia despótica, democracia republicana e democracia despótica. Entretanto, não se encontram na obra kantiana referências a todas as formas de governo possíveis do quadro exposto, mas apenas duas: a primeira e a última, uma que representa o ideal a perseguir de todas as maneiras, e outra, o mal a se evitar sob qualquer aspecto; em outras palavras, a melhor e a pior formas de governo.

No que se refere à *melhor forma de governo*, Kant escreve (mais uma vez em nota), no artigo “Se o gênero humano se encontra em progresso contínuo em direção ao melhor” (1798), que “reinar autocraticamente e, no entanto, governar à maneira republicana, isto é, no espírito do republicanismo e analogamente a ele, tal é o que contenta um povo em relação à sua constituição”, e, mais à frente, que “provisoriamente (porque aquele [Estado concebido em consonância com o direito natural] não ocorrerá tão cedo) é dever dos monarcas, embora reinem autocraticamente, governar, no entanto, de modo republicano (não democrático), isto é, tratar o povo segundo princípios conformes ao espírito das leis de liberdade (como um povo de matura razão a si mesmo as prescreveria), se bem que quanto à letra não seja consultado acerca da sua aquiescência”⁴.

Quanto à *pior forma*, no artigo “Sobre a paz perpétua”, pode-se ler, a respeito da democracia antiga, que “das três formas de Estado, a democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um despotismo, porque funda um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo o caso, também contra um (que, por conseguinte, não dá o seu consentimento), portanto, todos, sem no entanto serem todos, decidem – o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade”⁵.

Vê-se claramente nos trechos citados que, para Kant, a melhor forma de governo é a autocracia republicana, e a pior, a democracia despótica. O exemplo predileto do filósofo para a primeira é o governo de Frederico II, e, para a segunda, as repúblicas antigas. A crítica kantiana à democracia antiga se refere essencialmente ao seu caráter não representativo, ou, simplesmente, despótico, em que os poderes executivo e legislativo se confundem, sendo o mesmo corpo que concebe e executa as leis, sem o consentimento daqueles sobre quem as leis incidem, em “contradição” tanto com relação à vontade geral quanto à liberdade. (Para encerrar este assunto, não se deve esquecer que também Rousseau, em quem Kant se inspira, será crítico com relação à democracia antiga, preferindo, entre as cidades gregas, antes Esparta a Atenas.)

Com relação à democracia moderna, que se define pela representação, ou, nos termos kantianos, por seu caráter republicano

(ressalvando-se que em nenhum momento Kant pronuncia as expressões “democracia republicana” ou “autocracia despótica”, contrárias às formas que quer respectivamente execrar e enaltecer), a crítica kantiana seguirá outros caminhos. O primeiro deles é a defesa do sufrágio restrito; a segunda, a crítica ao direito de resistência dos súditos. Pode-se dizer, se quiser, que, no caso da democracia antiga, Kant oferece uma crítica explícita; no caso da democracia moderna, implícita. Passo à análise desse segundo ponto.

No que se refere à *questão do sufrágio*, Kant escreve, no artigo “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática” (1793), que “chama-se lei fundamental à que apenas pode provir da vontade geral (unida) do povo, ou contrato originário” e que “quem tem o direito de voto nesta legislação chama-se um cidadão (*citoyen*), isto é, cidadão do Estado (*Staatsbürger*), e não cidadão da cidade (*bourgeois*), sendo que “a única qualidade que para tal se exige, além da qualidade natural (de não ser nem criança nem mulher), é ser o seu próprio senhor (*sui iuris*), por conseguinte, e possuir alguma propriedade (a que se pode juntar também toda a habilidade, ofício, ou talento artístico, ou ciência) que lhe faculte o sustento; isto é, nos casos em que ele recebe dos outros os meios de viver, é necessário que os adquira apenas mediante a alienação (*Veräußerung*) do que é seu, e não pelo consentimento a outros prestado para utilizarem as suas forças, por conseguinte, ele a ninguém deve servir em sentido próprio a não ser à comunidade”⁶.

A história da consolidação da democracia moderna pode ser contada sob duas perspectivas, uma das quais consiste na história da progressão do sufrágio restrito ao sufrágio universal (enquanto a segunda consiste na história da formação dos sistemas partidários, a partir da superação das disputas privadas pelo poder entre facções, famílias, milícias, etc. descritas magicamente nas obras de Maquiavel). Na passagem citada (cujo conteúdo seria repetido, com mais clareza, no § 46 da *Metafísica dos costumes*, onde aparece a distinção entre cidadão ativo e cidadão passivo, isto é, entre o cidadão que possui direito ao voto e aquele que não o possui), Kant é bastante claro em afirmar que, quando se trata da “vontade geral (unida) do povo”, não devem ser contados (exatamente em suas palavras, não têm “o direito de voto”) todos os que se ajustam à categoria de “cidadão da cidade” (categoria

universal), mas apenas aqueles que se adequam à categoria de “cidadão do Estado” (categoria restrita). Em suma, não o *bourgeois*, mas o *citoyen*; não o *Stadtsbürger*, mas o *Staatsbürger*. Afirmando categoricamente, Kant não é defensor do sufrágio universal, mas sim do sufrágio restrito. Pode-se dizer que os critérios apresentados por Kant para restrição do voto são de duas naturezas: 1) critérios naturais, como o critério etário, que até hoje serve para excluir as crianças do direito ao voto, e o critério sexual, que serviu secularmente para excluir do direito ao voto as mulheres (ou, como dizia Kant, o “belo sexo”); e 2) critérios históricos, como o critério econômico, baseado na propriedade privada, ou, para usar os termos do direito privado kantiano, no meu e no teu, capaz de garantir a um indivíduo a faculdade de “ser o seu próprio senhor”.

Ainda que autores como Stuart Mill tenham saído em defesa do direito ao voto das mulheres já no século XIX, a exclusão política por critério econômico fora exatamente a bandeira maior dos pensadores e políticos liberais (incluído Tocqueville) e ao mesmo tempo a contrabandeira maior dos pensadores e políticos democratas (incluído o jovem Marx) por praticamente dois séculos, entre as revoluções liberais do século XVIII e as revoluções democráticas do século XIX, representando um dos maiores obstáculos – se não o maior – para o estabelecimento da democracia moderna, servindo como objeto de disputa política entre o pensamento liberal, inicialmente antidemocrático, e o pensamento democrático, inicialmente antiliberal: enquanto os pensadores liberais defendiam o critério econômico, pelo chamado voto censitário, para a concessão do direito ao sufrágio, os pensadores democratas o rechaçavam vividamente, clamando pelo sufrágio universal. Justamente, um dos elementos que servem para identificar Kant como pensador liberal, e não democrata, referindo-se à democracia moderna, é que, em seu sistema político, o sufrágio universal (incluindo não só os homens, mas também as mulheres, e não só os ricos, mas também os pobres – e, poder-se-ia ainda dizer, não só os brancos, mas também os negros) fere um dos três pilares do contrato social, que inclui não apenas a liberdade e a igualdade, mas também a independência (bem-entendido, a independência material).

Sobre o *direito de resistência*, que, para ficar apenas no âmbito do pensamento contratualista, Locke havia defendido em 1680, Kant es-

creve, no artigo “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, este trecho digno de um defensor da tirania:

“Com efeito, contanto que não haja contradição em que um povo inteiro dê por voto o seu assentimento a uma tal lei, por muito penoso que lhe seja aceitá-la, esta lei é conforme ao direito. Mas se uma lei pública é conforme a este último, por conseguinte, irrepreensível no tocante ao direito, então, está-lhe também ligada a autoridade para constranger e, por outro lado, a proibição de se opor à vontade do legislador, mesmo sem ser pela violência, isto é, o poder no Estado que dá à lei o seu efeito é também irresistível, e não existe nenhuma comunidade que tenha uma existência de direito sem um tal poder, que suprime toda a resistência interna, pois esta teria lugar segundo uma máxima que, uma vez universalizada, aniquilaria toda a constituição civil e o estado em que unicamente os homens podem estar na posse dos direitos em geral. Daí se segue que toda a oposição ao poder legislativo supremo, toda a sedição para transformar em violência o descontentamento dos súditos, toda a revolta que desemboca na rebelião, é num corpo comum o crime mais grave e mais punível, porque arruína o seu próprio fundamento. E esta proibição é incondicional, de tal modo que mesmo quando o poder ou o seu agente, o chefe do Estado, violaram o contrato originário e se destituíram assim, segundo a compreensão do súdito, do direito a ser legislador, porque autorizou o governo a proceder de modo violento (tirânico), apesar de tudo, não é permitido ao súdito resistir pela violência à violência”⁷.

Diferentemente de Locke (embora semelhantemente a Hobbes ou Rousseau), Kant considera que o poder do governante, isto é, o “poder no Estado” (seja este autocrático, aristocrático ou democrático), é “irresistível”, o que significa que, uma vez concedida (percebam-se os termos, “por voto”, ou seja, segundo discutido acima, tendo em vista uma concepção de sufrágio que é restrito e não universal) a acessão a uma lei, que se torna, por esse intermédio, uma lei pública, a esta lei não se pode oferecer, por parte dos cidadãos, nenhuma forma de resistência, isto é, não se pode desobedecê-la por nenhum motivo, seja de forma pacífica ou principalmente violenta.

Para Kant, fiel à ideia da separação dos poderes, a respeito da qual é irreduzível, o princípio liberal lockeano do direito à resistência representa, inversamente, não somente um princípio errôneo, mas

em si abjeto: em suas palavras, “nenhuma comunidade que tenha uma existência de direito” pode aceitar a resistência interna, seja enquanto sedição, revolta ou rebelião, uma vez que este princípio, caso universalizado, colocaria em cheque o próprio fundamento contratual do Estado, e com este o “estado em que unicamente os homens podem estar na posse dos direitos em geral”, sendo, logo, um princípio contrário à razão e, por isso, “num corpo comum o crime mais grave e mais punível”. Ou seja, enquanto um poder tirânico (perceba-se, tirânico e não despótico: um poder excessivo, que procede “de modo violento”, mas não destituído da separação de poderes) fere alguns interesses dos cidadãos, como a liberdade, o direito de resistência fere o próprio fundamento do acordo comum entre todos os cidadãos que permite a organização social segundo um direito externo coercitivo, garantidor do meu e do teu, instaurando novamente o estado de natureza (que Locke afirmava ter sua existência prolongada justamente pelo poder público quando este se torna tirânico).

Tal direito fere, no pensamento político kantiano, não apenas aquilo que é somente uma proibição, mas algo que se trata de uma *conditio sine qua non*: um Estado tirânico ainda é um Estado, mas um Estado que permite “ao súdito resistir pela violência à violência” já não o é mais. No primeiro caso, ainda existe um direito público externo, mesmo que mal usado; no segundo caso, atenta-se justamente contra o fundamento do direito público, o qual não pode estar senão para além do bem e do mal (como um “mal necessário”, diria Paine), e retorna-se à anarquia. Ainda que uma das maiores influências da doutrina jurídica kantiana seja *O contrato social* rousseauiano, pode-se dizer que Kant não enxergara qualquer relação possível entre contrato social e soberania popular, chegando mesmo a minutar, no artigo “Sobre a paz perpétua”, que “a soberania popular é uma expressão absurda”⁸.

Resta dizer que, em favor do Estado sem limites externos (embora limitado internamente), Kant ainda criticaria, no artigo “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, tanto um defensor do direito de resistência dos cidadãos, como Achenwall, quanto um defensor da infalibilidade do governante, como Hobbes. Uma questão que se coloca então: se não se concorda nem com a tese do direito de resistência dos cidadãos nem a tese da

infallibilidade do governante, defende-se que os cidadãos devam respeitar o poder do governante mesmo quando este falha, tornando-se tirânico? Não há qualquer dúvida de que Kant responderia que sim (mesmo sem defender em si a tirania).

Disse acima que Kant não era um pensador democrata, mas sim liberal, ou seja, defensor não da democracia, seja a antiga seja a moderna, entendida ambas como o governo dos muitos, embora não identicamente, mas sim da autocracia republicana, composta pelo governo de um, ainda que limitado internamente pela separação de poderes. Mas o que significa ser liberal e não democrata? O liberalismo pode ser reduzido a duas definições mínimas, que no fundo são os dois lados da mesma moeda: como a doutrina da limitação do poder, o que consiste numa definição *ex parte príncipe*; e como a doutrina que defende os direitos dos indivíduos, o que consiste numa definição *ex parte populo*. O primeiro aspecto serve para encontrar o componente negativo do liberalismo, ou seja, aquilo que a doutrina liberal nega por princípio: as formas opressivas do poder, em suas diversas formas (do paternalismo ao despotismo); ao passo que o segundo aspecto serve para localizar o componente positivo do liberalismo, isto é, aquilo que a doutrina liberal defende afirmativamente: os direitos individuais, em suas diversas formas (do direito de fé ao direito de fazer uso de substâncias tóxicas).

Embora Kant não reconheça como princípios políticos válidos nem o sufrágio universal nem o direito à resistência, que são direitos políticos próprios do pensamento democrático moderno, não quer dizer que não reconheça outros direitos inerentes aos indivíduos, consentindo especialmente com os direitos civis. Um dos direitos individuais dos quais Kant não abre mão (assim como nenhum outro pensador liberal, a começar por Espinosa) é o direito à liberdade de pensamento. No mesmo artigo em que elogia o governo de Frederico II (que não possuía sequer separação de poderes!), “Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?”, Kant escreve o seguinte (que cito neste, longo, mas extraordinário trecho):

“A liberdade de pensar contrapõe-se, em primeiro lugar, à coação civil. Sem dúvida, há quem diga: a liberdade de falar ou de escrever pode nos

ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de pensar. Mas quanto e com que correção pensaríamos nós se, por assim dizer, não pensássemos em comunhão com os outros, a quem comunicamos os nossos pensamentos e eles nos comunicam os seus! Por conseguinte, pode muito bem dizer-se que o poder exterior, que arrebatava aos homens a liberdade de comunicar publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de pensar: o único tesouro que, apesar de todos os encargos civis, ainda nos resta e pelo qual apenas se pode criar um meio contra todos os males desta situação. Em segundo lugar, a liberdade de pensar toma-se também no sentido de que se opõe à pressão sobre a consciência moral; quando, sem qualquer poder em matéria de religião, há cidadãos que se constituem tutores dos outros e, em vez de argumentos, sabem banir todo o exame da razão mediante uma impressão inicial sobre os ânimos, através de fórmulas de fé prescritas e acompanhadas pelo angustiante temor do perigo de uma inquirição pessoal. Em terceiro lugar, a liberdade de pensamento significa também que a razão não se submete a nenhuma das outras leis a não ser aquelas que ela a si mesma dá; e o seu contrário é a máxima de um uso sem lei da razão (para assim, como imagina o gênio, ver mais longe do que sob a restrição imposta pelas leis). A consequência que daí se tira é naturalmente esta: se a razão não quer submeter-se à lei, que ela a si própria dá, tem de curvar-se sob o jugo das leis que um outro lhe dá; pois, sem lei alguma, nada, nem sequer a mais absurda, se pode exercer durante muito tempo”⁹.

Assim como Espinosa (ou, mais recentemente, Fichte), Kant defende que o principal direito que os indivíduos possuem no estado civil, sem o qual sua existência, enquanto exercício do uso livre da razão, resulta absolutamente prejudicada, é o direito à liberdade de pensamento, à qual se contrapõem tanto a) a coação civil quanto b) o poder tutelar e c) a heteronomia.

Sob o primeiro aspecto, atinente à *coação civil*, a liberdade de pensamento exige outra liberdade imperiosa: a liberdade de falar ou escrever. À liberdade de pensamento se refere o uso privado da razão; enquanto à liberdade de falar ou escrever se refere seu uso público. Segundo Kant, sem a segunda liberdade a primeira só pode se desenvolver de forma incompleta e imperfeita, e, portanto, ao fim e ao cabo, a supressão da segunda acaba se constituindo igualmente na supressão da primeira. Concernentemente ao *poder tutelar*, o segundo aspecto, Kant defende a liberdade de consciência, sobretudo no que diz respeito à religião,

ecoando os libelos em defesa da tolerância religiosa desde o século anterior (de Locke a Voltaire), pelo que contrapõe as “fórmulas de fé prescritas e acompanhadas pelo angustiante temor do perigo de uma inquirição pessoal”, típicas da tutela religiosa, à superioridade dos argumentos racionais inerentes à liberdade de pensamento. Em referência ao terceiro aspecto, a *heteronomia*, por fim, a liberdade de pensamento requer igualmente a garantia de que as únicas leis que serão impostas à razão serão as leis da autonomia, isto é, as leis impostas pela própria razão. Usando mais uma vez uma expressão rousseaniana, a razão admite, afirma Kant, a submissão unicamente “a nenhuma outra lei a não ser aquelas que *ela a si mesmo dá*”. Não se pode deixar de notar, ademais, que esses aspectos reproduzem as três formas recorrentes da supressão da liberdade individual, criticadas, não só por Kant, mas por todos os pensadores liberais, de Locke a Humboldt: a tirania (primeiro aspecto), o paternalismo (segundo aspecto) e o despotismo (terceiro aspecto).

Entretanto, fiel aos princípios que Kant divide com Hobbes em sua doutrina política – que não são poucos –, não se defende que o princípio da liberdade (mesmo a liberdade pensada espinosamente como liberdade de pensamento) seja oposto ao princípio da obediência. No artigo “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, escreve-se ainda (repetindo o conteúdo discutido acima), contemplando os dois princípios que um democrata não consideraria senão como opostos – obediência e liberdade – que “em toda a comunidade deve haver uma obediência ao mecanismo da constituição política segundo leis coercivas (que concernem ao todo), mas ao mesmo tempo um espírito de liberdade, porque, no tocante ao dever universal dos homens, cada qual exige ser convencido pela razão de que semelhante coação é conforme ao direito, a fim de não entrar em contradição consigo mesmo”¹⁰. Resumindo, não há qualquer oposição para Kant entre obrigação de obediência e liberdade de expressão, sendo ambas igualmente “conforme ao direito”. Com a primeira, se garante a integridade do Estado enquanto sociedade civil; com a segunda, seu caráter liberal (ou republicano, em seus termos), referente à separação dos poderes executivo e legislativo (e, portanto, à limitação interna do poder estatal).

Por fim, pode-se dizer que são diversas as implicações do antide-mocratismo kantiano em seu pensamento político, de forma que a não compreensão desse aspecto de sua doutrina redunde na não compreensão de todos os outros aspectos a ele relacionados (como a teoria da separação dos poderes, a teoria das formas de soberania e formas de governo, a teoria do contrato social, etc.).

No que se refere à política interna, o desprezo pela democracia, tanto aquela dos antigos quanto a dos modernos, por parte do Kant, está diretamente ligada, como tentei demonstrar acima, à sua teoria das formas de governo, onde a autocracia republicana sobressai como a melhor forma de governo, enquanto a democracia despótica, como a pior. Mesmo se atentarmos para o fato de que Kant considera como essencialmente despótica apenas a democracia antiga, mas não a moderna (embora seja, em verdade, ambíguo com relação a este ponto), que consiste, segundo seus critérios, numa forma de governo igualmente republicana, o fato de se rejeitar doutrinariamente dois dos principais pilares da democracia moderna (o sufrágio universal e o direito de resistência dos cidadãos) aponta, ao fim e ao cabo, para sua igual rejeição da democracia dos modernos.

Todavia, também seria preciso apontar, finalizando, para as implicações do antidemocratismo kantiano na política internacional, embora não possa me estender sobre esse ponto aqui, onde Kant relaciona, bem entendido, a paz perpétua à república (mais uma vez: a separação entre poderes executivo e legislativo), rejeitando, por outro lado, sua relação com a democracia (o governo dos muitos), aspecto muitas vezes confundido por parte de seus leitores contemporâneos, sugerindo indisfarçadamente, no artigo “Sobre a paz perpétua”, para “não se confundir a constituição republicana com a democrática (como costuma acontecer)”¹¹; ou seja, não confundir uma forma de soberania (a democracia) com uma forma de governo (a república); ou, em outros termos, não confundir uma doutrina liberal com uma doutrina democrática; ou ainda, não confundir duas questões distintas desde a mais antiga tradição do pensamento político ocidental: quem governa e como governa.

REFERÊNCIAS

KANT, I. 1993. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Trad. A. Mourão. Lisboa: Eds. 70, 179 p.

KANT, I. 2004. **O conflito das faculdades**. Trad. A. Mourão. Lisboa: Eds. 70, 141 p.

KANT, I. 2004. **Metafísica dos costumes, parte I – Princípios metafísicos da doutrina do direito**. Trad. A. Mourão. Lisboa: Eds. 70, 197 p.

NOTAS

- 1 I. Kant, *Metafísica dos costumes, parte I – Princípios metafísicos da doutrina do direito*, trad. A. Mourão, Lisboa, Eds. 70, 2004, p. 154, nota 9.
- 2 I. Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. A. Mourão, Lisboa, Eds. 70, 2004, p. 132.
- 3 I. Kant, *Metafísica dos costumes, op. cit.*, pp. 156-157.
- 4 I. Kant, *O conflito das faculdades*, trad. A. Mourão, Lisboa, Eds. 70, 1993, p. 104, nota 21, e pp. 108-109, respectivamente.
- 5 I. Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos, op. cit.*, pp. 130-132.
- 6 I. Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos, op. cit.*, pp. 80-81.
- 7 I. Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos, op. cit.*, pp. 85-86.
- 8 I. Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos, op. cit.*, p. 133.
- 9 I. Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos, op. cit.*, pp. 52-55.
- 10 I. Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos, op. cit.*, p. 92.
- 11 I. Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos, op. cit.*, p. 130.

Artigo recebido em: 09/02/2011

Aprovado para publicação em: 16/02/2011