

# República e Regicídio em Kant\*

Jean-Marie Beyssade

## RESUMO DA REUNIÃO

A sessão foi aberta às 16h30, na Sorbonne, Anfiteatro Michelet, sob a presidência do Sr. Bernard Bourgeois.

**Bernard Bourgeois** - Agradeço muito calorosamente a Jean-Marie Beyssade, que teve a amabilidade, apesar do curto prazo que lhe foi concedido, de aceitar falar esta noite diante de nós, uma vez que Pierre-Gilles de Gennes, que havia concordado em fazer hoje uma conferência sobre erros nas ciências exatas não pôde manter esse compromisso. Ele falará ante a Sociedade Francesa de Filosofia em uma sessão extraordinária e excepcional que organizaremos no final do ano. Ele não pôde comparecer hoje impedido por obrigações absolutamente imperiosas, e eu pedi a Jean-Marie Beyssade que viesse aqui celebrar um grande aniversário: 1792-1992. Ele tratará, como vocês sabem, do tema “República e Regicídio em Kant”.

Mas antes eu gostaria de mencionar muito rapidamente a memória de filósofos que nos deixaram. A senhora Emilia Giancotti devia fazer uma conferência aqui, diante de nós, antes do verão: infelizmente, não poderemos mais ouvi-la.

Gostaria também de mencionar a linda e ótima figura de Louis Marin, membro titular da Sociedade Francesa de Filosofia. Não é necessário apresentar Louis Marin. Muitos de nós o conhecíamos. Louis Marin era um filósofo e amigo de muitos de nós. É com emoção que eu saúdo sua memória.

**Jean-Marie Beyssade:** Eu mensuro a honra que o senhor me concede hoje, senhor presidente, colocando-me sobre esse pódio subitamente. Ao ganhar com o seu convite a cadeira de orador eu lamento, que surpresa, a cadeira tão desconfortável de secretário, que acabou por se tornar tão familiar a mim. Mas é preciso obedecer a voz do dever e tratar do meu tema.

Eu quero discutir com vocês esta tarde a relação de Kant com o que todos chamamos, talvez um pouco apressadamente, de Revolução Francesa. Comecei há alguns anos a pesquisa cujos resultados submeto hoje a vocês. Tive a oportunidade de apresentar esboço em

---

\* Este artigo foi publicado originalmente no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Sessão de 28 de novembro de 1992. Paris: Armand Colin, 1-44. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista.

Luxemburgo ante o seu predecessor à frente da nossa Sociedade, Jacques D'Hondt. E eu a retomei ano passado em Caen diante de alguns dos eminentes membros da nossa Sociedade.

Por que, então, retomar essa pesquisa e do que se trata?

Em face de uma imensa empreitada de emancipação que resume a instauração de 1792 de nossa primeira República, trata-se de apreciar o corte operado em uma tradição de muitos séculos, corte simbolizado por uma cabeça cortada, a mais alta cabeça no Estado, *Staatsoberhaupt*, a cabeça de Luís XVI, guilhotinado em 21 de janeiro de 1793. Neste outono de 1992 nós temos, com efeito, de meditar sobre um bicentenário duplo: o bicentenário da República, proclamada pela Convenção na sua sessão de abertura no 21 de setembro de 1792 e o bicentenário de um processo aberto em 7 de novembro de 1792, o processo do Rei deposto em 10 de agosto de 1792 e aprisionado na Torre do Templo, um processo que culminará com o regicídio.

República e regicídio: o elo entre os dois, antes de ser objeto meditação filosófica para o espectador de Königsberg, foi claramente afirmado pelos atores franceses da cena revolucionária. Permitam-me, a título de introdução, apresentar três deles, Manuel, Cambon e Saint-Just. Na sessão de abertura da Convenção, Manuel, que havia presidido com Pétion, a comuna insurrecional de 10 de agosto, disse ao primeiro dia do ano I: "Isso não é tudo. Vocês consagraram a soberania do verdadeiro soberano, o povo. É preciso livrá-lo de seu rival, o falso soberano, o rei." O julgamento de Luís-o-último, como se dizia então, e finalmente o regicídio, apareceu para ele como o inverso da República estabelecida. No dia seguinte à execução, Cambon, o grande financista da República, tinha uma fórmula que Marat considerava sublime: "finalmente chegamos à ilha da liberdade e queimamos o navio que nos conduziu até aqui." Cambon caracteriza assim a instalação na ilha da liberdade, ou seja, basicamente o estabelecimento da República, até a execução do rei Luís XVI, que nos conduziu até lá, à sua revelia, através da convocação inicial dos Estados Gerais. *Nós queimamos o navio*. Nós quem? nós franceses, nós revolucionários, nós a maioria dos convencionais? E qual é o navio que nós queimamos, quem guilhotinamos? Louis Capet, um cidadão dentre outros? Luís XVI, Rei dos franceses de acordo com a constituição de 1791? ou Luís XVI, Rei da França e Navarra pela graça de Deus desde 1774? Cambon expressa bem o sentimento de uma jornada e de um apagamento do caminho atrás de si: somos lançados, os caminhos estão rompidos atrás de nós, temos que seguir adiante quer se queira ou não. Termina com Saint-Just, cujo grande discurso de 13 de novembro de 1792 deu o tom do julgamento, vinculando por princípio a instituição da República e o procedimento de assassinato. "Nunca vou perder de vista o fato de que o espírito com o qual julgaremos o rei será o mesmo com o qual estabeleceremos a república. A teoria do seu julgamento será a das suas magistraturas; e a medida de sua filosofia nesse julgamento também será a medida de sua liberdade na constituição."

Para entender melhor a apreciação de Kant, vamos nos deter aqui por um momento. Pois Saint-Just precisamente não foi seguido pela Convenção nesse ponto. Saint-Just recusava toda ideia de um castigo justo, toda ideia de continuidade que permitisse submeter a conduta do rei, sua administração passada a um padrão reconhecido por todos e por ele que ele teria violado. Para Saint-Just, Louis XVI não é e nunca fez parte do contrato social que liga os franceses entre eles. Ele sempre foi um estrangeiro, um inimigo mortal cujo próprio ser rei é incompatível com uma vontade geral do povo unido. Portanto, trata-se menos de o julgar do que o combater. Todo homem livre tem o direito de matá-lo. Ele cai sob o punhal de Brutus e não sob a espada da lei. "Aqueles que associam alguma importância ao justo castigo de um rei nunca fundarão uma república" é o seu aviso. E ele deseja, tal como

Robespierre, através de um assassinato fundador, cimentar a República no sangue de um rei. Mas qualquer que seja a impressão que tenha podido causar este apelo ao assassinato, a “um exemplo de virtude que seria um laço de espírito público e de unidade na república”, a Convenção o recusou. Ela se lançou nessas formas sem princípios das quais Saint-Justus havia profetizado, erroneamente, que levariam o rei à impunidade. Ela seguiu a via sobre a qual Kant medita em uma nota famosa da *Doutrina do Direito* em 1797.

Então, volto a Kant, e à dupla pergunta, histórica e conceitual, que sua relação com a Revolução Francesa levanta.

Historicamente, todo mundo sabe o quão atento Kant era aos eventos na França. Suas obras testemunham esse interesse, desde uma nota da *Crítica da Faculdade de Julgar*, 1790, onde ele evoca “a transformação integral, *gänzliche Umbildung*, recentemente realizada por um grande povo em um Estado”, até o *Conflito das Faculdades* em 1798, onde ele analisa “a revolução de um povo espiritualmente rico”, revolução “cheia de misérias e atrocidades”, mas que, no entanto, desperta em todos os corações “uma simpatia de aspiração que beira o entusiasmo”, passando por *Teoria e Prática* (1793), o *Projeto da Paz Perpétua* (1795) e especialmente a *Doutrina do Direito* (1797), textos sobre os quais retornaremos. Historicamente, é impossível não assinalar que a aprovação inicial foi singularmente temperada e nuançada pelo que se seguiu. Um evento parece ter marcado especialmente a Kant, bem como a um grande número de contemporâneos: o regicídio. Não tanto a morte de um indivíduo que tinha sido rei, Luís, objeto de piedade pela sensibilidade das almas sentimentais; mas sim a vontade de julgar o soberano com grande pompa, de o condenar e executar com todas as pompas, em suma, um julgamento destinado a ser exemplar, liderado pelos atuais detentores de soberania contra Luís XVI, rei, perseguido por sua administração passada. Uma nota, famosa e difícil, da *Doutrina do Direito* parece assimilar esse episódio revolucionário a “um crime que durará para sempre e nunca será nunca apagado (*crimen immortale, inexpiabile*), semelhante a esse pecado que os teólogos dizem que não pode ser redimido nem neste mundo nem no outro. Kant fala de um “arrepio de horror que toma a alma permeada de ideias do direito da humanidade, uma emoção que a gente não deixa de sentir tão logo e todas as vezes que a gente imagina a cena”. Devemos, então, pensar que Kant hesitou ou vacilou, que ele recuou diante da lógica de uma revolução cujas premissas ele teria aplaudido ingenuamente as premissas antes de rejeitar as consequências com horror assustado? Ou devemos pensar que foi a Revolução que se desviou, que se virou em um certo momento (e, então, qual?) de sua primeira direção libertadora ou emancipadora, que se jogou no horror, e mesmo na autodestruição? Foi Kant quem mudou, ou a Revolução, ou talvez os dois?

A essa questão histórica se junta a uma questão conceitual: o que é a ideia de revolução e podemos ter acesso à liberdade política por meio de uma revolução? Vamos tentar formular a dificuldade com os próprios termos da filosofia prática kantiana, essa moral ou metafísica dos costumes, *Metaphysik der Sitten*, da qual a *Doutrina do Direito*, a *Rechtslehre*, é uma parte, a primeira. Somente há liberdade lá onde cada um dá a si mesmo sua lei de acordo com o princípio da autonomia. Se, portanto, um povo unido se opõe a um soberano de fato, um Chefe de Estado em exercício, *Staatssoberhaupt*, cuja vontade deixou de ser vontade geral do povo unido, o filósofo não pode senão aprovar a substituição pelo povo unido do monarca substituído na função suprema de legislação. Uma tal revolução coincide com o surgimento da razão e com o acesso à liberdade. Mas, por outro lado, como a iniciativa revolucionária não seria em sua essência contrária à liberdade que ela reivindica? Ao se levantar contra formas de legalidade em vigor, rebelando-se contra a soberania do soberano no poder, por mais que os revolucionários reivindiquem a unidade do povo unido, mas seu próprio ato é desunião: pouco importa que se prefira dizer com os apoiadores da revolução que esse ato sanciona

uma desunião que já está lá, ou com os adversários dela que ele a produz. Em todo caso, ele a alimenta e a leva ao seu ápice. A revolução é de início destruição da liberdade racional, uma vez que ataca a forma jurídica de liberdade, que se confunde necessariamente por princípio com o soberano em exercício. Estando o meio utilizado em contradição direta com o fim pretendido, a ideia de uma revolução libertadora ou emancipadora corre seriamente o risco de ser uma quimera, um círculo quadrado, uma não-ideia, em vez de uma ideia.

## I

Para procurar esclarecer, se não resolver, essas duas questões ligadas, a histórica e a conceitual, que se colocam para Kant e para os historiadores do kantismo, começarei com uma distinção elaborada por Kant em sua filosofia teórica, uma distinção que me parece muito relevante aqui. As categorias do entendimento, todo mundo o sabe, se desdobram na *Analítica dos Princípios* e na metafísica da natureza, nesse domínio da natureza onde o entendimento legisla; mas eles são também aplicáveis lá onde é a razão que legisla no campo da liberdade ou filosofia prática, e especialmente na *Doutrina do Direito*.

Na primeira *analogia da experiência*, Kant distingue cuidadosamente dois conceitos que são designados por dois termos alemães diferentes, *Veränderung* e *Wechsel*, dois conceitos que o francês [e também o português] confunde, ou se arrisca a confundir, sob um único termo, mudança (*changement*), e usando um único e mesmo verbo, mudar (*changer*). Quando amasso um pedaço de cera e que de cúbico se torna esférico, o que muda? A substância – aqui, o pedaço de cera – muda de forma. Podemos dizer que ela mudou? Sim e não, dirá o francês [e também o português], vítima de um verbo ambíguo. Não, ela sem si mesma não muda: diremos que, ao contrário, sob suas mudanças de forma, cor, sabor e assim por diante, ela permanece a mesma, *eadem cera*, ela permanece si mesma, *cera ipsa*. E, entretanto, sim, ela muda, ela se altera, ela se torna outra: pois se ela não muda absolutamente, ela muda de... como um homem muda de roupa. É isso o que Kant chama de *Veränderung* ou *verändern*. A palavra indica que acontece com uma substância S que permanece suficientemente idêntica a si mesma sob as mudanças, para que possamos dizer que ela mudou: é sempre ela que reencontramos, se a compararmos como ela se tornou no tempo  $t^2$  em seu estado  $e^2$ , e como ela era no regime antigo no estado  $e^1$  no tempo  $t^1$ . O francês – o português também – emprega bem o verbo mudar, mas deveria haver uma nuance de reflexivo, como em *alterar-se*, *transformar-se*, *modificar-se*. Não se pode, contudo, dizer correntemente, nesse sentido neutro de refletido, *mudar-se*, pois o verbo carrega consigo então uma ideia diferente de atividade causal. De um homem que troca de roupa, certamente se diz que se troca. Mas para um homem que envelheceu, poderíamos dizer, caso a cortesia não nos dissuadisse: como você está mudado, ou como você mudou, mas certamente não como você se mudou. Aí a *Veränderung*.

*Wechsel* significa algo completamente diferente. Quando uma substância muda ou se altera, *sich verändert*, por exemplo, muda de forma – o que, em relação a ela, é *Veränderung* – seus estados sucessivos substituem-se uns aos outros. Eles tomam o lugar uns dos outros.  $E^1$  não está mais lá quando  $E^2$  lá está: uma forma, uma cor, um sabor novos tomam o lugar da forma antiga, da cor antiga, do sabor antigo. Cada estado é o que é, ele não se modifica. Ele muda? Sim, de certa forma. Novamente o francês – e o português – é ambíguo, porque se pode bem dizer que a cera muda ou mudou. Na verdade, contudo, Aristóteles já o enfatizou depois de Platão, a forma não muda e, se o pedaço de cera muda de forma, sendo primeiramente cúbico e depois esférico, o cubo nunca se torna uma esfera. *Wechsel* significa, em alemão, em vez de mudança, troca ou câmbio e em um sentido quase monetário: se você trocar seus marcos por francos, sua fortuna, em princípio, permanece a mesma quando

you to the exchange of one coin for another. But the marks are not there anymore when the francs are there. Neither the marks nor the francs change, they are simply in another place, in another pocket. They do not change, they are swapped.

Portanto, é frequentemente um mesmo processo que pode ser qualificado tanto de *Veränderung* quanto de *Wechsel*. *Veränderung* no que diz respeito à “coisa” que se transforma, digamos a substância, se há uma coisa que mantém sua identidade continuada sob a diversidade de seus estados sucessivos. E *Wechsel* em relação ao “estado”, à forma ou ao regime que só tem identidade na medida em que recusa toda mudança ou toda alteração. O infortúnio do francês – e do português – é que o verbo mais usual, mudar, não faz essa distinção. Dizemos indiferentemente que “a cera muda” ou que “o estado da cera muda”. Seja a afirmação (1), “a cera muda” ou “a cera mudou”: certamente podemos acrescentar que “ela mudou de forma ou de cor” mas também podemos não adicionar nada e manter o verbo em sua forma absoluta “ele mudou”, tout court. Seja a afirmação (2) “a cor da cera muda”, “ela mudou”: entretanto, a forma ou a cor não mudaram; elas aparecem ou desaparecem, uma substitui a outra, a morte de uma é o nascimento da outra. A cada vez o francês – assim como o português – é chamado a interpretar. É preciso saber o que muda, já que ele é o sujeito, o *ὑποκείμενον* de uma *Veränderung*, e o que se troca os estados ou formas submetidos à *Wechsel*. É preciso distinguir a substância e seu modo ou regime.

## II

É preciso perguntar isso também em relação a uma revolução, e Kant o pergunta especificamente em relação à Revolução Francesa. Falando de forma jocosa, a fim de preparar o que segue, eu arriscaria dizer que, segundo Kant, se os franceses perderam sua revolução, se a perderam como sua revolução – pois eles a conquistaram para os espectadores estrangeiros –, tudo indica que foi por terem apenas um verbo, mudar, e por não terem sabido distinguir *Veränderung* e *Wechsel*. Mas voltemos da piada para a análise conceitual. Vamos voltar ao conceito kantiano de revolução em geral, que implica em relação à liberdade *Wechsel* sem *Veränderung*, enquanto a Reforma implica uma liberdade substancial que subsiste como sujeito de uma *Veränderung* sob o *Wechsel* de seus estados. E em seguida voltemos ao caso particular da Revolução Francesa, então, a isso que faz sua originalidade paradoxal e fascinante nesse jogo de mudança, entre *Wechsel* e *Veränderung*.

Para definir uma revolução e o que a torna fundamentalmente ilegítima, para a distinguir de uma reforma, muitas vezes necessária, e então legítima, Kant recorre à duas características principais que poder servir como critério. Esses dois critérios reconduzem diretamente ao par *Veränderung/Wechsel* que acabamos de examinar. Mas, visto que esses dois critérios não estão necessariamente ligados, nós podemos imaginar sua disjunção. O caráter enigmático, até mesmo contraditório disso que chamamos “A Revolução Francesa” se deve ao fato de que, nesse caso excepcional, a disjunção efetivamente se operou.

Primeira característica: uma revolução começa por baixo, uma reforma começa de cima. Numa revolução, o povo se levanta contra a autoridade instalada; numa reforma, o processo iniciado pelo soberano de fato está de acordo com a lei, com a ideia da vontade geral como já atualizada na realidade empírica do *Staatsoberhaupt*. A revolução nasce sempre e necessariamente fora da lei: ela tem sua fonte em um fato, naquilo que Kant chama de “reunião arbitrária, *willkürlich*” do povo. Ela é inicialmente uma reunião de sujeitos que não possuem, como tais, nenhum direito reconhecido ou reconhecível de fazer a lei. Ela é, então, sempre ruptura, descontinuidade na lei. Dois aspectos dessa descontinuidade, que impede de encontrar sob a mudança a continuidade de uma substância jurídica livre, saltam aos olhos: um, no tempo,

outro no espaço. No tempo da insurreição, e mesmo para uma revolução que terá sucesso, o intervalo que separa a insurreição do seu triunfo é um momento de ilegalidade. Durante as horas de 10 de agosto de 1792, quando os suíços defenderam o Louvre contra os atacantes, o “bom cidadão” kantiano – que em 9 de agosto está incondicionalmente obrigado a obedecer ao rei Luís XVI, o “irresistível” chefe do poder executivo, e que está incondicionalmente obrigado em 11 de agosto a obedecer às novas autoridades sem se preocupar com o cidadão chamado Louis Capet<sup>1</sup> encontra-se em um “estado de natureza”, onde não há mais nenhum direito externo. Cito a *Reflexão* 8045: “Qualquer melhoria do estado por meio de uma revolução é injusta, porque o fundamento não está na lei do regime anterior e, portanto, entre este e o próximo, intervém um *estado de natureza* em que não existem direitos externos. Esse intervalo temporal une um fracionamento no espaço nacional de concidadãos, que durante o levante ainda são apenas co-sujeitos. Pois é manifestamente subreptício dizer que o povo se subleva contra o rei. O singular sugere de uma maneira ilusória que é “o povo unido” que está se sublevando. Na verdade, apenas uma parte ou uma fração do povo se subleva, fração arbitrariamente reunida que, do mesmo modo arbitrário, *willkürlich*, afirma ser representativa de todo o povo, sua vanguarda. Kant disse isso muito claramente em 1793, em *Teoria e Prática*: “Nesse caso, as pessoas não podem reagir em campo como um *corpo comum*, apenas por facção, pois a constituição até então em vigor tendo sido rasgada pelo povo, é preciso antes de tudo organizar um novo corpo comum. É neste momento que o estado de anarquia ocorre com todos os seus horrores que ele torna ao menos possíveis; e a injustiça que ocorre aqui consiste naquilo que cada partido comete contra os outros no seio do povo.” Kant não é em relação a esse ponto de modo algum cego ao sentido da ação revolucionária. Ele se junta a Robespierre elogiando os revoltosos após o 10 de agosto: “cidadãos, vocês queriam uma revolução sem revolução?” Ele, é verdade, acrescentou, “que uma grande nação não pode se levantar por um movimento simultâneo e que a tirania só pode ser atingida pela parcela dos cidadãos mais próximos dela.” Mesmo se a revolução reclama para si uma universalidade popular, ela não possui mais do que uma fortemente ambígua “procuração tácita” de toda a sociedade, procuração essa que resta ser verificada. Do ponto de vista do direito, isto é, da liberdade considerada como substância, existe aqui *Wechsel*, não existe uma vontade legal contínua que se possa dizer ter sofrido uma *Veränderung*, que tenha mudado de regime. É bem verdade que se abandonamos o domínio da filosofia prática e da liberdade e formos para o estudo teórico da natureza sempre encontraremos constantes sociológicas, políticas, culturais e assim por diante, que tornam relativa a ruptura. Mas a questão moral ou jurídica, os dois adjetivos são sinônimos aqui, não existe aqui: no que diz respeito à liberdade, um direito morreu, um outro nasceu, nenhum foi transformado.

Entre a reforma e a revolução, Kant observa uma segunda característica diferencial, que também pode servir como critério. Numa reforma, por mais radical que ela seja, apenas o poder executivo é afetado: tocar no poder supremo ou soberano, na mais alta autoridade que legisla e constitui, é sempre um ato revolucionário. Os tradutores franceses da *Doutrina da Lei* não entenderam uma passagem central a esse respeito na observação A. «Uma mudança, *Veränderung*, da constituição (viciosa) do estado às vezes pode ser necessária – ela pode ser realizada pelo próprio soberano graças a uma reforma, não pelo povo por meio de uma *revolução* – e, se essa mudança ocorrer, ela só pode atingir o poder executivo, não o poder legislativo.” *Wenn sie geschieht*, se essa mudança... *sie* não designa a revolução, como o acreditaram os dois tradutores franceses mais recentes; *sie* designa uma mudança necessária, devido aos defeitos, e legítima, porque é feita por reforma e provém do soberano em exercício sem ruptura de legalidade. Obviamente, seria absurdo sustentar que uma

1 Luís XVI virou o Cidadão Louis Capet depois de deposto e antes de ser guilhotinado.

revolução afeta apenas o poder executivo. Ela pode se limitar a essa infração parcial aos poderes constituídos, mas, por surgir fora da lei, de um levante arbitrário, ela não está de maneira alguma obrigada a uma tal restrição, e, na maioria das vezes, opera uma subversão de todo o edifício político, começando com sua mais alta autoridade, o *Staatsoberhaupt* titular da soberania. A reforma, pelo contrário, uma vez que retira seu valor jurídico a autoridade legislativa e constituinte que lhe dá origem e autoriza, implica que essa autoridade soberana se conserva antes como depois, uma verdadeira substância permanente da liberdade cujas formas mudaram, um novo regime substituindo o antigo regime, mas na continuidade da mesma soberania. O soberano que, em todo lugar em que a forma de governo é despótica, reúne as funções legislativa e executiva, confundindo-as, não pode renunciar à primeira, caso contrário, sua decisão deixaria de constituir o direito, ou lei. Ele pode, portanto, apenas delegar a segunda função, a executiva, autolimitando-se e restringindo-se ao papel supremo de legislador constituinte. É o que Kant diz explicitamente. “O direito da legislação suprema na comunidade pública, *im gemeinen Wesen*, não é um direito alienável, pelo contrário, é o mais pessoal dos direitos.” Sigamos, então, a ordem da dedução legítima: “Deve ser possível ao soberano mudar, *ändern*, a constituição política existente quando ela for dificilmente conciliável com a ideia do contrato original, e introduzir nela a forma, *diejenige Form*, indispensável.” Mas “essa mudança, *diese Veränderung*, não poderia consistir em fazer com que o Estado, separado de uma das três formas” de soberania, se constitua de acordo com uma outra. Kant até mesmo especifica o que parecerá essencial: um autocrata, um monarca tal como Luis XVI, que reúne em sua pessoa singular todos os poderes não poderia legitimamente, por via de uma reforma, alienar-se do poder legislativo soberano em favor da soberania democrática. “Mesmo se ele decidisse mudar – *umzuändern* –” (vamos relevar que não se trata mais de *Veränderung*, uma vez que a continuidade da soberania constituinte se perdeu) “para uma democracia ele poderia agir injustamente.” Dito de outro modo, tocar no poder legislativo é de imediato tornar impossível a continuidade substancial de uma *Veränderung*, é operar uma revolução.”

Vê-se bem o que aproxima as duas características: ambas produzem a ruptura revolucionária, onde a troca entre duas legitimidades, *Wechsel*, não permite mais a transformação ou modificação legal de uma mesma vontade geral, *Veränderung*. Mas essas duas características não estão necessariamente juntas. E se Kant não fala nunca da “revolução de 1789”, é que justamente, em 1789, essas duas características estão dissociadas uma da outra. É preciso retomar a sequência dos eventos, tal como Kant os aprecia, desde a convocação dos Estados Gerais por Luis XVI até a execução de 21 de janeiro de 1793, para procurar onde exatamente começa a ruptura revolucionária. Ela não começa, creio, no processo (em seguida a execução e o Terror). Ela começa muito antes. Para dizer com brutalidade, ela começa com o ato inaugural mesmo, com “o grande erro de juízo, *ein grosser Fehltritt der Urteilskraft*” do Rei convocando para 1789 os Estados Gerais. Mas não se compreenderá bem esse ponto a não ser partindo disso que é, com efeito, o mais evidente: a ruptura definitivamente consumada pelo regicídio, pelo processo e suas modalidades.

### III

A ilegitimidade do “crime inexprável” não constitui, para Kant, uma mudança no curso dos eventos, um desvio infeliz da rota de uma *Veränderung* legítima. Ele consagra, fingindo escandalosamente lhe fornecer a evidência exemplar do direito, uma contradição até ali mascarada ou ocultada na ideia de soberania. Mas, o que há de tão escandaloso no julgamento do rei?

Tudo está em uma expressão: “um suicídio do Estado, *ein vom Staate an ihm verübter Selbstmord*, um suicídio realizado pelo Estado sobre ele mesmo.” É preciso explicar esse termo decisivo, *suicídio*. A vontade geral do povo unido, aqui do povo francês, voltou-se contra ela mesma. É ela que constitui, desde o começo, a substância única, unificante e indivisível da liberdade, aqui a liberdade do povo francês. Se é que existe uma - ora, justamente, existe uma, ao mesmo tempo para Kant, para Luis XVI e para os revolucionários que conduziram o julgamento – é algo que já veremos. Todos eles, por razões diferentes, concordam nessa unidade e singularidade substancial. Daí vem esse paradoxo escandaloso: é a mesma vontade geral ou substância, vamos chamá-la de S, que em sua forma ou regime e<sup>2</sup>, como a Convenção Nacional, se volta contra o antigo regime e<sup>1</sup> e pretende julgar, condenar e executar esse que era então nesse regime e<sup>1</sup> a fonte da legitimidade, essa mesma substância S que assegura identicamente a legalidade de e<sup>1</sup>, a legalidade da passagem entre e<sup>1</sup> e e<sup>2</sup> e, conseqüentemente, a própria legalidade de e<sup>2</sup>, enfim, a legalidade *tout court*, a legalidade em geral. Luís XVI engendrou a Constituinte, que engendrou a Legislativa, que engendrou a Convenção: matando Luís XVI, a Convenção certamente comete um parricídio, mas ainda mais que um parricídio. Pois as pessoas diferentes, em um linhagem biológica, são todas substâncias distintas: o parricídio não é um suicídio. Aqui, pelo contrário, cada um representa a mesma substância livre ou liberdade substancial, a mesma e única vontade geral do povo unido, a qual não tem nenhuma existência fora daquele que a representa. Julgando Luís XVI pelos seus atos de rei, pelo que Kant chama de “sua administração passada”, a Convenção visa nele o que supostamente teria se desviado da vontade geral em sua substância. Mas ela atinge nele essa mesma substância que é sua própria substância, substância da qual é apenas o novo regime, um modo outro e, provavelmente, menos defeituoso. Portanto, ela desfere seus golpes contra ela mesma, contra o que a autoriza. Ela comete suicídio.

Analisemos em detalhe o que se passou. Antes de 1789, Luis XVI era soberano, e soberano autocrata: ele confundia em si, como *Staatssoberhaupt* despótico, o poder legislativo e poder executivo. Pela constituição de 1791, Luis XVI passa a ser apenas o chefe do poder executivo: ele era, como poder constituído, a segunda pessoa da trindade política, Kant diz “regente” e Rousseau teria dito “príncipe”, doravante subordinado à pessoa do legislador, ao poder constituinte. Falando estritamente, o 10 de agosto de 1792, portanto, não retirou de Luís XVI um poder soberano que ele não possuía mais: o movimento vindo de baixo, do povo arbitrariamente unido, da fração ou facção insurgente, derrubou o executivo. Mas o julgamento, que a Convenção Unânime desejou ser exemplar, pretendeu julgar toda a conduta real desde o início do que se reivindica então a si mesmo como “a Revolução”. Todos os revolucionários sem exceção queriam um julgamento entregue ao mundo e às gerações futuras como uma espécie de curso magistral, uma lição que a posteridade poderia visitar indefinidamente, sem nunca encontrar nela nenhum ponto para revisão. E a maioria deles pensou que a conduta inteira do monarca, desde a convocação dos Estados Gerais até a queda da monarquia em 10 de agosto podia e devia ser submetida ao julgamento da vontade geral, essa mesma vontade geral que fazia lei e direito desde o início e que agora se exprimia na convenção. O que pensar dessa pretensão de julgar o soberano destronado por sua administração passada?

Kant fala primeiramente de um abismo, engolindo tudo sem volta, mas em seguida ele vai mais além e fala de um “suicídio” no qual a vontade proclamada se confunde com a publicidade dada ao processo. Não basta, então, dizer que “tudo o que o soberano, *Oberhaupt*, fez enquanto tal deve ser visto exteriormente como legal, e que ele não poderia, enquanto fonte das leis, ser ele mesmo injusto.” Essa observação, que é correta, nos deixa ainda na lógica do Antigo Regime, sem elucidar o que subsiste desse antigo regime no novo, o que unicamente justifica o termo “suicídio”. Porque o novo soberano, em seu novo regime, se recusa a ser



novo e se projeta no passado no momento em que ele julga esse passado como se ele tivesse sido sempre o único soberano e como se ele já tivesse feito direito, ou lei. Direito e lei em relação aos quais o monarca destronado teria sido culpado de um tipo de crime eterno e ele também imperdoável. Suicídio, por quê? Porque o povo, “aquele que deve sua existência” (legal ou jurídica, é certo, e não histórica ou sociológica) “unicamente à legislação instaurada pelo soberano” (o soberano de fato, tal como ele era no antigo regime em que ele administrava despoticamente) “se constitui em soberano desse (primeiro) soberano”. Ele o julga e ele o condena sem ver que com isso ele se julga e se condena e que ele se condena. Se ele fosse bem-sucedido em seu empreendimento e conseguisse inscrever seu projeto em um processo exemplar para a eternidade, ele inscreveria aí a reversão total de princípios e a impossível recuperação ou ressurreição do estado derrubado. Kant prefere alegar, muito curiosamente, estranhas circunstâncias atenuantes: sob a infeliz e escandalosa roupagem jurídica de um processo, monstruosamente diabólico se fosse sério, ele prefere ver um simples assassinato, ditado pelo medo da contra-revolução e pelo estado de necessidade. Mas essa última parada não deve fazer esquecer o essencial. Para Kant, se é preciso falar de suicídio, mesmo com o propósito de o declarar impossível, é primeiramente porque se trata de uma só e mesma soberania  $S$  que se identifica em  $t^1$ , sob o antigo regime  $e^1$ , com a pessoa de Luís XVI, e que se encontra em  $t^2$ , sob o novo regime  $e^2$ , na Convenção Nacional que o julga. Quaisquer que sejam os comportamentos dos atores políticos uns em relação aos outros nos diferentes episódios da Revolução Francesa, quaisquer que sejam as regras aplicáveis a esses atos e a esses atores, há uma continuidade na soberania que deveria permitir encontrar uma *Veränderung*, mesmo se a confusão insensata de estados ou regimes que substituem (*Wechsel*) com a substância que aí deveria se manter em se transformando conduz ao pesadelo de um *suicídio*: ainda substância, mas somente para se negar a si mesma reconhecendo-se apenas parcialmente de um estado a outro de um estado ao outro. Assim, para Kant, o povo que julgava Luís XVI através da Convenção Nacional não era um monte de amotinados; era, mais propriamente, o povo unido ou o soberano legítimo: sem o que a palavra “suicídio” não poderia ter surgido, visto que aquele ou aqueles que teriam matado o soberano deposto não seriam eles mesmo o soberano. E, simetricamente, aquele que eles condenaram à morte era o fundamento substancial da soberania deles, da soberania popular. Ele não era nem um estrangeiro, nem um cidadão, nem um monstro, nem um inimigo: sem o que o antigo monarca que eles executaram não sendo ele mesmo o soberano, a palavra “suicídio” não teria podido surgir.

Essa confusão de duas soberanias, que explode de maneira paroxística com o processo do rei, com sua condenação impossível e necessária segundo os ritos não escapou aos revolucionárias, eu o recordei na introdução. Mas lá onde Saint-Juste se volta ao futuro, para sonhar com uma instituição republicana que não deveria nada à soberania monárquica do antigo regime, Kant volta-se também sobre o passado para recordar o do ato inaugural, a convocação dos Estados Gerais. O novo regime não nasceu da insurreição, ele nasceu da iniciativa real. E talvez seja preciso buscar, nesse ato fundador, as raízes das contradições que explodem aos olhos de todos, publicamente com o escândalo quase diabólico do regicídio. Contradição entre uma legitimidade, aquela da soberania popular, e uma sequência de atrocidades que fazem com que a vontade popular se volte contra ela mesma até a sua autodestruição.

#### IV

O ato inaugural, a convocação, por Luís XVI, dos Estados Gerais, ilustra a disjunção assinalada acima entre as duas características que distinguem reforma e revolução. Ele é, nesse sentido, já portador da contradição mortal que, no processo exemplar do rei deposto, explodirá como suicídio do Estado.

Luís XVI era detentor da soberania, quer dizer, primeira e essencialmente do poder legislativo supremo, do poder constituinte, porque apenas nele, ou unicamente nele, se realizava a vontade geral do povo unido. Ele era o único representante dessa vontade, fora dele somente havia súditos. Somente a sua vontade era lei: “assim quer o rei, assim quer a lei”. Mas nenhuma autoridade é legítima, segundo o princípio fundamental da autonomia, senão na medida em que ela representa essa vontade geral do povo unido. A ideia do contrato original, central tanto para Kant quanto para Rousseau, de quem ele a tomou emprestado, domina todo o edifício político. Apenas a vontade real é soberana, porque e enquanto apenas o rei representa o povo unido. Mas a vontade real é soberana somente na medida e pelo tempo em que ela representa, e onde ela representa, ela unicamente, a vontade do povo unido. Daí a extrema gravidade do ato, pacífico e legal, pelo qual o Rei faz apelo a seu povo inteiro para sair de uma crise, nesse caso, uma crise financeira. O povo vai se encontrar, na eleição de seus representantes, legalmente reunido. Nenhuma descontinuidade aqui, nem no espaço nem no tempo. Nenhuma facção se reúne arbitrariamente, fora do direito, por um ato de força. A universalidade é convocada pelo soberano, segundo as regras do direito.

Mas lá onde está o representado, o representante não é mais nada. O Rei tirava toda sua autoridade soberana da ausência do povo unido, o qual ele, única presença em pessoa, substituiu. Que o povo, por sua vez, esteja presente em pessoa, em sua unidade universal incontestável, uma vez que o monarca mesmo o convocou, o substituto some diante da realidade doravante presente, da qual ele nunca passou de um porta-voz. Ele some também diante desses novos representantes, agora mais direta e imediatamente vindos ou provenientes do povo, embora não se possa dizer que o povo que os elegeu seja o povo unido e que seus representantes somente possam ser ditos representar agora o povo unido na medida em que o soberano efetivo, Luís XVI, permitiu que o povo unido surgisse em pessoa e escolhesse pessoalmente seus representantes. O ato real permanece, ao mesmo tempo, origem e, em certo sentido, substância continuada da vontade geral. No entanto, o próprio ato de convocação é identicamente o fim da soberania real, a abdicação implícita de Luís XVI. Ao reunir legalmente um povo que, enquanto unido, não pode deixar de ser o único soberano legítimo, Luís XVI amarrou inextricavelmente um processo legal, porque vindo de cima, *Veränderung*, a uma ruptura revolucionária pela transferência de soberania, *Wechsel*. Em um certo sentido, ele cometeu suicídio como soberano.

Três *Reflexões* permitem seguir com precisão o pensamento de Kant sobre essa abdicação involuntária ou inconsciente. Apenas indico-as aqui sem as comentar. Tratam-se das *Reflexionen* 8018, 8048 e 8055. Encontramos a mesma doutrina na *Rechtslehre* publicada. A observação do parágrafo 52 insiste sobre o caráter “natural” da transferência de soberania operada pelo “erro de julgamento”. Natural em muitos sentidos: a natureza da soberania, que é indivisível, e a natureza do direito natural, que originalmente a atribui ao povo unido, juntam-se aqui a um movimento legal e natural que contrasta com a violência de uma insurreição, uma reunião arbitrária onde uma facção se opõe à lei. O “poderoso soberano”, depois desse erro de julgamento, é aniquilado no sentido estrito: “o poder soberano do monarca desapareceu completamente, ele não foi apenas suspenso”. E essa passagem para a República é irreversível. Assim, é possível, voltando à observação no parágrafo 52, esclarecer certas sentenças ambíguas e talvez equivocadas. É certo que, para Kant, “uma vez estabelecida, a República não é mais obrigada a às rédeas do governo e devolvê-las aos seus antigos detentores, que poderiam, usando seu arbítrio absoluto, dizimar todas as novas instituições”. Esse novo direito republicano, que, para Kant, é como uma aurora, como a ideia da razão jurídica entrando em cena, baseia-se em um contraste decisivo: o monarca era o representante da soberania, “o povo unido não se contenta em representar o soberano,

ele próprio é o soberano, porque é nele [o povo] que se encontra originalmente o poder supremo, do qual é preciso derivar

todos os direitos dos indivíduos enquanto simples sujeitos (ou, em todo caso, enquanto tendo uma função no Estado)". Mas quando e como se faz essa passagem, ao mesmo tempo pacífica ("natural" e legal, não violenta), imediata e global ("inteiramente"), legítima ("originariamente") e irreversível ("sem retorno"), da monarquia à república? O texto do parágrafo 52 é muito estranho: "assim que, *sobald...so*, um chefe de estado, *ein Staatsoberhaupt*, quanto à sua pessoa, *der Person nach*, seja rei, corpo de nobreza ou todo o corpo do povo, *die ganze Volkszahl*, a união democrática, *der demokratische Verein*, se deixa também representar, *sich auch repräsentieren lässt*." Confessamos não compreender essa passagem, que assumimos estar corrompida em sua forma impressa. Pois é absurdo falar de um chefe de Estado que se deixaria representar ele mesmo em pessoa: ou bem ele está lá pessoalmente ou bem é representado na sua ausência, mas «ser representado pessoalmente» é um disparate. Parece-nos que Kant deve querer associar três idéias distintas, mas ligadas em seu sistema, todas as três verdadeiras e confirmadas pelas *Reflexionen* assinaladas na nota que se segue: (1) existem três pessoas diferentes, que, de acordo com a diversidade de Estados empíricos, podem deter a soberania e ser *Staatsoberhaupt*: um rei (autocracia), uma nobreza (aristocracia) e o povo inteiro (democracia); (2) em cada um desses regimes (ou apenas nos dois primeiros?) a pessoa do chefe de Estado é simplesmente representativa, se o modo de governo deve ser legítimo, é preciso que o soberano de fato se considere como simples representante de uma totalidade que ele não esgota (donde, por exemplo, a diferença entre o autocrata e o monarca); (3) tão logo o chefe de estado permita que o povo unido se apresente em pessoa; faça-o, talvez por sua convocação, se representar a si mesmo Então se passou não mais somente à república, mas à democracia.

## V

Somos conduzidos assim ao nosso último ponto. Se o ato primordial de Luís XVI operou uma passagem legítima e irreversível, essa passagem também poderia ser fatal. Porque "apenas a democracia é necessariamente despótica". Acredito encontrar nesta fórmula da *Paz Perpétua* uma chave para entender a posição kantiana.

O erro de julgamento remete com efeito, à faculdade de julgar, à *Urteilstkraft*, como uma arte de subsumir o particular sob o universal. A deficiência de uma tal faculdade define a estupidez, que é incurável. Ora, o erro de julgamento de Luís XVI é certamente em primeiro lugar um erro de julgamento a seu próprio respeito: o monarca imprudente não viu que, por trás de sua generosa iniciativa, era, sem ele ter desejado, uma desapropriação de soberania que estava sendo realizada. Ainda que, segundo Kant, um soberano expulso do poder por uma insurreição ainda detenha o direito de recusar o novo regime, "uma vez que a insurreição que o tirou de seu poder era injusta", mesmo que ele possa também, "retornado ao estatuto, à condição de cidadão comum, preferir seu repouso e o do Estado à empresa imprudente de deixar o país para viver, como pretendente, a aventura de sua reconquista, seja por uma contrarrevolução secretamente fomentada ou graças ao auxílio de outras potências", Luís XVI não teve essa escolha, uma vez que ele próprio havia aberto mão de seu poder ao reunir seu povo. Mas "o erro de julgamento" também tem uma magnitude bem diferente, no que diz respeito ao próprio povo e à arquitetura dos poderes políticos. Com efeito, sistematicamente, o poder legislativo ou soberano está associado ao universal ou à premissa maior do silogismo, o poder executivo do regente à premissa menor que introduz o particular a ser subsumido, e sua coordenação e subordinação sistemática é um objeto

central da *Rechtslehre*. O despotismo, que é a confusão dos dois poderes, legislativo e executivo, é, portanto, essencialmente um erro de julgamento.

Em que a democracia, uma forma de soberania que dá ao povo inteiro efetivamente reunido toda soberania, é necessariamente despótica? A resposta é límpida: em qualquer outro regime, o despotismo é possível como um risco, ele não é inevitável, pois o status originalmente representativo do soberano permite manter uma lacuna, pelo menos em princípio, entre a fonte originalmente sintética de todos os poderes (o povo-unido efetivamente ausente ou não reunido, e presente simplesmente em e por seus representantes) e os poderes efetivamente constituídos (em pessoas físicas ou coletivas representativas, eventualmente múltiplas e distintas). Mas na democracia o povo está lá pessoalmente: de repente, todos os poderes são efetivamente agrupados nessa única instância, ao mesmo tempo racional, enquanto idéia do povo-unido, e empírica, como a soma numérica de todo o povo, como uma união democrática. Ora, essa confusão inevitável condena a vontade geral à autodestruição. Kant encontra aqui exatamente a crítica rousseauiana da democracia como forma de governo, uma crítica tragicamente ilustrada pela autodestruição da vontade revolucionária através do Terror e da luta das facções. O povo, de fato, exerce, na democracia, ao mesmo tempo o poder legislativo e o executivo. Como poder legislativo, é o querer universal do universal, é a vontade geral. Como poder executivo, é poder sobre o particular, ou seja, a luta de de uma parte contra outra parte, não podendo ser vontade geral. Ora, é a mesma vontade que deve ser um e outro, sem que possamos manter uma distância, graças à ideia representativa, entre a vontade geral, a única legisladora, e a vontade particular do regente encarregado da execução. “A democracia é necessariamente despotismo, pois estabelece um poder executivo onde todos tomam decisões sobre e até mesmo contra um só, que não dá o seu consentimento; é por isso que na democracia, a vontade de todos não é a de todos, o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade.”

Assim, o suicídio do Estado, realizado no julgamento do rei e a vontade de um regicídio exemplar ou formal, remetem ao ato inaugural do rei, que, por falta de juízo, como que renunciou sem o saber nem o querer ao seu poder soberano e, através de seu apelo irrefletido ao povo ele mesmo, presente em pessoa, remete a esse suicídio da vontade geral que é a confusão democrática do legislativo e do executivo. “Toda forma de governo que não é *representativa* não é propriamente uma forma de governo, é um caos informe, *eine Unform*, pois o legislador não pode ser em uma e na mesma pessoa o executor de sua vontade (assim como que em um silogismo o universal da premissa maior não pode estar ao mesmo tempo subordinado, enquanto particular, ao universal na premissa menor.) Pode-se conceber, nas formas de soberania monárquica ou aristocrática, diversas modalidades de governo conformes ao espírito do sistema representativo. Pelo contrário, a democracia torna esse sistema impossível, uma vez que o estar-lá em pessoa do povo soberano anula o intervalo representativo, a distância do representante ao representado. O que tornava legítima a transferência de soberania tornava-a mortal desde o início.

O que acabou numa explosão apoteótica no encadeamento dos episódios revolucionários estava presente desde o gesto inaugural, com a inextricável confusão entre as três posições diferentes adotadas simultaneamente por Luís XVI: considerar-se um representante, o representante do povo-unido; deixar deixar esse povo eleger seus representantes, dando-se a representação plena e completa de uma Assembléia Nacional; fazer o povo se apresentar ele mesmo em pessoa, no imediatismo contraditório de um universal agente. Não é certo que o entusiasmo inicial do filósofo o tenha permitido ver essa concatenação desastrosa no primeiro dia. É certo que na noite de sua obra ele o conseguiu perfeitamente.

\*

Concluo brevemente.

1º - Há, para Kant, um ponto de virada e como que uma ruptura nos eventos encadeados que constituem a Revolução Francesa? A resposta é: não. A atrocidade do regicídio, ou melhor, o fundamento racional do horror que suscita sua pretensão impossível de ser exemplar, a saber, o *suicídio* do Estado que ele constituiria se ele não fosse simplesmente a máscara do medo, não são desvios. Esse episódio leva ao seu paroxismo uma contradição mortal presente no ato inaugural de 1789. É verdade que o pior nunca esteve assegurado. O rei poderia ter impedido que as ordens se fundissem com os Estados Gerais, assim como após sua fusão em Assembleia Nacional ele poderia ter se resignado a não ser mais que um simples cidadão na República que ele irreversivelmente fez ou permitiu que acontecesse. Os revolucionários poderiam ter desistido de julgar o rei derrubado, evitado perseguir o soberano por seu governo passado. Talvez uma constituição legítima e verdadeiramente republicana, ou seja, representativa, acabasse surgindo das convulsões caóticas que o espectador desinteressado só poderia condenar. O fato é que a reunião legal de Luís XVI do seu povo convocada em 1789 contém o germe de tudo o que se seguiu: a legitimidade da transferência de soberania (da monarquia para a república), a necessidade desastrosa do despotismo (através da confusão democrática poderes) e finalmente a atrocidade do regicídio legal.

2º - Será que esse resultado desastroso – que é preciso aproximar de outros resultados desastrosos da Revolução Francesa, como a auto-destruição da vontade revolucionária no Terror e a eliminação recíproca das facções, como a autodestruição da liberdade republicana no despotismo imperial, como o retorno da guerra externa e da revolução exportada em um desastre militar e a monarquia restaurada reimportada nos veículos do estrangeiro, e que é preciso aproximar também de resultados desastrosos semelhantes que nós vimos se repetir diante de nossos olhos em outra revolução com pretensões universais – leva, para Kant, a uma desqualificação global da Revolução Francesa? A resposta é: não. Para Kant, desde seu começo até o fim, a Revolução Francesa era dupla. Para seus atores, um fracasso: Kant não é, nunca foi e nunca será um revolucionário. À questão do autor, “O que devo fazer?” a resposta é constante e categórica: em nenhum caso a revolução. Um homem ponderado que tivesse a certeza de conseguir fazer a revolução novamente, recusaria, por causa do preço que ela custou. Mas para os espectadores ela é inesquecível. Eles, e apenas eles, veem nela o que ela não foi para os seus atores: uma ideia do direito diante da qual mesmo a honra e o velho ideal da nobreza militar se eclipsam, a ideia republicana (enquanto que para os seus atores ela foi despotismo democrático), a ideia da paz perpétua (enquanto que seus atores travaram uma guerra permanente). Kant nunca foi contra-revolucionário. Mesmo em vista de suas atrocidades, suas misérias e seus crimes - que ele julgava, eu creio, como Hegel, inseparáveis - ele nunca se voltou contra o que chamou em 1798, no singular, “a Revolução Francesa”, através do encadeamento inacabado e imprevisível de seus episódios.

3º - Finalmente, será que esse filósofo das Luzes entendeu suficientemente o significado das revoluções para nos dar ainda uma lição, a nós modernos ou pós-modernos tão indiferentes e esgotados em nossas crenças políticas? Eu ficaria tentado a responder: sim. Ele entendeu um perigo mortal: confundir a unidade impossível de um povo que exerce poder político *em pessoa* e a subordinação indispensável de todas as autoridades à unidade desse povo-unido que elas *representam*. Em uma terminologia que às vezes nos surpreende, ele pensou na Idéia Representativa, que ele identifica com a República, *contra* a democracia. Ele nos lembra com isso, ele nos ensina talvez, que sem a idéia representativa, suas formas

e suas lentidões, a democracia é um nome mal disfarçado para despotismo, ou anarquia ou os dois ao mesmo tempo. Somente a ideia representativa, que mantém à distância a vontade geral, a substância da liberdade, as instâncias ou estados em que essa substância se modifica ou se modaliza, seus regimes, permite um progresso da liberdade na liberdade. Com ela, e apenas com ela, é possível uma *Veränderung*, uma marcha no sensível ou empírico rumo à liberdade racional, rumo à ideia do direito. Sem ela, a troca das figuras históricas, sua substituição incessante, *Wechsel*, se transforma no pesadelo de uma substância que não é uma substância, que se desfaz ao se confundir pela fusão com seus estados, que se devora como o tempo em vez de se estabelecer como razão, que comete suicídio.

Ele também ele também nos ensinou que, apesar disso, não devemos ficar cegos à ideia de liberdade que estava ativa na empreitada, a saber sempre a reconhecer e respeitar os objetivos, a não transformar a evidência de seus fracassos em negação do direito que ela desejava instaurar e do qual, talvez, tenha realmente se aproximado. Em resumo, a não passar de um fanatismo para outro e de um sectarismo da ação revolucionária para um seguidismo da ideologia contra-revolucionária. Vemos como Kant, novo como filósofo, novo porque filósofo, permaneceu longe do que chamamos hoje na França de novo filósofo.

**Bernard Bourgeois** - Agradeço imensamente a Jean-Marie Beyssade por essa conferência extremamente brilhante e passo a palavra imediatamente aos filósofos antigos, mas também aos novos filósofos, se alguns deles se encontram entre vocês.

**Maurice de Gandillac** – Apresentar como um ato suicida a convocação dos Estados Gerais parece-me uma má compreensão do caráter tradicional da instituição. Ao reconectar, para além do poder pessoal de Luís XIV e Luís XV, com os hábitos da antiga monarquia, o Rei não renuncia ao fundamento tradicional (mais ou menos mítico) de seu poder (eleição dos reis francos por seus pares, validada posteriormente pelos outros “estados” da sociedade). A novidade foi evidentemente o desenvolvimento da classe burguesa, muito mais importante depois de dois séculos e portadora, no Século das Luzes, de novos valores e uma definição de “nação” que incluía, ao menos virtualmente, uma verdadeira “revolução”, incompatível com os princípios fundamentais da monarquia francesa. Mas não é certo – os cadernos de “queixas” o provam - que mesmo os representantes do Terceiro Estado sentiram desde o início consequências tão radicais e que o Rei mal o podia prever. Sincero em seu desejo de reformas (os discursos de abertura dos Estados Gerais dão um vislumbre impressionante disso), ele esperava de seus súditos - de seus três “estados” – adesão e ajuda. No entanto, a duplicação do Terceiro Estado, ligada à nova estrutura socioeconômica (não ainda política) do reino, abriu o caminho ao que realmente aconteceu e o verdadeiro “suicídio” começa após o transbordamento que permitiu a igualdade numérica entre o Terceiro Estado e os privilegiados, enquanto o Rei, relutante em usar a força, aceita a constituição da Assembleia Nacional, um verdadeiro golpe de força que torna possível o apoio ao Terceiro Estado de uma fração significativa e influente da aristocracia progressista e boa parte do clero de origem popular. O dia em que os delegados das “Ordens”, eleitos em princípio para votar impostos (uma velha tradição há muito esquecida), para ajudar o Estado a restabelecer suas finanças, se colocam como um único corpo representando uma “nação indivisível” (e a palavra “nação” assume então um novo significado em relação ao seu uso constante no Antigo Regime), a soberania do monarca perde seu significado. Mas Luís XVI acreditava que não poderia agir de outro modo e a partir de então ele foi pego em uma espiral, na qual as duas etapas essenciais são não a convocação dos Estados Gerais, mas primeiramente a capitulação do Jeu de Paume, depois a aceitação de uma Constituição que, apesar do direito teórico de veto (praticamente tão pouco aplicável do que os obstáculos que, sob a nossa Quinta República, um presidente de coabitação pode se opor a um

primeiro-ministro se apoiando em uma maioria resultante de eleições livres) fez do Rei uma espécie de peça decorativa, não tendo mais aquela legitimidade teórica e mítica que permite a sobrevivência das monarquias inglesa, holandesa ou escandinavas (o caso do descendente espanhol de Luís XIV ser hoje um pouco “anormal” e “marginal”).

**Jacques Merleau-Ponty** – Eles não tinham lido Kant.

**Jean-Marie Beyssade** – Parece-me que na questão do sr. de Gandillac, é preciso distinguir dois aspectos que colocam questões, tanto um como o outro. O primeiro aspecto diz respeito à história efetiva das instituições da monarquia e é através dela que o senhor começou fazendo sua pergunta, quando o senhor estava falando sobre a prática habitual da monarquia. A segunda questão diz respeito à interpretação que Kant dá do fenômeno. Prefiro responder à segunda, dizendo apenas uma palavra sobre a primeira. Parece-me que, de fato, em 1789, a convocação dos Estados foi sentida mais como um retorno a uma tradição suspensa por dois séculos do que como entrada em um novo universo. Mas deixo isso de lado.

É sobre a questão relativa a Kant que eu gostaria de lhe responder: Kant viu o ato suicida na própria convocação dos Estados Gerais, ou apenas no segundo momento que o senhor assinala, o tipo de deixar acontecer do Rei que permitiu ao que no direito tradicional não eram mais que Ordens separadas (cada uma com uma voz levada ao Rei como uma espécie de reivindicação ou indicação, permanecendo a decisão com o Rei) que se fundissem para produzir o que foi chamado doravante a Assembleia Nacional, e depois a Assembleia Constituinte? Quando ocorre o suicídio? Acredito que se pudéssemos observar as *Reflexionen* sobre as quais, por falta de tempo, não pude falar longamente, veríamos que Kant, se assim posso dizer, refinou sua análise na medida em que o desdobramento das consequências revolucionárias lhe permitiu conscientizar-se das origens disso que ele viu de certa forma, no dia a dia, surgir na história da Revolução, enquanto esperava seu jornal diário. Em particular, há uma reflexão interessante, a *Reflexion* 8055. É uma reflexão em que Kant se pergunta sobre o momento exato em que o desinvestimento do poder realmente ocorreu, e ele diz que foi quando as Ordens se reuniram. E ele se pergunta naquele momento: devemos chegar à conclusão de que um soberano não tem o direito de convocar as Ordens? Sua resposta me parece equívoca. Ele diz isso: “Ele pode, mas apenas para deliberar sobre um direito que uma Ordem tem face às outras relativamente à vontade geral do Rei, que neste caso detém a terceira voz”. E Kant escreve ainda: “assim, a coalizão das Ordens foi justamente o que estabeleceu um contrapoder em face do Rei”. Esse texto vai completamente no seu sentido, e ele identifica o momento da subversão, da passagem de uma soberania a uma outra, a essa coalizão de ordens. Mas veja que na *Doctrina do Direito* publicada, a nota do parágrafo 52, é à reunião dos *Estados* gerais que Kant atribui a origem da subversão. Poderíamos discutir em termos históricos, mas, do ponto de vista kantiano, é certo que há que se procurar a origem do momento-origem e que Kant não cessa de regredir na identificação desse momento.

**Maurice de Gandillac** – Sua segunda resposta é muito esclarecedora sobre as hesitações de Kant, mas lamento um pouco que o senhor tenha respondido tão brevemente nisso que diz respeito à oposição entre duas concepções de legitimidade. Parece-me que Kant, bem menos empirista do que Aristóteles (para quem o poder é válido quando serve ao “bem comum”, sendo esta também, mais ou menos, a posição de São Tomás), tem uma ideia contestável de instituições monárquicas, aplicando-as de certa forma o critério que será o da República e que faz do povo “indivisível” o portador da única autoridade legítima.

**Jean-Marie Beyssade** – Está certo. Mas eu acho que o que o senhor disse sobre a monarquia tradicional, e que teria sido inquestionavelmente aceito na própria forma em que o

senhor perfeitamente o enuncia por alguém do século XVII ou pelo Duque de Saint-Simon, não teria sido admitido (esta é a reserva que me permitiria fazer), não teria sido admitido... pelo próprio Luís XVI! Luís XVI não é um contemporâneo de Luís XIV ou mesmo de Saint-Simon. Certamente, Luís XVI nutre-se muito mais que Kant da tradição monárquica. Acrescento que ele é muito menos estúpido do que eu deixo transparecer, simplesmente para fazer as pessoas sorrirem no final de uma palestra um tanto pesada. Ora, Luís XVI certamente não teria se recusado a transcrever a escolha mítica da Monarquia pelo conjunto do povo, na origem do conjunto da dinastia e remontando ao passado originário da dinastia, de tal maneira... a palavra *responsabilidade* não é boa, digamos antes reconhecimento que a universalidade efetiva do povo reunido, se fosse efetiva e se estivesse reunido, produziria diante dele uma lei mais forte do que seu direito como indivíduo. Prova disso é que, na sessão régia após a convocação dos Estados Gerais, e antes do momento propriamente revolucionário liderado por Sieyès, o rei de alguma forma virou para esses novos representantes e disse-lhes: “Ajudem-me a fazer essa tarefa que todos juntos devemos fazer pelo povo; se os senhores não a fizerem, eu me considerarei como o único representante (é ele quem disse isso, e não Kant) do povo unido”. Em outras palavras, ele admitiu – o conjunto de suas palavras e de suas ações provam isso claramente, até nesta estranha defesa que ele avançou e que o conduziu, no fundo, até o cadafalso - ele sempre de alguma forma aceitou a ideia de poder e de se justificar à nação reunida.

**Bernard Bourgeois** – Retornemos a Kant. Eu gostaria de fazer uma curta observação a propósito do problema que Maurice de Gandillac levantou. O senhor insistiu muito em uma espécie de continuidade que houve entre a convocação dos Estados Gerais e o regicídio. Mas eu penso que Kant, no entanto, marcou bem a diferença. Luís XVI cometeu apenas um grande erro de julgamento. Ele violou o imperativo da prudência. Os regicidas, eles, cometeram o crime inexprível, eles violaram o imperativo categórico moral jurídico, e eu penso que o grande ponto de virada da Revolução Francesa para Kant, este foi precisamente o regicídio, porque a razão prática foi violada diretamente por aqueles que foram os detentores. Eu suavizaria, no que me diz respeito, a afirmação da continuidade; ela existe, mas há ainda assim uma diferença absoluta entre um erro de julgamento e o crime inexprível.

**Jean-Marie Beyssade** – Eu creio que o senhor tem razão, que se trata de um problema de equilíbrio a ser resolvido entre dois aspectos complementares e que o senhor o configura talvez de uma forma diferente daquela que eu fiz. Pois eu penso que não devemos esquecer também que o regicídio não foi para Kant esse erro diabólico que seria impossível para o homem; o homem se aproxima do diabólico, mas o diabólico permanece além do que um homem pode fazer...

**Paul Ricoeur** – Gostaria de expressar uma dúvida que diz respeito ao pressuposto epistemológico de toda a sua análise. A minha dúvida é relativa à sua aplicação à esfera prática das categorias do entendimento, concernentes à *Crítica da razão pura*. Mas acontece que de todas as categorias (mais particularmente a de relação) você privilegiou a de substância. Não há o risco de endossar um certo substancialismo monárquico? Uma vez que a história produziu a identificação da monarquia com a representação única do povo, há espaço apenas para a *Wechsel*, como uma mudança interna da monarquia. A possibilidade de uma mudança de substância - de uma autêntica *Veränderung* – que a sequência de categorias teria permitido, é assim evitada. Eu temo que haja um tipo de endurecimento inicial que se impõe posteriormente a todo o processo. A história perde sua especificidade: o erro inicial é o erro final. Daí as duas questões que submeto ao senhor: como Kant foi capaz de pensar a República sem torná-la a alternativa obrigatória à monarquia? E se não ocorreu nada de real importância, não deveríamos concluir que há não houve regicídio, mas sim suicídio do Rei.



**Jean-Marie Beyssade** – Suas questões são como sempre muito importantes e muito centrais para isso que nos ocupa. Eu tentarei dissociar a primeira, que é de princípio, sobre o emprego das categorias do entendimento, da segunda e da terceira, que são sobre aplicação de um pensamento acerca da continuidade histórica da Revolução. Quanto ao primeiro ponto, contentei-me de fato em utilizar o que concerne uma das categorias e sua aplicação na primeira *Analogia da experiência*, mas isso porque o problema concernente aqui à revolução é um problema de mudança. Mas acontece que essa dupla kantiana *Veränderung/Wechsel*...

**Paul Ricoeur** – A gente deveria estar na terceira *Analogia da experiência*...

**Jean-Marie Beyssade** – Contudo, é na primeira que há essa oposição entre substância e modos da substância; e me pareceu – talvez eu tenha me equivocado – que frequentemente mesmo os comentadores da razão teórica em Kant tinha um pouco de dificuldade em tornar inteligível essa distinção entre *Veränderung* e *Wechsel*. Eu creio que ela é muito importante, e eu estou seguro de que ela se aplica exatamente no quadro da Revolução. Eu tentei mostrar a vocês com a fórmula kantiana: em que condições uma mesma liberdade substancial pode se manter através da diversidade de seus estados? Haveria certamente um problema de princípio relativo à aplicação das categorias do entendimento à filosofia prática, mas eu recorro ao que é isso o que o próprio Kant faz na *Crítica da Razão Prática* mostrando, em diferentes lugares, que se pode utilizar as categorias do entendimento para determinar graças a elas, de um ponto de vista prático, um certo número de objetos práticos. Assim em muitas tábuas da *Crítica da Razão Prática*... Eu não creio que haja aí uma dificuldade de princípio em relação a Kant.

Eu passo agora às questões que o senhor colocou em relação à continuidade histórica e à impossibilidade, se eu compreendi bem o senhor, de sair de um pensamento monarquista e da continuidade monarquista com uma análise kantiana. Eu não compreendi bem se a sua objeção era uma objeção que o senhor dirigia – sendo como eu, eu o imagino, um republicano, um democrata moderno – ao pensamento kantiano, para dizer: ele não tinha o direito de...; ou se o senhor pensou que eu tenha talvez enrijecido ou forçado o pensamento de Kant sobre esse ponto. Naturalmente a resposta esperada não é a mesma nos dois casos. Eu imagino crer que as duas caminham juntas e eu diria aqui: Kant não considera como diabólica a ruptura que faz passar de uma constituição monárquica a uma constituição não monárquica por um golpe de força. Ele se opõe menos a isso – ele ao mesmo tempo se opõe e não se opõe, é preciso recordar sem cessar as duas coisas – uma vez que para ele todo corpo político qualquer que ele seja sempre começou por um ato de força. O monarca Luís XVI, quando se volta muito, exerce um poder cuja origem vem de um ato de força; e é por isso que, para Kant, no dia seguinte a uma revolução exitosa, o mesmo tipo de análise que interdita todo direito de rebelião contra Luís XVI, na véspera de 10 de agosto ou, com mais forte razão, na véspera da reunião ou coligação de Ordens, interdita contra a Convenção a Guerra da Vendéia. Do ponto de vista de Kant, todo corpo político nasce sempre em um ato de força, tanto os corpos monárquicos como os outros. Simplesmente lhe parece haver uma contradição fundamental e uma espécie de suicídio em querer inscrever, num ato de reivindicação legal e que seria um modelo para a eternidade, uma espécie de filme que as pessoas assistiriam todos os anos para ensinar-lhes o que deve fazer, o julgamento do Rei pretendendo condená-lo formalmente. Fazer isso, para Kant, é inscrever a impossibilidade de retorno ao estado de direito. Se estivéssemos satisfeitos em matar o rei, como a família do czar massacrado na Rússia, isso não impediria de forma alguma que nascesse um novo corpo político no lugar do anterior. Seria um abismo, mas não um abismo sem volta: o que é importante na expressão kantiana do “abismo sem retorno”, o que coincide com o suicídio, não é o fato de matar um monarca e de produzir um novo regime por um ato de força.

Gostaria de dizer que, para Kant, este é o cascalho da vida política; esta violência inicial pode fazer nascer repúblicas bem-feitas depois de monarquias mal-feitas; e se as repúblicas são bem-feitas, pouco importa que elas tenham nascido desse ato de força. O filósofo da história as apreciará como progresso. Kant nunca teve apreciação e condenação contrarrevolucionárias. Mas o fato é que a vontade de registrar o julgamento do soberano passado como ato jurídico, constituindo a base sobre a qual o novo corpo deve ser constantemente fundado de novo política, se a levamos a sério, é autodestrutiva. E talvez Saint-Just tivesse pensado a mesma coisa que Kant neste ponto preciso. Ele teria se recusado a fazer do julgamento de um rei por sua administração passada, demandando a este de responder por suas faltas como se tivesse violado as leis, o ato de nascimento de uma república. Não acredito que a análise kantiana interdite nem um pensamento republicano nem um pensamento de progresso histórico; mas eu creio que ela descarta, ao mostrar suas implicações autodestrutivas, um certo pensamento do nascimento de uma República, um pensamento que mais uma vez não foi o de todos os revolucionários, mas foi o da maioria, aqueles que optaram por conduzir o julgamento como eles escolheram conduzi-lo.

**Jacques D'Hondt** – O senhor apresentou, com grande precisão e rigor, algumas das ideias de Kant sobre a Revolução Francesa em um determinado momento de seu desenvolvimento intelectual, e o senhor o fez, creio eu, endurecendo algumas de suas posições. Ficou mais claro. Mas parece-me que, no final de sua vida, Kant matizou consideravelmente suas opiniões anteriores, retomando-as em uma síntese abrangente e retornando a alguns dos julgamentos que havia feito antes. Pois, nas famosas páginas de *O Conflito das Faculdades*, não somente ele fala da revolução de um “povo rico em espírito”, o que rejeita todas as hipóteses reacionárias sobre a Revolução (a conspiração maçônica, as facções, os revolucionários minoritários que tomam o poder etc., tudo isso é varrido), ele não apenas se arrepende, mas ele diz, e em termos próprios, que as coisas parecem retomar a antiga via; não apenas ele declara, você o recorda, que é um fenômeno que jamais será esquecido (e isso confirmaria sua interpretação de que ele aprova principalmente as ideias da Revolução Francesa), mas acrescenta que pensa - e não se pode acreditar que não espere - que ela vai recomeçar. É em 1798, quer dizer, em um momento em que a Revolução está em perigo e em que se pensa que ela vai fracassar - foi nessa época que Kant escreveu que “este evento é muito considerável, muito intimamente entrelaçado com os interesses da humanidade e de uma influência muito ampla em todas as partes do mundo para que os povos não se recordem dele na ocasião de circunstâncias favoráveis e não sejam incitados por essa memória viva a repetir tentativas da mesma natureza”. É quando mesmo uma retificação da ideia de um suicídio da unidade nacional, ou de um suicídio do Estado, que esse tipo de convite aos povos, para depois tentarem recomeçar na mesma direção, apesar dos erros, apesar dos crimes, apesar dos horrores, apesar das misérias. Kant de forma alguma pensa que devemos parar por aí.

**Jean-Marie Beyssade** – Permita-me duas ou três observações sobre o que o senhor disse. A primeira: é bem verdade que o pensamento de Kant sobre a Revolução Francesa está à escuta do que se passa. Kant pensa que o julgamento final talvez ainda esteja por vir. Esse tipo de atenção continuada e a recusa em particular em condenar um empreendimento revolucionário por um momento de fracasso são muito importantes, eu concedo de bom grado ao senhor. Eu me permito apontar duas coisas que me impedem de conceder algo ao senhor, uma vez que eu concordei com a atitude a se adotar.

A primeira diz respeito à nota sobre o regicídio na *Doutrina do Direito*. Quase não há textos posteriores. O senhor sabe que a *Doutrina do Direito* é mais ou menos contemporânea ao texto sobre o *Conflito das Faculdades*. Portanto, acredito que o convite kantiano aos

povos para refletirem sobre esse espetáculo extraordinário e inesquecível proporcionado pela Revolução não contradiz absolutamente a condenação visão radical da empreitada do regicídio tal como ela foi realizada. Acho que mesmo o senhor me concederia que, quando ele diz “espero que o povo tente novamente o que foi tentado”, ele não quer dizer “eles tentarão repetir o julgamento de um novo Luís XVI da maneira como foi feito”. Esta leitura está excluída. Portanto, não acredito que se possa extrair um argumento de uma evolução histórica do pensamento kantiano para enfraquecer sua análise do regicídio.

Daí o meu último ponto, que diz respeito à filosofia prática e não à filosofia da história. Parece-me que as duas considerações devem ser cuidadosamente distinguidas. Tentei fazer isso ainda mais claramente em meu pequeno argumento do que em minha palestra. Do ponto de vista da ação (o que você deve fazer?), o texto kantiano é absolutamente constante, indiscutível; não devemos voltar a isso: você não deve nunca fazer a revolução, está incondicionalmente condenado, na *Teoria e Prática* e na *Filosofia do Direito*.

**Jacques D’Hondt** – Sim, mas não no *Conflito das Faculdades*.

**Jean-Marie Beyssade** – O *Conflito das Faculdades*...

**Jacques D’Hondt** – Não no texto que acabei de ler, que diz o contrário...

**Jean-Marie Beyssade** – De jeito nenhum. O *Conflito das Faculdades* declara o que um espectador que está a várias centenas de léguas de distância, e que não conhece a menor tentação de ação revolucionária, pode extrair como sinal de esperança de um grande crime, bem como de grandes aproximações e grandes tentativas. Como espectadores, tenho vontade de dizer, repetindo Kant, que os povos devem compreender tanto o que torna inesquecível a empreitada dos revolucionários quanto por que, do ponto de vista prático, o modo como procederam é incondicionalmente condenável. Há muitos filósofos que se recusam a distinguir o ponto de vista prático do ponto de vista da filosofia da história. Talvez o senhor seja um desses e isso é perfeitamente legítimo, mas é certo que essa não é a posição de Kant...

**Jacques D’Hondt** – É um ponto de vista prático que consiste em dizer: os povos, por ocasião de circunstâncias favoráveis, serão encorajados a repetir tentativas da mesma natureza. Não é sobre o passado...

**Bernard Bourgeois** - Sim, eles serão incitados; isso não quer dizer que eles terão razão de atenuar novamente o direito violando-o!

**Jacques D’Hondt** - O contexto é um contexto de reprovação do que se produz. As coisas parecem trazer tudo de volta à velha via...

**Jean-Marie Beyssade** – Não, Sr. D’Hondt. Esse não é um contexto de desaprovação do que se produz, é o contrário. É a afirmação, como o senhor mesmo escreveu em outro lugar, perfeitamente corajosa e clarividente, de uma esperança que não é afetada pelos fracassos factuais constatados. Não se esqueça que é no mesmo texto em que se encontra a frase de Kant: “Um homem que tivesse a esperança de realizar essa revolução pelo mesmo preço, não o faria...”

**Jacques D’Hondt** - “Ao mesmo preço”, certo! Sobre o regicídio, concordo plenamente com o que o senhor disse. Quando o senhor - com Kant, é claro, em certos momentos de sua palestra -, disse que a convocação dos Estados Gerais e o que dela se seguiu, a colocação em contradição de certos aspectos da Revolução consigo mesma foi um suicídio do Estado e, portanto, conseqüentemente um suicídio de qualquer Estado e do futuro do Estado, também concordo que Kant disse isso. Mas no *Conflito das Faculdades*, na passagem que cito, parece-me que ele propõe uma outra ideia...

**Bernard Bourgeois** – A paixão revolucionária... Senhorita Souriau, muito rapidamente, passo-lhe a palavra.

**Anne Souriau** - Eu queria perguntar-lhe se Kant levou em conta toda a reflexão que havia ocorrido antes dele sobre esses problemas do regicídio, do julgamento de um rei, ou se ele falou como se a questão fosse totalmente virgem. Porque havia toda uma tradição de reflexão sobre este assunto, na Idade Média, no século XVII. Kant também leva em conta esse precedente que foi a Revolução Inglesa? De fato, não foi a primeira vez que na Europa se fez uma revolução e se cortou a cabeça de um rei!

Eu também queria perguntar se ele levou em conta a história dos Estados Gerais, mas a questão já foi colocada.

Por fim, buscando se houve uma ruptura entre essa tradição de reflexão e Kant, queria lhe perguntar se você não acha que a novidade consiste na substituição da ideia de *vontade geral* pela de *interesse geral*? Essa novidade vem de Rousseau, mas Kant a retomou. Foi na noção de interesse geral que se baseou a tradição medieval de distinguir entre o Príncipe e o Tirano, e legitimando a acusação do Tirano e até mesmo o tiranicídio. Por outro lado, outra novidade pode ser a busca por uma fonte de legitimidade de poder imanente à sociedade. Já a tradição, com a ideia de direito divino, admitia uma fonte de legitimidade transcendente. Deus dá ao Príncipe a missão de governar no interesse geral do povo; se o príncipe falhar nesta missão e governar de acordo com um interesse particular ele pode então ser deposto, seja pelos representantes legais do povo (na tradição tomista), ou pelos representantes legais de Deus (segundo João de Salisbury).

**Jean-Marie Beyssade** - Minha resposta é sim. Sim, Kant leva em conta a tradição que o precedeu. Ele também cita a execução de Carlos I em *Teoria e Prática*. Ele discute, tanto a propósito do problema do tiranicídio tanto no que diz respeito ao direito de rebelião, as posições dos teóricos do direito natural. Frequentemente, para fundar o absolutismo, eles recorreram a uma fonte que o senhor chamaria de imanente, que nós chamaríamos de imanente, isto é, produzida pela constituição do próprio corpo coletivo. Não sei se o senhor falaria em Hobbes de uma fonte imanente ou não; mas é certo que Kant pensou nisso, pois intitulou "de Contra Hobbes" uma seção de *Teoria e Prática*. Há lá uma justificação possível do poder absoluto de um monarca sem recorrer no início a uma fonte transcendente.

**Anne Souriau** - Ao passo que o direito divino apela a uma fonte transcendente, não apenas à sociedade, mas também ao mundo. Na verdade, minha pergunta não era sobre Hobbes, que rompeu justamente com essa tradição, mas sobre a tradição medieval e clássica, às vezes incompreendida no século XVIII.

**Catherine Kintzler** - Gostaria de voltar brevemente a essa distinção entre espectador e ator. Somente os espectadores teriam visto na Revolução Francesa aquilo que ela não foi para seus atores. Não tenho tanta certeza de que os atores não tenham visto essa contradição que o senhor colocou no centro de sua apresentação, uma contradição entre ruptura e continuidade, e sobretudo a contradição que está no texto de querer manifestar a ruptura. O senhor mesmo retomou a análise de Saint-Just, que viu perfeitamente esta contradição. E eu gostaria de acrescentar um segundo exemplo: é a própria palavra terror, porque o nome, Terror, não são os outros que o deram, são as mesmas pessoas que o exerceram é quem o nomearam. Então eles viram que havia algo a ser pensado. Então eu concluo acerca disso que eu concordo com o senhor em chamar de *desastre* o fato de que o pensamento não pode mais ver a si mesmo e, portanto, haveria escuridão total para o pensamento - e aqui vou parafrasear o

título de um dos últimos livros de Alain Badiou, *Um desastre obscuro* -, que haveria uma total forclusão para o pensamento. Mas não tenho certeza de que o regicídio deva ser chamado de *desastre*, justamente por causa dessa abertura, dessa divisão que é introduzida.

Em todo o caso, agradeço por haver rejeitado a noção de desvio que foi, a meu ver, tese calamitosa do Bicentenário da República. Comemoramos 1789, mas não o Bicentenário da República, nem o do regicídio e, no entanto, você se reconectou perfeitamente com a tradição de homogeneidade de pensamento na Revolução Francesa e eu queria agradecer por isso.

**Jean-Marie Beyssade** - Um ponto que me parece interessante para discutir com a senhora, que o conhece tão bem, é o seguinte: como pensar a relação entre o espectador kantiano, que assiste ao evento no qual não é não um ator, como uma peça exemplar de teatro, e os revolucionários, que são os atores da Revolução, mas também seus próprios diretores, com um gosto pelo teatro que pode fazer sorrir quando se diz que hoje vivemos na civilização do espetáculo com meios midiáticos? Vejamos como os atores da Revolução falam deles mesmos, que vontade eles têm de reunir nações, como em uma espécie de grande teatro de estilo italiano! Venha e sente-se, a senhora ouvirá um espetáculo extraordinário! Há de fato uma forma de encenação e de atuação que não separa os dois. Talvez eu tenha acentuado a fronteira entre atores e espectadores.

Dito isto, e este é o seu segundo ponto, creio que precisamente, tanto para Kant como para Aristóteles, uma coisa é purgar no teatro um certo número de paixões, outra coisa é agir na vida (mesmo que se diga que ao mesmo tempo se encena), atuar como ator histórico não no palco do Mundo, mas na efetividade histórica dos acontecimentos.

Uma reflexão sobre o caso de Saint-Just é aqui bastante interessante. Saint-Just, como também Robespierre - neste ponto não se separam -, tinha vontade de tratar o Rei como inimigo. Eles queriam cimentar um novo estado, cimentar o novo corpo político com o sangue de um rei. Esta é uma maneira perfeitamente compreensível para Kant de dar origem a um corpo político. Eu quero dizer que pelo menos eles não agem por medo. Medo, medo da Contrarrevolução, eis o que não se pode suspeitar em Saint-Just! Acho que seria interessante perguntar a cada um de nós o que pode atraí-lo e repeli-lo nessa maneira de fazer as coisas. Convir que Luís XVI não pode ser julgado porque não é justo condená-lo, mas acrescentar que é matando-o que vamos, graças ao seu sangue, reunir a verdadeira novidade da revolução na exclusão desta antiga tradição: aqui está algo que tem grandeza, aqui está algo cuja grandeza Rousseau teria sentido. Para ele essa era a grandeza do cidadão, ela coincidiria com algo que hoje com razão nós chamaríamos, com justiça, de exclusão. É fundar a universalidade republicana sobre a exclusão do passado. Ora, toda corrente de nossa modernidade de hoje luta contra, e sente como um tipo de horror, e tenta dissimular o fato que Saint-Just enunciava: "Não o julguem, mas sim o apunhalem ou em todo caso apressem-se em fazer parecer que o julgam, pois, não se esqueçam que cada um ao redor de nós tem o direito de o apunhalar, e que o atraso é tal como se não o tivessem feito". Vejam o que tentavam dissimular os historiadores de trinta ou quarenta anos atrás - hoje em dia eles colocaram muita água em seu vinho, por assim dizer -; eles tentavam dissimular esse apelo ao assassinato e não apresentavam, de maneira nenhuma, esse semblante de Saint-Just. Parece-me que a grandeza de Saint-Just é ter sabido que era isso o que ele demandava, tê-lo querido. E a maioria da Convenção, por sua vez, não pôde extirpar a impressão de que aquele discurso dizia com força extraordinária algo que acabaria custando a cabeça do rei, mas ela não queria seguir esse caminho. Ela foi já, de qualquer maneira, mais moderna. É isso que dizia Saint-Just; ela já sabia que ele não seria majoritário e dizia: "Com o gosto

dos Modernos, vocês não teriam coragem de fazer isso, vocês tentaram encontrar outros vieses”, mas ele próprio tinha o sentimento de ser de qualquer maneira...

**Catherine Kintzler** - Esta exclusão não é uma forclusão para o pensamento, é o que indica a palavra “terror” e por isso penso que não é um desastre, porque há algo a pensar e que está indicado no próprio ato.

**Bernard Bourgeois** – Não seremos expulsos pelos vigias, entretanto, eu penso que é preciso nos apressarmos.

**Béatrice Longuenesse** - Sinto-me um pouco perplexo com o uso do par *Wechsel* e *Veränderung*. Parece-me que na primeira *Crítica* não há, de um lado, processos temporais que seriam *Wechseln* e, de outro, *Veränderungen*. É o *Wechsel* mesmo que nada mais é do que a *Veränderung* de uma substância: o argumento de Kant consiste em dizer que se pode perceber as *Wechseln*, ou seja, a passagem de um estado a um outro estado, apenas porque há continuidade de uma substância que *sich verändert*. Portanto, não vejo muito bem como se pode fazer uso desse par de termos para além da afirmação da identidade dos dois processos: a mudança de estado e a alteração da substância idêntica a si mesma. Agora, parece-me que o que você tentou nos explicar - mas talvez eu tenha compreendido mal - foi que o erro dos revolucionários, que só prolongou a catástrofe iniciada pelo próprio Luís XVI, foi ter acreditado que se podia *Wechseln* o que era uma substância: havia uma liberdade substancial que, portanto, não se deveria ter buscado em *Wechseln*. Mas, na realidade, é claro, ninguém pode decidir sobre *Wechseln* uma substância: a introdução desse conceito não me parece esclarecedora.

Também me pergunto se você estava certo ao introduzir o conceito de substância no domínio prático. Isso parece muito mais hegeliano do que kantiano. A própria ideia de “liberdade substancial” parece estranha quando se trata de Kant. A convocação dos Estados Gerais e a situação jurídica por ela criada podem ser analisadas por Kant em termos de liberdade substancial? Eu não acredito. É um exercício de liberdade, mas não se trata de uma liberdade “substancial”. Em contraste, Hegel, por sua vez, analisará bem o processo revolucionário em termos de uma continuidade para além da catástrofe: há de fato para ele uma liberdade substancial - à la *Sittlichkeit* - da qual a revolução é apenas a forma catastrófica da mudança de estado, *Wechsel* de um estado para outro, sem ser *Wechsel* da própria substância.

Minha última pergunta: fiquei muito interessado no que você disse sobre a transição de 10 de agosto para 11 de agosto de 1792, quem é cidadão em 10 de agosto volta a ser cidadão em 11 de agosto, mas entre os dois passamos pelo estado de natureza. Não é isso que caracteriza o raciocínio de Kant sobre a Revolução Francesa: a descontinuidade radical representada pela passagem pelo estado de natureza, aí está a catástrofe? Por outro lado, o par *Veränderung* (da substância)/*Wechsel* (dos estados) vale na ordem de entendimento, mas não no da razão prática, que é completamente estranha à ideia de substância e, portanto, de continuidade *substancial*.

**Jean-Marie Beyssade** - Difícil responder rapidamente a uma pergunta complexa e a alguém que sabe mais do que eu sobre a primeira *Crítica* e sobre a terceira. Primeiramente, temos que nos por de acordo - e este não é o caso segundo os comentários atuais e especialmente as traduções da *Crítica da Razão Pura* – sobre o fato de *Wechsel* designar a relação dos diferentes estados que se substituem um ao outro dentro de uma mesma substância que muda. Quanto a isso, creio que estamos de acordo, mas como é justamente isso que normalmente não é compreendido pela maioria dos leitores, preferi começar por aí.

Passo agora à sua pergunta. Distingamos: (1) na filosofia teórica, (2) na filosofia prática.

(1) Na filosofia teórica, Kant acredita ser necessário provar que há sempre a mesma substância na natureza, nos fenômenos da natureza, uma substância que nos permitirá compreender a oposição entre diferentes estados (ainda não disse sucessivos) como uma mudança. Dito de outra maneira, no pensamento kantiano é preciso fornecer uma prova: é por isso que as analogias da experiência são princípios que exigem, certamente, não uma demonstração ostensiva, mas uma prova. É preciso provar o que não é evidente. Nós poderíamos muito bem conceber, pelo menos a modo de hipótese, um universo onde não se pudesse encontrar substância. Nesse momento não poderíamos ter experiência: hipótese perigosa ou assustadora, se não houvesse causalidade... No pensamento kantiano, o estabelecimento de uma unidade sob, através e na diversidade dos modos que se opõem uns aos outros não é dado imediatamente, ela deve ser deduzida. Sem ela, haveria o que talvez nem se possa chamar *Wechsel*, pois *Wechsel* no sentido exato do termo implica uma forma de sucessividade e, portanto, uma substância que tem ela própria o fenômeno da *Veränderung*.

(2) Mas chegando à filosofia prática, é exatamente essa categoria que Kant aplica; é exatamente nesse sentido que ele a aplica; e é precisamente por isso que ele diz que, no caso de uma reforma, há uma única e mesma vontade legislativa geral que, do princípio ao fim, passa do regime anterior à reforma ao regime posterior à reforma. Tomemos o exemplo da Inglaterra, não Charles I decapitado, mas a evolução da monarquia britânica desde a dinastia de Hanover. Bem, não temos nenhuma cabeça decepada. Nós temos uma continuidade. E nesse sentido preciso pode-se sustentar, para Kant, que há substâncias livres e, nesse sentido, uma liberdade substancial. Falaremos no caso da Reforma, senão no caso da Revolução, de um e mesmo ser substancial, e esse ser substancial é uma vontade, uma vontade geral que se mantém por diversos modos, por exemplo, um exercício diferenciado de governo, a emergência de um gabinete depois de um gabinete responsável. No caso de uma reforma, você tem um contraexemplo de sua recusa em aplicar a categoria de substância, no sentido da primeira analogia da experiência, à liberdade. Eu termino com o caso de uma revolução, um caso muito fascinante, em que Kant (talvez ele esteja errado ou talvez certo) desde o primeiro dia de sua vida até o último, não variou. No caso de uma revolução, você não tem essa unidade substancial de uma mesma vontade livre passando de um estado para outro. Você tem, contudo, uma França, como dizemos, uma França do Antigo Regime e uma França da Revolução e uma França após a Revolução. Mas se houve revolução e na medida em que houve revolução, para a filosofia prática não há mais unidade de substância. Para Kant, o que um Tocqueville fará é filosofia teórica. Poder-se-á bem dizer que há as mesmas estruturas administrativas, que há coisas comparáveis, que o Antigo Regime e a Revolução se encontram em continuidade, mas isso é um outro problema. Deixei-o inteiramente de lado, e talvez seja nisso que a filosofia preferiria ser enxertada de história e de esperança.

Mas se voltarmos à filosofia prática propriamente dita, devemos reconhecer que para Kant não há uma única substância de liberdade que se transforma desde o Antigo Regime até a Revolução. Tal foi a loucura criminosa e ao mesmo tempo impossível - e por isso confirma a primeira analogia da experiência - dos revolucionários franceses quando fizeram o processo da maneira como quiseram conduzi-lo, isto é, julgando o Rei como um acusado que teria de responder por crimes. Eles quiseram projetar uma substância se modificando lá onde era impossível fazê-lo. A sentença de morte terá sido como uma ilustração, no domínio prático, disso que é no domínio teórico a hipótese do caos, se não houvesse continuidade e se indiferentemente o cinábrio fosse vermelho e verde, etc. Do ponto de vista prático, isso é exatamente o que foi a Revolução Francesa, mas não do ponto de vista da filosofia da história. Para aqueles que a fizeram, foi isso o que fizeram. E não havia vontade contínua,

razão pela qual o procedimento não fazia sentido. Aliás, Saint-Just sabia disso bem e Saint-Just pouco se importava: ele pediu a cabeça do rei e seu sangue, era disso que ele precisava. Não foi um castigo justo. Mas aqueles que queriam uma justa punição, de certa forma contrariavam a condição de possibilidade de continuidade da liberdade. Veja, parece-me que temos aqui uma ilustração dessas categorias de mudança.

**Pierre Osmo** - Gostaria de voltar mais uma vez sobre o ponto do ato inaugural e do suicídio do soberano. Nós podemos julgá-lo apenas do ponto de vista da razão prática pura? É de qualquer maneira um ato histórico e me lembra irresistivelmente um modelo do ato histórico inaugural em Kant, que é o ato pelo qual a natureza soberana renuncia ao seu poder (em suas *Conjecturas sobre os primórdios da história humana*): ela permite ao homem em definitivo desobedecer ao instinto e a dar a si mesmo uma lei diferente do instinto, pelo que a liberdade emerge ao mesmo tempo em que a razão. E isto talvez não seja o projeto de moralização que está ocorrendo, mas é pelo menos o processo de civilização. Se não queremos nos colocar do ponto de vista de uma moralização do homem, mas do ponto de vista de um progresso do cosmopolitismo, e se apenas a partir disso, podemos nos ater apenas a este julgamento sobre o ato inaugural pelo qual o Rei convoca os Estados Gerais e dizer: é apenas um erro de julgamento, ainda que muito grave? Não se pode julgar isso de outro modo e dizer que, tal como a natureza, o Rei talvez seja aquele que sabe melhor que o povo o que é bom para o povo ao convocar os Estados Gerais, com todo o processo de contradição que irá se seguir, mas é o progresso do cosmopolitismo e pode haver aí uma moralização do homem sem um progresso do cosmopolitismo até a solução dessas contradições?

**Jean-Marie Beyssade** - Não devemos ser teimosos quando podemos estar errados. Não quis dizer, mas talvez o tenha dito sem querer, que no ato inaugural de convocação dos Estados Gerais, havia para Kant apenas erro de julgamento, estupidez do ponto de vista teórico do Rei em relação a si mesmo, mas também violação e destruição do direito do ponto de vista da liberdade. Se eu permiti que isso fosse compreendido, eu errei. Eu só queria salientar que havia isso *também*. Parece-me que todas as análises durante um século ou um século e meio tenderam a obscurecer esse ponto, a fazer de Kant alguém que não reconheceria este ponto. Parece-me muito importante para um pensamento exato não ter medo de dizer o que é uma verdade, mas uma verdade parcial. Por que estou dizendo que é uma verdade parcial? Porque eu creio que o senhor tem razão; a isso devemos acrescentar o segundo aspecto: nesse ato de convocação dos Estados Gerais, para Kant, é verdade que também há algo bem diferente. Poderia ter havido apenas o segundo aspecto, se o monarca Luís XVI não tivesse sido o que ele era, se tivesse sido como a Natureza, isto é, aquele que quer o bem por meios tortuosos, se este Rei tivesse concordado tornar-se um cidadão, se de fato ele tivesse pensado em seu próprio ato (e eu disse isso ao sr. de Gandillac, creio que Luís XVI estava mais perto disso do que teria sido Luís XIV ou mesmo Henrique IV). Que Luís XVI tenha querido esse tipo de despojamento de si mesmo para tornar-se um simples cidadão, eis aí uma das esperanças que se pode ter. Por vezes encontramos na experiência histórica à nossa volta – é menos frequente, agora, indivíduos do que minorias dominantes - potências dominantes que aceitam renunciar à sua dominação, que, por exemplo, recorrem à maioria até aí excluída para a fazer participar do poder. Nós nunca temos a certeza, a história nunca termina, mas compreendemos um certo número desses atos como atos da vontade que, no sentido kantiano, poderiam levar a algo diferente do que foi o desenvolvimento da Revolução Francesa. Mas justamente Kant observa um ponto de fato, um ponto forte: é que a Revolução Francesa talvez tenha conhecido desde o início essa associação entre uma vontade que ele chama de “republicana”, a vontade de restituição do poder soberano àquele que é originalmente e por direito seu detentor (a saber, o povo unido), e uma outra coisa.



A prova de que houve uma união desses dois elementos é que a consecução catastrófica não foi de fato – nesse ponto a senhora Kintzler concordou comigo e isso me alegra -, um desvio da origem, nem pensado por Kant como um desvio. Se isso não é um desvio, creio que é necessário postular a coexistência desses dois elementos no próprio momento inicial. Assim como no momento dos piores crimes não devemos esquecer a ideia de liberdade do povo unido e a ideia de paz perpétua que está em ação mesmo nesta caricatura terrível de terroristas ou invasores, também não se deve - Kant percebeu isso apenas pouco a pouco, ao procurar situar esse ponto exatamente – também não se deve renunciar a encontrar no próprio ponto de partida desse encadeamento, o que, depois de tudo, se desenrolou com uma espécie de lógica imperturbável, o que fez com que sem desvio, partindo da ideia de liberdade se pudesse chegar ao despotismo, e partindo da ideia de paz se pudesse chegar à guerra perpétua. Kant teve a sorte de morrer antes que os exércitos franceses chegassem a Königsberg. Ele morreu antes que a Prússia tivesse experimentado a invasão francesa: durante a Revolução, na outra direção, foram os prussianos que chegaram até Valmy.

Kant se pergunta: o que havia de suspeito no ato inaugural? Esse vício inicial não faz desaparecer o que despertou um entusiasmo legítimo, e me pareceu encontrar nos textos de Kant a confirmação de que era o momento de efetiva reunião do povo em sua totalidade, essa espécie de quimera que todos nós sentimos o quanto ela nos atrai. Lá onde está o representado, o representante não é mais nada: que o representado esteja lá, que entre o povo em pessoa; abra as portas, faça entrar mais gente, mas como? Não somos mais de sessenta na Sociedade Francesa de Filosofia, mas sejamos seiscentos, seis mil, seiscentos mil, seis milhões, os animais, as moscas, porque só seres humanos, é uma exclusão, etc.! A ideia kantiana é a de que, se juntarmos tudo isso, estaremos necessariamente condenados à autodestruição. Imaginemos uma votação sobre inseticidas, em uma Assembleia onde ao mesmo tempo votaríamos, as moscas e os humanos. Vocês dirão: é um absurdo, claro. Mas para Kant é o mesmo para todos os problemas. Em outras palavras, o povo unido em pessoa, eis a razão do drama revolucionário. Eis porque as coisas se transformaram em desastre. Mas isso não muda absolutamente nada para a grandeza exemplar, pelo contrário. É porque há essa grandeza exemplar que há algo terrível no final. É porque Pétain foi o vencedor de Verdun, principalmente por isso, que é terrível e monstruoso que sob seu nome e por meio dele tenha ocorrido o que aconteceu. Se ele não fosse o vencedor de Verdun, ele seria apenas uma pessoa medíocre cuja cabeça deveria ter sido cortada, sem perdoá-lo no final, e ele não seria um problema para nós. Mas o que é horrível e em que se deve pensar é na ligação das duas coisas. Minha comparação é provavelmente desajeitada e de mau gosto. Voltemos ao essencial para o pensamento kantiano: apreender inclusive em um ato que, de início, suscitou entusiasmo, a razão que produziu efeitos que qualquer alma, não sentimental, mas amiga da lei, só pode rejeitar como o pior de todos os horrores.

**François Marty** – Eu concordo fundamentalmente com toda a sua análise e eu gostaria somente de fazer duas observações acerca da dupla ator-espectador.

A primeira observação diz respeito aos atores. Aceito plenamente o resultado desastroso e suicida da empreitada deles. Gostaria de voltar, no entanto, a uma motivação que o senhor apontou, a do medo dos contrarrevolucionários, criando assim um caso de necessidade, que esboçaria alguma justificativa para o regicídio. E pode-se reivindicar o que diz a *Doutrina do Direito*, ao final do direito estrito, sobre um direito equívoco, que se baseia quer na equidade quer na necessidade. É notável, porém, que a mesma *Doutrina do Direito* negue expressamente essa desculpa da necessidade para o regicídio, imaginando formas pacíficas de induzir o soberano a se aposentar. Mas isso só dá mais peso à observação sobre *A Paz Perpétua* de que, embora a ação revolucionária seja sempre condenável, é preciso, no

entanto, ter o cuidado de não abolir os seus efeitos afortunados, como um aperfeiçoamento da Constituição.

Em relação aos espectadores, sem querer repetir tudo o que foi dito, eu colocarei em jogo o elo possível, sem ter tempo de discuti-lo, entre o entusiasmo e o sublime, entusiasmo que, segundo a *Crítica da Faculdade de Julgar*, o povo judeu experimentava diante da sublimidade da lei que proíbe qualquer representação de Deus. Podemos fazer este elo a propósito de Saint-Just, que o senhor fez bem em mencionar no início de sua conferência. A ideia da República, para cuja instauração teria contribuído o regicídio, não podia ser sublime. É uma ideia perfeitamente determinada, que chega mesmo a fazer da execução do Rei um meio de fundação da República. Ela depende, portanto, de um juízo determinante, na medida em que o sublime é um juízo reflexivo. O entusiasmo, vivido pelos espectadores da Revolução, segundo o *Conflito das Faculdades*, não poderia, portanto, na medida em que se pode reconhecer uma afinidade dele com o sublime, incluir o regicídio.

**Jean-Marie Beyssade** – O senhor não se surpreende que eu esteja completamente de acordo com o senhor: geralmente quando diz algo sobre Kant o senhor está absolutamente certo. Quanto ao seu primeiro ponto, gostaria apenas de mencionar, dando o seu nome, porque devo muito ao trabalho que ele fez, Domenico Losurdo, sobre a análise da famosa nota sobre o regicídio e as circunstâncias atenuantes que Kant alega. Kant mostra que a vontade de um processo formal não poderia ser realizada, e que é legítimo decifrar sobretudo algo que é de outra ordem, um puro e simples assassinato. Isso vai exatamente no sentido do que o senhor disse...

**Marie Villela-Petit** - Renuncio à primeira parte de minha pergunta sobre a famosa nota de *A Doutrina do Direito* (§ 49, Observação geral, A) e que teria se concentrado mais particularmente na distinção entre assassinato e execução. À luz dessa distinção, Kant teria, por assim dizer, «tolerado» como uma mera, ainda que bárbara, transgressão o assassinato ou assassinato de Nicolau II, enquanto a execução «devida e adequada», isto é, após julgamento ou simulação julgamento, de Luís XVI foi para ele inexpiável, porque afetou o Estado em seu princípio. Tal posição, de resto, poderia ser discutida.

Eu preferiria levantar outra questão, a da convocação dos Estados Gerais. Não poderíamos ter podido atingir com Luís XVI a um poder soberano como na monarquia parlamentar inglesa? Recordo que os ingleses têm uma expressão admirável para designar a autoridade soberana. É *King in Parliament*, ou seja, não o Rei e o Parlamento, o que poderia dar lugar a uma hierarquia, não o Rei com o Parlamento como o Papa com os bispos no caso de um concílio, mas o Rei no Parlamento. A título de hipótese, não se poderia ter imaginado a eventualidade de uma França com um Rei no Parlamento. E talvez Luís XVI não estivesse longe de admitir esse resultado ou outro semelhante.

**Jean-Marie Beyssade** – Apenas uma palavra: *Reflexão* 8055. A doutrina simbolizada pela expressão *King in Parliament* é exatamente analisada nos termos em que a senhora o disse, na *Reflexão* 8055.

**Maria Villela-Petit** - Não é, porém, nessa direção que Kant olha quando discute a convocação, por Luís XVI, dos Estados Gerais...

**Jean-Marie Beyssade** - Mas essa é a grande diferença para ele entre a França e a Inglaterra. A sorte do rei da Inglaterra é ter sido menos e mais do que o rei da França: menos porque era soberano apenas no *Parlamento* com as duas câmaras; mais porque ele não era apenas um representante, ele era parte constituinte e, na sua ausência, a vontade geral não poderia se constituir.

**Bernard Bourgeois** - A nossa sorte foi ouvir Jean-Marie Beyssade: mais uma vez agradeço-lhe muito calorosamente e agradeço a todos os debatedores.

*Tradução de Edgar Marques*

UERJ/PPGLM-UFRJ/CNPq

*Revisão de Pedro Rego*

PPGLM-UFRJ/CNPq

#### RESUMO

Kant nega tanto todas as avaliações contrarrevolucionárias quanto qualquer direito à revolução. A fim de interpretar suas várias declarações sobre o que chamamos muito prontamente de “revolução francesa”, temos que associar duas distinções incomuns.

Primeiro, uma distinção teórica entre dois conceitos de mudança, Wechsel – ou seja, substituição de uma coisa ou estado de coisas por outra, e Veränderung – ou seja, a identidade continuada de uma substância ao longo de suas transformações modais.

Em segundo lugar, uma distinção política prática: a ideia representativa, que é o princípio do republicanismo, versus a democracia, que é necessariamente o despotismo.

Portanto, parece que os acontecimentos na França separaram os dois critérios independentes pelos quais a revolução difere da reforma: a mudança foi iniciada pacificamente pelo rei (reforma), mas afetou necessariamente o poder legislativo (revolução). Portanto, temos que chamar o procedimento formal que leva ao regicídio de suicídio e não de mero parricídio, e podemos atribuí-lo ao erro grosseiro do rei quando decidiu convocar os Estados Gerais. Nenhuma república pode nascer e sobreviver sem uma distância representacional entre a ideia da vontade popular geral e a realidade empírica de representantes de qualquer tipo.

**Palavras-chave:** Kant, regicídio, revolução francesa

#### ABSTRACT

*Kant denies both all counterrevolutionary appraisals and any right to revolution. In order to construe his various statements on what we too readily call “the French revolution”, we have to couple two unusual distinctions.*

*First, a theoretical distinction between two concepts of change, Wechsel – i.e. substitution of one thing or state of affairs for another, and Veränderung – i.e. the continued identity of a substance throughout its modal transformations.*

*Second, a practical political distinction: the representative idea, which is the principle of republicanism, versus democracy, which is necessarily despotism.*

*Hence it appears that events in France disjoined the two independent criteria by which revolution differs from reform: the change was peacefully initiated by the King (reform), but it necessarily affected the legislative power (revolution). So we have to call the formal procedure leading to regicide a suicide and not a mere parricide, and we can trace it to the King’s gross misjudgment when he decided to summon the États généraux. No republic can be born and survive without a representational distance between the idea of the general popular will, and the empirical reality of representatives of any kind.*

**Keywords:** Kant, regicide, French revolution