

# CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

---

## CRÍTICA E MODERNIDADE





# CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

---

## CRÍTICA E MODERNIDADE

# XXII

Publicação semestral do  
Departamento de Filosofia – FFLCH-USP

*Indexado por*  
THE PHILOSOPHER'S INDEX E CLASE

Jul.-dez. 2013

São Paulo – SP

ISSN Impresso: 1413-7860  
ISSN Online: 2318-9800

**CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ: CRÍTICA E MODERNIDADE** é uma publicação semestral do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

www.ficem.fflch.usp.br  
www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema

*Editores Responsáveis*

MARIA LÚCIA MELLO e OLIVEIRA CACCIOLA  
RICARDO RIBEIRO TERRA

*Editora Responsável pelo Número*

NATHALIE BRESSIANI

*Assistente Editorial*

RENATA BAZZO

*Comissão Editorial*

BRUNO NADAI, DIEGO KOSBIAU TREVISAN, FERNANDO COSTA MATTOS, IGOR SILVA ALVES, MARISA LOPES, LUIZ REPA, MAURÍCIO CARDOSO KEINERT, MONIQUE HULSHOF, NATHALIE BRESSIANI, RÚRION SOARES MELO, YARA FRATESCHI

*Conselho Editorial*

ALESSANDRO PINZANI (UFSC), ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UFPR), DANIEL TOURINHO PERES (UFBA), DENILSON LUÍS WERLE (UFSC/CEBRAP), EDUARDO BRANDÃO (USP), ERNANI PINHEIRO CHAVES (UFPA), GERSON LUIZ LOUZADO (UFRGS), HANS CHRISTIAN KLOTZ (UFSM), IVAN RAMOS ESTÊVÃO (USP), JOÃO CARLOS SALLES PIRES DA SILVA (UFBA), JOHN ABROMEIT (Universidade de Chicago), JOSÉ PERTILLI (UFRGS), JOSÉ RODRIGO RODRIGUEZ (FGV), JÚLIO CÉSAR RAMOS ESTEVES (UENF), LUCIANO NERVO CODATO (UNIFESP), LUÍS FERNANDES DOS SANTOS NASCIMENTO (UFSCAR), MÁRCIO SUZUKI (USP), MARCO AURÉLIO WERLE (USP), MARCOS NOBRE (Unicamp), OLIVIER VOIROL (Universidade de Lausanne), PAULO ROBERTO LICHT DOS SANTOS (UFSCAR), PEDRO PAULO GARRIDO PIMENTA (USP), ROSA GABRIELLA DE CASTRO GONÇALVES (UFBA), SÉRGIO COSTA (Frei Universität), SILVIA ALTMANN (UFRGS), SORAYA NOUR (Centre March Bloch), THELMA LESSA FONSECA (UFSCAR), VERA CRISTINA DE ANDRADE BUENO (PUC/RJ), VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO (UFPR), VIRGINIA DE ARAÚJO FIGUEIREDO (UFMG)

**Universidade de São Paulo**

*Reitor:* JOÃO GRANDINO RODAS

*Vice-reitor:* HÉLIO NOGUEIRA DA CRUZ

**Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**

*Diretor:* SÉRGIO FRANÇA ADORNO DE ABREU

*Vice-diretor:* JOÃO ROBERTO GOMES DE FARIA

**Departamento de Filosofia**

*Chefe:* MILTON MEIRA DO NASCIMENTO

*Vice-chefe:* CAETANO ERNESTO PLASTINO

*Coordenador do Programa de*

*Pós-graduação:* ALBERTO RIBEIRO

GONÇALVES DE BARROS

**Diagramação**

Microart – Editoração Eletrônica Ltda.

**Capa**

Hamilton Grimaldi e

Microart – Editoração Eletrônica Ltda.

**Impressão**

Bartira Gráfica e Editora S/A.

Tiragem: 800 Exemplares

**©copyright Departamento de Filosofia – FFLCH/USP**

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – Cid. Universitária

CEP: 05508-900 – São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: filosofiaalema@usp.br

Nº 22 – jul.-dez. 2013

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

# Sumário

|                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| EDITORIAL                                                                                    | 9   |
| ARTIGOS                                                                                      |     |
| Crítica e justificação em Rainer Forst                                                       | 11  |
| RÚRION MELO                                                                                  |     |
| O conceito de razão nos escritos de Max Horkheimer                                           | 31  |
| FRANCIELE BETE PETRY                                                                         |     |
| Coisa-em-si em Fichte, uma problematização                                                   | 49  |
| GLAUBER CESAR KLEIN                                                                          |     |
| Sobre el concepto de ley permisiva y su función<br>argumentativa en el § 2 de la Rechtslehre | 65  |
| FIORELLA TOMASSINI                                                                           |     |
| <i>Sonhos de um Visionário</i> e suas contribuições para<br>a ética de Kant                  | 83  |
| BRUNO CUNHA                                                                                  |     |
| TRADUÇÃO                                                                                     |     |
| <i>O conceito de liberdade política</i> , de Franz Neumann                                   | 107 |
| Tradução de FLÁVIO MARQUES PROL                                                              |     |
| RESENHA                                                                                      |     |
| <i>Luto e Melancolia</i> , de Sigmund Freud                                                  | 155 |
| RENATA BAZZO                                                                                 |     |
| ÍNDICE EM INGLÊS                                                                             | 163 |
| INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES                                                                   | 165 |



Organizada pelo Grupo de Pesquisa Filosofia Crítica e Modernidade (FiCeM), um grupo de estudos constituído por professores e estudantes de diferentes universidades brasileiras, a revista *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* é uma publicação semestral que, iniciada em 1996, pretende estimular o debate de questões importantes para a compreensão da modernidade. Tendo como principal ponto de partida os filósofos de língua alemã, cujo papel na constituição dessa reflexão sobre a modernidade foi – e ainda é – reconhecidamente decisivo, os *Cadernos de Filosofia Alemã* não se circunscrevem, todavia, ao pensamento veiculado em alemão, buscando antes um alargamento de fronteiras que faça jus ao mote, entre nós consagrado, da filosofia como “um convite à liberdade e à alegria da reflexão”.



## Editorial

Como é de conhecimento de nossos leitores, os *Cadernos de Filosofia Alemã: Filosofia Crítica e Modernidade* vêm se firmando como um espaço de reflexão em que se articulam temas clássicos da filosofia alemã e suas repercussões na problemática contemporânea. Desse ponto de vista, é sintomático que o presente número desenvolva, em sua seção de artigos, um percurso cronologicamente invertido: começando por um artigo que aborda o pensamento de Rainer Forst, jovem filósofo inscrito na tradição da Teoria Crítica, passamos em seguida a um texto sobre Horkheimer, um dos fundadores dessa tradição, para depois desembocar no idealismo alemão, com um artigo sobre Fichte e dois sobre Kant – o último deles abordando a fase pré-crítica do filósofo de Königsberg.

O texto que abre o volume, como dito, versa sobre a filosofia de Rainer Forst e aquilo que seria, segundo o autor do texto, Rúrion Soares Melo, a sua “teoria crítica da política”: reconhecendo tratar-se de um projeto em andamento, Melo procura apontar, ainda assim, as linhas de força desse empreendimento filosófico, centrado na ideia de “contextos de justiça” e na perspectiva de uma “crítica das relações de justificação”. Além disso, Melo se arrisca a levantar aspectos que lhe parecem problemáticos na proposta de Forst, questionando se uma teoria propriamente crítica da sociedade poderia estar ancorada naquilo que parece ser um primado da moral.

No artigo seguinte, assinado por Franciele Petry, encontramos uma interessante análise dos escritos *O fim da razão e Eclipse da razão*, de Max Horkheimer, nos quais seria possível identificar a formação de uma compreensão crítica da racionalidade que viria a radicalizar-se na *Dialética do esclarecimento*, o célebre livro escrito com Adorno. Trata-se de um tema cuja centralidade na reflexão contemporânea sobre a modernidade é bem conhecida.

O terceiro artigo deste volume versa sobre uma questão nada simples: o problema da coisa em si. Glauber Klein se propõe a estabelecer uma comparação entre o modo como esse problema é enfrentado por Kant e por Fichte, mostrando que a especificidade deste último estaria sobretudo no fato de vincular o conceito de coisa em si à investigação sobre o sentimento, em particular o chamado “sentimento originário”.

Na sequência, apresentamos um texto que marca a continuidade de uma recente prática dos *Cadernos*: a acolhida da produção de colegas latino-americanos sem necessidade de tradução para o português. Desta feita, é a argentina Fiorella Tomassini quem assina um artigo sobre Kant, mais especificamente sobre a sua *Doutrina do Direito*. A partir de uma análise do § 2, em que Kant denomina ao postulado jurídico da razão prática uma lei permissiva, a autora procura mostrar algumas consequências dessa vinculação conceitual para a relação entre a propriedade privada e o Estado.

O artigo que encerra a primeira seção também trata da filosofia kantiana, mas adota um ângulo bem diverso: em seu texto, Bruno Cunha procura mostrar que já em meados dos anos 1760 – o texto que toma como referência desse período são *Os sonhos de um visionário* – Kant teria desenvolvido os principais conceitos de sua filosofia moral, tais como autonomia, liberdade, imperativo categórico etc.

Na seção de traduções, contamos desta vez com um texto do jurista alemão Franz Neumann, traduzido por Flávio Marques Prol. Escrito originalmente em inglês, a partir de conferências proferidas na Columbia University em 1953, esse texto colabora para ampliar o conhecimento do público brasileiro a respeito desse importante – mas não tão conhecido – autor alemão, cujo livro *O império do direito* (um de seus mais importantes, e recentemente traduzido para o português por Rúrion Melo) foi objeto de uma resenha em nosso último número.

Ao final do número, contamos ainda com uma resenha, escrita por Renata Bazzo, sobre a tradução de Marilene Carone do livro *Luto e Melancolia*, de Sigmund Freud. Chamando atenção para as novas traduções de textos freudianos que têm sido publicadas em português, bem como para a importância do debate que se estabeleceu no Brasil sobre a tradução de Freud, Bazzo destaca o papel desempenhado por Marilene Carone, cujas traduções e críticas a traduções prévias corresponderiam a um marco para as traduções de Freud no Brasil.

A partir da próxima edição, reconfiguraremos a publicação em alguns de seus aspectos: além de ampliar o nosso Conselho Editorial e as linhas editoriais da revista, pretendemos acolher um número maior de contribuições. Neste sentido, incentivamos nossos leitores, que acompanharam os *Cadernos* ao longo de suas diferentes fases, a contribuir também nesta nova etapa, por meio da submissão de textos e da divulgação da chamada de artigos. Com essas mudanças, esperamos aprimorar a qualidade da revista que, em breve, também fará parte do sistema de revistas da USP.

# Crítica e justificação em Rainer Forst\*

Rúrión Melo

Professor de Ciência Política na USP e pesquisador do Cebrap

**Resumo:** O presente texto procura analisar as características principais do projeto em desenvolvimento de uma *teoria crítica da política* elaborado por Rainer Forst. Após identificar rapidamente a posição de Forst no quadro da teoria crítica, apresentarei a ideia dos “contextos de justificação”. Em seguida, com base em seus escritos mais recentes, pretendo mostrar de que maneira uma teoria crítica da sociedade baseada na “crítica das relações de justificação” está vinculada propriamente a questões da filosofia política normativa. Por fim, com o intuito de avaliar sua teoria de maneira crítica, levantarei alguns problemas que dizem respeito ao método “construtivista” assumido pelo autor e apontarei algumas dificuldades em se fundamentar uma crítica da sociedade em uma teoria construtivista que, ao que parece, está fundada no primado “moral”.

**Palavras-chave:** crítica; justificação; Rainer Forst; teoria crítica; teoria política normativa.

**Abstract:** This paper analyzes the main features of the on going project of a critical theory of politics elaborated by Rainer Forst. After identifying Forst's position in the context of the critical theory, I introduce his idea of “contexts of justification”. Then, based on his more recent writings, I intend to show how a critical theory of society based on “critical relations of justification” is strictly linked to questions of normative political philosophy. Finally, in order to evaluate his theory in a critical way, I raise some issues related to the “constructivist” method assumed by the author and point out some difficulties of grounding a critique of society in a constructivist theory which, it seems, is grounded in a “moral” primacy.

**Keywords:** critique; justification; Rainer Forst; critical theory; normative political theory.

---

\* Texto apresentado em 2012 no GT Teorias da Justiça do XV Encontro Nacional Anpof. Agradeço a todos os participantes do GT pelas críticas e sugestões, em especial à prof<sup>a</sup> Marina Velasco.

Teoria crítica e filosofia política permaneceram estranhamente dissociadas por décadas. Os papéis ocupados por determinadas disciplinas na composição interdisciplinar da teoria crítica a partir de 1930 (a economia política, a psicanálise e a teoria da cultura) confluíram para uma filosofia social que tendeu a considerar a política subordinada à base socioeconômica, permitindo assim "pouco impulso para a elaboração de uma teoria autônoma da política"<sup>1</sup>. Apesar da importância de Franz Neumann<sup>2</sup> para a primeira geração de autores vinculados à teoria crítica, não seria forçoso dizer que apenas com Jürgen Habermas abriu-se de forma mais explícita uma nova perspectiva para a teoria crítica em solidariedade com reflexões da moral e da política, do direito e da democracia<sup>3</sup>. À luz desse processo, os trabalhos de Rainer Forst, representante da "quarta geração", parecem radicalizar uma articulação entre teoria social e filosofia política normativa ao lidar com questões do pensamento político contemporâneo. O presente texto procura analisar as características principais do projeto em desenvolvimento de uma *teoria crítica da política* elaborado por Rainer Forst. Após identificar rapidamente a posição de Forst no quadro da teoria crítica (I), apresentarei a ideia dos "contextos de justificação" (II). Em seguida, com base em seus escritos mais recentes, pretendo mostrar de que maneira uma teoria crítica da sociedade baseada na "crítica das relações de justificação" está vinculada propriamente a questões da filosofia política normativa (III). E com o intuito de avaliar sua teoria de maneira crítica, por fim, levantarei alguns problemas que dizem respeito ao método "construtivista" assumido pelo autor: apontarei algumas dificuldades em se fundamentar uma crítica da sociedade em uma teoria construtivista que, ao que parece, está fundada no primado "moral" (IV).

1. JAY, M. *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 168.
2. Os trabalhos de Neumann estão concentrados, pode-se dizer, nos temas da teoria política e do direito. Cf. NEUMANN, F. *O Império do direito. Teoria política e sistema jurídico na sociedade moderna*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Quartier Latin, 2013.
3. A razão dessa centralidade da política e da democracia no pensamento de Habermas está ancorada em diagnósticos de época bem definidos, sobretudo no contexto da "abertura democrática" depois da segunda guerra mundial. Sobre isso, cf. principalmente SPECTER, M. *Habermas: An Intellectual Biography*. Cambridge University Press, 2010.

## I

Há um dilema fundamental que acompanha os diversos modelos de teoria crítica em sua história de desenvolvimento. Inicialmente, os processos investigados criticamente são em geral avaliados como manifestações irracionais, injustas e repressivas da condição social existente. Porém, como lembra Axel Honneth, o diagnóstico das patologias sociais (entendido sintomaticamente como "patologias da razão") tem de pressupor um estado social "saúdável", não patológico, em que todos os membros da sociedade são capazes de perseguir a autorrealização bem-sucedida de sua vida.<sup>4</sup> E isso sem que se apele a "ideais transcendentais" de justiça e de vida boa. Não se trata de uma questão simples. Rainer Forst, um dos mais influentes representantes da teoria crítica atual, pretendeu revisitar esse persistente dilema de modo mais explícito em seu mais recente livro, *Crítica das relações de justificação*. De acordo com Forst, continuamos tentando saber "porque uma sociedade moderna não está em condição de produzir formas racionais de ordem social. A teoria crítica consiste em uma tentativa de se enfrentar essa questão, mas assim questiona criticamente o próprio conceito de razão utilizado com base em sua 'desrazão' e seu potencial de dominação".<sup>5</sup>

Esse dilema aponta, na verdade, para as pretensões imanentes à "atitude crítica" já esboçada por Max Horkheimer desde o seu texto "Teoria tradicional e teoria crítica", de 1937.<sup>6</sup> Pois o propósito de fazer uma crítica da sociedade efetivamente existente, ainda que tenha de partir de dentro dos processos sociais analisados, implica um momento reflexivo necessário para colocar em questão justamente a ordem social vigente. Contudo, fica a questão: seria possível adotar uma atitude crítica a um só tempo imanente aos contextos sociais e capaz de apontar para além da ordem funcional estabelecida socialmente? Se o propósito emancipatório da teoria crítica implica uma superação das formas sociais de injustiça, miséria e opressão, de que maneira essa orientação

4. Cf. HONNETH, A. Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie. In: \_\_\_\_\_. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2007.
5. FORST, R. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse: Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Berlin: Suhrkamp, 2011, p. 18.
6. Cf. HORKHEIMER, M. Traditionelle und kritische Theorie. In: *Gesammelte Schriften*, Band 4 (1936-1941). Frankfurt/M: Fischer, 2009, pp. 180 e ss.

prática (entendida no limite na qualidade de práxis política emancipatória) não seria apenas reflexo daquilo que se pretende criticar, já que o próprio ponto de vista da crítica forma parte do contexto da realidade investigada? Desde sempre, portanto, a teoria crítica pressupôs uma espécie de critério crítico cujo ponto de vista normativo precisava ser esclarecido, levando, por seu turno, à procura de um conceito de práxis social adequadamente imanente e reflexivo.

Esse conceito de práxis poderia solucionar dois tipos de déficits centrais identificados no desenvolvimento da teoria crítica. O primeiro deles, apontado principalmente por Habermas, diz respeito ao *déficit normativo* atribuído à primeira geração da teoria crítica.<sup>7</sup> Qual ponto de vista normativo nos permite criticar a realidade social? De que maneira podemos adotar uma atitude crítica diante das condições injustas sem que tenhamos o discernimento – que mobiliza nossa crítica – do que poderiam ser as condições justas para uma vida bem sucedida? O segundo, diz respeito a um certo *déficit sociológico*: de que modo é possível ancorar tais fundamentos normativos da crítica na base da dinâmica social efetiva?<sup>8</sup>

Acontece que critérios crítico-normativos e o ancoramento social de práticas efetivas se entrelaçam de formas diferenciadas e assumem contornos porosos e abertos: uma vez que a teoria crítica já não cristaliza mais algum portador privilegiado da emancipação, é preciso avaliar então a cada vez, diante de novas formas de luta política e de mobilização cultural, se existem expressões efetivas de uma “transcendência na imanência”. A centralidade de orientações emancipatórias presas ao paradigma produtivista foi questionada junto com a categoria do “trabalho” (ou da “práxis produtiva”), considerada na tradição marxista capaz de articular ao mesmo tempo elementos normativos e sociológicos. E se estabeleceu um rico diálogo entre a crítica da sociedade e concepções normativas preocupadas com questões de justiça política e social, com a dinâmica política de esferas públicas autônomas, com a participação da sociedade civil e com as lutas por reconhecimento (em que estão envolvidos os dilemas criados por diferenças culturais, orientação sexual, gênero, raça etc.), ou seja,

7. Cf. HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Repa e Ródnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, capítulo V.

8. Sobre o “déficit sociológico” na teoria crítica, cf. HONNETH, A. *Kritik der Macht*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1989.

âmbitos de conflitos sociais que requerem uma reflexão renovada sobre a moral, a política e o direito<sup>9</sup>.

Forst voltou-se essencialmente para as questões do pensamento político contemporâneo. Suas preocupações teóricas giram em torno da articulação entre crítica social e filosofia normativa, da reconstrução dos temas clássicos do pensamento político moderno e do enfrentamento dos dilemas contemporâneos ligados às questões de justiça, tolerância, cidadania e direitos humanos<sup>10</sup>. Na verdade, estou menos interessado em especificar os campos e disciplinas tratados por Forst em seu projeto teórico e mais interessado inicialmente em compreender seu empreendimento de um ponto de vista metodológico bastante abrangente, em um caminho de mão-dupla. Em primeiro lugar, quero compreender a maneira pela qual uma teoria crítica da política deveria cumprir a pretensão do ancoramento social da fundamentação normativa. Há uma preocupação crucial em realizar um tipo de crítica da sociedade que seja imanente aos processos histórico e políticos analisados. Contudo, Forst não acredita ser possível uma teoria crítica sem a explicitação de seus pressupostos normativos. "Uma teoria crítica", afirma Forst, "deveria se compreender como 'forma reflexiva de uma razão socialmente efetiva' que apresenta um potencial emancipatório. Ela tem

- 
9. Sobre as diferentes concepções políticas de emancipação em disputa no desenvolvimento da teoria crítica, cf. MELO, R. *Marx e Habermas: Teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013.
  10. É possível determinar ao menos três momentos complementares na obra de Forst em que a vinculação da filosofia social e da crítica assume a forma de processos autônomos de justificação, os quais são apresentados como formulações parciais de seu projeto mais abrangente de teoria crítica: uma teoria crítica da justiça voltada a "contextos de justificação", que foi elaborada em seu primeiro livro *Contextos da justiça. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Tradução de Denilson Luis Werle. São Paulo: Boitempo, 2010; uma teoria crítica da tolerância apoiada tanto em discursos históricos como em uma fundamentação teórico-reflexiva de "justificação da tolerância" (*Toleranz im Konflikt*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003; e Os limites da tolerância. *Novos Estudos Cebap*, nº 84, 2009, pp. 15-29); e uma teoria crítica da política baseada não apenas em uma "crítica das relações de justificação", mas também em uma pesquisa interdisciplinar preocupada com os processos políticos, sociais e institucionais de formação de "ordens normativas" (*Das Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2007; *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*; e GÜNTHER, K./FORST, R. (orgs.). *Die Herausbildung normativer Ordnungen. Interdisziplinäre Perspektiven*. Frankfurt/M: Campus, 2011).

de ser suficientemente sensível tanto para apontar relações sociais injustificadas quanto poder trazer ao conceito reflexivamente (e de modo autorreflexivo) os critérios da crítica".<sup>11</sup> Portanto, em segundo lugar, parece ser ainda mais imprescindível para a teoria crítica a tarefa de elucidação de seus conceitos normativos fundamentais. Nesse sentido, todos os trabalhos do autor estão perpassados por uma articulação entre teoria social e filosofia normativa, a qual possibilitaria, segundo o autor, uma teoria social e política altamente crítica e reflexiva.

O curioso é que essa articulação teórica (que, na verdade, como ainda veremos, conta com uma junção complexa de elementos fortemente kantianos e certos aspectos hegelianos) é recortada por uma composição disciplinar voltada quase que integralmente para a filosofia política normativa. No entanto, essa composição disciplinar acaba exigindo um esforço de mediação entre suas formulações mais abstratas e uma dimensão propriamente *social* para a qual o olhar da filosofia não pode mais se desviar. Pois a vinculação entre "filosofia social e crítica"<sup>12</sup> explicita um núcleo hegeliano em que as patologias sociais diagnosticadas como uma "desrazão existente" precisam ser confrontadas com a "possibilidade histórica da razão"<sup>13</sup>. Nessa composição disciplinar em que Forst se orienta, a filosofia política normativa deve ser então altamente "reflexiva": precisa também estar ancorada em processos políticos e sociais, ou seja, na práxis política dos próprios cidadãos.

Postas as pretensões teóricas de nosso autor, apresentarei então os elementos centrais de sua tese sobre os contextos de justificação a partir da discussão dos conflitos normativos nas relações práticas intersubjetivas. Nas duas seções finais, pretendo me concentrar na junção proposta recentemente por Forst entre teoria crítica e filosofia política normativa e no modo como essa junção pode afetar as pretensões do ancoramento social da crítica.

## II

O livro *Contextos da justiça*, publicado em 1991, consiste em um abrangente estudo sobre a justiça política e social a partir de uma visão

11. FORST, R. *Kritik der rechtfertigungsverhältnisse*, p. 19.

12. Cf. FORST, R. et. alt. (org.). *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2009.

13. Idem, p. 13.

sistemática e crítica do conhecido debate entre liberais e comunitaristas que dominou a cena da teoria política normativa principalmente na década de 1980. Para Forst, a questão central do debate, articulado em torno de questões de justiça, remetia diretamente para o problema da *justificação*. Liberais e comunitaristas, cada qual a seu modo, lançavam mão de diferentes perspectivas para justificar concepções de justiça aparentemente concorrentes. A crítica comunitarista passava quatro campos de discussão cruciais, em que a justificação normativa se explicitava de forma conflituosa: a constituição de um *eu*, a neutralidade do direito, o *ethos* da democracia e uma concepção universalista da moral. Cada uma dessas quatro dimensões – ou *contextos* – admite diferentes modos de justificação de valores e de normas.

Considerados pontos de vista opostos de justificação, liberais e comunitaristas acabaram separando contextos práticos intersubjetivos que, apesar de poderem ser de certo modo diferenciados, não poderiam pretender determinar unilateralmente a dimensão correta e única em que se baseia a justificação. Pois se reforçássemos, como pretendem os liberais, a neutralidade do direito, uma concepção “transcendental” de pessoa racional e uma moral universalista, sublinhando assim a prioridade do justo diante do bem, então a justificação normativa estaria fundada de modo totalmente *indiferente* ao contexto. Contrariamente, se atribuíssemos um peso central à dimensão da pessoa ética, à ligação entre direitos e valores, democracia e bem comum, reforçaríamos, com os comunitaristas, uma posição *obcecada* pelo contexto.<sup>14</sup>

Forst, indo além dessa oposição, acredita ser necessário formular uma *teoria crítica da justiça* capaz de justificar o ancoramento dos princípios normativos nos valores, nas práticas e nas instituições da comunidade política, compatibilizando dessa maneira os aspectos universalistas com a reivindicação de validade daqueles princípios para a autocompreensão e instituições sociais específicas<sup>15</sup>. Forst pretende mostrar a possibilidade de “superar” tais oposições tradicionais segundo uma “perspectiva vertical” a partir de sua tese dos “contextos da justiça”. Uma teoria crítica da justiça precisa antes considerar as necessidades que podem surgir no contexto de socialização dos indiví-

14. Cf. FORST, R. *Contextos da justiça*, p. 11.

15. Sobre a teoria crítica da justiça, cf. também MELO, R. Autonomia, justiça e democracia. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 88, 2010.

duos e devem ser justificadas publicamente em dimensões ao mesmo tempo diferenciadas e interrelacionadas. Argumentos universalistas, pretensões de neutralidade jurídica e dimensões axiológicas compõem os contextos de reconhecimento e de justificação pública nos âmbitos da moral, do direito, da ética e da política. “Eles formam”, comenta Forst, “quatro ‘contextos’ de reconhecimento recíproco — como pessoa ética, pessoa do direito, cidadão(ã) com plenos direitos, pessoa moral — que correspondem a diferentes modos de justificação normativa de valores e de normas em diferentes ‘comunidades de justificação’”.<sup>16</sup>

Portanto, a prática de justificação parece nela mesma pressupor uma *universalidade* (e imparcialidade) que, elucidada em relação aos seus contextos normativos, corresponde também aos interesses, necessidades e valores *concretos* dos concernidos.<sup>17</sup> O propósito crítico da diferenciação e da articulação dos diversos contextos consiste menos na separação entre o plano ético, jurídico, político e moral, do que na possibilidade de “comprovar a compatibilidade dos direitos individuais com o bem da comunidade, da universalidade política com a diferença ética, do universalismo moral com o contextualismo”, permitindo desse modo “evitar oposições falsas”.<sup>18</sup>

Ao considerar então que, do ponto de vista normativo, as pessoas sempre se encontram “situadas” em determinados contextos (ético, jurídico, político e moral), Forst pretende dar atenção a uma *práxis de justificação* diferenciada. Quando se defrontam com possíveis conflitos normativos, as pessoas lidam com questões práticas que precisam ser respondidas com boas razões e em que são exigidas justificações determinadas. Em outros termos, ainda que os conflitos normativos sempre devam ser resolvidos por pessoas situadas no interior de contextos intersubjetivos, é preciso antes de tudo diferenciá-los e entender que as questões práticas surgidas sempre exigem respostas justificadas de forma diferente. Forst enfatiza com isso não uma mera diferenciação (ou formalização) dos ideais de vida boa, mas antes a própria prática de justificação que emerge dos conflitos normativos, vale dizer, uma diferenciação dos contextos práticos constituídos pela exigência

16. FORST, R. *Contextos da justiça*, p. 275.

17. *Idem*, p. 276.

18. *Idem*, p. 13.

de que normas e valores precisam ser justificados de modo intersubjetivo.

Um dos principais conceitos utilizados por Forst nas quatro dimensões como mediação para redefinir os conceitos de pessoa de direito, cidadania ou de uma moral universalista em contextos intersubjetivos diferenciados é o de *autonomia*. "Segundo esse conceito", afirma Forst,

as pessoas como agentes são, no sentido prático, seres "autônomos" autodeterminantes quando agem de forma consciente e fundamentada. Como tais são responsáveis por suas ações: podem ser questionadas acerca das razões pelas quais agiram. Como pessoas responsáveis, são aquelas "que se justificam" e esperamos que tenham considerado suas razões para agir, sendo capazes de justificá-las. Nesse sentido, as pessoas autônomas são razoáveis em termos de razão prática: possuem razões para agir que podem ser justificadas para elas mesmas e comunicadas e defendidas diante de outras, de modo que essas razões [...] possam ser compartilhadas.<sup>19</sup>

Também uma diferenciação nos "contextos da autonomia" poderá nos mostrar quais questões práticas e quais respostas autônomas podem se apoiar em razões capazes de ser publicamente reconhecidas. Esses contextos da autonomia estão vinculados aos diferentes contextos de justificação já especificados. E tanto agora como antes, trata-se de evitar a supervalorização de uma determinada concepção de autonomia sobre outras, procurando, pelo contrário, compatibilizar as diferentes autonomias, evitar falsas oposições e compreender os conflitos que surgem da relação entre as justificações práticas e o próprio conceito de autonomia. A autonomia *ética* das pessoas está vinculada à vida boa e à validade de valores éticos; a autonomia *jurídica* diz respeito aos destinatários do direito; a autonomia *política* se funda na concepção do cidadão como autor do direito; e a autonomia *moral* concerne às pessoas na qualidade de autoras e destinatárias de normas morais. Liberais e comunitaristas não compreenderam justamente que nenhuma dessas concepções de autonomia pode pretender ser a única válida como base da justiça. Por essa razão, a tarefa da análise crítica é saber como integrá-las, compatibilizá-las e perceber

---

19. Idem, p. 305.

quando entram em conflito “de modo que uma dimensão não seja sacrificada em nome das outras”.<sup>20</sup>

Por fim, a essa distinção analítica entre diferentes contextos de justificação, que precisa ser fundamentada em um conceito intersubjetivo de razão prática, corresponde também um processo de *reconhecimento* multidimensional. Pois se a razão prática explicita que normas e valores devem ser justificados no respectivo contexto em que reivindicam validade, “são pessoas concretas que apresentam pretensões de validade e as fundamentam em diferentes ‘comunidades de justificação’”.<sup>21</sup> Essa complementação da teoria do reconhecimento é necessária, segundo Forst, porque os contextos de justificação são constituídos por pessoas que agem autonomamente, ou seja, precisam se justificar em contextos intersubjetivos diferenciados.

A partir da explicação teórica moral da questão da justificação como vista a partir da perspectiva *performática* de pessoas que têm de resgatar pretensões de validade diante e dentro das comunidades segue-se que, nesses níveis, as pessoas são *reconhecidas* como membros de comunidades (diferentes), reconhecem a si mesmos e aos outros. Por conseguinte, a análise de diferentes comunidades de justificação – que se funda num conceito de razão prática justificadora – a ponta para diferentes relações de reconhecimento.<sup>22</sup>

O conceito de reconhecimento também possui uma vantagem normativa adicional para a superação da oposição entre liberais e comunitaristas. Pois assumindo que a práxis de justificação só pode ocorrer por intermédio de pessoas contextualmente situadas, aponta-se para além da dicotomia indivíduo *versus* sociedade, a qual perpassou todas as oposições criticadas no debate analisado. O reconhecimento permite equilibrar aspectos universalistas com uma formação não opressiva da individualidade, isto é, “reconciliar identidade e diferença sem absolutizar um dos lados”.<sup>23</sup> Ser reconhecido por outros e reconhecê-los respectivamente significa reconhecimento *recíproco* na qualidade de indivíduos ou de seres situados em comunidades. Para Forst, é preciso dar atenção ao desenvolvimento dinâmico daquilo que

20. Idem, p. 306.

21. Idem, p. 286.

22. Idem, p. 326.

23. Idem, p. 328.

Habermas entendeu como uma "individação pela socialização"<sup>24</sup>, capaz ao mesmo tempo de enraizar os conceitos da teoria da justiça na vida social e subjetiva e, ao lado da ideia dos contextos de justificação, distinguir intersubjetivamente formas diferentes de individualidade e vínculos comunitários.

### III

*Contextos da justiça* oferece sem dúvida uma solução normativamente elegante no quadro de debates levados a cabo pelas teorias da justiça. Ademais, já nesse primeiro momento da obra de Forst parece clara a pretensão crítica de sua contribuição: de um lado, fundamentações normativas e práxis política precisam estar articuladas de modo bem específico na formulação de uma "crítica das relações de justificação"; de outro, em paralelo à elucidação dos diferentes graus em que ocorre tal articulação, há o pressuposto de que teorias de justiça são *potencialmente críticas quando questões práticas controversas mobilizam processos de justificação normativa*. Pois a própria práxis de justificação, que recorre a critérios normativos fortes, nasce ancorada em conflitos históricos e dinâmicas políticas bem determinadas. Por essa razão, o vínculo entre teoria crítica e filosofia política normativa é apresentado em seu mais recente livro de forma tão articulada:

Eu parto assim da questão central da justificação da dominação política e a transformo reflexivamente: quem, na verdade, levanta essa questão, e quem tem autoridade para respondê-la? É tempo de relembra do tema *político* central da filosofia política e conceber a questão filosófica de fundamentação como uma questão prática, isto é, radicalizar e ao mesmo tempo contextualizar a ideia de justificação.<sup>25</sup>

Essa transformação reflexiva da questão central da *justificação da dominação política* permite superar a dicotomia estabelecida entre ideia e realidade (entre razão e história, moral e política). Na verdade, a questão da justificação é suficientemente concreta, uma vez que nasce dos conflitos sociais e políticos ocorridos na história. Além disso, toda exigência de justificação é reflexiva de maneira prática, ou seja,

24. HABERMAS, J. Individuierung durch Vergesellschaftung. In: \_\_\_\_\_. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1991.

25. FORST, R. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, p. 13.

é constituída por uma práxis de justificação efetiva, por uma práxis concebida na qualidade de princípio da razão prática no mundo político. Esse princípio é tanto histórico quanto, se se quiser, “apriorístico”, já que apela ao princípio de justificação que diz que, segundo sua pretensão de validade, as normas sempre têm de ser fundamentadas. Por essa razão, na filosofia política, trata-se de desenvolver de modo consequente a *perspectiva dos participantes nas práticas de justificação*. O principal consiste no seguinte pressuposto crítico-normativ: se considerarmos as pessoas como seres sociais e igualmente autônomos, que podem (e devem poder) determinar ativamente as estruturas normativas válidas para elas, então estamos diante de um padrão ao mesmo tempo imanente e transcendente à práxis: ninguém está totalmente inserido em uma práxis de justificação, pois sempre há a possibilidade de questionar e criticar reflexivamente essa práxis. Apenas uma *crítica das relações de justificação* pode analisar se essa possibilidade é real.

Ao tratar a exigência de justificação como um princípio da razão prática, Forst pretende mostrar não apenas as contrições normativas que determinam esse princípio – fundamentado em condições exigentes de aceitabilidade racional – , mas também insistir que se trata de um tipo de imperativo prático que se impõe historicamente em condições de conflito. Pois ser racional não significa somente saber quando algo tem de ser justificado, mas também *que* isso é exigido quando se trata da dominação sobre outros. Estes outros possuem cada qual um irredutível *direito à justificação* caso se trate de saber quem devem seguir e o que devem aceitar – e eles também têm um dever de se justificar caso se trate de suas próprias pretensões.<sup>26</sup> Pressupõe-se assim um tipo de procedimento hipotético e, podemos dizer, contrafactual de argumentação moral inerente às práticas justificadoras, na medida em que estas são exigências morais que recortam os discursos políticos e a moralidade cotidiana e norteiam um horizonte de pressupostos normativos, suposições e relações de poder.

Ainda que se trate de especificar a questão política fundamental que conduz ao problema da justificação, há uma necessidade de mostrar que problemas de poder, injustiça e dominação não se limitam à esfera do político. Forst tem em vista uma análise crítica da sociedade

26. Cf. FORST, R. Soziale Gerechtigkeit, Rechtfertigung und Macht. In: \_\_\_\_\_. *Das Recht auf Rechtfertigung*, pp. 270 e ss.

preocupada não apenas com relações sociais e políticas justificadoras, mas também econômicas e culturais<sup>27</sup>. Incluem-se aqui todas aquelas relações e estruturas sociais mais ou menos institucionalizadas que não fazem justiça ao critério de justificação recíproca e universal e são caracterizadas pelas formas de exclusão, de privilégios e de controle.<sup>28</sup>

Além disso, uma teoria crítica da política implica uma crítica teórico-discursiva que em parte também é uma crítica genealógica de justificações "falsas" (possivelmente ideológicas) de relações sociais assimétricas, ou seja, daquelas legitimações que não apresentam relações e estruturas justificadoras como sendo fundamentadas. Nesse caso, os critérios morais de *reciprocidade* e *universalidade* servem como ponto de referência essencial, ainda que normalmente não conduzam a respostas definitivas, pois estas teriam antes de ser obtidas entre os concernidos. Essa teoria não exige apenas que as relações sociais e políticas sejam justificadas, mas, reflexivamente falando, exige que uma "estrutura básica de justificação" seja o primeiro imperativo da justiça. Não certamente na qualidade de roteiro completo que seria apenas "aplicado", mas de espaços para uma *práxis discursiva autônoma dos próprios concernidos* – incluindo a questão sobre o que significa "ser um concernido" ou "estar submetido", pois o direito à justificação não termina nas fronteiras dos contextos de justificação estatais.<sup>29</sup> Uma

27. Em seu artigo sobre liberdade política, Forst acrescentou aos quatro contextos de autonomia (ético, moral, jurídico e político) uma dimensão socioeconômica. Cf. FORST, R. Politische Freiheit. In: \_\_\_\_\_. *Das Recht auf Rechtfertigung*, pp. 189-210. Sobre essa questão, ver ainda sua contribuição ao debate acerca do tema redistribuição/reconhecimento em FORST, R. Das Wichtigste zuerst. Umverteilung, Anerkennung und Rechtfertigung. In: \_\_\_\_\_. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, pp. 134-154.

28. Sobre as relações de justificação e sua vinculação com a construção de diferentes ordens normativas, cf. GÜNTHER, K./FORST, R. Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms. In: \_\_\_\_\_. (orgs.). *Die Herausbildung normativer Ordnungen*, pp. 11 e ss.

29. Sobre isso, cf. FORST, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Parte III. A ideia básica consiste em assumir radicalmente que princípios objetivos de justiça – bem como sua aplicação em termos redistributivos – devem estar ancorados nas práticas de justificação de tais princípios. Não há "justiça" sem que os critérios normativos do justo/injusto sejam justificados intersubjetivamente pelos concernidos. Com isso, Forst acredita submeter a discussão sobre a justiça a critérios morais de universalidade e reciprocidade (ambos sempre atrelados

crítica abrangente das relações de justificação exige, por fim, um esclarecimento dos fracassos ou falhas das estruturas sociais e políticas eficazes de justificação capaz de desmascarar e transformar as relações injustas. Para tanto, são essenciais as perspectivas históricas e sociais a serem analisadas.

Sendo assim, uma teoria crítica da política tem de poder organizar os critérios que orientam sua própria atividade crítica com determinados limites de seu próprio contexto de aplicação: “Ela não pode fabricar quaisquer normas ou ideais ‘absolutos’, mas sim remeter consequentemente aquela pretensão de validade à possibilidade de consentimento por parte daqueles que estão sujeitos à norma. Esse princípio vale como princípio indispensável para a crítica”.<sup>30</sup> O esclarecimento desses limites – em que se identificam injustiças, desigualdades e imposições legitimadoras em determinadas ordens normativas – remete novamente a processos políticos reflexivos radicais em termos de autodeterminação: as ordens normativas são *recursivamente* avaliadas a partir das práticas justificadoras que as tornam mais ou menos aceitáveis. Desse modo, a perspectiva da justificação da dominação política permite posicionar o ponto de vista normativo no interior das práticas distorcidas ou falseadas, consideradas insuficientes para o padrão de uma razão prática justificadora. De qualquer modo, sublinha-se aqui não apenas a questão da dominação política enquanto tal, mas a *perspectiva normativa radical para a avaliação da gênese das relações de dominação social e política*. Porém, fica a questão: podemos mesmo considerar como “crítica” uma teoria política reflexiva unicamente por ela se apoiar de maneira recursiva em um tipo de construção de ordens normativas que, por razões morais, devem ser reciprocamente justificáveis e universalmente legítimas?

#### IV

O recurso à justificação enquanto uma prática social efetiva (que está vinculada simultaneamente a contextos históricos e a pretensões reflexivas de crítica normativa), permite, segundo Forst, evitar uma série de oposições que dizem respeito à possibilidade de princípios

---

a práticas justificadoras) considerados, segundo ele, imprescindíveis para a teoria crítica.

30. FORST, R. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, p. 21.

universalistas, à força imanente da razão, à historicidade de normas e à relação entre moral e política. Por ser a justificação uma prática que sempre veio ao mundo em momentos de conflito na história política dos homens, a estrutura racional e universalista que estaria pressuposta em toda forma comunicativa, em todo contexto intersubjetivo de organização política e social, não corresponderia a uma mera ideia utópica que paira acima das práticas concretas. Para utilizarmos uma expressão de Habermas, as relações de justificação se realizam sempre em um processo de tensão entre *facticidade* e *validade*. Habermas desenvolveu pelo viés da comunicação uma crítica social pretensamente imanente que adotava a forma de uma "transcendência a partir de dentro"<sup>31</sup>. Forst, acompanhando o propósito reconstrutivo de Habermas, também entende que a teoria crítica precisa "desenvolver de modo consequente a perspectiva dos participantes nas práticas de justificação, o que mostra mais uma vez o aspecto supérfluo de uma outra oposição, muito discutida, entre uma perspectiva 'imanente' e outra 'transcendente'".<sup>32</sup>

Do ponto de vista da fundamentação, Forst não recorre a algo como uma teoria da razão prática. Na verdade, a razão, segundo Forst, é naturalmente prática, pois depende de uma práxis que torna possível que algo (valores, opiniões, normas etc.) possa ser fundamentado e aceito como racionalmente válido.<sup>33</sup> Ora, se não estamos lidando com a explicitação de condições transcendentais da razão prática e nem atribuindo um papel tão fundamental ao contexto a ponto de afirmar que valeria como uma razão justificadora aquilo que emerge imediatamente de práticas históricas, como articular ambos os planos (o da imanência e o da transcendência) de modo adequado? Forst parece partir da constatação do *fato da justificação*, o qual não decorreria da pré-existência de uma razão prática como uma espécie de capacidade

31. Cf. HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1994, pp. 32 e ss. Sobre essa questão no âmbito da teoria crítica do direito e da democracia em Habermas, cf. MELO, R./SILVA, F. G. Crítica e reconstrução em *Direito e democracia*. In: NOBRE, M./REPA, L. (org.). *Habermas e a reconstrução: Sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana*. Campinas: Papirus, 2012.

32. FORST, R. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, p. 16.

33. Cf. FORST, R. *Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe*. Zür Begründung der Moral. In: \_\_\_\_\_. *Das Recht auf Rechtfertigung*, pp. 23 e ss.

transcendental das pessoas. Na verdade, Forst adota o caminho inverso. A própria razão prática (considerada como uma razão prática *justificadora*) se manifesta em decorrência da exigência de justificação intersubjetiva em contextos normativos.

Cabe notar, contudo, que tratar a justificação como um fato indispensável da realidade política e social talvez não seja suficiente para ancorar a transcendência efetivamente "a partir de dentro". E, neste ponto, eu gostaria de apontar muito brevemente o que entendo ser, até o momento do desenvolvimento de sua teoria crítica da política, um possível "ponto fraco" de Forst – uma vez assumindo as exigências de fundamentação e de crítica imanente próprias da teoria crítica. Pode a efetividade de uma teoria da sociedade pode estar ancorada apenas na pressuposição de que as relações de justificação são uma práxis discursiva? Não evitaria esse procedimento de fundamentação justamente a necessidade de recorrer a uma teoria *social*? Acredito que sim, e que esse "déficit sociológico" da teoria de Forst parece se tornar mais explícito quando se assume que a crítica das relações de justificação depende de uma fundamentação meramente *construtivista*.

Para entendermos o que seria o método construtivo de Forst, é preciso levar a sério que o fato da justificação precisa assumir o ponto de partida da construção teórica. Uma vez que questões de justificação surgem inevitavelmente em contextos sociais e políticos – pela própria existência, como vimos, da dominação histórica –, toda tentativa de fundamentação das relações de justificação remete inevitavelmente à própria prática discursiva que tornam aquelas justificações possíveis. Ou seja, nessas relações existem "exigências recursivas"<sup>34</sup> que fazem com que, para entendê-las, tenhamos de recorrer aos próprios elementos que as caracterizam. Desse modo, porque o princípio de justificação é ao mesmo tempo um princípio de autonomia e de crítica, "a teoria assume esse princípio como seu fundamento, ou seja, ela não constrói uma ordem normativa por cima de sua cabeça, mas tenta pensar essa mesma ordem como seu produto construtivo"<sup>35</sup>.

Há, portanto, um sentido de construção que diz respeito ao próprio método *analítico* de Forst. Dada a existência da práxis de justificação, temos de pressupor pessoas autônomas capazes de demandar

34. FORST, R. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, p. 15.

35. *Idem*, p. 18.

e oferecer razões por meio de uma prática comunicativa em contextos intersubjetivos normativamente diferenciados. Em outros termos, sem pressupormos autonomia, pessoas deliberativas, contextos intersubjetivos e relações de reconhecimento, não existiriam relações de justificação. Mas, além desse aspecto obtido analiticamente, há ainda um sentido *normativo* de construção: a práxis de justificação faz com que concernidos e participantes sejam autores das ordens normativas às quais estão submetidos.

Ambos os sentidos, o analítico e o normativo, podem ser "recursivamente" construídos porque especificam justamente aquelas pretensões morais de validade de normas que devem ser justificáveis e legitimadas reciprocamente: as pretensões de tais normas devem ser testadas discursivamente por uma práxis de justificação responsável por produzir *universal* e *reciprocamente* razões ao menos não-rejeitáveis. Por isso, a justificação precisa pressupor analítica e normativamente um ponto de vista moral, sem o qual a própria práxis justificadora não seria teoricamente sustentada. Além disso, ancora sua construção normativa em um tipo de práxis que, para acontecer, manifesta a pretensão moral desempenhada em toda relação de justificação. Sendo assim, a justificação valida moralmente toda a construção de ordens normativas que, ao serem avaliadas quanto à sua legitimidade, remetem de maneira recursiva novamente a práticas exitosas de justificação normativa.

Ora, se existem elementos pressupostos na teoria de Forst que foram historicamente "reconstruídos", ainda não fica claro qual é sua relação com o núcleo normativo da práxis de justificação.<sup>36</sup> Como evitar realmente que o "fato da justificação" não seja apenas uma construção ideal derivada das exigências estabelecidas por uma práxis discursiva moralmente construída? Pois a práxis de justificação não está fundada, antes de tudo, nos pressupostos morais da universalidade e da reciprocidade, independentemente de sua gênese histórica e política concreta? Parece evidente que Forst pretende evitar recaídas relativistas para ancorar seu próprio conceito de

---

36. Forst geralmente remete à história quando pretende ancorar seus conceitos em processos efetivos. Com isso, pretende articular tais conceitos em contextos efetivos. Cf. FORST, R. *Toleranz im Konflikt*, p. 31 e ss. Porém, a história parece ocupar apenas um papel de "exemplo" (não de gênese) para as determinações normativas analiticamente construídas.

crítica. Mas podemos fundá-lo somente sobre uma construção moral? Desde a primeira geração, a teoria crítica pretendeu não "construir" simplesmente categorias e conceitos, mas explicitar a *gênese* destes em determinados diagnósticos de época. "Contextos de surgimento" e "contextos de aplicação" da teoria não podem ser construídos abstratamente, nem mesmo se pressupomos que foram produzidos a partir da perspectiva dos concernidos<sup>37</sup>. Mas neste ponto Forst parece seguir mais Rawls do que Habermas, ao optar por uma teoria construtivista e não reconstrutiva<sup>38</sup>. Para Habermas, as potencialidades emancipatórias estão ligadas ao conceito de ação comunicativa. Mas isso implica (além do ponto de partida do diagnóstico social) uma reconstrução teórica capaz de desvendar, na reprodução da sociedade, os elementos de uma racionalidade existente (vinculando uma teoria da modernidade preocupada com processos de racionalização bem como uma teoria da ação social)<sup>39</sup>. Não se trata aqui de expor o que estaria em jogo no procedimento reconstrutivo, pois isso exigiria uma outra investigação abrangente e complexa. Trata-se tão somente de exigir de uma teoria crítica da política a explicitação de seu contexto de surgimento.

37. Cf. HABERMAS, J. *Teoria e práxis. Estudos de filosofia social*. Tradução de Rúrión Melo. São Paulo: Unesp, 2013, Introdução.

38. Existem, é verdade, acentuadas diferenças e aspectos semelhantes entre o construtivismo rawlsiano e a reconstrução habermasiana. Cf. WERLE, D. L. Construtivismo 'não metafísico' e reconstrução 'pós-metafísica': o debate Rawls-Habermas. In: NOBRE, M./REPA, L. (orgs.). *Habermas e a reconstrução*, pp. 169-196.

39. Também Axel Honneth procurou adotar a via de uma "reconstrução normativa" preocupada com a gênese das categorias críticas. Dirigindo-se contra uma crítica de Forst à teoria do reconhecimento, Honneth afirmou: "Não podemos aceitar essas condições de justificação como meramente dadas e imunes à análise, mas antes temos de reconstruí-las em termos de sua gênese e estruturas normativas, porque são estas que determinam os elementos da justiça". HONNETH, A. Rejoinder. In: PETHERBRIDGE, D. (org). *Axel Honneth: Critical Essays*. Boston: Brill, 2011, p. 416. Elaborei uma crítica da postura honnethiana (por reduzir demais a justificação política à perspectiva da autorrealização ética) em MELO, R./WERLE, D. L. Um déficit político do liberalismo hegeliano? Autonomia e reconhecimento em Honneth. In: MELO, R. (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth. Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013, pp. 317-335.

## Referências bibliográficas:

- FORST, R. *Toleranz im Konflikt*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Das Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2007.
- \_\_\_\_\_. Soziale Gerechtigkeit, Rechtfertigung und Macht. In: \_\_\_\_\_, *Das Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2007.
- \_\_\_\_\_. Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral. In: FORST, R. *Das Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2007.
- \_\_\_\_\_. Politische Freiheit. In: \_\_\_\_\_, *Das Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2007.
- \_\_\_\_\_. Os limites da tolerância. *Novos Estudos Cebrap*, n. 84, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Contextos da justiça. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Tradução de Denilson Luis Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse: Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- \_\_\_\_\_. Das Wichtigste zuerst. Umverteilung, Anerkennung und Rechtfertigung. In: \_\_\_\_\_, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- FORST, R. et. alt. (org.). *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2009.
- GÜNTHER, K./FORST, R. (orgs.). *Die Herausbildung normativer Ordnungen. Interdisziplinäre perspektiven*. Frankfurt/M: Campus, 2011.
- \_\_\_\_\_. Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms. In: GÜNTHER, K./FORST, R. (orgs.). *Die Herausbildung normativer Ordnungen*. Frankfurt/M: Campus, 2011.
- HABERMAS, J. Individuierung durch Vergesellschaftung. In: \_\_\_\_\_, *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Repa e Ródnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, J. *Teoria e práxis. Estudos de filosofia social*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2013.
- HONNETH, A. *Kritik der Macht*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1989.
- \_\_\_\_\_. Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie. In: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2007.

- \_\_\_\_\_. Rejoinder. In: PETHERBRIDGE, D. (org.). *Axel Honneth: Critical Essays*. Boston: Brill, 2011.
- HORKHEIMER, M. Traditionelle und kritische Theorie. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*, Band 4 (1936-1941). Frankfurt/M: Fischer, 2009.
- JAY, M. *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- MELO, R. Autonomia, justiça e democracia. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 88, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Marx e Habermas: Teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- MELO, R./SILVA, F. G. Crítica e reconstrução em *Direito e democracia*. In: NOBRE, M./REPA, L. (org.). *Habermas e a reconstrução: Sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana*. Campinas: Papirus, 2012.
- MELO, R./WERLE, D. L. Um déficit político do liberalismo hegeliano? Autonomia e reconhecimento em Honneth. In: MELO, R. (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth. Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- NEUMANN, F. *O Império do direito. Teoria política e sistema jurídico na sociedade moderna*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Quartier Latin, 2013.
- SPECTER, M. *Habermas: An Intellectual Biography*. Cambridge University Press, 2010.
- WERLE, D. L. Construtivismo 'não metafísico' e reconstrução 'pós-metafísica': o debate Rawls-Habermas. In: NOBRE, M./REPA, L. (orgs.). *Habermas e a reconstrução*. Campinas: Papirus, 2012.

# O conceito de razão nos escritos de Max Horkheimer

Franciele Bete Petry

Professora do Departamento de Estudos Especializados em Educação na UFSC

**Resumo:** O trabalho pretende analisar o conceito de razão a partir de dois escritos de Max Horkheimer imediatamente antecedentes à publicação de sua obra conjunta com Theodor W. Adorno, *Dialética do esclarecimento*. Trata-se de buscar em *O fim da razão e Eclipse da razão*, o desenvolvimento da crítica à racionalidade instrumental que adquiriu, posteriormente, um caráter mais radical na obra escrita com Adorno. Busca-se mostrar as diferentes dimensões que compuseram o conceito de razão, mas que se transformaram ao longo da história, ocasionando o predomínio de uma forma de racionalidade com um caráter meramente instrumental, alheia aos interesses da vida humana.

**Abstract:** The paper aims at analyzing the concept of reason in two of Horkheimer's writings, both published immediately prior to his work with Theodor W. Adorno, *Dialectic of enlightenment*. The critique of instrumental rationality, that later on acquired a more radical character, will be investigated in the works *The End of Reason* and *Eclipse of Reason*. In these writings it is possible to identify different dimensions that constitute the concept of reason, which nevertheless have been modified in the course of history and given place to an instrumental form of rationality, completely alien to the interests of human life.

**Palavras-chave:** razão; racionalidade instrumental; Max Horkheimer.

**Keywords:** reason; instrumental rationality; Max Horkheimer.

A crítica à razão feita por Horkheimer e Adorno marcou de modo fundamental a tradição filosófica. A radicalidade com que apontaram para as contradições internas presentes em tal conceito abalou os fundamentos do pensamento, colocando em questão as possibilidades emancipatórias da própria racionalidade.<sup>1</sup> O processo de esclareci-

- 
1. Habermas foi quem, principalmente, destacou o modo pelo qual a filosofia dos autores estaria envolvida em paradoxos e negaria os conteúdos racionais da modernidade, reduzindo-se, em decorrência da radicalidade da crítica

mento foi revelado em sua dimensão negativa, portador de um elemento de regressão que o aproxima dos mitos. A crítica à dialética existente no esclarecimento mostrou, assim, o predomínio de uma racionalidade estritamente instrumental, alheia aos objetivos comuns da vida humana, à possibilidade de sustentar verdades universais e, principalmente, de realizar a promessa de liberdade e de uma vida justa para os indivíduos.

A ideia de uma razão instrumental, contudo, não deve sua origem à obra *Dialética do esclarecimento*. O conceito pode ser encontrado em escritos de Horkheimer que explicitam a transformação sofrida pela razão e que culminou em sua redução a uma função meramente instrumental. Nesse sentido, o presente trabalho pretende se dedicar ao exame da crítica que Horkheimer faz ao conceito a partir de dois textos: *O fim da razão*, publicado em 1941, e *Eclipse da razão*, de 1947, redigidos em um período imediatamente antecedente à publicação da obra conjunta com Adorno, *Dialética do esclarecimento*, na qual as reflexões contidas nos escritos anteriores alcançarão sua forma mais radical e completa.

### 1. O conceito de razão em *O fim da razão* (*The end of reason*)

O texto de Horkheimer intitulado *O fim da razão* (*The End of Reason*) foi publicado no volume IX/1941 da revista *Estudos em Filosofia e em Ciência Social* (*Studies in Philosophy and Social Science*) do Instituto de Pesquisa Social. Uma versão em língua alemã também foi lançada no ano seguinte e intitulada *Razão e autoconservação* (*Vernunft und Selbsterhaltung*).<sup>2</sup>

Em *O fim da razão*, Horkheimer identifica na história da civilização a razão como um princípio predominante e orientador das ações. De forma correspondente, tal princípio se manifestou nas correntes

---

feita à razão, a uma crítica negativa e aporética. Cf. HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

2. HORKHEIMER, M. *Vernunft und Selbsterhaltung*. In: \_\_\_\_\_. *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1992. O texto em alemão é uma versão do original inglês e embora apresente algumas diferenças, tais como acréscimos e omissões de algumas frases, não contém alterações substanciais. As considerações que serão feitas neste trabalho observam as duas versões do texto, mas serão citadas apenas as passagens da versão em inglês, escolhida por ter sido publicada primeiramente.

filosóficas como conceito fundamental a partir do qual outras categorias puderam ser derivadas, tais como as ideias de liberdade, justiça ou verdade. Para Horkheimer, "a era da razão é o título de honra reclamado pelo mundo esclarecido".<sup>3</sup> Horkheimer observa na história da filosofia um movimento de esvaziamento da razão, sinônimo da formalização por ela sofrida. Tendências filosóficas como o ceticismo teriam contribuído para retirar do conceito de razão seu conteúdo e transformá-lo em uma abstração ligada aos usos linguísticos cotidianos. De acordo com Horkheimer, "o nome de tal razão é tomado como um símbolo sem sentido, uma figura alegórica carente de função, e todas as ideias que transcendem a realidade dada são forçadas a partilhar sua desgraça".<sup>4</sup> Contudo, tal formalização não ocasionou a desaparecimento da razão, apenas a reduziu de forma radical a uma função instrumental. Ela aparece, então, como coordenação entre meios e fins vinculada à ideia de eficiência. De acordo com Horkheimer,

o vínculo tão estreito entre razão e eficiência tal como se revela aqui, na verdade sempre existiu. As causas da inter-relação repousam dentro da própria estrutura básica da sociedade. O ser humano pode satisfazer suas necessidades naturais somente por meio de instâncias sociais. A utilidade é uma categoria social e a razão segue-a em todas as fases da sociedade de classes; por meio da razão o indivíduo se afirma nessa sociedade ou se adapta a ela, de forma a seguir seu caminho. Ela induz o indivíduo a subordinar-se à sociedade sempre que ele não seja forte o suficiente para transformá-la em seu próprio interesse.<sup>5</sup>

Nessa passagem, aparecem alguns elementos fundamentais para a definição do conceito de razão. Em primeiro lugar, o autor defende a existência de uma relação necessária entre razão e eficiência, a qual não é interna, mas mediada socialmente, pois as estruturas básicas servem aos indivíduos como meios para satisfazer suas necessidades naturais. Com a redução da razão a sua dimensão instrumental, há o predomínio na sociedade de uma concepção de utilidade que se transforma em critério para a eficiência das ações, respondendo a uma

3. HORKHEIMER, M. *The End of Reason. Studies in Philosophy and Social Science*. New York, v. 9, 1941, p. 366.

4. Idem, p. 367.

5. Idem, p. 368.

expectativa maior ou menor em relação à necessidade dos indivíduos se adaptarem socialmente. Assim, eles se subordinam à sociedade na medida em que seu comportamento se orienta por uma racionalidade meramente instrumental, sem referência a um bem comum. De acordo com Horkheimer, a sociedade grega tinha como característica a ideia de uma totalidade, na qual o bem do indivíduo estava em harmonia com o bem da comunidade. Já na Idade Média e para as doutrinas políticas emergentes nesse período, tal harmonia era atribuída à obediência dos cidadãos às leis da cidade. Dessa forma, o fim individual mostrava-se menos relevante que o da totalidade.

Haveria, portanto, um movimento imanente à razão que exigiria dos indivíduos a renúncia aos seus impulsos para que seus interesses mais naturais fossem satisfeitos. Ao mesmo tempo em que há implícita uma promessa de recompensa para essa repressão, a qual seria efetivada com o progresso da civilização, a situação material da vida da maioria dos indivíduos mostra que a “troca” realizada não foi justa.<sup>6</sup> A razão, desse modo, não consegue satisfazer um ideal de totalidade em que o interesse individual e o universal encontram uma harmonia, justamente porque a divisão da sociedade em classes opera com a diversidade dos interesses e a concordância é relegada, portanto, à abstração.<sup>7</sup>

O argumento de Horkheimer, ainda que em grande parte se baseie nos pressupostos da teoria psicanalítica, vai além deles ao mostrar como o mecanismo de repressão dos impulsos, que está na base da organização da sociedade, se entrelaça com o movimento pelo qual passa o conceito de razão e que se configura de um modo especial no

6. Na base do argumento de Horkheimer está pressuposta a teoria pulsional freudiana, a qual fundamenta a defesa de que com o progresso da civilização é necessário que os seres humanos reprimam suas pulsões a fim de que a vida em sociedade seja possível. Contudo, essa repressão nunca é adequadamente gratificada, gerando um mal-estar no indivíduo que se volta contra a própria civilização (Cf. FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 2002).

7. Segundo Horkheimer, “as dificuldades de uma filosofia racionalista se originam no fato de que a universalidade da razão não pode ser senão o acordo entre os interesses de todos os indivíduos, enquanto na realidade a sociedade foi dividida em grupos com interesses conflitantes. Devido a essa contradição, o apelo à universalidade da razão assume o caráter do espúrio e ilusório”. HORKHEIMER, M. *The End of Reason*, p. 372.

contexto da sociedade burguesa, como função da autopreservação ou autoconservação.<sup>8</sup> Há que se ressaltar que tais objetivos acompanham o homem desde tempos imemoriais. A formação da própria individualidade, que Horkheimer e Adorno descrevem na obra *Dialética do esclarecimento*, baseia-se na ideia de um fim voltado para a autoconservação e que sempre esteve relacionado à razão. Desde a constituição da subjetividade, ele guia as ações humanas impondo a elas limitações a fim de que a vida possa ser garantida. É assim, por exemplo, que as teorias contratualistas explicam a formação da sociedade civil por meio da renúncia a uma parcela da liberdade individual em troca da segurança da vida em comunidade. A razão exige dos indivíduos o ajustamento às regulações sociais como condição para a formação da civilização, o que, segundo o autor, pode ser levado às últimas consequências, pois "essa autopreservação pode exigir até mesmo a morte do indivíduo que deveria ser preservado".<sup>9</sup>

Apesar de ser necessário em termos sociais, tal mecanismo se torna na sociedade moderna o principal objetivo racional buscado pelos indivíduos. Assim, a preservação da vida, que era o conteúdo da razão coordenadora entre meios e fins, é substituída por uma autopreservação do indivíduo. Há, portanto, uma redução da razão a um caráter meramente instrumental na perseguição de interesses individuais, uma vez que aquela dimensão de totalidade já não existe. Na base desse mecanismo, localiza-se a ideia do sacrifício. Para Horkheimer, "a ideia de razão, mesmo em sua forma nominalista e purificada, sempre justificou o sacrifício".<sup>10</sup> Esse tema é retomado, posteriormente, na *Dialética do esclarecimento* com ênfase para o aspecto racional que os atos sacrificiais contêm e que mostram o entrelaçamento do mito com o esclarecimento. Em *O fim da razão*, Horkheimer concebe o sacrifício nos termos de uma relação com a propriedade privada: submeter-se

---

8. Para Stirk, "ele [Horkheimer] usou 'autopreservação' mais ou menos intercambiável com 'auto-interesse', que pode ser visto como o termo mais natural. A escolha por 'autopreservação' é explicável em termos da pressão sobre os indivíduos para abandonar os constrangimentos tradicionais normais nas sociedades totalitárias contemporâneas de seu tempo. Ela também aponta diretamente para o papel da ideia de autopreservação na *Dialética do esclarecimento*". STIRK, P. *Max Horkheimer: a new interpretation*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1992, p. 167.

9. HORKHEIMER, M. *The End of Reason*, p. 372.

10. Idem, *ibidem*.

ao Estado torna-se racional quando é ele quem vai garantir o patrimônio do indivíduo mesmo após sua morte. Ao reconhecer, então, as leis que preservam a propriedade, o indivíduo age a favor de si, ainda que tenha que se submeter e entregar sua vida ao Estado.<sup>11</sup> O sacrifício, assim, é justificado racionalmente mesmo quando implica a autoafirmação total do indivíduo perante a coletividade. O mecanismo sacrificial é o mesmo que permite aos homens a convivência social, já que a condição para ela é a renúncia dos impulsos. Entretanto, diz Horkheimer, essa forma de renúncia não foi suficiente para garantir o interesse da coletividade, daí a necessidade do sacrifício estar vinculado à preservação da propriedade, como se mostraria, por exemplo, nas teorias contratualistas.

É interessante observar que, ao comentar a função social que o sacrifício possui na constituição e organização da sociedade, Horkheimer emprega pela primeira vez nesse escrito o termo "racionalidade" (*Rationalität*), referindo-se a uma "racionalidade do sacrifício e da auto-renúncia".<sup>12</sup> Em seguida, fala de uma "racionalidade da autopreservação",<sup>13</sup> expressão que não aparece na versão em alemão. Poder-se-ia questionar, a exemplo de alguns comentadores,<sup>14</sup> se a crítica feita por Horkheimer estaria remetida à razão como unidade ou apenas a uma de suas dimensões. Contudo, elaborar uma espécie de tipologia dos usos do conceito de razão em *O fim da razão* é uma tarefa inócua, uma vez que Horkheimer está tratando do conceito de razão (*Vernunft*) e de seu processo de formalização. Nas raras vezes em que o termo "racionalidade" (*Rationalität*) aparece, é empregado no sentido de uma qualidade racional que já não corresponde à razão

11. Cf. Idem, p. 372.

12. HORKHEIMER, M. The End of Reason, p. 373. O termo "racionalidade", nessa passagem, encontra correspondência na versão em alemão com a palavra "*Rationalität*". Cf. HORKHEIMER, M. *Vernunft und Selbsterhaltung*, p. 281.

13. HORKHEIMER, M. The End of Reason, p. 373.

14. Para Guzzoni, a crítica que Adorno e Horkheimer fazem estaria direcionada não para a razão enquanto unidade, mas sim à racionalidade, entendida como um modo de pensar que se constitui, fundamentalmente, na dominação da natureza (Cf. GUZZONI, U. Reason – A Different Reason – Something Different That Reason? Wondering about the Concept of a Different Reason in Adorno, Lyotard, and Sloterdijk. In: PENSKY, M. (Ed.) *The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and the Postmodern*. New York: State University of New York, 1997, p. 28).

(*Vernunft*) enquanto totalidade, mas que, de algum modo, se afirma como racional. Considerando a crítica à razão feita por Horkheimer em *O fim da razão*, portanto, pode-se afirmar que não seria pertinente distinguir os termos "*Vernunft*" e "*Rationalität*", tanto porque o próprio termo "racionalidade" raramente é empregado, quanto pelo fato de o conceito de razão ser considerado de forma unitária. Será somente alguns anos mais tarde que se poderá falar de diferentes dimensões da razão na obra de Horkheimer, especialmente, no texto *Eclipse da razão*, em que começa a emergir a distinção entre os processos que caracterizam o movimento da razão ao longo da história. Como afirma Chiarello, a dicotomia entre uma razão objetiva e outra subjetiva que tem lugar em *Eclipse da razão* "não encontra correspondente no ensaio 'Razão e autoconservação'", pois neste "o que prevalece é a constatação de que a razão, definitivamente comprometida com a dominação, reduz-se a mera função de autoconservação".<sup>15</sup> Nesse sentido, poder-se-ia pensar que o escrito *O fim da razão* manteria uma maior afinidade com a *Dialética do esclarecimento* do que com o próprio *Eclipse da razão*, uma vez que somente neste último é assumida explicitamente a diferença entre a dimensão objetiva e subjetiva da razão. Contudo, as considerações feitas por Horkheimer em *Eclipse da razão* constituem uma espécie de pressuposto do conceito de racionalidade instrumental, o qual, na *Dialética do esclarecimento*, será identificado não a um conceito unitário de razão, mas à expressão da redução desta a sua dimensão subjetiva.

Ao se referir à "racionalidade do sacrifício e da renúncia", Horkheimer mostra que existe um sentido de cálculo ou raciocínio em uma ação que não é estritamente racional, embora atenda àquele critério de eficiência ligado à racionalidade instrumental. Trata-se, portanto, de uma crítica ao processo de formalização da razão (*Vernunft*) que aos poucos a torna cindida, deixando de representar um princípio objetivo e passando a se afirmar como um princípio de autoconservação que, em função da estrutura social, seja econômica ou religiosa, é capaz de justificar até mesmo a autoafirmação total do indivíduo a uma ordem externa, o qual sucumbe juntamente com a pretensão de universalidade da razão, desmentida ao longo da história. De acordo com Horkheimer,

15. CHIARELLO, M. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: UNICAMP, São Paulo: FAPESP, 2001, p. 244.

o atual desprezo da razão não se aplica ao comportamento conforme a fins. O termo "mente", na medida em que designa uma faculdade intelectual ou um princípio objetivo, aparece como uma palavra sem sentido a menos que se refira à coordenação entre meios e fins. A destruição do dogmatismo racionalista por meio da autocrítica da razão, realizada pelas sempre renovadas tendências nominalistas na filosofia, tem sido agora ratificadas pela realidade histórica. A substância do próprio indivíduo, ao qual a ideia de autonomia se ligava, não sobreviveu ao processo de industrialização. A razão se degenerou porque ela foi a projeção ideológica de uma falsa universalidade que agora mostra ter sido a autonomia do sujeito uma ilusão. O colapso da razão e o colapso do indivíduo são um e o mesmo.<sup>16</sup>

Ao processo de formalização da razão corresponde uma alteração no próprio sentido da conservação: esta deixa de ser concebida em termos de uma formação humana e é reduzida a uma função de satisfação de necessidades naturais. Além disso, se o indivíduo reconhecia sua identidade por meio da razão e se essa forma de mediação foi perdida, então, falta a ele a referência ao fim racional de sua ação, de tal modo que suas ações se realizam a partir de uma lógica fundada na racionalidade instrumental, sem conexão com o estabelecimento de fins objetivos. Segundo Horkheimer,

a unidade da vida individual tem sido social, mais do que natural. Quando os mecanismos sociais que tornam possível essa unidade são enfraquecidos como o são atualmente, altera-se o sentido do cuidado do indivíduo por sua autopreservação. O que antes servia para promover o desenvolvimento dos homens, a alegria do conhecimento, a vida como resultado da memória e previsão, o prazer em si mesmo e nos outros, o narcisismo assim como o amor, está perdendo seu conteúdo.<sup>17</sup>

Com a redução da razão a uma forma instrumental e a perda da referência a fins objetivos, a pretensão de universalidade que nela estava presente se enfraquece, principalmente porque, uma vez formalizada, pode servir a interesses que lhe são externos. Assim, a racionalidade passa a operar segundo noções associadas à ideia de autoconservação, a qual, por sua vez, já não se conecta aos interesses

16. HORKHEIMER, M. *The End of Reason*, p. 376.

17. *Idem*, *ibidem*.

objetivos dos seres humanos, mas às formas de poder. O fascismo, por exemplo, manifestaria essa tendência, pois o totalitarismo se apresenta como sistema que se torna irracional em função da fragmentação da razão. Nele, o indivíduo só existe porque se entrega completamente, contrariando seu próprio interesse em função de uma totalidade que se realiza sem qualquer justificação racional.<sup>18</sup> Tal crítica será reelaborada na obra *Eclipse da razão*, em que Horkheimer mostrará como uma das dimensões da razão se tornou independente, transformando-se em uma racionalidade que passou a predominar na sociedade sem preservar seu compromisso com as finalidades da vida humana, adquirindo, desse modo, um caráter "irracional".

## 2. O conceito de razão em *Eclipse of reason* (*Eclipse da razão*)

O texto *Eclipse da razão* reúne cinco conferências que Horkheimer proferiu nos Estados Unidos no ano de 1944. Originalmente produzido em inglês, o texto foi publicado em 1947 e apenas em 1967 foi lançada sua versão em língua alemã sob o título *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (*Sobre a crítica da razão instrumental*). Nessa mesma época, Horkheimer escrevia juntamente com Adorno a *Dialética do esclarecimento*, obra em que as aporias da crítica à razão se revelariam em toda a sua radicalidade.

Em *Eclipse da razão*, Horkheimer diferencia dois sentidos do termo razão (*Vernunft*): um que designa "a faculdade de classificação, inferência e dedução, não importando qual o conteúdo específico dessas ações: ou seja, o funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento",<sup>19</sup> a qual ele nomeia de razão subjetiva. Essa forma racional coordena os meios em relação aos fins, os quais correspondem aos interesses de autopreservação do indivíduo ou da comunidade na qual ele se insere. Não se trata, portanto, de determinar os fins das ações, nem de questionar sua racionalidade, mas de direcioná-las para a realização de objetivos em benefício do sujeito. De acordo com Horkheimer,

a ideia de que um objetivo possa ser racional por si mesmo – fundamentada nas qualidades que se podem discernir dentro dele – sem

18. Idem, p. 386.

19. HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2002, p. 13.

referência a qualquer espécie de lucro ou vantagem para o sujeito, é inteiramente alheia à razão subjetiva, mesmo quando esta se ergue acima da consideração de valores utilitários imediatos e se dedica a reflexões sobre a ordem social como um todo.<sup>20</sup>

A razão objetiva, por outro lado, é entendida por Horkheimer como a dimensão capaz de definir os fins das ações. Historicamente, essa ideia esteve no centro de uma concepção segundo a qual à razão objetiva caberia a determinação de fins intimamente relacionados com uma totalidade. Tal concepção, diz Horkheimer, "afirmava a existência da razão não só como força da mente individual, mas também do mundo objetivo: nas relações entre os seres humanos e entre classes sociais, nas instituições sociais, e na natureza e suas manifestações".<sup>21</sup> Foi a partir desse conceito que a própria filosofia se tornou possível enquanto um sistema que procurou organizar e hierarquizar seres, coisas e ações de acordo com a noção de uma totalidade. Assim, afirma Horkheimer,

o grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo a sua harmonização com essa totalidade. A sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e os seus propósitos, era o que determinava a avaliação dos pensamentos e das ações individuais. Esse conceito de razão jamais exclui a razão subjetiva, mas simplesmente considerou-a como a expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal, da qual se derivavam os critérios de medida de todos os seres e coisas. A ênfase era colocada mais nos fins do que nos meios. O supremo esforço dessa espécie de pensamento foi conciliar a ordem subjetiva do "racional", tal como a filosofia o concebia, com a existência humana, incluindo o interesse por si mesmo e a autopreservação.<sup>22</sup>

O conceito de razão objetiva relaciona-se, portanto, à determinação dos fins aos quais as ações se orientam. Na Grécia Antiga, por exemplo, a razão objetiva apontava para o conceito de bem supremo que orientaria os homens na busca por uma vida feliz. Nesse sentido, a Grécia seria um modelo de uma sociedade organizada racionalmen-

---

20. Idem, *ibidem*.

21. Idem, *ibidem*.

22. Idem, *ibidem*.

te. Segundo Wolin,<sup>23</sup> Horkheimer faz referência à filosofia grega por duas razões: primeiro, porque ela é um modelo essencialmente racionalista e, segundo, pelo fato de que suas questões metafísicas estão relacionadas aos problemas éticos e políticos. Assim, o modelo grego serviria como paradigma de uma sociedade que se organiza a partir de fins definidos por uma razão objetiva.

Para Horkheimer, “quando se concebeu a ideia de razão, o que se pretendia alcançar era mais que a simples regulação da relação entre meios e fins: pensava-se nela como o instrumento para compreender os fins, para determiná-los”.<sup>24</sup> Tal era a razão objetiva, portadora da capacidade de definir os fins aos quais as ações visavam. Ela aparece como estrutura da sociedade, ou seja, como razão que se concretiza na prática ao ser incorporada pelos homens e no modo como compreendem a finalidade de sua existência e de suas ações. Há, no entanto, outro nível em que a razão objetiva pode ser compreendida, definido pelo próprio Horkheimer:

assim, por um lado o termo razão objetiva denota como essência uma estrutura inerente à realidade que por si mesma exige um modo específico de comportamento em cada caso, seja uma atitude prática ou seja teórica. (...) Por outro lado, o termo razão objetiva pode também designar o próprio esforço e capacidade de refletir tal ordem objetiva.<sup>25</sup>

Dessa forma, podem-se estabelecer duas dimensões em que o conceito de razão objetiva se manifesta: 1) como estrutura operante na sociedade, a qual determina sistemas de crenças e fundamenta a ação dos indivíduos na medida em que define os fins que elas devem atingir; 2) como modo de pensar essa estrutura, mais precisamente, como um sistema filosófico que sustenta a possibilidade de uma verdade objetiva e acessível aos indivíduos, refletindo aquela estrutura já presente na realidade.

Enquanto à razão objetiva cabe a preocupação com a formulação de conceitos de base ética e política, a coordenação das ações que terão como objetivo realizá-los seria tarefa da razão subjetiva. Esta,

23. WOLIN, R. *Critical Theory and the Dialectic of Rationalism*. Durham: Duke University Press, 1987, p. 36.

24. HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*, p. 19.

25. Idem, p. 20.

na medida em que se refere apenas à adequação entre meios e fins, pode ser considerada, portanto, uma dimensão complementar da razão objetiva. No texto *O fim da razão*, a coordenação entre meios e fins se constituía como uma atividade da razão, embora naquele momento ainda não houvesse a separação entre essas duas dimensões, pois a razão continha o elemento de autoconservação, embora não se restringisse a ele. A distinção que surge posteriormente mostra que, diferentemente daquilo que se anunciava com o "fim da razão", não é a razão em sua totalidade que desaparece, apenas parte dela sofre um "eclipse". A relação, portanto, não é de exclusão de um ou de outro conceito. De acordo com Horkheimer, "a relação entre esses dois conceitos não é simplesmente de oposição. Historicamente, ambos os aspectos subjetivo e objetivo da razão estiveram presentes desde o princípio, e a predominância do primeiro sobre o último se realizou no decorrer de um longo processo".<sup>26</sup>

Horkheimer procura sustentar o argumento de que a razão, já em sua origem como "*logos*", continha qualidades subjetivas, como, por exemplo, o "dizer". Contudo, elas foram eliminadas pela própria crítica racional em nome de uma objetividade absoluta. Ao longo da história do pensamento e da civilização, surgiram as dificuldades em se sustentar tal objetividade, o que acabou por revelar que tal tarefa ou era impossível ou a própria objetividade era ilusória. Desse modo, a razão sofreu um processo de formalização e, aos poucos, perdeu seu conteúdo objetivo, o que significa, em outros termos, uma independência conquistada pela sua forma subjetiva.<sup>27</sup>

Uma das causas que Horkheimer associa ao enfraquecimento da razão objetiva como estrutura inerente à realidade reside na disputa entre a filosofia e a religião. De acordo com Horkheimer, "os sistemas filosóficos da razão objetiva implicam a convicção de que se pode descobrir uma estrutura fundamental ou totalmente abrangente do ser e de que disso se pode derivar uma concepção do destino humano".<sup>28</sup> Assim, para que se afirmem, é preciso combater as mitologias e as crenças alimentadas pela religião e sustentar uma verdade objetiva a partir de fundamentos racionais. Nesse sentido é que a razão continha em sua própria origem a crítica como mecanismo para sua realização.

26. Idem, p. 16.

27. Cf. Idem, p. 17.

28. Idem, p. 21.

Contudo, diz Horkheimer, no século XVI, "a razão adquiriu uma nova conotação, que encontrou a mais alta expressão na literatura francesa e certo modo ainda é preservada no moderno uso popular. Tomou o significado de uma atitude conciliatória"<sup>29</sup> que, embora seja até mais humana, mostra-se, porém, vulnerável aos interesses econômicos da sociedade. Com isso, seu esforço em defender uma verdade objetiva se enfraquece e ela se abre ao relativismo, colocando-se não contra a religião, mas ao lado dela, como uma instância dentre outras que coexistem na sociedade.

Da atitude conciliatória, passou-se, na época do Iluminismo, à separação total entre razão e religião, de tal modo que o resultado foi o enfraquecimento da religião como autoridade responsável pela expressão da verdade suprema, e também da razão, que sucumbe frente a sua formalização levada a cabo pelo racionalismo. Para Horkheimer, "os filósofos do iluminismo atacaram a religião em nome da razão; e afinal o que eles mataram não foi a Igreja, mas a metafísica e o próprio conceito de razão objetiva, a fonte de poder de todos os seus esforços".<sup>30</sup> Consequentemente, ambas as esferas tiveram que renunciar à pretensão de sustentar verdades objetivas e a razão tornou-se alvo de uma forma de relativismo que, ao enfraquecê-la pela negação de seus conteúdos racionais, transformou-a em um instrumento:

no aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhado pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la.<sup>31</sup>

Tal movimento se assemelha ao descrito por Horkheimer em *O fim da razão*, ainda que neste texto não seja feita a distinção referente às duas dimensões da razão. Embora sutil, há na passagem acima citada uma ligeira diferença entre, por um lado, a formalização da razão, e por outro, sua instrumentalização. Se a razão subjetiva é indissociável da razão objetiva, o é apenas no primeiro sentido, o qual se reve-

---

29. Idem, p. 22.

30. Idem, p. 26.

31. Idem, p. 29.

la como uma forma parcial da razão em relação aos fins que conduzem a vida. A dimensão voltada para a autoconservação é inerente à razão, mas está subordinada aos fins determinados pela razão objetiva. Assim, a razão subjetiva preocupa-se com a coordenação das ações para que eles sejam alcançados. Se ao longo da história torna-se impossível à razão definir tais fins, sobressai-se, então, sua dimensão subjetiva. Nestes termos, é possível recusar a leitura feita por Stirk, segundo a qual,

esses dois tipos de razão não são vistas como coexistentes e até complementares, mas como competidoras, alternativas. De fato, ele acreditou que uma teria deslocado a outra. A razão instrumental, subjetiva, foi triunfante, não apenas como um acesso a nossa manipulação do mundo natural, mas sem limites ou restrições. Ela foi, ou melhor, se tornou, razão sem qualificação.<sup>32</sup>

Não se trata exatamente, como defende Stirk, de formas alternativas e excludentes, pois a razão objetiva só poderia existir a partir da vinculação com a racionalidade subjetiva, na medida em que esta coordenava os meios necessários para se atingir os fins racionais. O predomínio do caráter instrumental enfraquece a razão objetiva, reduzindo-a a uma operação formal. A essa redução corresponderia aquela impotência em relação à sustentação de verdades absolutas, as quais impedem a formulação de conceitos com validade inquestionável e fundamentos racionais. A razão vê-se, desse modo, privada do fim último a que as ações deveriam se dirigir, mas sobrevive através de seu caráter subjetivo, como capacidade de ainda estabelecer a ligação entre meios e fins, mecanismo essencial à autoconservação dos homens, ainda que o próprio conceito de autoconservação tenha se diluído juntamente com a objetividade perdida.

Em um sentido diferente é entendida a instrumentalização da razão. Ela não é senão a identificação da razão com um instrumento para a realização de fins. Há, portanto, uma diferença importante no modo de se entender o movimento pelo qual passa o conceito, pois não se trata, então, do simples predomínio da razão subjetiva, mas, fundamentalmente, da redução desse mecanismo de coordenação entre meios e fins ligados à vida humana a uma adequação de meios em relação a *quaisquer* fins, sejam eles em benefício ou não do indivíduo

32. STIRK, P. *Max Horkheimer: a new interpretation*, p. 159.

ou de sua comunidade. É nesse sentido que a instrumentalização da razão pode ser inclusive irracional, já que está totalmente desligada de um princípio de autoconservação da vida humana, ao qual também a razão objetiva se dirigia. É por essa instrumentalização da razão servir a qualquer tipo de propósitos e interesses que ela se desvincula radicalmente de conteúdos objetivos e se torna reificada, sujeitando-se, assim, não apenas ao relativismo, mas a sua própria transformação em objeto manipulável, suscetível de servir ora a uma ora a outra finalidade. Para Horkheimer,

toda a ideia filosófica, ética e política – tendo sido cortado o cordão umbilical que ligava essas ideias a suas origens históricas – tende a tornar-se o núcleo de uma nova mitologia, e esta é uma das razões por que o avanço do iluminismo tende a reverter, até certo ponto, para a superstição e a paranoia.<sup>33</sup>

A passagem citada se remete à ideia que estará presente na *Dialética do esclarecimento*, ou seja, o entrelaçamento do esclarecimento com a mitologia, pois a razão, ao hipostasiar noções universais sem que essa sua pretensão seja sustentada, tende a se tornar mitológica. A crítica pode ainda existir, pois também ela pertence à razão subjetiva, mas sem um fundamento objetivo, é meramente formal, o que a torna carente de qualquer conteúdo. Assim, sem critérios para a verdade, a crítica da razão subjetiva conduz ao relativismo e à existência pacífica entre concepções incompatíveis entre si.

Se na antiguidade havia a tentativa de se criar um sistema capaz de englobar todos os seres segundo uma hierarquia, na modernidade, principalmente, irão corresponder à razão subjetiva novas formas de pensamento liberadas da fundamentação de verdades absolutas, que conceberão a razão como uma atividade de cálculo, registro e classificação, incapaz, portanto, de elaborar e definir fins universais para a vida humana. O único critério que passa a valer é a operacionalidade dos mecanismos, medidos pela sua “racionalidade”, a qual, por sua vez, é avaliada em termos de interesses individuais determinados pelo sistema econômico. Diferentemente da ideia de autoconservação que estava na origem da razão, não há mais uma preocupação com a formação do homem. Sobrevive apenas o interesse imediato de sobrevivência em um mundo que, a fim de ele próprio subsistir, consome os

33. HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*, p. 38.

indivíduos de forma integral. Para Horkheimer, essa redução da razão a uma forma instrumental altera até mesmo o seu caráter de instrumento, pois

a neutralização da razão, que a despoja de qualquer relação com o conteúdo objetivo e de seu poder de julgar este último, e que a reduz ao papel de uma agência executiva mais preocupada com o como do que com o porquê, transforma-a cada vez mais num simples mecanismo enfadonho de registrar os fatos. A razão subjetiva perde toda espontaneidade, produtividade e poder para descobrir e afirmar novas espécies de conteúdo – perde a própria subjetividade.<sup>34</sup>

Na ausência da determinação dos fins que deveriam orientar a atividade da razão subjetiva, esta se transforma em uma racionalidade instrumental e serve, no contexto da sociedade capitalista, à dominação da natureza, não apenas externa, mas também do homem, que na busca pela autoconservação é levado a entregar-se à sociedade. Como afirma Horkheimer, “a história dos esforços humanos para subjugar a natureza é também a história da subjugação do homem pelo homem (...)”.<sup>35</sup> Essa ideia será fundamental para a defesa das teses da *Dialética do esclarecimento*, pois a instrumentalização da razão a partir de um princípio de dominação terá consequências importantes para a constituição do sujeito. Para Horkheimer,

exatamente porque toda a vida de hoje tende cada vez mais a ser submetida à racionalização e ao planejamento, também a vida de cada indivíduo, incluindo-se os seus impulsos mais ocultos, que outrora constituíam o seu domínio privado, deve agora levar em conta as exigências de racionalização e planejamento: a autopreservação do indivíduo pressupõe o seu ajustamento às exigências do sistema.<sup>36</sup>

A partir de tais considerações, torna-se possível caracterizar as diferentes dimensões do conceito de razão: inicialmente, pode-se estabelecer a diferença mais geral entre uma razão objetiva e uma razão subjetiva. A primeira se expressa em duas formas: uma que é atuante na sociedade como estrutura que coordena a vida dos indi-

---

34. Idem, p. 62.

35. Idem, p. 109.

36. Idem, p. 100.

víduos em relação a um fim último definido racionalmente e outra que se reflete no pensamento ou na filosofia como modo de compreender essa estrutura presente na realidade. A razão subjetiva, por sua vez, é essencialmente função de coordenação entre meios e fins, os quais são definidos pela razão objetiva. Tal era o conceito total de razão que ainda defendia a existência de verdades objetivas capazes de guiar as ações dos homens. Contudo, a mudança que ocorre nesse conceito de razão leva ao obscurecimento daquela dimensão objetiva e a uma alteração no modo como a razão subjetiva é compreendida. Assim, essa última passa a ser tratada, já sem a determinação dos fins últimos, como mero mecanismo de adequação entre meios e objetivos fundados em interesses particulares, correspondendo a um modo de operar presente na realidade que se reduz a um caráter puramente instrumental e encontrando expressão no pensamento filosófico por meio de concepções que justificam o funcionamento dessa razão como cálculo. Horkheimer dirige sua crítica, portanto, não à razão enquanto totalidade que envolve as duas dimensões, mas à racionalidade instrumental fruto de uma autonomização do caráter subjetivo da razão.

### Referências Bibliográficas:

- CHIARELLO, M. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: UNICAMP, São Paulo: FAPESP, 2001.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- GUZZONI, U. Reason – A Different Reason – Something Different That Reason? Wondering about the Concept of a Different Reason in Adorno, Lyotard, and Sloterdijk. In: PENSKY, Max (Ed.) *The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and the Postmodern*. New York: State University of New York, 1997.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HORKHEIMER, M. The End of Reason. *Studies in Philosophy and Social Science*, v. 9. New York, 1941. pp. 366-388.
- HORKHEIMER, M. Vernunft und Selbsterhaltung. In: \_\_\_\_\_. *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1992.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

STIRK, P. *Max Horkheimer: a new interpretation*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1992.

WOLIN, R. Critical Theory and the Dialectic of Rationalism. *New German Critique*, Durham, n. 41, 1987, pp. 23-52.

# Coisa-em-si em Fichte, uma problematização

*Glauber Cesar Klein*

Mestre em filosofia pela UFPR

**Resumo:** O conceito de coisa-em-si, tanto em Kant quanto em Fichte (nos limitaremos aos escritos entre os anos de 1793 e 1797), possui um campo semântico ambíguo: ora diz respeito à caracterização do modo realista de conceber o conhecimento (teórico e prático), ora representa uma determinação genuinamente crítico-transcendental. Em Fichte, há uma rejeição ao conceito no sentido realista, porém, no sentido crítico, ele ocupa uma função indispensável. Todavia, mesmo neste último sentido, há uma diferença em relação ao pensamento kantiano, pois o autor da *Doutrina-da-ciência* conjuga o conceito de coisa-em-si à investigação do sentimento e, particularmente, ao sentimento originário.

**Palavras-chave:** coisa-em-si; sentimento; idealismo.

**Abstract:** The concept of the thing-in-itself, both in Kant and in Fichte (in his writings between 1793 and 1797), has an ambiguous semantic field: sometimes it makes reference to the characterization of the realistic way of conceiving knowledge (theoretical and practical), others it represents a genuinely critical-transcendental determination. Fichte rejects the realistic sense of the concept, which plays for him an indispensable role, but in its critical sense. However, even in this last sense, there is a difference between Fichte's and Kant's understanding of the concept, once the author of the *Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge* relates the concept of thing-in-itself to the investigation of feeling and, in particular, to the original feeling.

**Keywords:** thing-in-itself; feeling; idealism.

A Paulo Vieira Neto

Estamos próximos do despertar, quando sonhamos que sonhamos.<sup>1</sup>

1. NOVALIS, F. H. Aforismo 16. In: \_\_\_\_\_. *Pólen/ Observações entremescladas*. Tradução, apresentação e notas de Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988, p. 43. NOVALIS, F. H. Blütenstaub. In: \_\_\_\_\_. *Werke und Briefe. Nachtrag 16*, München: Winkler-Verlag, 1962, p. 336. "Wir sind dem

## 1. O início da posição fichteana contra os kantianos e os não-kantianos – a *Resenha ao Enesidemo*

Poucos meses após a leitura do *Enesidemo*, Fichte apresentou à *Gazeta literária geral*<sup>2</sup>, uma leitura pontual do livro de Schulze. Reconstruindo novas bases para seu pensamento, Fichte faz análises fundamentais da filosofia kantiana e da recepção que ela obteve nestes primeiros anos de existência. Fichte entende que não se pode passar ao largo da crítica de Schulze, que seria forte e justificável. Se a filosofia kantiana – isto é, a filosofia transcendental – pretende edificar-se como ciência, ela não pode deixar de responder às objeções presentes no *Enesidemo*. A resposta fichtiana a *Enesidemo* apontará, sem dúvida, para as ulteriores soluções a este e a outros problemas enfrentados pela *Doutrina-da-ciência*.

A posição de Fichte na *Resenha ao Enesidemo* pode ser resumida em dois movimentos. No primeiro, ele concorda com as objeções céticas de Schulze: o conceito de coisa-em-si não é apenas problemático, mas também desprovido de qualquer sentido:

Se, recuando ainda mais no caminho que ele [Kant] com tanta glória abriu, viesse a descobrir-se no futuro, por exemplo, que o imediatamente mais certo – eu sou, só é válido também para o eu; que todo o Não-Eu só é para o Eu; que ele recebe todas as determinações deste ser a priori apenas através da sua relação com um Eu; mas que todas estas determinações, na medida em que o seu conhe-

---

Aufwachen nah, wenn wir träumen, dass wir träumen". *Aufwachen* pode ser acordar ou despertar; embora sigamos a tradução anotada, a nosso ver, o termo "acordar" seria aqui mais feliz, pois contém o duplo significado de despertar e "estar de acordo" – que é o ponto.

- FICHTE, J. G. *Recension des Aenesidemos oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik*. 1792. (Jenaer Allgemeine Literaturzeitung 1794, n. 47-49.). In: \_\_\_\_\_. *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke. Erste Abtheilung zur theoretischen Philosophie*. Erster Band. Organizada por J. H. Fichte. Berlin: Verlag von Veit und Comp., 1845. Trad. esp.: FICHTE, J. G. *Reseña de "Enesidemo" [Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía de los Elementos, comunicada em Jena por el señor Profesor Reinhold. Junto com uma defesa del escepticismo contra las pretenciones de la Crítica de la Razón]*. Prólogo, tradução e notas de Virginia Elena López Domínguez e Jacinto Rivera de Rosales. Madrid: Ediciones Hiperión, 1982.

cimento é de facto possível a priori, se tornam absolutamente necessárias através da mera condição da relação de um Não-eu com um Eu em geral – resultaria daqui que uma coisa em si, na medida que deve ser um Não-eu que não está em oposição a um Eu, se contradiz a si mesma.<sup>3</sup>

Esta posição, percebe-se, já traz uma nota peculiar da interpretação fichtiana do conceito de coisa-em-si, ausente da determinação por parte de Kant, qual seja, a de que o conceito de coisa-em-si tem como referente um objeto que existe independente das formas da sensibilidade, mas também dos modos necessários de todo pensamento (categorias). Assim, o conceito de coisa-em-si refere-se a algo não-sensível e impensável! Fica claro, portanto, porque Fichte o considera contraditório.

Fichte concede ainda ao cético que postular uma entidade independente do sujeito e de suas condições de conhecimento, que é causa de nossas representações, conduz à contradição com a tese primordial de Kant de que só conhecemos fenômenos. Mas, e aqui temos o segundo movimento de sua argumentação, ele defende que Kant tampouco pensava sua teoria nesses termos. Kant não teria jamais se comprometido com a existência de objetos absolutamente independentes de nós. Ainda que a letra kantiana tenha ensejado, em partes isoladas do sistema, esta interpretação dogmática, ela assim só o fez por uma concessão ao modo ordinário de conhecimento, isto é, para indicar a análise da consciência empírica, que se contrapõe à análise genuinamente filosófica, que se debruça não sobre os fatos da consciência, mas sobre as suas condições de possibilidade<sup>4</sup>. Fichte argumenta então que os cétricos, aqui na figura de Schulze, não entenderam a filosofia de Kant: as objeções cétricas só têm sentido caso se admita um pressuposto que, na verdade, foi justamente o negado por Kant, a saber, que a verdade consiste na adequação ou correspondência das nossas representações com as coisas-em-si:

E temos assim então na base deste novo ceticismo, de forma totalmente clara e determinada, o velho abuso (*Unfug*<sup>5</sup>) que, à exceção

3. FICHTE, J. G. *Recension des Aenesidemus*, p. 20; (*Reseña de "Enesidemo"*, p. 312).

4. Idem, p. 19; (Idem, p. 311).

5. A edição em espanhol diz "insensatez" (*necedad*). Cf. FICHTE, J. G. *Reseña de "Enesidemo"*, p. 81.

de Kant, foi praticado com uma coisa em si (...) e esse abuso foi a fonte comum de todas as objeções, tanto céticas como dogmáticas, que se ergueram contra a filosofia crítica.<sup>6</sup>

A crítica a esse critério de verdade consiste justamente na acusação de que ele supõe o que a revolução copernicana veio negar: coisas-em-si enquanto objetos que existem independentemente de sua concepção. As coisas, argumenta Fichte, só existem na relação com um sujeito: “a coisa *efectivamente* em si é constituída tal como tem de ser pensada por todo o Eu inteligente pensável”<sup>7</sup>. Por conseguinte, temos o seguinte princípio, que Fichte julga ser o genuinamente crítico: “a verdade lógica é também real para toda inteligência pensável pela inteligência finita, e não há nenhuma outra a não ser esta”<sup>8</sup>. Fichte pensa que esse princípio fornece base suficiente para rejeitar as dúvidas céticas. Ele significa que não temos de nos ocupar com a possibilidade de ter acesso a algo fora de nossas representações, de modo a correspondê-las com coisas fora da esfera da consciência, pois a simples ideia de coisa-em-si não faz sentido. Não há problema de saber se as leis do pensamento correspondem a coisas-em-si, pois o critério de verdade consiste na conformidade a estas leis que, por si mesmas, fornecem as bases para distinguir entre realidade e ilusão. Assim, Fichte sustenta que o critério de verdade consiste, não na correspondência com as coisas-em-si, mas na conformidade com as leis necessárias e universais do entendimento.

Admitindo que o conceito de coisa-em-si, tomado como algo que não pode ser conhecido nem pela sensibilidade nem pelo entendimento, não faz sentido, sendo mesmo uma contradição, Fichte concorda ainda com a afirmação de que a postulação de um objeto transcendente às condições de conhecimento contradiz o espírito da filosofia kantiana. Por outro lado, ao defender que a doutrina de Kant não se vale deste conceito, mas apenas o usa para distinguir o modo empírico do modo filosófico *de conceber a experiência*, Fichte começa a sustentar que, do ponto de vista filosófico, o conhecimento precisa ser explicado unicamente pela atividade do Eu. O sentido geral da *Resenha ao Enesidemo* é, então, o de que a filosofia transcendental deve

6. FICHTE, J. G. *Recension des Aenesidemus*, p. 20; (*Resenha de “Enesidemo”*, p. 311).

7. Idem, *ibidem*; (Idem, p. 312).

8. Idem, *ibidem*; (Idem, *ibidem*).

ser construída sobre uma fundação estritamente imanente, isto é, ela precisa manter-se dentro dos limites estritos da possibilidade da experiência e da reflexão sobre suas condições.

Com isso, uma primeira leitura, limitada à *Resenha ao Enesidemo*, poderia justificar a tese de que Fichte abandona *por completo* o conceito de coisa-em-si. Sem dúvida, uma precipitação, pois Fichte manteve o conceito, pelo menos em um sentido bem determinado, o qual exploraremos adiante.

## 2. Problematização da posição fichtiana na *Segunda introdução à Doutrina-da-ciência*

Na *Segunda introdução à Doutrina da ciência*, texto de 1797, Fichte retoma sua tese<sup>9</sup> sobre a confusão que os objetores da filosofia crítica cometem ao criticá-la no que toca ao conceito de coisa-em-si. A ideia de uma coisa-em-si que é causa dos fenômenos resulta de uma confusão entre dois níveis de análise: o ponto de vista do filósofo, que reflete e analisa as condições de possibilidade da consciência, e o ponto de vista da consciência empírica, que pressupõe e age de acordo com aquelas condições<sup>10</sup>. Do ponto de vista empírico, nós falamos de coisas-em-si porque pensamos que os fenômenos existem independente e anteriormente de nossa percepção deles, já que ignoramos as condições de possibilidade dos objetos. Do ponto de vista transcendental, contudo, sabemos que os objetos são apenas fenômenos que dependem da síntese transcendental. Ainda que Fichte admita que Kant, muitas vezes, refere-se à existência de coisas-em-si como a causa dos fenômenos (ele cita a passagem da *Introdução da Crítica da Razão Pura*<sup>11</sup>, justamente sobre a qual se assenta a polêmica sobre o

- 
9. FICHTE, J. G. Segunda introdução à doutrina-da-ciência. In: GIL, F. *Recepção da crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant 1786-1844*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 346: "Pode parecer a outros pretensioso e mesquinho quando alguém aparece sozinho a dizer: até este momento, (...) não houve um único que não compreendesse este livro de forma completamente errada; (...) mas eu sou o que o compreende correctamente".
10. Idem, pp. 246 e ss.
11. KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. B1: "Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e

problema da afecção), ele insiste que Kant o faz apenas a partir do ponto de vista empírico. Os críticos da filosofia transcendental, entendendo a coisa-em-si como causa dos fenômenos, não percebem que Kant frequentemente adota uma dupla perspectiva: a do filósofo transcendental e a da consciência ordinária (empírica). Eles não apenas confundem estes dois níveis de discurso, como também fazem um uso ilegítimo do princípio de causalidade, que é aplicável somente dentro da esfera dos fenômenos, com base nesta confusão. Jacobi teria assim usado o conceito de coisa-em-si num sentido transcendental, quando Kant fala, de fato, num sentido empírico. A dificuldade levantada por Jacobi se desvanece, diz Fichte, com a afirmação de que objetos nos afetam apenas do ponto de vista empírico:

É esta a pedra basilar do realismo kantiano. – Algo que existe como coisa em si, quer dizer, independente de mim, o empírico, tenho que o pensar do ponto de vista da vida em que eu sou apenas o empírico; e, por isso mesmo, nada sei da minha actividade neste pensamento: porque ela não é livre. Só do ponto de vista filosófico posso concluir da existência desta actividade no meu pensamento. Daí advém talvez que o mais clarividente pensador do nosso tempo, a cuja obra me refiro atrás<sup>12</sup>, não tenha admitido o idealismo transcendental assim correctamente compreendido, pois ele não pensou com clareza esta diferença entre os dois pontos de vista, e supôs que a maneira de pensar idealista se pretendia na vida; uma pretensão que, aliás, basta ser exposta para ser destruída.<sup>13</sup>

Quando Kant fala de coisas-em-si do ponto de vista filosófico, o sentido do conceito distingue-se daquele no sentido empírico. Nesse, coisas-em-si são objetos que existem prontos, independente e anteriormente ao sujeito; naquele, fala-se apenas de númenos, de objetos

---

que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência?"

12. Fichte fala de Jacobi e seu *David Hume sobre a crença*. Cf. JACOBI, F. H. *David Hume acerca de la creencia, o idealismo y realismo, un diálogo*. Tradução, introdução e notas de Hugo Renato Ochoa Disselkoen. *Revista observaciones Filosóficas*, n. 6, v. 1, 1º semestre de 2006.
13. FICHTE, J. G. Segunda Introdução à doutrina-da-ciência, p. 357. Grifos do original.

pensados, não de uma existência objetiva (que só diz respeito ao ponto de vista empírico). O númeno é o objeto posto pelas leis necessárias de nossa razão, que acrescentamos aos fenômenos para dar-lhes objetividade. Fichte mantém este sentido, pois podemos explicar, com ele, como objetos parecem independentes de nossas representações, mas, ainda assim, não são entidades transcendentais.

Dessa forma, a rejeição de Fichte se refere ao conceito de algo que não pode ser conhecido, pois indica uma entidade que transcende o âmbito de acesso e legislação do Eu. Mas o conceito é mantido no segundo sentido: o de um pensamento necessário de objetos que não podem ser identificados ao Eu, mas que, ao contrário, devem ser pensados como limite de sua atividade, sendo para o Eu um Não-Eu. A oposição entre Eu e Não-Eu, diz Fichte, é *conditio sine qua non* para o conhecimento do Eu, posto que conhecer é determinar, portanto, distinguir precisamente que algo é diferente de algo outro. Esse Não-Eu é, pois, o pensamento necessário (númeno) de algo que se opõe absolutamente ao Eu, mas que, enquanto tal, é ainda um pensamento do Eu. O limite ou choque (*Anstoß*) à atividade do Eu, posta pelo Eu como a existência de um Não-Eu, não se dá por nenhum conhecimento propriamente dito, mas por sentimento (*Gefühl*). Algo externo ao Eu, que o limita; trata-se de um pensamento necessário para explicar a limitação sentida pela atividade prática do Eu, ou melhor, da "percepção imediata da mesma"<sup>14</sup>.

O termo sentimento aparece justamente como uma alteração do termo usado por Kant nos trechos que fomentaram a polêmica em torno da coisa-em-si, a saber, sensação (*Empfindung*). A sensação, enquanto tal, só existe na relação com um objeto; o sentimento, ao contrário, não remete a nada, em sua origem, além do Eu. Por isso, Fichte chama-o de sentimento original (*ursprüngliche Gefühl*). Não entender este sentimento como absolutamente originário, isto é, postular algo anterior a ele, que o causa, é o *πρῶτον ψευδος* de céticos e dogmáticos:

Pretender explicar este sentimento original a partir da operação de um algo é o dogmatismo dos kantianos, (...) e que eles bem gostariam de atribuir a Kant. Este seu algo é necessariamente a enfadonha

14. Idem, p. 353.

coisa em si. Toda explicação transcendental tem um fim no *sentimento imediato*<sup>15</sup>.

### 3. O problema da coisa-em-si na *Grundlage* – uma introdução

Na *seção 5 da terceira parte* da Doutrina-da-ciência de 1794, Fichte introduz o conceito de coisa-em-si como *choque* à atividade do Eu. Ele explica que não podemos dizer mais nada sobre o que é responsável por este choque senão que ele é oposto à atividade do Eu<sup>16</sup>. Embora todas as determinações conhecidas sejam postas pela atividade do Eu, há ainda uma extensão que resiste a sua atividade e que permanece indeterminada ou desconhecida. Tal como Kant, com sua coisa-em-si, Fichte sente-se obrigado a postular a existência de algo incognoscível para explicar a finitude do Eu. Este parece ser o ponto problemático sobre o qual temos de nos debruçar.

Fichte parece defender que este *entreve* à atividade do Eu também age sobre ele e é, assim, a causa de nossas representações: "O fundamento último de toda efetividade para o eu é, portanto, segundo a doutrina-da-ciência, uma ação recíproca originária (*ursprüngliche Wechselwirkung*) entre o eu e algo qualquer fora dele (*irgend einem Etwas ausser demselben*), do qual não se pode dizer mais nada, a não ser que tem de ser totalmente oposto ao eu"<sup>17</sup>. Mas, ao falar de uma ação recíproca entre o Eu e algo "qualquer fora dele", não está o *wissenschafts-lehrer* postulando novamente um objeto transcendental como causa de nossas representações? Não parece possível evitar a dificuldade alegando que o *choque* existe apenas do ponto de vista da consciência empírica, pois é, de fato, o filósofo fichtiano quem postula a existência desta entidade. Tampouco parece viável dizer que este "algo qualquer fora do eu" é apenas um númeno, já que Fichte lhe atribui um papel constitutivo inconfundível, afirmando que ele atua no sujeito e o leva à atividade. Uma ideia meramente reguladora não está na posição de

15. Idem, *ibidem*. Grifos nossos.

16. FICHTE, J. G. *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*. Erste Abtheilung zur theoretischen Philosophie. Erster Band. Organizada por J. H. Fichte. Berlin: Verlag von Veit und Comp, 1845, I, p. 279 (a seguir, SW). A Doutrina-da-Ciência de 1794. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: *Os Pensadores*, 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 150.

17. Idem, *ibidem*; (Idem, *ibidem*).

agir sobre nada, muito menos na de ser um “primeiro motor”, sem o qual o eu “nunca teria agido e, já que sua existência consiste meramente no agir, sequer teria existido”<sup>18</sup>.

Ao que parece, Fichte precisa oferecer uma concepção nova do que seja este algo fora do Eu, caso contrário ele nada mais será do que a postulação de um objeto transcendental que causa modificações no Eu. E, segundo nos parece, ele realmente oferece uma nova concepção, com a introdução de um *dinamismo*: a relação entre Eu e Não-Eu está em constante mudança ou alteração – em *alternância*.

Na primeira parte da *seção 4 da Doutrina-da-ciência* de 1794, Fichte trabalha longa e detalhadamente – isto é, deduz – em cima de conceitos como *alternância* (*Wechsel*), *ação recíproca* (*Wechselwirkung*), *alternância-fazer-e-passividade* (*Wechsel-Tun und Leiden*) e *determinação recíproca* (*Welchselbestimmung*). Esses conceitos indicam variados modos de interação entre sujeito e objeto, flutuações entre passividade e atividade que funcionam em numa relação de reciprocidade. Na *seção 5*, que nos interessa pontualmente, Fichte trabalha esse dinamismo – e os conceitos que ele envolve – do ponto de vista da razão prática: é nesse contexto que ele reinterpreta o conceito de coisa-em-si.

De acordo com o conceito de esforço (*Streben*), o Eu tem um impulso (*Trieb*) à determinação: quanto mais ele determina, isto é, põe os objetos de acordo com as leis de sua essência, mais ele é livre, autônomo. No entanto, enquanto ser racional finito, o Eu encontra sempre sua atividade como limitada: há sempre um X ainda indeterminado, algo que *por ora* é desconhecido e que atua como força oposta à atividade do Eu. Este Não-Eu = X é o que podemos então identificar como uma coisa-em-si, *não por ser um ente que não pode ser conhecido por sujeitos racionais finitos, mas simplesmente por ser algo que ainda não foi determinado pelo Eu*. Como algo desconhecido, todavia, este Não-Eu é simplesmente um *pensamento* necessário do Eu, isto é, o pensamento de algo ainda não determinado pelo Eu e que o limita *enquanto tal*. O Não-Eu é, portanto, númeno (puro pensamento do Eu) e algo por ora incognoscível:

Isto, que o espírito tem de pôr necessariamente algo absoluto fora de si (uma coisa em si) e contudo, pelo outro lado, reconhecer que o mesmo só está aí para ele (é um *noumenon* necessário), é aquele círculo, que ele pode ampliar ao infinito, mas do qual nunca pode

18. Idem, *ibidem*; (Idem, *ibidem*).

sair. Um sistema que não toma em consideração esse círculo é um idealismo dogmático; pois é propriamente apenas o círculo indicado que nos delimita e faz de nós seres finitos; um sistema que tem a ilusão de ter saído dele é um dogmatismo realista transcendente.<sup>19</sup>

Disso posto, podemos estabelecer que o conceito de coisa-em-si adquire uma função irremovível dentro do sistema fichtiano. O número de que nos fala o trecho citado não indica meramente um princípio regulador ou expressão de um ideal para a atividade do Eu. Ao contrário, ele é, por um lado, o conceito-limite do que não é conhecido pelo Eu em seu esforço infinito e, por outro, o conceito de "algo [que] tem realidade independente"<sup>20</sup> que choca ou limita o Eu, em seu esforço prático: a realidade independente do Eu (motor, força oposta), que o limita, não pode ser, enquanto tal, conhecida ou representada, mas é, todavia, *sentida*<sup>21</sup>.

Embora isto pareça reaproximar o conceito de coisa-em-si da função que ela ocupava em Kant – função esta, como vimos, aceita por Fichte apenas do ponto de vista empírico –, há uma diferença fundamental claramente assentada: a coisa-em-si, esse motor ou força independente do sujeito, que atua contra ele, não é incognoscível *em absoluto*. Dito em outras palavras, mais precisas: Este algo fora do Eu é continuamente posto no Eu, ou seja, *é infinitamente conquistado* pela atividade determinante do Eu. Embora o Eu não possa chegar a conhecer *por completo* esse Não-eu, ele o conhece *progressivamente, de fato, ao infinito*.

#### 4. Resumo e nova problematização: as posições dos comentadores de Fichte sobre o problema da coisa-em-si

Como vimos, em sua *Resenha ao Enesidemo*, Fichte defende que o conceito de coisa-em-si é um contrassenso, pois indica algo que não pode ser conhecido de forma alguma, sendo mesmo impensável, posto que está para além das formas necessárias de todo pensar. Além disso, ele também concorda com as objeções levantadas por Jacobi e Schulze acerca da incoerência de uma teoria que defende que só conhecemos fenômenos, mas que, ao mesmo tempo, explica a origem desses através de entes suprassensíveis. Por fim, ele considera

19. Idem, p. 281; (Idem, p. 151).

20. Idem, p. 282; (Idem, ibidem).

21. Idem, p. 280; (Idem, p. 150).

que Kant nunca pensou na distinção entre fenômeno e coisa-em-si nesses termos. *Pelo contrário*, com ela, este teria apenas ilustrado o ponto de vista ingênuo do realista vulgar. A partir dessas considerações, Fichte procura fundar a filosofia transcendental unicamente na atividade do Eu absoluto.

Essas considerações levaram alguns intérpretes<sup>22</sup> a defender que Fichte rejeitou completamente o conceito de coisa-em-si. É o caso

22. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 549: "[Fichte] foi suficientemente atrevido e impensado a ponto de negar por completo a coisa-em-si e estabelecer um sistema no qual não apenas, como em Kant, a parte meramente formal da representação mas também a parte material, o conteúdo completo dela, foram pretensamente deduzidos *a priori* do sujeito". CACCIOLA, M. L. O "eu" em Fichte e Schopenhauer. *Dois Pontos*, v. 4, n. 1, 2007, pp. 137 e ss., segue a interpretação de Rubens Torres Filho. Cf. TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, pp. 137-46. Market (MARKET, O. La exigencia ontológica radical en Fichte y su necesaria ruptura con el criticismo. *Anales del seminario de Historia de la Filosofía II*. Editorial Complutense: Madrid, Nº 11, 1994, pp. 158-9), defende que a "rejeição" do conceito de coisa-em-si faz parte de uma série de alterações originais que Fichte levou à cabo em relação a Kant: "Por otra parte, tampoco podemos considerar la conocida posición fichteana como una tergiversación tosca de la doctrina de Kant: el rechazo de la «cosa en si»; la sistematización de la «Filosofía crítica» a partir de un principio «Yo», que no es el «yo pienso»; su doctrina de una «intuición intelectual» y otras novedades que muestran ya los escritos de Fichte de 1794. Todos estos conscientes desvíos de Kant (aunque Fichte les de poca importancia o ninguna), como lo muestran sus escritos, son el resultado de una interpretación de Kant, del modo y manera cómo este discípulo ejercía el pensar por si mismo, lejos de la comprensión literal de los textos del maestro" (...) "Las tres desviaciones más importantes que encontramos en sus primeros escritos, son las de la intuición intelectual, el rechazo de la "cosa en si" y la refundación del criticismo no en el Yo pienso, sino en el Yo. Sobre la primera se ha explicado suficientemente en la Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia, así como da a entender la razón de su rechazo de la "cosa en si" en la Reseña. En realidad hay en todo ello más un juego conceptual que el intento y exposición de una modificación del criticismo. Pero su proceso, estimulado por Reinhold y especialmente por Maimon, de dirigir su atención al Yo, debería tener consecuencias decisivas". Villacañas, em *Ser y existir: la estrategia de Fichte contra el Nihilismo*, sustenta que a concepção do conceito de coisa-em-si, como fundamento do real, se opõe ao projeto fichtiano de um sistema completo

*prima facie* de Rubens R. Torres Filho, entendendo que "dos adversários pós-kantianos da coisa em si, Fichte é, sem dúvida, um dos mais resolutos e consequentes"<sup>23</sup>. O comentador entende que, a partir da crítica de Jacobi a um pressuposto realista dentro do sistema idealista de Kant, Fichte entende que é preciso dar um acabamento à filosofia crítica de modo que ela adquira completude e se desvencilhe das dualidades apontadas pelos céticos. Não haveria lugar algum para o conceito de coisa-em-si dentro da filosofia de Fichte, afirma Torres Filho, que cita uma passagem interessante como apoio:

Mas que fazer da coisa em si, depois de ter-se sobrecarregado com ela? Sobre este ponto se funda todo mal-entendido quanto aos escritos kantianos (...). De fato, o lugar em que é possível com todo direito desembaraçar-se desse instrumental encontra-se no meio da Crítica. A doutrina-da-ciência nem mesmo permite a entrada a quem já não depôs esse fardo diante de sua porta.<sup>24</sup>

Como vimos, Fichte defende, na *Resenha ao Enesidemo*, que o próprio Kant não teria afirmado nada seriamente sobre o conceito de coisa-em-si, isto significa que o filósofo entende que esse conceito não tem função positiva alguma na *Crítica*. Por isso, "saber de que modo a coisa em si pode ser eliminada no decorrer da Crítica é compreender, a rigor, aquilo que permite que ela esteja ausente da doutrina-da-ciência"<sup>25</sup>. Fichte afirma, segundo Torres Filho, que a confusão em torno de uma coisa-em-si ocorreu por uma razão exterior ao sistema:

---

da vida: "La reconstrucción del sentido de la vida humana como totalidad, y la consiguiente redefinición de la unidad del hombre, metas centrales del pensamiento de Fichte, no pueden fundarse ni en la comprensión mecánica de la naturaleza, que suponía la peor ilustración junto con Jacobi, ni en una consideración de lo real que tenga su base en la noción de cosa en sí, que defendía Kant". (VILLACANAS, B. Ser y existir: la estrategia de Fichte contra el Nihilismo. *Daímon Revista Internacional de Filosofía*, n. 9. Murcia: 1994, p. 135).

23. TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra*, p. 86. A mesma leitura é defendida em sua dissertação de mestrado: TORRES FILHO, R. R. *A finitude do eu na primeira filosofia de Fichte*. 110f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1969, pp. 84ss.

24. SW, II, 445n.

25. TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra*, p. 86.

a sua exposição. A confusão foi ensejada por Kant partir da sensibilidade, portanto, da passividade, quando o correto seria começar pela exposição da "sujeito-objetividade transcendental, a egoidade originária, e mostrar por explicitação genética, a partir dela, a diferenciação que se introduz com a separação entre sujeito e objeto"<sup>26</sup>.

Contudo, algumas passagens parecem trazer ruído à interpretação acima exposta. Na *Segunda Introdução à Doutrina-da-ciência*, assim como na terceira parte da *Doutrina-da-ciência de 1794*, Fichte fala claramente sobre algo que existe independentemente do Eu, limitando sua atividade. No primeiro texto, fala-se de númenos, portanto, de "algo que é pensado por nós apenas como complemento do fenômeno, segundo leis do pensamento a comprovar, e que Kant comprovou, e que segundo estas leis tem de ser pensado como complemento"<sup>27</sup>. Esse seria o único sentido do conceito realmente necessário ao idealismo crítico. No prefácio à primeira edição de *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia*, encontramos uma afirmação ainda mais explícita:

A controvérsia que propriamente reina entre ambos [céticos e dogmáticos] bem poderia dizer respeito à conexão de nosso conhecimento com uma coisa-em-si; e essa controvérsia bem poderia ser decidida, numa futura doutrina-da-ciência, pela verificação de que nosso conhecimento não tem, por certo, uma conexão imediata, pela representação, com a coisa-em-si, mas a tem mediatamente pelo sentimento; de que, com toda certeza, as coisas são representadas meramente como fenômenos, mas, como coisas-em-si, são sentidas; de que sem sentimento não seria possível nenhuma representação; mas de que a coisa-em-si só é conhecida subjetivamente, isto é, só na medida em que atua sobre nosso sentimento.<sup>28</sup>

Por fim, na seção 5 da terceira parte da *Doutrina-da-ciência de 1794*, Fichte reintroduz a necessidade de se pensar uma força, um primeiro motor, que se opõe, limita e não pode ser reduzida à atividade do Eu. Em seu esforço infinito por autonomia, o Eu se choca com algo, que

26. Idem, ibidem.

27. FICHTE, J. G. *Segunda introdução à doutrina-da-ciência*, p. 347.

28. SW, I, 30n; FICHTE, J. G. *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência ou da assim chamada Filosofia*. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: *Os Pensadores*, p. 5, nota. Grifos no original.

limita esse esforço. O conceito de choque (*Anstoß*) adquire, então, uma importância fundamental e coloca novamente a questão da necessidade de se pensar algo que existe fora e independentemente do Eu. Isto não parece ser um nûmeno no sentido de uma mera ideia reguladora, mas sim no sentido do pensamento necessário de algo exterior que possa explicar a limitabilidade da atividade do Eu.

Passagens como estas nos ensinam a pensar que há uma segunda linha interpretativa, segundo a qual Fichte não abandonaria o conceito de coisa-em-si *tout court*. Na verdade, pode-se pensar nesta trilha, pois o filósofo trabalha com variados sentidos contidos no conceito, rejeitando alguns, mantendo outros. Essa é a posição de Bonaccini<sup>29</sup>, que além de contextualizar a questão em torno das declarações de Fichte e de comentar as passagens em que o filósofo rejeita a validade do conceito, defende a necessidade e a importância do mesmo, reinterpretado-o, na economia interna da terceira parte da *Doutrina-da-ciência de 1794*:

A coisa em si, como *nômeno*, chama a atenção precisamente para este ponto: é necessário pensar-se um fundamento objetivo para os fenômenos, e este pensamento surge necessariamente no seio de um eu cuja essência é finita. Mas é absurdo falar de coisas em si diferentes da ideia que nós fazemos necessariamente delas...<sup>30</sup>

Outro comentador, Beiser, defende<sup>31</sup> explicitamente a tese de que Fichte não abandonou o conceito de coisa-em-si. Pelo contrário, o conceito é reintroduzido e cumpre uma função essencial no sistema da *Doutrina-da-ciência de 1794*:

Pode ficar bem claro, por hora, que Fichte não pensa que o conceito de coisa-em-si é válido apenas a partir do ponto de vista da consciência empírica, que deve explicar sua consciência postulando algo independente dela. Esta é a interpretação que prevalece na passagem central da seção 5 da Fundação, e ela é uma leitura

29. BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003, pp. 107-116.

30. Idem, p. 115.

31. BEISER, F. Fichte's critique of subjectivism. In: \_\_\_\_\_. *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism: 1781-1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, pp. 242-7; 269-72 e, sobretudo, 316-9.

inteligível à luz de algumas declarações de Fichte acerca da coisa-em-si. (...) Por fim, então, Fichte pensa que a coisa-em-si é válida a partir do ponto de vista do filósofo, que enfatiza a finitude da subjetividade humana, a limitação da sua capacidade de criar seu próprio mundo.<sup>32</sup>

É preciso explorar essas duas linhas interpretativas, para que possamos chegar a uma posição em relação à importância, nula ou considerável, do conceito de coisa-em-si em Fichte. As duas linhas interpretativas, se são mesmo duas, são contraditórias ou a contenda repousa numa ambiguidade em torno do conceito de coisa-em-si? A posição de Fichte é ela também ambígua pelo mesmo motivo? Há, ademais, uma posição unívoca de Fichte ou, na verdade, uma flutuação de acordo com o desenvolvimento de seu pensamento? Por fim, se a posição de Fichte é a de reinterpretar e reutilizar o conceito, ele foi bem sucedido na empresa de, por supostas modificações, escapar ao ataque cético do qual partiu?

#### Referências bibliográficas:

- BEISER, F. C. *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism: 1781-1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- CACCIOLA, M. L. O "eu" em Fichte e Schopenhauer. *Dois Pontos*. v. 4, n. 1, 2007, pp. 137-152.
- FICHTE, J. G. *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*. Erste Abtheilung zur theoretischen Philosophie. Erster Band. Organizada por J. H. Fichte. Berlin: Verlag von Veit und Comp, 1845.
- \_\_\_\_\_. A Doutrina-da-Ciência de 1794. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: *Os Pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência ou da assim chamada Filosofia*. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: *Os Pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- \_\_\_\_\_. Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik. 1792. (Jenaer Allgemeine

32. Idem, p. 319. Tradução livre.

- Literaturzeitung 1794. nº 47-49.). In: \_\_\_\_\_. *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke. Erste Abtheilung zur theoretischen Philosophie. Erster Band.* Organizada por J. H. Fichte. Berlin: Verlag von Veit und Comp, 1845.
- \_\_\_\_\_. *Reseña de "Enesidemo" [Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía de los Elementos, comunicada em Jena por el señor Profesor Reinhold. Junto com uma defesa del escepticismo contra las pretenciones de la Crítica de la Razón].* Prólogo, tradução e notas de Virginia Elena López Domínguez e Jacinto Rivera de Rosales. Madrid: Ediciones Hiperión, 1982.
- \_\_\_\_\_. Segunda introdução à doutrina-da-ciência. In: GIL, F. *Recepção da crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant 1786-1844.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação, 1992.
- JACOBI, F. H. *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke.* Organizada por Friedrich Roth. Leipzig: Fleischer, 1812-1825.
- \_\_\_\_\_. David Hume acerca de la creencia, o idealismo y realismo, un diálogo. Tradução, Introdução e Notas de Hugo Renato Ochoa Disselkoen. *Revista observaciones Filosóficas*, n. 6, v. 1, 1º semestre de 2006.
- KANT, I. *Crítica da razão pura.* Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbekian, 2001.
- MARKET, O. La exigencia ontológica radical en Fichte y su necesaria ruptura con el criticismo. *Anales del seminario de Historia de la Filosofía II.* Editorial Complutense: Madrid, nº 11, 1994, pp. 155-170.
- NOVALIS, F. H. Blütenstaub; Nachtrag 15. In: \_\_\_\_\_. *Werke und Briefe*, München: Winkler-Verlag, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Pólen.* Tradução de Rubens Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação.* Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte.* São Paulo: Ática, 1975.
- \_\_\_\_\_. *A finitude do eu na primeira filosofia de Fichte.* 110f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1969.
- VILLACAÑAS, B. Ser y existir: la estrategia de Fichte contra el Nihilismo. *Daímon Revista Internacional de Filosofía*, n. 9. Murcia: 1994, pp. 135-154.

# Sobre el concepto de ley permisiva y su función argumentativa en el § 2 de la *Rechtslehre*

Fiorella Tomassini

Pós-graduanda em Filosofia na Universidade de Buenos Aires, Argentina

**Resumo:** Este trabajo se propone analizar por qué Kant señala en el § 2 de la *Rechtslehre* que el postulado jurídico de la razón práctica puede denominarse una ley permisiva, considerando que luego de esa mención el autor no ofrece ninguna definición ulterior ni desarrollo teórico de ese concepto. El modo en que se interpreta la función argumentativa del concepto jurídico de *lex permissiva* en el desarrollo de la doctrina de la propiedad, que Kant presenta en la sección “El derecho privado” del texto que nos ocupa, tiene consecuencias fundamentales en la comprensión de la relación entre la propiedad y el Estado en el pensamiento político de Kant.

**Palavras-chave:** propiedad; ley permisiva; derecho privado; Kant.

**Abstract:** This paper analyzes why Kant states in § 2 of the *Rechtslehre* that the postulate of practical reason can be called a permissive law, considering that after that the author offers no further definition nor theoretical development of that concept. The way the argumentative function of the concept of *lex permissiva* is interpreted in the development of the doctrine of property, which Kant presents in the section “Private right” of the mentioned text, has fundamental consequences for the understanding of the relationship between property and State in Kant’s political thinking.

**Keywords:** property; permissive law; private right; Kant.

## I.

Con su célebre trabajo “*Das Erlaubnisgesetz oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*”, Reinhard Brandt fue el primer autor en notar la importancia del concepto de ley permisiva en la *Rechtslehre*, pues hasta ese momento, según relata, ni ese concepto ni el postulado jurídico de la razón práctica habían sido objeto de estudio de la

literatura especializada.<sup>1</sup> En líneas generales, Brandt propone que la función de la *lex permissiva* en la extensa primera sección de la *Rechtslehre*, "El derecho privado", debe entenderse en continuidad con el uso de ese concepto jurídico en *Zum ewigen Frieden* —como un modo de otorgarle un carácter jurídico a la adquisición provisoria hasta que exista la posibilidad de un cambio o reforma—. Frente al hecho de que los Estados existentes no se adecúan al estado de derecho, la ley permisiva permitiría aplicar "normas naturales o jurídico-racionales" a un estado de cosas injusto hasta que sea posible una reforma paulatina.<sup>2</sup> En su reciente libro *Kant's Doctrine of Right. A commentary*, Sharon Byrd y Joachim Hruschka han discutido la clásica lectura de Brandt sobre esta cuestión.<sup>3</sup> Estos autores sostienen que el concepto de ley permisiva adquiere en la *Rechtslehre* un sentido novedoso con respecto a su mención en *Zum ewigen Frieden*, y que éste debe entenderse en su versión ulterior como una "norma que confiere poderes" que otorga "una facultad moral o capacidad para ser propietario de objetos físicos".<sup>4</sup> Ambas líneas interpretativas convergen, no obstante, en la aseveración de que en la teoría jurídica kantiana la propiedad es una institución previa al establecimiento del Estado, autorizada por la razón práctica

1. BRANDT, R. Das Erlaubnisgesetz oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre. In: \_\_\_\_\_. *Rechtsphilosophie der Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel*. Berlin: Walter de Gruyter, 1982, p. 235.
2. Por otra parte, Kant desarrollaría esta noción de ley permisiva – sostiene Brandt – de cara a acontecimientos históricos (la Revolución Francesa y la Reforma Dinástica en Prusia y Alemania). La postura política de Kant frente a estos acontecimientos consistiría en abogar por la aplicación de normas jurídicas mediante una "reforma paulatina", y no mediante una revolución del pueblo (como el caso francés) ni del príncipe (como el caso prusiano). Idem, p. 250 e ss.
3. BYRD, S./ HRUSCHKA, J. *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Cf. BYRD, S. Intelligible possession of objects of choice. In: DENIS, L. (comp.). *Kant's Metaphysical of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010; HRUSCHKA, J. The Permissive Law of Practical Reason in Kant's 'Metaphysics of Morals'. *Law and Philosophy*, v. 23, n.1, 2004. pp. 45-72. Las lecturas de Kersting y Tierney sobre la ley permisiva siguen en buena medida la tesis de Brandt (KERSTING, W. *Wollegeordnete Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, pp. 248-249; TIERNEY, B. Kant on Property: The Problem of Permissive Law. *Journal of the History of Ideas*, v. 62, n. 2, 2001. pp. 301-312).
4. BYRD, S./ HRUSCHKA, J. *Kant's Doctrine of Right*, p. 106.

a través de una ley permisiva (cuyo poder para establecer derechos relativos a la adquisición privada tiene un carácter provisorio en la lectura de Brandt, y definitivo, en la lectura de Byrd y Hruschka). Con ello, sendas lecturas coinciden en otorgarle una primacía al derecho privado frente al derecho público, entendiendo que la función del Estado kantiano se reduce a proteger y regular la propiedad.

Frente a una lectura de la ley permisiva en la *Rechtslehre* a partir de sus usos en textos precedentes —como la propuesta por Brandt—, considero importante remarcar que Kant utiliza este concepto jurídico en un contexto argumentativo diferente al de su mención en el escrito político de 1795. En efecto, el parágrafo § 2 de la sección “El derecho privado”, en el cual el postulado jurídico de la razón práctica es denominado “ley permisiva”, se inserta en la primera de las dos secciones (“el modo de tener algo exterior como suyo” §§ 1-9 y “el modo de adquirir algo exterior” §§ 10-17) que conforman la doctrina kantiana de la propiedad. Se trata, ahora, del plano teórico y normativo en el que se desarrolla el análisis de la posibilidad de relaciones jurídicas de hombres libres en relación a objetos exteriores (“lo mío y tuyo externo”), y no, como en *Zum ewigen Frieden*, del tópico de la relación entre su teoría normativa del derecho y la práctica política en los Estados existentes. Por ello, en este trabajo asumo como punto de partida que el concepto de ley permisiva en la *Rechtslehre* debe ser comprendido atendiendo tanto la metodología específica y el carácter sistemático que presupone la elaboración de una filosofía del derecho y del Estado, que es el contexto argumentativo en el cual Kant utiliza ese concepto jurídico

Por otra parte, toda interpretación de la doctrina kantiana de la propiedad según la cual la adquisición privada se funda en principios racionales a priori del derecho privado, independientemente de la instancia de la soberanía de la voluntad general, —tesis a la que adscribirían tanto Brandt como Byrd y Hruschka—, es, a mi modo de ver, insatisfactoria por dos razones centrales. En primer lugar, Kant niega que el así llamado “derecho a la propiedad” tenga un carácter natural y defiende que es siempre un derecho adquirido, y como tal, requiere un acto jurídico para su validez, en oposición al único derecho innato “que corresponde a cada uno por naturaleza”.<sup>5</sup> Según la definición

5. *RL*, p. 237. Cito las obras de Kant según la paginación canónica de la *Akademie-Ausgabe*, *Kant's gesammelte Schriften*. La referencia se indica por medio de la sigla

mencionada, la validez de los derechos adquiridos se vincula necesariamente con la idea de un estado jurídico. *En segundo lugar*, cuando se examina atentamente la metodología en la justificación de los deberes que supone la teoría jurídica kantiana—que exige la universalidad, necesidad y reciprocidad en sus principios—, el postulado jurídico de la razón práctica, formulado como una ley permisiva, se descubre como un principio normativo insuficiente para establecer derechos en relación a “lo mío y tuyo exterior”. En efecto, como veremos más adelante, este principio jurídico no podría garantizar la igualdad y reciprocidad de la obligación prescripta por el derecho innato.

A partir de estas consideraciones, en este trabajo sostendré que el concepto de ley permisiva del § 2 de la *Rechtslehre* debe ser estudiado teniendo en cuenta la especificidad y el rol argumentativo que adquiere la teoría jurídica kantiana en esa obra, y especialmente, dentro del contexto sistemático de la sección “El derecho privado”, que es la sección en la cual Kant se ocupa de los derechos adquiridos como derechos subjetivos<sup>6</sup>, esto es, como facultades o capacidades morales que tienen las personas de obligar a los demás,<sup>7</sup> pero que a su vez requieren *necesariamente* de un acto jurídico para su validez. En ese marco,

---

correspondiente y, a continuación, se señala el número de página. Para citar *Die Metaphysik der Sitten*, utilizo la siguiente versión castellana: *La metafísica de las costumbres*, prólogo, traducción y notas: Adela Cortina Orts. Barcelona: Ediciones Altaya, 1993. Indicaré los casos en que la traducción haya sido modificada.

6. Kant establece en la “Introducción a la Doctrina del derecho” una “división general de los derechos” (RL, p. 236): los derechos, considerados como preceptos sistemáticos (derechos objetivos), se dividen en derecho positivo y derecho natural, y los derechos, considerados como facultades de coaccionar (derechos subjetivos), se dividen en derecho innato y derechos adquiridos. Estos últimos pueden denominarse asimismo “lo mío y tuyo interno” [*innere Mein und Dein*] y “lo mío y tuyo externo” [*äußere Mein und Dein*], respectivamente. De este modo, la sección titulada “el Derecho privado sobre lo mío y tuyo externo en general” [*das Privatrecht vom äußeren Mein und Dein überhaupt*], como su nombre lo indica, se restringe a los derechos adquiridos como parte de los derechos subjetivos y no al ámbito del derecho natural (para Kant, la idea de derecho natural engloba los principios jurídicos a priori tanto aquellos establecidos en el derecho privado como en el derecho público (RL, p. 242)).
7. RL, p. 237.

intentaré defender la tesis de que el concepto de ley permisiva denota, en el párrafo que nos ocupa, una validez meramente subjetiva y que, por lo tanto, no es suficiente para imponer una obligación para terceros de manera legítima. La potestad conferida por la ley permisiva constituiría, según mi hipótesis interpretativa, un título racional o fundamento para demandar la institución de un Estado legislado por la voluntad general con el fin de que sea posible gozar legítimamente de derechos relativos a la propiedad.

Antes de analizar con detalle la denominación del postulado jurídico de la razón práctica como una ley permisiva (III), comenzaré por analizar brevemente la función sistemática de ese postulado en la doctrina de la posesión ("el modo de tener algo exterior como suyo", §§ 1-9) (II).

## II

La primera sección de "El derecho privado" ("el modo de tener algo como suyo" §§ 1-9) tiene como objetivo central demostrar la necesidad del concepto de posesión jurídica como condición necesaria para desarrollar una doctrina de "lo mío y tuyo exterior". Esto significará mostrar, a su vez, "cómo es posible una proposición jurídica sintética a priori".<sup>8</sup> Kant tiene que establecer un principio jurídico que autorice en general la posesión de objetos, porque ni del principio universal del derecho ni del derecho innato puede derivarse algún derecho o permiso al uso de objetos. Con ese fin, Kant comienza el § 2 con la formulación del postulado<sup>9</sup> jurídico de la razón práctica.

---

8. *RL*, p. 249.

9. El término "postulado" no es empleado por Kant de manera unívoca. Guyer señala que a la luz de *KrV* (A 633-4 B 661-2) un postulado es una proposición teórica que afirma la existencia de un objeto o de un estado de cosas que son condición de posibilidad de la fuerza obligante de un deber moral (GUYER, P. *Kant's Deduction of the Principle of Rights*. In: TIMMONS, M. (ed.). *Kant's Metaphysics of Morals Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 37). Basándose en la segunda *Crítica*, Ludwig sugiere que los postulados deben entenderse del siguiente modo: "objetos de postulados de la razón práctica son las condiciones necesarias de realización de las exigencias que se derivan del imperativo categórico, tanto la inmortalidad del alma, dios, como la ley jurídica y lo mío y tuyo en relación con la posesión

Uno de los obstáculos que se presenta al reconstruir la argumentación consiste en que el postulado es formulado de tres diversos modos: a comienzos del § 2 como una aserción —“es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio”<sup>10</sup>—, luego como una ley permisiva —“este postulado puede llamarse una ley permisiva de la razón práctica”<sup>11</sup>— y, por último, en el § 6, como una prescripción —“es deber jurídico actuar con respecto a otros de tal modo, que lo exterior útil pueda llegar a ser también para cualquiera suyo”<sup>12</sup>—. Como veremos a continuación, las formulaciones del postulado no son equivalentes entre sí sino que cada una de ellas adquiere un sentido específico cuando se tiene en cuenta el contexto argumentativo. Comencemos por analizar la primera formulación:

Es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio; es decir, es contraria al derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser en sí (objetivamente) un objeto *sin dueño* (*res nullius*).<sup>13</sup>

Luego de introducir el postulado, Kant procede a su demostración por reducción al absurdo. El punto central de la argumentación es mostrar que lo contrario a lo que afirma el postulado, esto es, una prohibición de “tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio”, supondría una “contradicción de la libertad externa consigo misma”.<sup>14</sup> Examinemos por qué.

Kant restringe el ámbito del derecho a la interacción práctica de los hombres sin atender a los fines de sus acciones.<sup>15</sup> Este requisito metodológico debe ser respetado por todos los principios jurídicos de la *Rechtslehre*. Como explica Kersting, en el caso de un principio jurídico vinculado con el uso de objetos exteriores al arbitrio, esto significa que “no es jurídicamente relevante qué fin quiere perseguir el arbitrio,

---

inteligible”. LUDWIG, B. *Kants Rechtslehre*. Hamburg: Felix Meiner, 2005, p. 111.

10. *RL*, p. 246

11. *RL*, p. 247.

12. *RL*, p. 252.

13. *RL*, p. 246.

14. *RL*, p. 246.

15. *RL*, p. 320.

ni tampoco qué características tiene el objeto del arbitrio, lo único relevante desde la perspectiva de la razón jurídica es que algo sea un objeto del arbitrio".<sup>16</sup> Si lo único relevante desde la perspectiva del derecho es que algo sea o no un objeto del arbitrio (y no cual sea el fin del uso de ese objeto o sus características), un principio jurídico solo podrá determinar, o bien la posibilidad general de la posesión de objetos ("*algo* puede ser objeto del arbitrio"), o bien la prohibición de la posesión de objetos ("*nada* puede ser objeto del arbitrio"). Así, desde la perspectiva de la razón práctica jurídica, quedan dos posibilidades excluyentes: la posibilidad general de la posesión o su prohibición absoluta. Kant sostiene que la segunda de esas opciones es absurda y, por lo tanto, que es correcto postular "es posible tener como mío cualquier objeto de mi arbitrio".<sup>17</sup> En palabras de Kant:

Pero, siendo así que la razón pura práctica no adopta sino leyes formales del uso del arbitrio, y por tanto, abstrae de la materia del arbitrio, es decir, de la restante constitución del objeto, *con tal de que sea un objeto del arbitrio*, no puede ésta contener ninguna prohibición absoluta de usar tal objeto, porque esto sería una contradicción de la libertad consigo misma.<sup>18</sup>

Restaría explicar por qué una prohibición absoluta de la posesión de objetos externos al arbitrio supondría una contradicción de la libertad consigo misma. Kant argumenta del siguiente modo. Primero señala que un "objeto de mi arbitrio" es aquello que "está en mi poder físicamente" y algo que tengo "capacidad física de usar discrecionalmente".<sup>19</sup> Ahora bien, si ese objeto de mi arbitrio, el cual tengo en mi poder "físicamente", no pudiera estar en mi "poder jurídicamente", esto es "si usarlo no fuera compatible (fuera injusto) con la libertad de cualquier otro según una ley universal: entonces la libertad se privaría a sí misma de usar su arbitrio con relación a un objeto de él, al imposibilitar el uso de objetos utilizables".<sup>20</sup> Es decir, si una ley práctico-jurídica enunciara una prohibición según la cual la libertad deba privarse a sí misma de usar su arbitrio en relación a los

---

16. KERSTING, W. *Wohlgordnete Freiheit*, p. 244.

17. *RL*, p. 245.

18. *RL*, p. 246.

19. *RL*, p. 246.

20. *RL*, p. 246.

objetos exteriores, los cuales son *de hecho* objetos de mi arbitrio —en el sentido de que “están en mi poder físicamente” y tengo “capacidad de usar discrecionalmente”—, convirtiendo esos objetos en *res nullius*,<sup>21</sup> la libertad caería en contradicción consigo misma. Por lo tanto, concluye Kant, “es una presuposición a priori de la razón práctica considerar y tratar cualquier objeto de mi arbitrio como mío y tuyo objetivamente posibles”.<sup>22</sup>

La doctrina de la posesión jurídica, como anteriormente mencioné, está centrada en mostrar que “el modo de tener algo como suyo” es la posesión jurídica y no la posesión empírica. La deducción del concepto de posesión jurídica no se establece sino hasta RL § 6, donde la posibilidad de ese concepto, y con ello la posibilidad de una proposición jurídica sintética a priori, queda fundada de modo definitivo en el deber jurídico de actuar en conformidad con el postulado jurídico de la razón práctica. Dice Kant:

La posibilidad de una posesión semejante, y con ello la deducción del concepto de una posesión no empírica, se basa en el postulado jurídico de la razón práctica: “es deber jurídico actuar con respecto a otros de tal modo, que lo exterior (útil) pueda llegar a ser también para cualquiera suyo”.<sup>23</sup>

En esta segunda versión, el postulado es presentado no ya como una aserción que enuncia una posibilidad, como la primera definición en § 2, sino bajo la forma de un imperativo. Esta reformulación del postulado como un deber permite a Kant enfatizar que el punto central de la deducción del concepto de posesión jurídica consiste en que “si es necesario actuar según aquel principio jurídico, entonces también tiene que ser posible la condición inteligible (de una posesión meramente jurídica)”. El deber jurídico de actuar según “principios de lo mío y tuyo exterior”, de modo que los objetos puedan ser “míos o tuyos”, contiene analíticamente en su enunciación el concepto jurídico a priori necesario para que algo exterior pueda ser objeto de posesión, a saber, el concepto de posesión inteligible. En caso contrario, esto es, si no se supone una posesión no empírica se anularía la posibilidad de adquirir objetos, y, en consecuencia, no podría cumplirse una

---

21. RL, p. 246.

22. RL, p. 246.

23. RL, p. 252.

exigencia de la razón práctica. Sería absurda la existencia de deberes jurídicos si las condiciones para cumplirlos fueran racionalmente imposibles. De acuerdo con Kant, el concepto de posesión jurídica es una *consecuencia inmediata* del deber jurídico introducido en esta segunda formulación del postulado, y con ello queda debidamente fundamentado.

En la próxima sección, nos tocará entonces analizar con detalle la tercera formulación del postulado de la razón práctica: la denominación de este principio jurídico como una "ley permisiva de la razón práctica".<sup>24</sup>

### III

En el apartado titulado "Conceptos preliminares de la Metafísica de las costumbres" de la "Introducción a la Metafísica de las costumbres", Kant se pregunta si conforme a la distinción entre acciones prohibidas, obligatorias y permitidas, debe incluirse entre las leyes morales, junto a la noción de ley prohibitiva (*lex prohibitiva*) y de ley preceptiva (*lex praeceptiva*, *lex mandati*), la idea de una ley permisiva (*lex permissiva*). Dice Kant:

Una acción que no está ordenada ni prohibida está simplemente *permitida*, porque con respecto a ella no hay ley alguna que limite la libertad (permisión) ni, por tanto, deber alguno. Una acción semejante se llama moralmente-indiferente (*indifferens*, *adiaphoron*, *res merae facultatis*). Podemos preguntarnos si hay acciones semejantes y si, en el caso de que las haya, es necesaria todavía una ley permisiva (*lex permissiva*) para que a alguien le esté permitido hacer u omitir a su gusto, además de la ley preceptiva (*lex praeceptiva*, *lex mandati*) y de la ley prohibitiva (*lex prohibitiva*, *lex vetiti*). Si así fuera, el permiso no se referiría en todo caso a una acción moralmente indiferente (*adiaphoron*); porque para una acción semejante no se precisaría ley especial alguna, si la consideramos desde la perspectiva de las leyes morales.<sup>25</sup>

Kant introduce esta discusión acerca de las leyes permisivas a partir de la clasificación de las acciones, y en particular, en relación con las acciones "moralmente indiferentes". Una ley permisiva solo sería necesaria si entre aquellas acciones meramente permitidas, esto

---

24. *RL*, p. 247.

25. *RL*, p. 223.

es, ni prohibidas ni obligatorias, hubiera algunas que no fueran *adiaphora* o *indifferens*, y con ello, requirieran de un permiso. En este pasaje de la "Introducción" Kant solo deja asentado, entonces, en qué caso debería incluirse el concepto de *lex permissiva* en la clasificación de las leyes morales y no se pronuncia acerca de si se da o no el caso. De todos modos, sabemos que la respuesta es afirmativa, puesto que esta noción aparecerá en ambas doctrinas, tanto en la *Rechtslehre*, en los párrafos § 2 y § 16, como en la *Tugendlehre*.<sup>26</sup>

En el § 2 de la sección "El derecho privado", Kant afirma que el postulado de la razón práctica, que tenía la función de probar la posibilidad *moral* —en contraposición a una posibilidad meramente *física* que no necesita demostración alguna— de hacer uso de los objetos según el concepto de posesión jurídica, puede llamarse una ley permisiva de la razón que

nos confiere la potestad<sup>27</sup> que no podríamos extraer de los meros conceptos del derecho en general; a saber, imponer a todos los demás una obligación que no tendrían de no ser así: la de abstenerse

26. *TL*, p. 426.

27. Traduzco "potestad" por *Befugnis* porque es el término castellano que mejor refleja la idea de "facultad o capacidad moral" de hacer algo que está en juego en el término alemán que utiliza Kant. La palabra "competencia", elegida por Cortina Orts, remite más a la idoneidad para hacer algo y no recoge el matiz moral que tiene la palabra alemana. El término "*authorization*", utilizado en la mayoría de las traducciones inglesas, incluida la *Metaphysics of Morals* de Mary Gregor, no refleja su aspecto subjetivo. La relevancia de la traducción del término *Befugnis* no es menor: que una persona tenga "la capacidad o facultad moral" para hacer algo no supone necesariamente que tenga una *autorización*, en este caso jurídica, para hacerlo; sino más bien un título o fundamento racional mediante el cual reclamarla. No hay que olvidar que este término aparece aquí en el contexto del "derecho privado" donde Kant argumenta acerca de los derechos adquiridos como facultades o capacidades morales. La noción de "derecho subjetivo" surge precisamente en la historia del derecho natural cuando se vinculó el término *ius* [*Recht*], entendido como *facultas* o *qualitas moralis* [*Vermögen*], con la noción de *potestas* [*Befugnis*]. Sobre el lenguaje y origen de los derechos subjetivos, véase TIERNEY, B. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*. Atlanta-Georgia: Scholars Press, 1997, especialmente, pp. 43-77.

de usar ciertos objetos de nuestro arbitrio, porque nos hemos posesionado de ellos con antelación.<sup>28</sup>

A la luz de la clasificación de las acciones establecida en la "Introducción", la denominación del postulado de la razón práctica como una ley permisiva cobra un primer sentido. El postulado señalaba la posibilidad *moral* de hacer uso de los objetos, dado que una prohibición supondría una contradicción de la libertad consigo misma. En consecuencia, la acción vinculada con la posesión jurídica de un objeto, según la mencionada clasificación, no es prohibida ni obligatoria, sino una acción permitida. Sin embargo, no se trata de una acción permitida "moralmente indiferente" o *adiaphoron*, pues la acción de poseer un objeto tiene la consecuencia jurídica inmediata de imponer una obligación a los demás que antes no tenían: la de abstenerse de usar un objeto. La posesión jurídica, de acuerdo con Kant, "como relación de la persona con objetos que carecen de obligación, no es sino la relación de una persona con personas, que consiste en obligar a todas ellas, en lo que se refiere al uso de las cosas, por la voluntad de la primera".<sup>29</sup> De allí que Kant presente el postulado como una ley permisiva: en referencia a la posesión jurídica encuentra la clase de acciones permitidas que no son moralmente indiferentes —pues implican la pretensión de imponer una obligación a los demás—, y por lo tanto, tal como lo había anunciado en la "Introducción", esa clase de acciones requiere de un permiso.

Ahora bien, por otro lado, Kant señala en el pasaje citado que la potestad conferida por la ley permisiva para imponer una obligación no se puede "extraer de los meros conceptos del derecho en general". Ello se explica por dos razones. *En primer lugar*, la posibilidad de hacer uso de los objetos se establece mediante el postulado, que supone una "ampliación de la legislación de la razón práctica"<sup>30</sup> en relación al axioma del derecho, pues este último solo refiere a la relación entre las personas y no entre las personas en relación a los objetos. *En segundo lugar*, desde el punto de vista del principio del derecho, podríamos decir (extremando el argumento) que el acto de poseer un objeto sería ilegítimo porque implicaría la pretensión de obligar a los demás por

28. *RL*, p. 247, traducción modificada.

29. *RL*, p. 268.

30. *RL*, p. 247.

medio de una *voluntad unilateral*, y una *coacción unilateral* es siempre contraria al derecho. Pero esa posesión, aún cuando pudiera presentar un carácter ilegítimo desde el punto de vista normativo del axioma del derecho, debe ser, *prima facie*, permitida. Si Kant no emplease la idea de ley permisiva se llegaría a consecuencias indeseables y contradictorias: si se admitiese el postulado de la razón práctica y no la ley permisiva, el postulado, al establecer la posibilidad de acciones que desde el punto de vista del principio del derecho son ilegítimas (porque pretenden establecer obligaciones de manera unilateral), sería un principio jurídico que contradice al axioma del derecho. Por otro lado, si no se admitiese ni el postulado ni la ley permisiva, se anularía la posibilidad de la posesión de objetos externos al arbitrio, lo cual supone, como ya sabemos, una contradicción de la libertad externa consigo misma.

Así, la función de la *lex permissiva* consiste en permitir una acción que de otro modo, según el concepto y el axioma del derecho, estaría prohibida. El postulado jurídico de la razón práctica se fundamenta en la libertad: la posesión de objetos externos al arbitrio *debe ser posible según un principio racional a priori*, cuya validez es, por tanto, independiente de si efectivamente se instituye un estado jurídico. Sin embargo, como la posesión jurídica afecta la libertad de los demás (esto es, no es una acción moralmente indiferente), en términos del axioma normativo del derecho, requiere de un permiso. En este sentido, la identificación del postulado de la razón práctica con el concepto de *lex permissiva* enfatiza el carácter eminentemente intersubjetivo del derecho y la idea de que las acciones de los hombres, aquí en particular las relativas a la posesión de objetos, tienen consecuencias jurídicas sobre los demás. En efecto, el punto de partida de la doctrina de la posesión es la posesión jurídica bajo la comprensión del derecho a partir de la coexistencia e interacción de los hombres: Kant define la posesión de modo tal que la idea misma de poseer algo solo tiene sentido cuando es posible una lesión por parte de los otros, con lo cual la posesión jurídica es indisociable del hecho de que los hombres coexistan y sus acciones se afecten recíprocamente.<sup>31</sup> Cuando se toma en consideración

31. Desde la definición misma de posesión como "aquello con lo que estoy tan ligado, que cualquier uso que otro pudiera hacer de ello sin mi consentimiento, me lesionaría" (RL, p. 245) solo tiene sentido que alguien afirme que posee un objeto (y pretenda un derecho al uso privado de ese objeto) en virtud de

la estructura argumentativa de la sección "El derecho privado", cuyo tema central consiste en la justificación de los derechos adquiridos<sup>32</sup>, se advierte que *la necesidad de postular una ley permisiva junto al postulado de la razón práctica muestra que el problema fundamental en torno a la propiedad será cómo justificar a los demás que la obligación impuesta a ellos mediante la posesión de un objeto es legítima.*

El punto central de la doctrina kantiana de la posesión es que la potestad conferida por la ley permisiva no constituye una autorización definitiva para imponer una obligación a los demás de manera legítima. En este punto, la hipótesis de lectura que propongo se encuentra en las antípodas de la interpretación de Byrd y Hruschka. Estos autores afirman que este concepto debe ser entendido en esta última obra como una "norma que confiere poderes" dado que confiere "una facultad moral o capacidad para ser propietario de objetos físicos".<sup>33</sup> De acuerdo con Byrd y Hruschka, "para Kant, no es el Estado en primera instancia quien establece derechos a los objetos externos de nuestro arbitrio, porque como Kant nota, la propiedad debe existir antes de que uno entre a la sociedad civil. En cambio, para Kant la razón práctica introduce o autoriza la propiedad y el poder parental a través de sus leyes de la razón. Ello es exactamente lo que para Kant hace la ley

---

la *coexistencia inevitable* con otras personas que pueden hacer un uso de él y, con ello, lesionarlo. Para Kant, el concepto de derecho refiere a una relación normativa entre personas y por ello no tendría sentido alguno suponer que alguien solo en una isla tendría derecho a los objetos o a sus tierras a partir de un acto empírico de posesión (sea caracterizado mediante la ocupación o el trabajo individual).

32. Aquí es preciso aclarar que la doctrina de la adquisición incluye el derecho real, el derecho personal, y el derecho real-personal, así como la doctrina de la posesión jurídica supone el tratamiento de esos tres posibles objetos exteriores (una cosa, el arbitrio de otro, el estado de otro en relación conmigo) (RL, p. 248). En ambas doctrinas, solo el primer caso (el derecho real en la doctrina de la adquisición y la posesión de cosas en la doctrina de la posesión) corresponde a la propiedad privada. De todos modos, Kant le otorga un lugar preponderante al tratamiento de los derechos adquiridos en relación al uso de objetos (y de la tierra). Como señala Brandt, la propiedad domina la argumentación y absorbe el tratamiento de las otras clases de adquisición (BRANDT, R. Persona y cosa. Hobbes *ius omnia et omnes* y la teoría kantiana de la posesión del arbitrio de otra persona en el contrato, p. 189).
33. BYRD, S./ HRUSCHKA, J. *Kant's Doctrine of Right*, p. 106.

permissiva (*lex permissiva*) de la razón práctica en la *Doctrina del derecho*".<sup>34</sup> Considero que esta hipótesis de lectura no es plausible en cuanto se considera la metodología que Kant estipula para una doctrina del derecho: un principio normativo, capaz de justificar deberes jurídicos de manera legítima, tiene que cumplir tres requisitos: la universalidad, la necesidad y la reciprocidad. Frente a este requisito metodológico, la ley permissiva solo satisface una de las tres características mencionadas, la universalidad (pues, en efecto, es una ley). Examinemos qué ocurre con las otras dos características, la necesidad y la reciprocidad.

En cuanto a la necesidad, este problema ya había sido advertido por Kant en *Zum ewigen Frieden*, donde señalaba que el carácter contradictorio de la ley permissiva se debía a que "implicarían la obligatoriedad de una acción a la que uno no puede ser obligado",<sup>35</sup> en la medida que los permisos estarían fundados en una "contingencia práctica" y no en una necesidad de la razón. La idea de una obligación enunciada por una ley permissiva es en sí misma contradictoria pues, para Kant, la "obligación es la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón",<sup>36</sup> y como una obligación implica una "necesidad práctica" y una "coacción", el imperativo categórico "es o bien una ley preceptiva o bien una ley prohibitiva".<sup>37</sup>

En cuanto a la reciprocidad, Kant considera que ésta es un elemento analítico del derecho: por definición, el concepto del derecho no solo es coacción, sino coacción recíproca. En efecto, en la "Introducción a la Doctrina del derecho", Kant define el concepto de derecho estricto del siguiente modo:

El derecho no puede pensarse como compuesto de dos elementos, es decir, de la obligación según una ley y de la potestad de aquel que obliga a los otros a través de su arbitrio para coaccionarlos a ello, sino que podemos establecer inmediatamente el concepto de derecho sobre la posibilidad de conectar la coacción recíproca universal con la libertad de cada uno.<sup>38</sup>

34. Idem, p. 101.

35. *ZetF*, p. 247.

36. *RL*, p. 222.

37. *RL*, p. 223.

38. *RL*, p. 232, traducción modificada.

Según este pasaje, la relación por la cual uno obliga a los demás a cumplir una obligación enunciada por una ley mediante una potestad de coaccionar (lo que es, precisamente, el modo de obligar que describe la ley permisiva) no constituye en sentido estricto una relación jurídica *prima facie*. La coacción, en ese caso, podría dañar la libertad de los otros, con lo cual una coacción unilateral no sería una coacción "moral" sino que implicaría una relación de fuerza. Por ello, para Kant, el derecho es por definición coacción recíproca: el único modo de que coacción y libertad universal (de todos) puedan coexistir de modo de excluir la posibilidad de que aquella constituya una lesión de ésta, es la idea de una obligación igual y recíproca para todos. En efecto, Kant define a la igualdad innata, que es un elemento analítico del derecho innato, como "no ser obligado por otros sino a aquello a lo que recíprocamente podemos obligarles".<sup>39</sup> En este marco, la ley permisiva no puede imponer una obligación de modo legítimo y definitivo, porque, dado que esa pretendida obligación procedería de un acto unilateral y dado que esa unilateralidad no garantiza la reciprocidad de la obligación, una obligación basada exclusivamente en la *lex permissiva* violaría el derecho innato a la libertad.

Con todo, aún cuando la ley permisiva no autorice a imponer obligaciones a los demás de modo definitivo, la *pretensión* de hacerlo constituye un reclamo legítimo. La potestad que ella confiere tiene una validez subjetiva que constituye un título racional para que se establezca su validez objetiva. Kant señala que en "esta *pretensión* [de obligar a los demás] radica el reconocimiento de estar obligado recíprocamente con cualquier otro a una abstención pareja, en lo que respecta a lo suyo exterior".<sup>40</sup> Pero esta *pretensión* de imponer a los demás una obligación (una voluntad unilateral) generada inevitablemente en la posesión jurídica de objetos es incompatible con el criterio de universalidad, necesidad y reciprocidad que requiere un principio normativo capaz de fundar obligaciones jurídicas. Por ello, se hace necesario fundar "lo mío y tuyo exterior" en la idea de una voluntad general legisladora que garantice la reciprocidad y la igualdad de la obligación prescrita por el derecho innato. En el párrafo § 8, al finalizar el desarrollo de la doctrina de la posesión jurídica, afirma Kant:

---

39. *RL*, p. 237.

40. *RL*, p. 255.

Ahora bien, la voluntad unilateral con respecto a una posesión exterior, por tanto, contingente, no puede servir de ley coactiva para todos, porque esto perjudicaría la libertad según leyes universales. Así pues, solo una voluntad que obliga a cada cual, por tanto colectivo-universal (común) y poderosa, puede ofrecer a cada uno aquella seguridad. Pero el estado sometido a una legislación exterior universal (es decir, pública), acompañada de poder, es el estado civil. Así pues, sólo en el estado civil puede darse un mío y tuyo exterior.<sup>41</sup>

En conclusión, la posesión permitida por la ley permisiva tiene una validez subjetiva, como un título racional para que luego, mediante la legislación de la voluntad general y un poder coactivo legítimo, o sea en el Estado, se establezca su validez objetiva. Considero que con esto, Kant muestra *ya* en el análisis de "la condición subjetiva de uso de objetos", que tiene lugar en la doctrina de la posesión, que la idea de una voluntad general legisladora oficia como único fundamento jurídico del ejercicio efectivo de los derechos adquiridos. Si la hipótesis de lectura que intenté defender a lo largo de este trabajo tiene algún asidero, tenemos entonces elementos suficientes para rechazar toda lectura de la doctrina kantiana de la propiedad que le otorgue *exclusivamente* al postulado jurídico de la razón práctica, formulado como una ley permisiva, la función de justificar derechos y deberes jurídicos relativos a la adquisición privada y cuya comprensión del Estado en Kant se limite a la protección y garantía de la propiedad adquirida según principios "iusnaturales" o "jurídicos-rationales" del derecho privado.

### Referências bibliográficas:

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Ediciones: tomos 1-22, Berlín: Preussische Akademie der Wissenschaften; tomo 23: Berlín: Deutsche Akademie der Wissenschaften; desde tomo 24: Göttingen, Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1900 y años subsiguientes.

MS: (1797) *Die Metaphysik der Sitten*, tomo VI, pp. 205-493.

RL: *Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, tomo VI, pp. 205-378.

TL: *Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, tomo VI, pp. 379-491.

---

41. RL, p. 256.

- ZeF: (1795) *Zum ewigen Frieden*, tomo VIII, pp. 341-386.
- Vor. ZeF: (ca. 1794-1795) *Vorarbeiten Zum ewigen Frieden*, tomo XXII, pp. 155-175.
- Vig.: (1793-1794) *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, tomo XXVII, parte 4, pp. 479-732.
- Vor. PR: (1797-1798) *Vorarbeiten zum Privatrecht*, tomo XXIII, pp. 279-336.
- BRANDT, R. Das Erlaubnisgesetz oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre. In: \_\_\_\_\_. *Rechtsphilosophie der Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel*. Berlin: Walter de Gruyter, 1982.
- \_\_\_\_\_. Persona y cosa. Hobbes *ius omnia et omnes* y la teoría kantiana de la posesión del arbitrio de otra persona en el contrato. In: *Immanuel Kant. Política, derecho y antropología*. Traducción de G. Leiva. México: Plaza y Valdéz, 2001.
- BYRD, S./ HRUSCHKA, J. *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- BYRD, S. Intelligible possession of objects of choice. In: DENIS, L. (comp.). *Kant's Metaphysical of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- GUYER, P. Kant's Deduction of the Principle of Rights. In: TIMMONS, M. (ed.). *Kant's Metaphysics of Morals Interpretative Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HRUSCHKA, J. The Permissive Law of Practical Reason in Kant's 'Metaphysics of Morals'. *Law and Philosophy*, vol. 23, n° 1, 2004. pp. 45-72.
- KAUFMANN, M. Erlaubnis und Gesetz in der Scholastik und Kants Erlaubnisgesetz. In: ROHDEN, V. (ed.). *Akten des X Internationalen Kant Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- KERSTING, W. *Wohlgeordnete Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- LUDWIG, B. *Kants Rechtslehre*. Hamburg: Felix Meiner, 2005.
- MULHOLLAND, L. *Kant's System of Rights*. New York: Columbia University Press, 1990.
- TIERNEY, B. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*. Atlanta-Georgia: Scholars Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. Kant on Property: The Problem of Permissive Law. *Journal of the History of Ideas*, v. 62, n. 2, 2001. pp. 301-312.
- \_\_\_\_\_. Natural Law and Property from Gratian to Kant. *Journal of the History of Ideas*, v. 62, n. 3, 2001. pp. 381-399.



# Sonhos de um Visionário e suas contribuições para a ética de Kant

Bruno Cunha

Doutorando em filosofia na UFMG

**Resumo:** Neste artigo, argumentarei a favor da ideia de que os aspectos fundamentais do sistema da *metafísica da moral* já estavam presentes na reflexão de Kant contextualizada no período entre 1764-1766. Tendo como referência o texto publicado em 1766, intitulado *Sonhos de um Visionário explicados por Sonhos da Metafísica*, buscarei demonstrar, a partir da reflexão de Kant sobre o mundo espiritual, os primeiros traços de um novo modo de se compreender a metafísica como problema da vontade, que introduzirá, em consequência, as primeiras indicações na literatura referentes às noções de *autonomia*, *liberdade*, *formalismo*, *imperativo categórico*, *reino dos fins* e *sentimento moral*.

**Abstract:** In this paper, I argue that the main aspects of the *metaphysics of morals* were already developed in Kant's thought in 1764-1766. Based on the *Dreams of a Spirit-seer elucidated by Dreams of Metaphysics*, published in 1766, I will try to demonstrate the first traces of a new understanding about the metaphysics as the problem of the will in Kantian thought from a analysis of the *spiritual world*. Accordingly, this conception will present the first published evidences about the concepts of *autonomy*, *freedom*, *formalism*, *categorical imperative*, *kingdom of ends* and *moral sentiment*.

**Palavras-chave:** ética; vontade; autonomia; mundo espiritual; metafísica.

**Keywords:** ethics; will; autonomy; spiritual world; metaphysics.

## I. Considerações Iniciais

O texto *Sonhos de um Visionário explicados por Sonhos da Metafísica*, de 1766, é uma publicação bastante excêntrica quando comparada aos trabalhos convencionais de Kant. O primeiro aspecto claramente notável é sua forma de escrita – totalmente distinta do tom acadêmico das outras publicações – caracterizada, sobretudo, pela forma literária e estilística, utilizando-se de recursos tais como a ironia, a sátira e a metáfora. No entanto, talvez o ponto mais insigne do texto não

esteja propriamente representado em sua forma estilística, mas no motivo real que inspirou as linhas impregnadas de ironia e sarcasmo com as quais Kant expressou seus pensamentos em *Sonhos*, ou seja, as histórias fantásticas sobre espíritos relatadas por Emanuel Swedenborg<sup>1</sup>. É muito estranho que Kant tenha se interessado por este assunto<sup>2</sup>. Mas, a despeito de suas motivações mais íntimas, existe um aspecto bem delineado no texto, claramente notável a partir do título, a saber, o paralelismo – traçado entre a metafísica dogmática e o misticismo – estabelecido a partir da maneira “desimpedida” de ambas as doutrinas para alcançar evidências sobre o mundo suprassensível.

Os sonhos de um visionário ilustram os sonhos da metafísica porque Kant deseja expressar todo o seu descontentamento com a filosofia das universidades, preocupada em alcançar racionalmente, sem uma justificação adequada, “as propriedades ocultas das coisas”<sup>3</sup> e, ao mesmo tempo, as provas da existência de Deus, da liberdade e da alma humana<sup>4</sup>. Mas, em contrapartida aos esforços empreendidos pelos filósofos da escola, Kant mostra-se cético em relação aos seus objetivos, mostrando-se ciente de nossos limites racionais: “a prudência manda adequar o tamanho dos projetos às forças disponíveis, e, caso não se possa atingir plenamente o grandioso, limitar-se ao mediano”<sup>5</sup>. Se, até o momento, constatou-se o fracasso do empreendimento filosófico alemão em alcançar seus objetos fundamentais, isso se deve ao fato de que tais objetos estão além da capacidade de qual-

1. Emanuel Swedenborg foi cientista e homem de estado na Suécia. Em 1745 revelou o seu verdadeiro dom descrito como a capacidade de se comunicar com o mundo dos espíritos. Este dom sublime permitiu-lhe desvendar o sentido intrínseco das coisas do mundo. Swedenborg, assim, assumiu o compromisso de divulgar o sentido oculto contido nas *Sagradas Escrituras* e revelou muito destes segredos em seu tratado *Arcana Coelestia*.
2. Os motivos recônditos que aproximaram Kant e Swedenborg serão o assunto de um próximo artigo.
3. KANT, I. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Berlim: Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1910, vol. II, p. 367.
4. Em referência ao famoso tratado de metafísica de Wolff, que representa bem os objetivos da “metafísica alemã”: *Vernünfftige Gedanken Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch alle Dingen Überhaupt* [*Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo e a alma dos homens, bem como sobre todas as coisas em geral*].
5. KANT, I. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, p. 352.

quer ciência especulativa. Este fato revela que existe um sério problema na filosofia, cuja tarefa adequada, por ora, deveria ser a de "uma ciência dos limites da razão humana", preocupada em estabelecer "com segurança os limites de nossa compreensão"<sup>6</sup>.

O diagnóstico negativo apresentado no texto, no entanto, não representa um ceticismo definitivo e desmedido. Se existe uma limitação aos assuntos da metafísica, pelas vias de nosso entendimento, em que Kant não fornece nenhuma indicação de uma solução positiva, essa limitação é superada mediante as indicações de um novo modo de se pensar a metafísica, de um maneira positiva e inovadora, a partir da experiência concreta de nossa vontade. De fato, é sabido que este importante *insight* não viria à luz, de um modo mais elaborado, nos quase vinte anos que se seguiriam até 1785. No entanto, curiosamente, uma hipótese apresentada como uma sátira, no segundo capítulo de *Sonhos*, apresenta evidências importantes sobre esta nova maneira de se compreender o problema moral. Embora a mencionada hipótese seja apresentada como uma piada na qual, claramente, Kant deseja ridicularizar o discurso especulativo, o conhecimento que temos de sua ética madura, em acréscimo a outras evidências observadas em *cartas e anotações* da época, torna possível supor que, implicitamente, não se tratava só disso. Pois, a partir dela, reconhecemos muito do que estaria no sistema elaborado da *metafísica da moral*. Isso sugere, como defende Schmucker, que o segundo capítulo de *Sonhos* não apresenta ideias que foram trazidas somente com a mera função especulativa, para "serem repudiadas depois como uma piada teórica. Isto não foi uma sátira. São *insights* duramente conquistados sobre a essência da experiência ética humana"<sup>7</sup>. Kant apresenta-nos uma elaboração do esquema de filosofia moral que já havia sido cogitado em meados de 1760 nas *anotações* conhecidas como *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (*Anotações às Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*). Ele nos dá uma antecipação de seu pensamento sobre os primeiros princípios metafísicos da filosofia moral. A carta escrita para Lambert, em dezembro de 1765, fornece-nos boas indicações de que Kant trabalhava com esse tema na época. Diz Kant a Lambert:

6. Idem, ibidem.

7. SCHMUCKER, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Meisenheim: A. Hain, 1961, p. 156.

Eu noto em meu trabalho que, embora eu tenha muitos exemplos de juízos errôneos para ilustrar minhas teses sobre os erros de procedimento, faltam-me exemplos para mostrar em concreto como o próprio procedimento deve ser. Portanto, a fim de evitar a acusação de que eu estou meramente esboçando um novo esquema filosófico, eu devo primeiro publicar alguns ensaios menores com o conteúdo que eu tenho trabalhado, sendo que os primeiros serão *A Fundamentação Metafísica da Filosofia Natural* [*natürlichen Weltweisheit*] e *A Fundamentação Metafísica da Filosofia Prática* [*praktischen Weltweisheit*] [...]<sup>8</sup>.

Assumindo estas considerações, o objetivo deste artigo é demonstrar, tendo como referência o texto *Sonhos de um Visionário* – e com o auxílio dos fragmentos conhecidos como *Bemerkungen* e *Reflexionen* – a procedência da ideia de que os principais aspectos do sistema da *metafísica da moral* já estavam desenvolvidos, em certa medida, na reflexão kantiana contextualizada no período entre 1764-1766. Especificamente, serão demonstradas, a partir da reflexão sobre o *mundo espiritual*, que é apresentada no capítulo dois do texto, (1) as primeiras indicações publicadas referentes aos conceitos de *autonomia*, *liberdade*, *formalismo* e *imperativo categórico*. (2) Em seguida, indicar-se-á, de acordo com a hipótese do *mundo espiritual*, a primeira formulação daquilo que viria a ser chamado, na filosofia crítica, de *reino dos fins*. (3) Por fim, apresentar-se-á os novos contornos adquiridos pelo conceito de *sentimento moral*, concebido mais de acordo com a perspectiva madura de Kant.

## II. A hipótese do mundo dos espíritos

### a. *Os princípios de vida e o mundo espiritual*

*Um fragmento da filosofia secreta, para iniciar a comunidade no mundo dos espíritos* é o título impregnado de sarcasmo com o qual Kant nomeia o segundo capítulo de *Sonhos* e se autoriza a deduzir “figuras espirituais [...] destituídas de roupa corporal naquele crepúsculo que a luz fraca da metafísica faz visível o reino das sombras”<sup>9</sup>. Toda a ironia que envolve estas linhas iniciais demonstra a intenção de Kant em

8. KANT, I. Briefwechsel. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Berlim: Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1910, vol. X, p. 56.

9. KANT, I. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, p. 329.

aventurar-se “no perigoso caminho”<sup>10</sup> das especulações da metafísica. Seu objetivo consiste em apresentar uma hipótese sobre a existência de um suposto *mundo espiritual*.

Kant inicia sua meditação enunciando a característica fundamental da matéria, a saber, a extensão, aspecto que pode ser deduzido a partir de “uma definição física que é, ao mesmo tempo, uma definição matemática, que juntas se chamam definição mecânica”<sup>11</sup>. Diferente da matéria e sua sujeição às leis mecânicas, “como as leis do contato e do choque”<sup>12</sup>, observamos uma espécie de seres que contêm em si o princípio da vida. A atividade interna destes seres mostra sua independência em relação às leis mecânicas, o que nos leva à convicção, se não por meio de uma demonstração científica, mas antes por meio de uma sensação prévia e imediata, da existência de seres imateriais que parecem dotados de “leis causais particulares [...]”, chamadas pneumatológicas [*pneumatisch*]<sup>13</sup>. Observamos que estas substâncias espirituais apresentam-se como naturezas espontâneas que subsistem por si, mesmo em contato com os corpos materiais que formam os seres orgânicos. Se existe na matéria uma necessidade de associação, por que não haveria esta mesma necessidade nas substâncias espirituais a que esta se vincula? Tal ideia leva Kant a supor a possibilidade de estas naturezas subsistentes formarem um grande todo “que se pode chamar de mundo imaterial (*mundus intelligibilis*)”<sup>14</sup>. Este todo espiritual, todavia, deve existir sem a mediação dos corpos, pois tal relação “é apenas contingente”, ao passo que a relação particular dos seres imateriais é “natural e indissolúvel”<sup>15</sup>.

A reunião de todos os princípios de vida do mundo nos faz pensar a existência do mundo inteligível em uma “escala enorme, mas desconhecida de seres e naturezas ativas”<sup>16</sup>. Em alguma medida, Kant remete-nos à sua teoria inicial das *forças vivas*<sup>17</sup> ao conceber que esta

---

10. Idem, ibidem.

11. Idem, ibidem.

12. Idem, ibidem.

13. Idem, ibidem.

14. Idem, ibidem.

15. Idem, p. 330.

16. Idem, p. 329.

17. A doutrina das *forças vivas* foi o postulado que caracterizou a metafísica inicial de Kant. Visando elaborar uma fundamentação metafísica para a doutrina de Newton, Kant buscou encontrar a conciliação entre algumas noções fundamentais da

escala enorme de seres não pode ser estabelecida e restringida, com exata certeza, aos seres orgânicos. Diz ele: “[...] é talvez impossível estabelecer seguramente algum dia até quais membros da natureza se estende a vida e quais são os graus dela que de imediato tocam na total ausência de vida”<sup>18</sup>. O movimento livre, especificamente a execução do arbítrio, é o fenômeno da vida mais evidente e passível de nossa apreensão, fato que não prova indubitavelmente que seja exclusivo no tocante à vida da natureza<sup>19</sup>. Kant reconhece que não há uma prova irrefutável de que os seres orgânicos sejam os únicos portadores da vida. Existe um profundo debate sobre o assunto, exemplificado no antagonismo de duas posições filosóficas vigentes no século XVIII, o Hilozoísmo, que defende a vivificação de tudo, e o materialismo, que mata todas as coisas<sup>20</sup>.

---

primeira, como as de substância e forças ativas, com os fenômenos empíricos dos quais tratava a segunda. Segundo a doutrina das *forças vivas*, apresentada desde o primeiro trabalho de Kant, mas, só elaborada de modo efetivo no tratado *Física Monadológica* de 1756, os corpos são compostos de partes simples, unidades singulares que irradiam força partindo de um ponto central, gerando um efeito que nos permite identificar as características externas da ocupação espacial pela matéria. Para saber mais sobre o assunto, eu indico meu artigo, que ainda será publicado: *As consequências de Sonhos de um Visionário para a concepção kantiana da metafísica: o problema do espírito e suas implicações no período pré-crítico*.

18. Idem, *ibidem*.
19. Nesta passagem, Kant refere-se à ambiguidade existente na fronteira entre plantas e animais e à próxima relação de pólipos e zoófitos com as plantas. Kant utiliza-se da concepção de Borhaave para destacar esta perspectiva. Segundo Borhaave, “o animal é uma planta que tem suas raízes no estômago (internamente). Talvez, com a mesma liberdade, um outro pudesse brincar [...] a planta é um animal que tem seu estômago nas raízes (externamente). Por isso, também podem faltar às plantas os órgãos do movimento arbitrário [...]” (KANT, I. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, p. 331). Não há necessidade de tais órgãos nas plantas, pois elas são normalmente mantidas “externamente por forças externas e, mesmo contendo um princípio da vida interno [...], não carece de uma disposição orgânica para a atividade externa arbitrária” (Idem, *ibidem*).
20. Hilozoísmo é identificado com os fundamentos postos pela filosofia de Pierre-Louis Moreau de Maupertuis e George Ernest Stahl. O materialismo, por sua vez, com os princípios de Frederick Hoffman e Hermann Boerhaave. Segundo Kant, “Maupertuis atribuiu um ínfimo grau de vida às partículas nutritivas orgânicas de todos os animais; outros filósofos não vêem nelas

As considerações de Kant situam-se nas intensas disputas que perpassam a Europa, no meio do século, sobre a natureza das ciências da vida, sobretudo para enfatizar que o fundamento vital das “criaturas que crescem e se reproduzem” não é algo “absurdo”, mas é certamente “indemonstrável”<sup>21</sup>. Experimentamos as diversas manifestações da vida na natureza, mas não podemos explicá-las. Kant utiliza-se deste argumento para recusar a explicação dos fenômenos através de princípios imateriais. Em sua opinião, este é um “refúgio da filosofia preguiçosa”<sup>22</sup>, que deve ser evitado mesmo para explicar os fenômenos do mundo e as leis do movimento da matéria. Ao assumir esta posição, Kant vai, claramente, na contramão da ideia presente em sua hipótese das *forças vivas* representada no “postulado de forças imateriais sem a mediação da matéria [...]”, que é um artifício usado para remediar a “[...] tentativa de explicar as coisas pelas causas mecânicas”<sup>23</sup>. Contudo, Kant admite que, se a filosofia de princípios imateriais é uma filosofia ruim, às vezes ela parece mais perto da verdade do que o pensamento que se atém a fundamentos mecânicos.

b. *Os princípios do mundo dos espíritos: vontade, autonomia e liberdade*

Segundo a hipótese kantiana, existe a possibilidade de que os princípios imateriais existam, tal como a vida nos demonstra, mesmo que seja impossível constatar como ocorrem e “até onde estende sua eficácia”. Somente supõe-se que todos estes princípios imateriais caracterizam-se por sua independência em relação às “condições limitantes das relações dos corpos” e, conseqüentemente, à “distância dos lugares e dos tempos”. No conjunto destes elementos imateriais, que inclui todos os princípios de vida da natureza, Kant supõe estar a alma, o que legitima o pertencimento do homem a “dois mundos simultaneamente”<sup>24</sup>.

---

senão amontoados mortos que só servem para aumentar os componentes da máquina animal” (Idem, p. 330).

21. Idem, p. 331.

22. Idem, ibidem.

23. BEISLER, F. Kant's Intellectual Development. In: GUYER, P. (org.) *The Cambridge Companion to Kant*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1992, p. 45.

24. KANT, I. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, p. 331.

O real objetivo de Kant ao empregar o método hipotético-especulativo dentro da investigação começa a ser revelado. Ao situar o problema dentro de uma discussão sobre a alma, este, gradativamente, é deslocado de dentro do âmbito das ciências naturais para o campo da moralidade. Por isso, a constituição sistemática do suposto *mundo espiritual* é vislumbrada através de uma evidência que não é meramente especulativa, mas é algo verificável no mundo concreto. Diz Kant: "Seria ótimo se a constituição sistemática do mundo dos espíritos, como a representamos, pudesse ser deduzida ou mesmo só inferida com a probabilidade de alguma observação efetiva e geralmente admitida [...]"<sup>25</sup>. Dessa maneira, é o comportamento moral que abre a possibilidade de se vislumbrar uma conjectura sobre o mundo espiritual, no qual a disposição da vontade em direção ao universal permite supor a participação do homem dentro de uma comunidade inteligível de seres.

Kant sugere, assim, um modelo de reflexão sobre a vontade no qual sua prioridade repousa no interesse público ou moral em detrimento do privado. Nesta reflexão, sobretudo, ele deseja destacar uma tendência peculiar da vontade em transcender sua condição particular a partir da orientação de uma regra interna que encontra sua referência não nas próprias inclinações, mas na vontade de outros seres racionais. Desse modo, Kant observa que uma das forças poderosas presentes no íntimo do homem indica a existência de uma propensão que, em detrimento da necessidade privada, orienta sua vontade em direção à de outros seres racionais. "Quando reportamos coisas externas à nossa necessidade [...] um poder secreto nos coage a orientar nossa intenção para o bem de outros ou de acordo com o arbítrio de estranhos [*fremder Willkür*]"<sup>26</sup>. Esta propensão pode ser suficientemente notada a partir do conflito de duas forças em seu interior, a saber, o altruísmo, que mostra a tendência de sua vontade em transcender as suas carências e inclinações, e o egoísmo, que se volta para todas as suas necessidades privadas.

Entre as forças que movem o coração humano, algumas das mais poderosas parecem situar-se fora dele, não se dirigindo, portanto, como simples meios ao interesse egoísta [*auf die Eigennützlichkei*t] e à necessidade privada, como uma meta que se encontra no interior

---

25. Idem, p. 333.

26. Idem, p. 334.

do próprio homem, mas fazem com que as tendências de nossas emoções tenham o foco de sua reunião fora de nós em outros seres racionais, o que gera o conflito de duas forças, a do egoísmo [*Eigenheit*], que reporta tudo a si mesma, e a do altruísmo [*der Gemeinnutzigkeit*], o meio pelo qual o coração é dirigido no sentido de outros.<sup>27</sup>

Kant deseja sublinhar o caráter dessa experiência. Diferente da concepção da ética alemã tradicional, tal experiência não acontece a partir de uma intuição racional baseada em nossos juízos acerca do bem e do verdadeiro<sup>28</sup>. Em suas palavras, não se trata de “uma tendência secreta em comparar aquilo que se conhece como bom e verdadeiro por si mesmo com o juízo de outros, para tornar ambos unânimes, e ao mesmo tempo para deter cada alma humana no caminho do conhecimento [...]”.<sup>29</sup> Embora o “entendimento humano universal” não seja sem importância, sendo concebido como “um modo de dar ao todo dos seres pensantes um tipo de unidade racional”, o caso específico ao qual se refere Kant diz respeito a uma experiência prática baseada tão somente na tendência autotranscendente da vontade, que revela a existência de uma regra inerente a si própria capaz de – em contrapartida às suas inclinações particulares – proporcionar um modo de orientação aos seres racionais, estabelecendo-se como um princípio de obrigação moral.

[...] o ponto de onde convergem as linhas que direcionam nossos impulsos não se encontra, portanto, somente em nós, mas existem forças que nos movem e são encontradas na vontade de outros fora de nós. Disso nascem os impulsos morais, que, frequentemente, agem contra os comandos do interesse próprio, a forte lei da obri-

27. Idem, *ibidem*.

28. Neste ponto, Kant parece destacar esta experiência em contraste à ideia de volição da ética intelectualista wolffiana. Wolff acreditava que a vontade nasce da representação que temos da perfeição, que vem acompanhada do prazer. Para ele, não existe uma faculdade volitiva independente, mas, em vez disso, uma faculdade de desejar baseada nos vários graus de clareza do entendimento de acordo com os quais a perfeição é percebida. A intuição intelectual do bem é a condição para desejá-lo e o caminho tanto para a virtude quanto para a felicidade. BECK, L. *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969, p. 401.

29. KANT, I. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, p. 334.

gação [*Schuldigkeit*] e a lei mais fraca da benevolência, cada uma das quais nos arranca muitos sacrifícios e embora, às vezes, as inclinações superem ambas, elas nunca deixam de provar sua realidade na natureza humana. Através disso, vemo-nos, em nossos motivos mais secretos, dependentes de uma regra da vontade universal [*abhängig von der Regel des allgemeinen Willens*].<sup>30</sup>

A obrigação moral da qual fala Kant é derivada do princípio ao qual ele chama de *regra da vontade universal*<sup>31</sup>. É em torno dela que é possível supor uma "unidade moral" como uma "constituição sistemática segundo leis puramente espirituais"<sup>32</sup>. Schilpp observa que, "ao falar de uma unidade moral resultante como uma condição sistemática conforme leis puramente mentais"<sup>33</sup>, Kant deixa transparecer a ideia geral de seu *formalismo*. O mundo moral é destituído de conteúdo empírico, sendo constituído exclusivamente pelos aspectos inteligíveis da vontade. Assim, uma vontade é boa em si quando é pura, estando em contraste com a vontade restringida a um bem específico. De acordo com Heinrich, a necessidade da distinção entre estes dois modos de se conceber a vontade conduziu Kant a pensar em uma regra *formal* de avaliação capaz de reconhecer um modo diferente de volição que não está baseado no êxito de suas realizações. A tentativa de empreender esta distinção foi então o que "[...] deu origem ao *imperativo categórico* no ano de 1765"<sup>34</sup>. Uma vez que a vontade boa em si é destituída de conteúdo, não pode estar submetida a qualquer aspecto empírico, à rede do tempo e da mudança, orientando-se somente a partir das regras de seu próprio âmbito. Por este motivo, a vontade, na hipótese do *mundo espiritual*, deve se desvincular da natureza. Na

30. Idem, p. 335.

31. Esta concepção é claramente derivada de Rousseau, no entanto, como nos indica SCHILPP (*La Ética Pré-Crítica de Kant*. Ciudad Universitária: Universidad Nacional Autónoma de México, 1966, p. 98.) ao falar de leis espirituais, Kant vai muito além de Rousseau. Schneewind (*A Invenção da Autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo: Editora Usisinos, 2001) também acredita que, embora Rousseau tenha influenciado Kant, a concepção kantiana não está, de modo algum, limitada à dele.

32. Idem, Ibidem.

33. SCHILPP, P. *La Ética Pré-Crítica de Kant*, p. 98.

34. HENRICH, D. *Über Kants früheste Ethik*. *Kant-Studien*, v. 54. Berlin: de Gruyter, 1963, p.406.

"ordem da natureza" toda a moralidade das ações nunca pode ter "seu efeito consumado plenamente na vida corpórea do homem".<sup>35</sup> As "verdadeiras intenções, os motivos secretos de muitos esforços infrutíferos por causa da impotência, a vitória sobre si mesmo ou por vezes a deslealdade escondida em ações aparentemente boas são em grande parte perdidos para o resultado físico do mundo corporal".<sup>36</sup> Portanto, a "moralidade da ação [*das Sittliche der That*] diz respeito ao estado interno do espírito",<sup>37</sup> sendo somente capaz "de exercer ou receber de modo recíproco um efeito adequado à constituição moral do livre arbítrio [*freien Willkür*]" no mundo dos espíritos, "de acordo com leis pneumatológicas em consequência da conexão da vontade particular e da vontade universal".<sup>38</sup>

É observável que o conceito de uma vontade pura, neste contexto, pressupõe a capacidade da vontade de ser *autônoma*. Esta concepção inicial de *autonomia*, como no período posterior, designa a relação da vontade com a lei incondicionada à qual se impõe (e é válida para a vontade de todo ser racional), mostrando, por um lado, a capacidade de autodeterminação da vontade e, por outro, o seu poder de desvinculação de tudo que não seja ela mesma. Portanto, respectivamente, temos, a partir da hipótese do *mundo espiritual*, as primeiras indicações do conceito que, mais tarde, seria chamado por Kant de *liberdade* em sentido positivo e negativo<sup>39</sup>, bem como a emergência da ideia geral do *formalismo* e do *imperativo categórico*. Esta hipótese ganha ainda mais força quando nos remetemos às anotações

35. Kant, I. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, p. 336.

36. Idem, *Ibidem*.

37. Idem, *ibidem*.

38. Idem, *ibidem*.

39. Sobre o conceito de liberdade em seus dois sentidos, fala Kant na *Crítica da Razão Prática*: "Com efeito, é na independência de toda matéria da lei (isto é, de um objeto desejado) e, ao mesmo tempo, na determinação do livre-arbítrio por meio da forma legisladora universal comum, de que toda máxima deve ser capaz, que consiste o princípio único da moralidade. Contudo, essa independência é liberdade em sentido negativo, enquanto esta legislação própria da razão pura e, como tal, prática, é liberdade em sentido positivo. Portanto, a lei moral expressa nada mais do que a autonomia da razão prática pura, ou seja, a liberdade [...]" (KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Berlim: Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1910, vol.V, p. 33).

anexas de Kant em seu exemplar de trabalho de *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, nomeadas *Bemerkungen*, datadas dessa época. Algumas delas nos mostram que essas concepções realmente vinham sendo amadurecidas no período contextualizado entre 1764 e 1766.

De um modo bastante similar, as *anotações* trazem a concepção de que a perfeição moral ou a boa vontade está relacionada a uma disposição interna da vontade orientada para a satisfação não só de suas próprias carências, mas dirigida para fora de si, na direção de outros seres racionais. Nesse sentido, Kant revela: "[...] o homem é perfeito na medida em que pode sentir a falta, tendo ainda muita força para promover a necessidade e a felicidade de outros; assim, ele tem o sentimento de uma vontade ativa na direção de um bem fora de si".<sup>40</sup> A perfeição ou a bondade em si, desse modo, é possível através da capacidade de autotranscendência da vontade, o que significa que a vontade é boa e perfeita na medida em que transcende a sua condição particular e age de acordo com o bem-estar em geral. É deste modo que ela se revela como uma vontade livre. Sobre isso, escreve Kant: "A vontade é perfeita na medida em que, de acordo com as leis da liberdade, é o maior fundamento do bem em geral"<sup>41</sup>. Agir livremente, diz Kant, é agir adequando a vontade particular à universal sem qualquer contradição. Ele escreve: "em caso de conflito, a vontade universal é mais importante do que a individual".<sup>42</sup> Nesse ponto, como Rohlf observa, Kant começa a esboçar uma tentativa de derivar "a lei universal e aplicar o teste da contradição"<sup>43</sup>, o que seria apresentado efetivamente na *Fundamentação*. Em suas palavras: "[...] a vontade dos seres humanos deveria se contradizer se ela quisesse rejeitar a vontade universal".<sup>44</sup> E ele segue: "Aquela vontade deve ser boa de modo que não se anule se for tomada universalmente e reciprocamente".<sup>45</sup>

40. KANT, I. Handschriftlicher Nachlass. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Berlim: Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1910, vol. XX, p. 146.

41. Idem, pp. 136-137.

42. Idem, p. 161

43. ROHLF, M. Kant's Early Ethics. *American Dialectic*, v.1, n.1, 2011, p. 147.

44. KANT, I. Handschriftlicher Nachlass. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Berlim: Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1910, vol. XX, p. 161.

45. Idem, p. 67

### III. No mundo dos espíritos como protótipo do Reino dos Fins

O conceito de *autonomia* implícito na hipótese de *Sonhos* torna plausível supor que a ideia do *mundo espiritual* é uma formulação inicial do conceito de *reino dos fins*<sup>46</sup> das *Fundamentações*. As duas formulações aproximam-se, uma vez que apresentam a ideia de uma comunidade na qual seus membros estão vinculados mediante leis comuns, que se justificam a partir da capacidade da vontade em se estabelecer como regra universal. O conceito maduro de *reino dos fins* advém do *Imperativo Categórico*, que leva em consideração três pontos fundamentais, sendo que os dois primeiros, a saber, a *universalidade* (a capacidade das máximas de se tornarem lei universal)<sup>47</sup> e o *conteúdo* (o ser racional como um fim em si)<sup>48</sup>, subsumem-se na ideia de *autonomia*<sup>49</sup> (na qual o ser

46. "Por reino entendo a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Uma vez que leis determinam quais fins têm validade universal, se nos abstraímos das diferenças pessoais dos seres racionais e, então, de todo conteúdo de suas necessidades privadas, podemos pensar uma totalidade de todos os fins em uma conexão sistemática (uma totalidade de seres racionais como fins em si, bem como, uma totalidade dos fins que cada um pode propor a si mesmo). Este é o reino dos fins que pode ser pensado como possível através dos princípios acima" (KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Berlim: Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1910, vol. IV, p. 438.)

47. A ideia de *reino dos fins* está inserida dentro da fórmula do *Imperativo Categórico*. O imperativo categórico admite três variações que, segundo Kant, são diferentes caminhos para se expressar a mesma lei. Na primeira formulação, "*Age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*" (Idem, p. 421), está indicada sua forma e caráter universal.

48. A segunda formulação do *Imperativo Categórico* representa seu conteúdo. Ela expressa a fórmula da humanidade: "*age de tal maneira que possas usar a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de outro, sempre como um fim e nunca como meio*" (Idem, p. 429). Kant explica que a segunda fórmula exalta os seres racionais, dotados de vontade e liberdade, com efeito, seres dotados de valor em si ou dignidade. Em outros termos, estes seres equivalem a um *fim em si mesmo*.

49. "O conceito segundo o qual todo ser racional deve se considerar, por todas as máximas de sua vontade, o legislador universal [...], conduz a outro conceito bastante fecundo que lhe pode ser relacionado, o conceito de reino dos fins [*Reich der Zwecke*]" (Idem, p. 438).

racional dotado de vontade promulga sua própria lei)<sup>50</sup>. Portanto, o *reino dos fins*, como o conceito de uma união sistemática de diferentes seres racionais, só é possível por causa da capacidade de suas máximas de se estabelecerem, descontadas de seus fins particulares, como uma lei universal. Não existe nenhuma diferença substancial em relação ao conceito do *mundo espiritual*. Este, de uma maneira bastante similar, é baseado na ideia de que a vontade é capaz de estabelecer uma regra por si própria, que supera as inclinações privadas, para estar de acordo com o consenso universal da vontade. Sendo assim, a *regra da vontade universal* é o que torna possível que seres independentes, "princípios espontâneos" ou "substâncias e naturezas subsistentes por si"<sup>51</sup>, organizem-se reciprocamente em "uma unidade moral", descrita como um tipo de mundo inteligível ou um sistema segundo leis puramente espirituais. A regra da qual Kant fala nada mais é do que uma antecipação do *imperativo categórico*, que representa a capacidade dos seres racionais de agir como seres *autônomos* e de se organizar exatamente em torno desta característica comum.

O conceito de *reino dos fins* ainda nos apresenta outro aspecto muito importante que pode ser retirado da primeira formulação do *imperativo categórico*: a ideia de que seu caráter *universal* é posto junto à referência de um sistema da *natureza*<sup>52</sup>. Kant entende a *natureza*, em seu sentido mais amplo, como a existência de coisas determinadas por leis. A natureza é algo mais do que uma reunião de coisas, é um conjunto de elementos organizados e sistematizados por leis universais.

50. A terceira fórmula encerra em si as duas primeiras formulações, a saber, o caráter *universal* contido na fórmula da primeira e o *conteúdo* que caracteriza a segunda, legitimando o ser racional, dotado de vontade, como um *fim em si mesmo*. Disso decorre uma fórmula que expressa, com todo vigor, a *autonomia* dos seres racionais. Estes seres, enquanto dotados de liberdade, só podem ser submetidos a leis se estas forem uma imposição que parte deles próprios. "Disso decorre o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância dessa vontade com a razão prática universal, a saber, a ideia da vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal" (Idem, p. 431). A terceira formulação proporciona a Kant o suporte necessário para a articulação do conceito de *reino dos fins*.

51. KANT, I. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, p. 329.

52. Dentro da já citada primeira fórmula há uma complementação: "Age como se a máxima da tua ação devesse se tornar, pela tua vontade, lei universal da natureza" (KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 421).

Portanto, a sistematicidade, que caracteriza o universo natural como um todo, deve ser também a referência para o *reino dos fins*. Esta posição já está delineada, em 1766, quando Kant apresenta uma analogia entre a constituição do *mundo dos espíritos*, baseada nas regras morais, e a do mundo natural, justificada a partir do princípio *newtoniano* da gravitação. A ideia da força ativa da atração material, que levou Newton a estabelecer a lei da gravidade e o sistema das coisas naturais, leva Kant a imaginar, de igual modo, uma força de reciprocidade entre seres racionais. Se existe em nível moral-racional, esta força deve ser tão indiscutivelmente universal e tão necessária como a gravidade na esfera física<sup>53</sup>. Ou seja, se a comprovação do fenômeno da gravitação proporciona as bases para que a natureza possa ser compreendida como um sistema próprio mediante leis universais, do mesmo modo, deve ser possível, através do fenômeno moral – comprovado em nossa experiência volitiva – constatar a legitimidade do mundo imaterial, enquanto sistema efetivo e independente de leis universais.

Newton chamou as leis determinadas que regem a tendência de todas as partículas da matéria em se aproximar de gravitação da matéria, sem, no entanto, desejar misturar suas demonstrações matemáticas em possíveis disputas filosóficas preocupadas com as causas das mesmas. Todavia, ele não hesitou em tratar a gravitação como um efeito genuíno produzido por uma atividade universal da matéria operando sobre si e por esta razão a chamou de *atração* [*Anziehung*]. Então, por que deveríamos supor que, do mesmo modo, não seja possível representar os fenômenos dos impulsos morais em naturezas pensantes, que reciprocamente se relacionam umas com as outras, como um efeito de uma força genuinamente ativa, em virtude da qual naturezas espirituais exercem uma influência em outras substâncias? [...] Seria em função desta reciprocidade que o mundo imaterial deveria alcançar a unidade moral como resultado de ter formado um sistema de perfeição espiritual de acordo com leis de uma conexão própria.<sup>54</sup>

A ideia de um mundo espiritual segundo leis morais representa uma tentativa de proporcionar uma resposta ao importante problema ético, com o qual Kant estava preocupado, representado na necessidade de se esclarecer como é possível estabelecer a liberdade humana

53. SCHILPP, P. *La Ética Pré-Crítica de Kant*, p. 100.

54. KANT, I. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, p. 335.

da vontade mediante a um princípio de obrigação incondicionado. Trata-se, em outras palavras, da questão de como os seres morais, concebidos como agentes livres, podem existir dentro do mundo natural, sem estarem submetidos por suas leis determinísticas ou por seus aspectos empíricos. A solução, como Johnson aponta, foi “a divisão do cosmos dentro de dois reinos distintos, o mundo natural, governado pelas leis físicas, e o mundo espiritual, governado pelas leis morais”.<sup>55</sup> Desse modo, foi possível garantir a participação do homem no mundo espiritual, na medida em que ele existe como um ser dotado de vontade, sem contradizer sua existência como ser corpóreo no mundo natural. Mas, para isso, foi preciso considerar que, embora ambos sejam reinos distintos conduzidos por leis específicas, podem mutuamente se relacionar. Dessa forma, foi possível conceber a liberdade da vontade como um tipo de causalidade incondicionada, capaz de ter parte de seus efeitos vislumbrados no mundo sensível. Ao mesmo tempo, foi possível proporcionar a fundação de um conceito incondicionado de obrigação moral, baseado em aspectos racional-inteligíveis, capaz de se ligar adequadamente aos aspectos concretos da conduta, que são empírico-afetivos, sem perder sua necessidade. Este foi o caminho encontrado por Kant para solucionar a sua dúvida sobre a fundação dos primeiros princípios da obrigação moral. A ideia de uma *metafísica da moral* foi o advento capaz de responder à questão, superando, por um lado, o intelectualismo exacerbado dos seguidores de Wolff – que tratavam a vontade como um aspecto abstrato do entendimento – e, por outro, o psicologismo dos empiristas britânicos – incapaz de proporcionar um fundamento incondicionado para a ética e explicar a experiência da liberdade para além do fato psicológico.

#### IV. O papel do sentimento moral em *Sonhos*

O tema da obrigação moral foi tratado pela primeira vez por Kant, em 1764, no ensaio intitulado *Investigação sobre a Evidência dos Princípios da Teologia Natural e da Moral*, popularmente conhecido como *Ensaio Premiado* [*Preisschrift*]. Neste trabalho, Kant apresentou, de forma enfática, a sua posição em relação ao estado presente do pensamento ético: “desejo apenas mostrar quão pouco ainda é conhecido mesmo

55. JOHNSON. G. From Swedenborg's Spiritual World to Kant's Kingdom of Ends. *Aries Journal*, Boston: Brill, 2009, p. 90.

o conceito primário de obrigação e quão longe se deve estar, portanto, de fornecer, na filosofia prática, a clareza, necessária para a evidência, e a segurança dos conceitos fundamentais e princípios [*Grundbegriffe und Grundsätze*]"<sup>56</sup>.

No *Ensaio*, Kant mostra-se ciente que uma regra da obrigação torna-se problemática quando condicionada por um fim determinado. Kant diz "[...] todas as ações são contingentes na medida em que a moral as dita sob as condições de determinados fins e não podem ser chamadas de obrigação enquanto não forem subordinadas a um fim necessário em si".<sup>57</sup> Assim, toda regra da obrigação deve comandar e prescrever a obrigação de forma imediata, não se relacionando a um fim ou a condições estabelecidas<sup>58</sup>. Desse modo, Kant admite a necessidade de se considerar um princípio formal como regra da obrigação expressa na seguinte fórmula positiva<sup>59</sup>: "Faças o que há de mais perfeito".<sup>60</sup> Todavia, embora o princípio formal deva representar a obrigação, parece insuficiente para determinar obrigações específicas. Por isso, Kant é levado a reconhecer que "nada decorre dos primeiros princípios formais de nossos juízos sobre o verdadeiro, se não forem dados fundamentos materiais; muito menos alguma obrigação particularmente determinada decorre dessas duas regras do bem, se a elas não estiverem vinculados princípios materiais indemonstráveis do conhecimento prático".<sup>61</sup> Portanto, a existência de princípios práticos materiais representados na "capacidade de [...] experimentar a sensação

56. KANT, I. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Berlim: Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1910, vol. II, p. 298.

57. Idem, *ibidem*.

58. Kant toma esse conceito de obrigação de Crusius, que, em contraposição às concepções da ética dos Wolffianos, defendia que a necessidade moral é diferente da necessidade de nossos fins contingentes. Crusius distingue obrigação de prudência e obrigação de virtude. A última torna a ação necessária desconsiderando os fins, pois, existem certas leis incorporadas na vontade que movem o ímpeto para ação sem precisar de um estímulo externo.

59. Kant apresenta também o enunciado negativo desse princípio formal: "Abstenha-se do que o impede da maior perfeição possível [...]" (idem, p. 299).

60. Idem, p. 299

61. Idem, *ibidem*.

do bem",<sup>62</sup> deve ser levada em conta, caso se queira entender como a conduta moral concreta pode ser explicada. Kant está convicto, de acordo com "Hutcheson e outros", que existe "um ponto de partida para belas observações" situado no conceito daquilo que se entende pelo "nome de sentimento moral [*des moralischen Gefühls*]"<sup>63</sup>.

Dentro da literatura secundária, essas foram algumas das evidências que conduziram à hipótese de que o pensamento ético de Kant de 1760 foi meramente a expressão da doutrina do sentimento moral, como apreendida através dos ingleses ou de Rousseau. Os comentaristas estiveram convictos, por muito tempo, que o rompimento efetivo com esta doutrina aconteceu somente por volta dos anos de 1770, como indicam as evidências da *Dissertação* e das *Reflexiones*. Na *Dissertação*, Kant apresenta definitivamente a razão pura como o elemento determinante na concepção dos princípios e juízos morais. Por conseguinte, nas *Reflexionen* desse período é possível observar que o sentimento moral não é tratado como tendo uma função determinante em relação ao princípio da moral. O sentimento nem mesmo pode ser considerado um aspecto original e a sua doutrina aparece mais como "uma hipótese para explicar o fenômeno da aprovação de que damos a alguns tipos de ação, do que como um intento de estabelecer máximas e princípios primeiros que sejam objetivamente válidos".<sup>64</sup> Assim, a partir das *Reflexiones*, parece claro que "[...] o juízo moral não se origina do sentimento, mas este daquele. Todo sentimento moral pressupõe juízo moral através do entendimento".<sup>65</sup> "Na relação do fim nada pode dar regras universais do emprego da liberdade exceto a razão pura".<sup>66</sup>

Todavia, a década anterior nos dá acesso a algumas evidências que apoiam a suposição de que o papel do sentimento moral dentro da ética já estava devidamente delimitado desde meados de 1760. Para começar, o *Ensaio Premiado*, uma das referências para a interpretação tradicional, não proporciona nenhuma prova conclusiva de que Kant tenha assumi-

62. Idem, *ibidem*.

63. Idem, p. 300.

64. KANT, I. Handschriftlicher Nachlass. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Berlim: Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1910, vol. XIX, pp. 116-117 (Rx 6626).

65. Idem, p.152 (Rx 6760).

66. Idem, p.211 (Rx 6948).

do a doutrina do sentimento moral como fundamento da ética. Embora os moralistas ingleses apareçam em destaque e o sentimento seja apontado como um possível recurso para se alcançar obrigações específicas, as palavras finais de Kant, no *Ensaio*, vão contra o que a perspectiva tradicional defendeu. Ao final do *Ensaio*, Kant se mostra em um claro estado de dúvida em relação às bases sobre as quais a obrigação moral deve se fundar: será o conhecimento ou o sentimento?

[...] Disto deve se observar que, se deve ser possível alcançar o maior grau de evidência filosófica nos primeiros fundamentos da moralidade, os conceitos supremos da obrigação devem, primeiramente, ser definidos de modo seguro [...], devendo ser decidido, antes de tudo, se é meramente a faculdade de conhecimento ou o sentimento [*Erkenntnisvermögen oder das Gefühl*] (o fundamento primário interno da faculdade de desejar [*Begehrungsvermögens*]) que decide os princípios primários da filosofia prática.<sup>67</sup>

Ademais, é possível observar nas *Bemerkungen* os esboços de uma tentativa de compreender a questão de modo diferente. De acordo com Schmucker, o conceito de sentimento moral apresentado nas *anotações* é diferente do enunciado por Rousseau. O sentimento moral, para Rousseau, consiste na extensão do amor próprio às outras pessoas com as quais nos identificamos. Essa forma de sentimento é uma instância atrelada ao particular, próxima ao sentimento físico.<sup>68</sup> Na concepção que se configura em *Bemerkungen*, existe um princípio de universalização que proporciona um *status* especial ao sentimento moral, identificado-o com a natureza categórica e não hipotética da obrigação.<sup>69</sup> Este princípio está estabelecido, como destacamos, a partir da única condição sobre a qual os conceitos de obrigação e de felicidade são realmente possíveis, ou seja, a partir da regra da vontade de acordo com o consenso universal. “A bondade da vontade é derivada da utilidade privada ou pública”.<sup>70</sup> Mas, no que concerne à

67. KANT, I. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, p. 300.

68. SCHMUCKER, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants*, p. 198.

69. SHELL, S. *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1996, p. 103.

70. KANT, I. *Handschriftlicher Nachlass*. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1910, vol. XX, p. 156.

primeira, se surge “oposição e contradição, então a ação desagradá”, de outro modo, em relação ao último, se “surge harmonia e consenso” e, então, as ações agradam. Portanto, “O sentimento de prazer e desprazer concerne a algo, com respeito ao qual [...] somos passivos, que é um *principium* ativo do bem e do mal através da liberdade”.<sup>71</sup> Em outras palavras, os sentimentos do prazer e do desprazer não são mais que o resultado da atividade de nossa vontade de acordo com as leis da liberdade. Por sua vez, o sentimento moral não é mais do que “[...] um sentimento oriundo da perfeição da vontade [*Vollkommenheit des Willens*]”.<sup>72</sup>

Este tratamento dado ao tema, como é possível verificar, emerge na hipótese do *mundo espiritual*. Ao iniciar sua exposição, Kant chama a atenção para a experiência através da qual percebemos um “arbítrio externo [*fremder Willkür*]”, responsável por nos conduzir ao “consentimento externo [*äusserer Bestimmung*]” e nos coagir “a orientar nossa intenção para o bem-estar de outros [...] mesmo que isso aconteça contra nossa vontade e se oponha fortemente à inclinação egoísta”.<sup>73</sup> Esta estranha sensação manifesta-se como um tipo de *coerção* que percebemos nas ações em que priorizamos os desígnios de nossa vontade particular, mostrando-nos que estamos submetidos, por nossa própria vontade, a uma regra. É como um freio externo ou alheio a nós que percebemos na ação, complementa Schneewind.<sup>74</sup> Kant tem um nome para esta experiência: “Se quer chamar de sentimento moral essa coerção [*Nöthigung*] sentida de nossa vontade para a concordância da vontade universal, então se fala disso apenas como de uma manifestação daquilo que se passa efetivamente em nós [...]”.<sup>75</sup> A hipótese do sentimento dentro do mundo espiritual, como salienta Schneewind<sup>76</sup>, dá continuidade às tentativas de Kant de entender o sentimento moral a partir de algo distinto do naturalismo determinista de Hutcheson, que concebia o amor próprio e a benevolência como as forças que ordenavam a constituição do mundo moral. Para Schilpp, ao delimitar mais precisamente a função do sentimento dentro da ética, Kant o

71. Idem, p. 146.

72. Idem, p. 137.

73. KANT, I. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, p. 334.

74. SCHNEEWIND, J. *A Invenção da Autonomia*, p. 550.

75. KANT, I. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, p. 335.

76. SCHNEEWIND, J. *A Invenção da Autonomia*, p. 550.

apresenta como um sentimento de dependência. "[...] o sentimento moral seria essa dependência sentida da vontade privada diante da vontade universal e uma consequência da ação recíproca natural e universal através do qual o mundo imaterial ganha sua unidade [...]". Assim, Kant reconhece que há "um elemento reflexivo ao mesmo tempo em que um emocional".<sup>77</sup> Mas, parece claro que o elemento emocional ou psicológico, mesmo reconhecido como um aspecto importante da vida moral, sempre será um sentimento de dependência ou uma consequência da ação recíproca da vontade, porque as forças motrizes responsáveis pela constituição do mundo moral não encontram suas bases nele, mas na ideia de um mundo espiritual livre, capaz de controlar as disposições morais do homem, tornado-as efetivas no mundo natural.

A delimitação dada por Kant ao conceito, portanto, impõe a ele características que o tornam compatível com o caráter categórico da obrigação. Não se trata, como queria Hutcheson, de um critério natural que permite discriminar razões de nossa sensibilidade que apontam para uma experiência básica de acordo com a qual todas as outras ideias morais são possíveis. Kant não está falando de um senso moral capaz de avaliar nossa experiência de aprovação e reconhecer experiências mais básicas como a da benevolência. O que Kant quer tratar é da ideia de um sentimento que indica nossa experiência de dependência de algo que não é meramente empírico. O sentimento é o modo pelo qual somos coagidos<sup>78</sup> pela consciência de uma lei interna. É a partir da coação que a lei impõe uma resistência sobre os impulsos do

77. SCHILPP, P. *La Ética Pré-Crítica de Kant*. p. 99.

78. Nas linhas da *Crítica da Razão Prática*, de um modo similar, a relação de nossa vontade com a lei apresenta-se através da consciência de subordinação e dependência. Esta consciência se manifesta porque a razão prática exerce, através da lei, constrangimento sobre a vontade, proporcionando um *efeito* que se faz sentir em nossa sensibilidade. Este é o modo encontrado pela razão de coibir, através de um sentimento intelectual, a vontade afetada, mostrando-lhe a força do imperativo moral. "Para os homens, a lei moral, enquanto lei incondicionada, é um imperativo que manda categoricamente. A relação da vontade com a lei se manifesta como dependência [*Abhängigkeit*] que, sob o nome de obrigação [*Verbindlichkeit*], indica um constrangimento [*Nötigung*] em relação ao dever [...] porque um livre arbítrio [*Willkür*] patologicamente afetado [...] pode por isso opor-se constantemente ao puro fundamento objetivo, necessitando, por conseguinte, de um constrangimento moral ou

mundo natural, depurando-os da experiência de nossa vontade. Portanto, estas características básicas permitem-nos afirmar que o sentimento moral que Kant traz à luz nesse momento é uma instância bem próxima ao *moralisches Gefühl*<sup>79</sup> da *Crítica da Razão Prática*, conhecido também como "estranho sentimento de respeito".<sup>80</sup>

## V. Considerações Finais

Levando em conta o assunto tratado aqui, é considerável que o estudo da gênese da ética kantiana é um requisito importante, não somente para fins de reconstrução histórica, mas, também, para um entendimento mais completo e adequado de todo o sistema. O edifício inovador da ética crítica, iniciado, de modo efetivo, no ano de

---

uma resistência da razão prática, resistência a qual pode ser denominada uma coerção [*Zwang*] intelectual" (KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 32).

79. Sabe-se que a hipótese do sentimento moral que existe na ética crítica é uma tentativa de Kant estabelecer um teoria do sentimento compatível com a ideia de uma moral pura, por isso, ele aparece como a teoria do sentimento de respeito [*Achtung*]. Este é definido como uma atividade racional, intelectual, que determina a submissão da vontade à lei. Não se trata de uma inclinação [*Neigung*], mas de uma atividade que determina a coerção da vontade diante do dever. A faculdade da razão é capaz de liberar uma causalidade que determina a sensibilidade conforme seus princípios. Como consequência, temos acesso a um sentimento que Kant denomina como "algo meramente subjetivo, um sentimento de tipo especial, que não é um juízo sobre um objeto [...]" (KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Berlim: Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1910, vol. VI, p. 403). "[S]entimento que por alguns filósofos foi apresentado de maneira errada como padrão de nosso juízo moral, quando parece correto que ele deve ser tomado como efeito subjetivo que a lei exerce sobre a vontade, cujos fundamentos objetivos apenas a razão conhece" (KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 460). Dessa forma, quando se fala de sentimento moral no período crítico, Kant não está tratando de algo propriamente sensível, mas de uma determinação que se origina *a priori* do âmbito prático. "Aquilo que reconheço imediatamente para mim como uma lei, reconheço com respeito, e este respeito significa somente a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem a mediação de outras influências no meu sentir. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência da mesma chama-se respeito: de modo que é considerado como efeito da lei sobre o sujeito e não como causa" (Idem, p. 428).

80. JOHNSON, G. *Kant on Swendenborg*, p. 163.

1785, através das *Fundamentações da Metafísica dos Costumes* e complementado por outros trabalhos de igual calibre como a *Crítica da Razão Prática*, de 1788, e a *Metafísica dos Costumes*, de 1797, pode ser mais bem compreendido quando se tem em mente os problemas que Kant precisou superar em sua reflexão ética inicial. Embora, neste artigo, tenhamos tratado estes problemas de maneira superficial, limitando-nos a mostrar como alguns conceitos apareceram, é perceptível que o desenvolvimento destes conceitos foi uma resposta às questões, enunciadas sobre a possibilidade de uma interpretação incondicionada dos conceitos de obrigação moral e de liberdade, que não foram adequadamente resolvidas pelos predecessores de Kant. De fato, os primeiros *insights* em direção às respostas relacionadas ao problema ético, que seriam divulgadas apenas no período crítico, já estavam implícitos no contexto da reflexão inicial. Assim, é imposta a necessidade de tratar os textos iniciais com um maior cuidado e respeito, porque eles são capazes de nos revelar muito sobre a *dinâmica* do pensamento kantiano, como foi possível observar através da referência ao texto de 1766 – *Sonhos de um Visionário* – considerado pela literatura secundária, por muito tempo, como um trabalho irrelevante. De fato, *Sonhos* representou um momento determinante no desenvolvimento intelectual kantiano, no qual Kant percebeu mais profundamente a necessidade de superar problemas fundamentais deixados pela tradição, bem como de reavaliar o *status* de sua própria filosofia. Seu significado verdadeiro não se restringe àquela roupagem exterior, caracterizada nas histórias sobrenaturais sobre espíritos, no tom jocoso e irreverente, nos recursos linguísticos ou no ceticismo, mas em um núcleo interno, subjacente, representado em questões de caráter teórico e prático para as quais as respostas seriam determinantes, nos anos seguintes, para os rumos da filosofia crítica. Podemos afirmar, com base em algumas questões iniciais, que, no lugar de descontinuidade, a reflexão pré-crítica, principalmente a ligada à ética, apresenta um lento e penoso desenvolvimento de perspectivas.

### Referências Bibliográficas:

- BECK, L. *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.
- BEISER, F. Kant's Intellectual Development. In: GUYER, P. (org.) *The Cambridge Companion to Kant*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1992, pp. 26-57.

- CUNHA, B. *Sobre a questão do espírito: Sonhos de um Visionaries e suas contribuições para a ética crítica de Kant*. Dissertação, UFJF, Juiz de Fora, 2011.
- HENRICH, D. Über Kants früheste Ethik. *Kant-Studien*. v. 54. Berlin: de Gruyter, 1963, pp. 404–431.
- JOHNSON, G. *From Swedenborg's Spiritual World to Kant's Kingdom of Ends*. *Aries Journal*, Boston: Brill, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Kant on Swendenborg: Dreams of Spirit-seer and other writings*. United States: Swendenborg Foundation, 2002.
- KANT, Immanuel. *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Immanuel Kants gesammelte Schriften*. Edit. Akademie der Wissenschaften. V.I-XXI. Berlin: Reimer (later DeGruyter), 1910.
- ROHLF, M. Kant's Early Ethics. *American Dialectic*, v.1, n.1, 2011, pp.137-166.
- SCHNEEWIND, J. *A Invenção da Autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo: Editora Usisinos, 2001.
- SCHILPP, P. *La Ética Pré-Crítica de Kant*. Ciudad Universitária: Universidad Nacional Autónoma de México, 1966.
- SCHMUCKER, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Meisenheim: A. Hain, 1961.
- SHELL, S. *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

### O conceito de liberdade política<sup>1</sup>

*Franz Neumann*

---

Uma doutrina acadêmica bastante difundida é aquela segundo a qual a teoria política se preocupa em determinar os limites da obediência dos cidadãos aos poderes coercitivos do Estado. Nessa fórmula, a coerção parece legítima e a única função da teoria política é construir uma cerca ao redor de tal poder político. A análise do poder político – sua origem, manifestações e técnicas – pertence a outra disciplina, a sociologia. Em ambas as disciplinas, o poder político dá a impressão de ser aceito como um dado ontológico, um fato natural, e o papel da teoria política é o de zelar para que o poder político se comporte com relativa decência.

À medida que a teoria política se preocupa com a legitimidade do poder político, de acordo com a opinião prevalecente, ela tem uma função meramente ideológica. A teoria política é concebida como a racionalização das relações de poder existentes. Desse modo, a validade de uma teoria é determinada por um critério pragmático-utilitário, em função da assistência que ela oferece para a defesa ou a conquista

- 
1. Este artigo é uma continuação de: *Approaches to the study of Political Power*, originalmente publicado na revista *Political Science Quarterly*, vol. 65, n. 2, Junho de 1950. Uma versão alemã abreviada foi publicada sob o título: *Zum Begriff der Politischen Freiheit. Zeitschrift für die Gesamten Staatswissenschaft* n° 25, publicado em 1953. Partes deste artigo foram lidas como *artigos em construção* no Seminário Arthur W. Macmahon's, da Columbia University, *The State*, e no Twelfth Symposium on Science, Philosophy and Religion, que ocorreu em New York, em 1953. As discussões ajudaram bastante a clarificar minhas ideias. [Esse texto foi traduzido da versão original, publicada em Novembro de 1953, na *Columbia Law Review*, n° 7, vol. 53, sob o título de *The concept of political freedom*. Utilizei-me também da tradução para o português do mesmo texto, feita por Luiz Corção, publicada no livro MARCUSE, H. (org.), *Estado democrático e Estado autoritário*. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1969. Agradeço profundamente a leitura atenciosa e as sugestões de José Rodrigo Rodriguez (NT)].

de uma posição de poder existente, tendo como critério de verdade o seu sucesso propagandístico-manipulativo.

Frequentemente sem saber, essa posição exprime a alienação política do homem contemporâneo: o fato de que o homem considera o poder político uma força que lhe é estranha, uma força a qual ele não pode controlar e com a qual não pode se identificar, podendo, quando muito, torná-la meramente compatível com sua existência. O extraordinário declínio do prestígio das filosofias políticas de Platão e de Rousseau – teóricos que tentaram solucionar o problema da alienação política do homem – parece confirmar esta visão.

Não há dúvida, é claro, para qualquer pessoa realista, de que a política é uma luta pelo poder – uma luta entre pessoas, grupos e estados. A afirmação de que na política o Direito enfrenta a Força e a Ideia combate o Poder – com a frequente inclusão da conclusão que, ao fim e ao cabo, Direito e Ideia serão finalmente vitoriosos – pode ser edificante e confortante para várias pessoas, mas parece impossível de ser provada. De fato, sempre que o Direito teve que lutar com o Poder, ele foi derrotado. Caso tivéssemos que parar nesta fórmula, nós deveríamos abandonar toda a teoria política (salvo como técnica de manipulação) e aceitar o que se entende usualmente por maquiavelismo: que nada realmente muda na política, que os “de fora” (*outs*) sempre lutam com os “de dentro” (*ins*) por lucro, prestígio e segurança. O sensato observador acrescentará que não se pode esperar outra coisa, considerando a natureza humana como ela é: basicamente egoísta e má.

Em um período de conflitos, incerteza, ódio e ressentimento, essa visão – como as teorias pessimistas em geral – parece especialmente atrativa. A teoria do homem de Santo Agostinho (como é normalmente interpretada), a visão de Maquiavel sobre a política e a concepção de Metternich sobre relações internacionais estão todas inquestionavelmente em moda hoje e, se contrastadas com uma superficial e má interpretação da Filosofia do Iluminismo, elas são certamente mais realistas. A sociologia moderna e a ciência política não cansam de afirmar a visão de que a política consiste em nada mais que a manipulação de grandes massas por pequenas elites, particularmente por meio do uso hábil de símbolos: para vencer um inimigo, basta ser mais esperto. Uma teoria se torna então uma afirmação ideológica que, se repetida o suficiente, transformará por seu próprio peso a situação política e produzirá a vitória.

Mas essas concepções repelem o homem comum. Por distinguir a promoção de uma ideia da propaganda para a venda de um sabão, o homem comum se recusa a aceitar o ponto de vista de que a legitimação do poder político é uma questão de preferência individual. Como homem político, ele sente profundamente que sua preferência deve ser parte de um sistema de valores universalmente válido, um sistema de direito natural ou de justiça, de interesse nacional ou mesmo de humanidade.

A política certamente é uma luta pelo poder – mas, nesta luta, pessoas, grupos e estados podem representar mais do que seus interesses egoístas. Alguns podem realmente defender os interesses nacionais ou aqueles da humanidade enquanto seus oponentes apenas racionalizam suas demandas egoístas e particulares. A estrutura de pensamento dos primeiros poderia ser nomeada de ideia; a dos últimos, de ideologia – uma *arcanum dominationis* formulada para esconder e racionalizar preocupações que são, na realidade, egoístas.

Essa fórmula, com certeza, não responde questão nenhuma. Como é possível determinar se um interesse é algo além do que particular? A resposta é difícil, talvez mais difícil hoje do que em qualquer outro período da história, precisamente porque nosso pensamento é tão permeado pela propaganda que parece ser infrutífero tentar perfurar as camadas de símbolos, afirmações, ideologias e assim nos aproximarmos do núcleo da verdade.<sup>2</sup>

Ainda assim, esta é precisamente a tarefa da teoria política. É nesta empreitada que a teoria política se separa da sociologia do conhecimento. A sociologia se preocupa com a descrição do factual; a teoria política se preocupa com a verdade. A verdade da teoria política é a liberdade política.<sup>3</sup> De tais afirmações segue-se um postulado básico: uma vez que nenhum sistema político pode realizar completamente a liberdade política, a teoria política deve ser necessariamente crítica. Ela não pode justificar e legitimar nenhum sistema político concreto; deve criticá-lo. Uma teoria política conformista não é teoria.

Consequentemente, o conceito de liberdade política precisa ser esclarecido. A presente discussão tem principalmente uma função

2. Os parágrafos precedentes formam a transição para o meu artigo: *Approaches to the study of Political Power*, nota 1.

3. Cf. HUMBOLDT, W. *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*. Breslau: Verlag von Eduard Trewendt, 1851, cap. 16.

didática: dissecar o conceito de liberdade política em seus três elementos constitutivos – o jurídico, o cognitivo e o volitivo – com a esperança que eles possam ser reintegrados em uma teoria geral da liberdade política.

## O conceito de liberdade jurídica

A liberdade é, sobretudo e, em primeiro lugar, a ausência de restrições. Há pouca dúvida de que esta visão constitui a base da teoria liberal da liberdade, que é o conceito chave pelo qual se compreende o constitucionalismo, e que ela é essencial para compreender o que se entende por liberdade jurídica, especialmente na tradição Anglo-Americana.<sup>4</sup> Essa é a fórmula de Hobbes (embora ele a tenha formulado como uma teoria da ciência natural), de Locke, de Montesquieu<sup>5</sup> e de Kant. Assim interpretada, a liberdade pode ser definida como negativa ou como liberdade "jurídica" (*juristic*<sup>6</sup>). Referindo-se a este conceito como negativo, não quero sugerir que ele seja ruim ou condenável, mas antes, no sentido hegeliano<sup>7</sup>, que ele é unilateral e, portanto, inadequado. O elemento negativo não pode ser ignorado – isto levaria a aceitação do totalitarismo – mas ele, por si mesmo, não explica adequadamente a noção de liberdade política. Traduzido em termos políticos, o aspecto negativo da liberdade necessariamente conduz à fórmula do cidadão contra o Estado.

O verdadeiro significado dessa fórmula demanda esclarecimento.

4. Sobre isso, ver especialmente CORWIN, E. *Liberty against government-the rise, flowering and decline of a famous juridical concept*. Baton Rouge: Louisiana State University, 1948.
5. A fórmula de Montesquieu, entretanto, possui uma certa ambiguidade. Ver o texto de NEUMANN, F. Introduction. In: MONTESQUIEU. *The spirit of the laws: with an introduction by Franz Neumann*. New York: Hafner, 1949, pp. xlix-l.
6. Neumann diferencia "juridical freedom" (o título desta seção) de "juristic freedom". Esta última se identifica com o conceito de liberdade negativa. Contudo, em português, não há como traduzir o termo "juristic". Por isso, preferi utilizar palavra *jurídica* grafada entre aspas, sempre que Neumann se utilizar da palavra "juristic" (N.T.).
7. Cf. HEGEL. *Philosophy of Right*. Tradução de Sir Thomas Malcolm Knox, Oxford University Press, 1942, § 5 Adendo.

Seu pressuposto básico é o individualismo filosófico – a visão de que o homem é uma realidade completamente independente do sistema político no qual vive.<sup>8</sup> O posicionamento do homem contra o poder político implica a aceitação da alienação política do homem em diferentes graus. O poder político, incorporado pelo Estado, será sempre estranho ao homem; este não pode e não deveria se identificar completamente com ele. O Estado não pode engolir completamente o indivíduo; o indivíduo não pode ser entendido meramente como um animal político.<sup>9</sup> Uma teoria política baseada em uma filosofia individualista deve necessariamente operar com o conceito jurídico-

8. Esta, muito provavelmente, não era a visão de Platão, ao menos não na *República*. Mas na filosofia política de Aristóteles, tal como revelada em suas discussões sobre o império do direito nos textos *Política*, *Ética* e *Retórica*, o elemento individualista começa a ser introduzido. A arquitetura de Platão ou sua concepção orgânica de justiça significava que o indivíduo não possui qualquer direito contra o todo social. Aristóteles, em contraste, define a justiça distributiva como a restauração da igualdade proporcional e ele é compelido a considerar a pretensão do homem contra o homem como individual. Aristóteles antecipa uma concepção individualista, mas o critério de justiça, para ele, ainda é a ordem da *polis*. A história do crescimento de concepções individualistas antiplatônicas concorrentes iniciada pelos sofistas, retomada por Epicuro e pelos céticos, e transformada pelos estoicos, é conhecida demais para merecer outro tratamento aqui. Cf. SABINE, G. *A history of political thought*. Michigan: Holt Editora, edição revisada de 1950, capítulo 8. Mas poderia ser dito que, com a morte de Aristóteles, a história do homem como um indivíduo tem início. Cf. TARN, W. *Hellenistic civilization*. London: Arnold and Company, 1927, p. 69. A filosofia do direito de Cícero é provavelmente a primeira apresentação individualista-estoica completamente desenvolvida de uma doutrina de direito natural que, no Cristianismo, foi expandida e aprofundada, assim como restringida e direcionada ao âmbito espiritual – a qualidade das almas perante Deus.
9. Isto é óbvio no caso de teorias liberais-individualistas, uma vez que elas foram concebidas com este objetivo em mente. Mas isso também se aplica, da mesma maneira, às teorias absolutistas-individualistas de Hobbes e Spinoza. Ambos defendem que o indivíduo, ameaçado pelo estado de natureza, é levado pela lei da autopreservação a organizar um estado ao qual ele entregará sua liberdade natural. Ambos os escritores, entretanto, qualificam seu radicalismo: Hobbes constrói o contrato social como um tipo de acordo comercial, obrigando o soberano a manter a paz, a ordem e a segurança e estabelecendo o fim do contrato quando o soberano falha em cumprir seu dever; Spinoza identifica direito e poder, uma fórmula que permite a todo

-negativo (*negative-juridical*) de liberdade; liberdade como ausência de restrição.

A ideia de que existem direitos individuais que o poder político pode restringir e controlar, mas nunca aniquilar, é concretizada nos catálogos de direitos civis de diversas constituições. Na verdade, para propósitos práticos, a liberdade jurídica coincide quase completamente com esses diplomas. Desse modo, uma análise das disposições de direitos civis parece ser equivalente a uma análise do conceito de liberdade jurídica. Legalmente, as liberdades civis estabelecem uma presunção em favor dos direitos do indivíduo contra o poder coercitivo do estado. Elas não são mais do que presunções porque não há, e obviamente não pode haver um sistema político que reconheça uma esfera de liberdade individual de forma absoluta e incondicional. Assim, o Estado pode intervir na liberdade do indivíduo – mas primeiro ele precisa provar que pode fazer isso. Esta prova só pode ser deduzida por referência ao “direito”<sup>10</sup> e deve, como regra, ser submetida a órgãos específicos do Estado: cortes ou tribunais administrativos. Existem, portanto, três afirmações inerentes à análise dos direitos civis:

O ônus da prova pela intervenção é sempre do Estado;

O único meio de prova é referência a uma lei;

O método pelo qual uma decisão deve ser alcançada é regulado pelo direito.

O significado político desta fórmula depende evidentemente do sentido do termo “direito”. Abstratamente, existem três definições possíveis:

1. Direito pode significar um conjunto de regras de comportamento consideradas objetivamente válidas no interior de qualquer sistema político (como no caso do ponto de vista tomista).

---

grupo social a transformação de sua condição de heterônomo [*alienus iuris*] em autônomo [*sui iuris*], tornando-se, assim, soberano.

10. A palavra *law* normalmente pode ser traduzida por “lei” ou “direito”. Neste caso, preferi a utilização do termo “direito”, em português, porque Neumann parece fazer referência à ideia do sistema jurídico como um todo, incluindo suas instituições, e não somente a uma lei específica. Logo na sequência, Neumann utiliza a palavra “law” (dessa vez sem aspas) para fazer referência a uma lei específica. Veja a explicação do autor adiante, no texto (N.T.).

2. Direito pode significar a soma de todos os direitos individuais alegadamente existentes antes do sistema político e não sendo, em sua essência, afetados por ele (a posição lockeana).

3. Direito pode significar o direito positivo do estado, válido se decretado de acordo com uma constituição escrita ou não escrita.

Os dois primeiros sentidos do termo "direito" podem ser dispensados em nossa análise. Na realidade da vida política, direitos naturais (em qualquer sentido) só possuem validade quando institucionalizados, ou seja, se existe um agente autorizado capaz de garanti-los contra as disposições de direito positivo. Assim, normas de direito natural medievais eram válidas se a Igreja ou seus vassalos eram bem sucedidos em afirmar o que eles consideravam como direitos naturais contra a legislação imperial ou real. O direito de resistência foi então realmente a institucionalização de um "direito natural".<sup>11</sup> Com o surgimento do estado e o monopólio institucional dos meios de coerção, "direito natural" ou "direitos naturais inalienáveis" possuem um sentido político somente se forem reconhecidos pelos órgãos do Estado – e, nesse sentido, eles se tornam direito positivo. Este é precisamente o caso dos direitos civis quando incorporados em uma constituição escrita ou reconhecidos, como no sistema inglês, na prática jurídica e constitucional.<sup>12</sup> As teorias filosóficas que dizem respeito aos direitos civis podem ter moldado sua promulgação e podem ainda ser necessárias para interpretá-los em situações ambíguas, mas elas não determinam sua validade legal.

Portanto, o "direito" pelo qual o Estado prova seu direito de interferir em direitos individuais só pode ser o direito positivo.

\* \* \*

11. Cf. KERN, F. *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1914, pp. 161-284, 310-312, 367-371, 394-396, 412-415, 432-434. Cf. também o item 61 da Magna Carta.

12. Sobre isso, ver dois artigos meus: *Types of Natural Law. Studies in philosophy and social science*. New York: The Institute of Social Research, n. 8, 1939, pp. 338-361, e: *On the Limits of Justifiable Disobedience*. In: MACIVER, R. (org.). *Conflict of loyalties*. Port Washington: Kennikat Press, 1952. Pelo bem da precisão, pode ser sábio ressaltar que as liberdades civis na Grã-Bretanha devem provavelmente menos aos sistemas tomístico e lockeano do que à concepção da *common law* dos direitos históricos dos ingleses e às técnicas de interpretação habilidosas dos advogados comuns.

Não obstante, o sentido da expressão "direito positivo" é ele mesmo um problema. Geneticamente, a validade do direito positivo é determinada somente pelo fato dele ter sido aprovado de acordo com certas regras procedimentais, escritas ou não. Assim, a definição de Hobbes-Austin-Kelsen é correta, traduzindo o conceito de soberania em termos legais. Direito é simplesmente *voluntas*, ou vontade.

Mas historicamente existe uma segunda definição, que faz referência à estrutura formal do direito positivo e que enfatiza sua generalidade. Se o direito fosse somente *voluntas*, o conceito de "império de direito" (*rule of law*) não teria qualquer significado verificável para a proteção de direitos individuais, porque soberania e direito seriam, então, sinônimos. Na verdade, existe uma sólida tradição, cujas origens remontam a Platão<sup>13</sup> e Aristóteles<sup>14</sup>, que defende que, a despeito do conteúdo do direito, sua forma deve ser geral (ou universal, como é nomeada algumas vezes). Mesmo quando o direito natural é rejeitado, a insistência sobre a estrutura formal do direito sobrevive como um requerimento mínimo da razão para impor restrições ao poder. A generalidade da lei pode então ser chamada de direito natural secularizado.<sup>15</sup>

A generalidade da lei expressa logicamente um julgamento hipotético pelo estado sobre o comportamento futuro dos sujeitos de direito, sendo que suas manifestações básicas são a lei escrita ou a *ratio decidendi* do *common law*.

Nessa definição estão contidas duas determinantes: primeiro, o direito deve ser uma regra que não menciona casos particulares ou pessoas individuais, mas que é endereçado a todos os casos e a todas

13. PLATÃO. *Laws*. In: *Dialogues of Plato – volume 4*. Tradução de Benjamin Jowett. New York: Charles Scribner and Company, 1871, pp. 713-715.

14. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Tradução de W. D. Ross. London: Oxford University Press, 1925, livro 5, cap. 9.

15. Uma análise detalhada desse problema aparece em minha dissertação *The rule of Law* (tese não publicada, defendida na London University Library, 1936). [Em 1986, a tese de Neumann foi publicada em Londres: Neumann, Franz. *The Rule of Law: political theory and the legal system in modern society*. London: Berg Publishing, 1986. Recentemente, a dissertação de Neumann foi também publicada em português, em excelente tradução: NEUMANN, F. *O Império do Direito: teoria política e sistema jurídico na sociedade moderna*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Quartier Latin, 2013. (N.T.).]

as pessoas em abstrato; segundo, ele deve ser específico, tão específico quanto possível em termos de sua formulação geral.<sup>16</sup> Essa perspectiva a respeito da natureza do direito determinou o pensamento jurídico e político do século XVII em diante. Ela era compartilhada por Hooker e Locke, e foi formulada de forma mais acurada por Rousseau, em cuja filosofia política essa noção de direito é praticamente o único limite institucionalizado à soberania da comunidade. É assim que ele define o direito:

Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular. Desse modo, a Lei pode muito bem estatuir que haverá privilégios, mas ela não poderá concedê-los a nominalmente a ninguém ... Em suma: qualquer função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo.<sup>17</sup>

A França e a Inglaterra adotaram essa posição. Mesmo Austin, protagonista da teoria volitiva do direito, disse: "Onde o direito obriga universalmente a agir e se omite sobre uma classe, uma ordem é uma lei ou uma regra"<sup>18</sup>. Quase todo teórico afirma que assim deve ser a teoria do direito<sup>19</sup>, mesmo quando se admite que o direito constitucional positivo permite a aprovação de medidas individuais.<sup>20</sup>

Da simples proposição de que existe uma presunção em favor da liberdade individual deriva cada elemento do sistema jurídico liberal: a permissibilidade de todo ato não proibido expressamente pela lei; a

16. Cf. MALBERG, R. *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, Paris: Librairie de la Societé du recueil sirey, 1920, volume 1, p. 289.

17. ROUSSEAU, J.J. *Contrat Social*, 1762, Amsterdam : Marc-Michel Rey, livro dois, capítulo seis [Para a passagem, utilizei-me da tradução brasileira de Lourdes Santos Machado do Contrato Social. ROUSSEAU, J.J. *Coleção Os Pensadores: Rousseau*, Vol. I. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 107. (N. T.)]

18. AUSTIN, J. *Lectures on Jurisprudence*. London: Robert Campbell ed., 1929, p. 94.

19. Não estou preocupado com a história intelectual dessa teoria desde Platão e Aristóteles aos Estóicos, e depois com o sistema tomístico, e dali à filosofia Descartiana-Newtoniana, mas antes com suas funções reais.

20. Como na Inglaterra e na França.

natureza fechada e autoconsistente do sistema jurídico; a inadmissibilidade de legislação retroativa; a separação da função judicial da função legislativa. Esses conceitos foram – e ainda parecem ser – aceitos pelo mundo civilizado sem questionamentos, com uma forte crença em sua conexão lógica com a doutrina da generalidade do direito.

Se existe uma presunção em favor do direito do indivíduo, segue-se logicamente que somente o comportamento expressamente proibido pela lei é punível. Esta afirmação é universalmente reconhecida como um alicerce da liberdade jurídica. Disto se segue a inadmissibilidade de decretos de proscrição (*Bill of attainder*), que negam a existência da presunção do direito contra o poder e permitem a este a decretação de medidas individuais direcionadas especificamente contra determinadas pessoas. Neste sentido, um decreto de proscrição é ao mesmo tempo um ato legislativo e judicial.<sup>21</sup> Os dogmas *nullum crimen sine lege* e *nulla poena sine lege* são formulações em latim do princípio básico<sup>22</sup> contra a retroatividade.<sup>23</sup> Tal inadmissibilidade decorre logicamente da estrutura do direito universal como um julgamento hipotético sobre comportamentos futuros – uma regra, portanto, para um indefinido número de casos concretos. Uma lei retroativa abrange casos concretos específicos, oculta pela linguagem de uma lei universal, e se torna assim uma criação mecânica de medidas individuais.<sup>24</sup> A famosa lei nazista *Lex van der Lubbe* de 29 de março de 1933, que introduziu retroativamente a pena de morte por incêndios, foi decre-

21. Isto é claramente demonstrado na emenda à lei de apropriação que negou salários a Lovett e outros. Cf. *United States vs Lovett*, 328 U.S. 303 (1946).

22. A despeito de estarem redigidas em latim, as regras foram criadas somente no século XVIII. Cf. HALL, J. *Nulla Poena Sine Lege*. *Yale Law Journal*, v. 47, n. 2, dez. 1937, p. 165.

23. "A retroatividade é o maior crime que a lei pode cometer; é a ruptura do pacto social, a anulação das condições em virtude das quais a sociedade pode demandar a obediência do indivíduo. [...] A retroatividade retira da lei o seu caráter; a lei retroativa não é lei." Com essas palavras um dos apóstolos do liberalismo, Benjamin Constant, atacou a retroatividade. *Le Moniteur Universel*, 1º de junho, 1828, p. 754, coluna 3.

24. Atualmente, a regra contra a retroatividade praticamente só possui significado no direito criminal. Na doutrina americana, cf. CORWIN, E. *Liberty against government-the rise*, pp. 60-61.

tada com o único propósito de lidar com os supostos incendiários do Parlamento alemão.

Além disso, a generalidade do direito implica a doutrina da separação judicial. Se a lei deve ser abstrata, se ela deve regular um número desconhecido de casos futuros, então sua aplicação a casos concretos não pode ficar nas mãos daqueles que elaboram a regra geral. Assim, as funções judiciais ou administrativas são juridicamente subordinadas (não importa qual seja a teoria sociológica da função judicial em questão) de tal forma que o juiz ou o administrador realizam a função rotineira de subsumir um caso concreto a uma lei geral.

A tradição jurídica liberal se baseia, portanto, em uma afirmação bem simples: direitos individuais podem sofrer intervenção estatal somente se este puder provar sua pretensão com referência a uma lei geral que regula um número indeterminado de casos futuros; o que exclui a legislação retroativa e demanda a separação das funções judicial e legislativa. A premissa implícita do sistema jurídico liberal é a consistência lógica do direito. O sistema jurídico é considerado fechado no sentido de que uma nova lei só pode ser criada pela legislação; o juiz ou o administrador devem responder cada caso por referência a uma lei existente.<sup>25</sup>

\* \* \*

Esta fórmula certamente expressa o credo do pensamento jurídico liberal, no limite próprio de qualquer fórmula. Ainda assim, permanece a questão do que efetivamente esse sistema teórico garante. Nesse sentido, eu distingo três funções da generalidade do direito: uma moral, uma econômica e uma função política.<sup>26</sup>

---

25. Esses princípios são igualmente aplicáveis ao *common law*. Eu tentei demonstrar isso em minha dissertação em Londres. A *ratio decidendi* da decisão judicial cumpre o papel do código ou da lei escrita; os juízes ingleses negam que eles criem direito novo e afirmam que apenas aplicam o princípio geral contido na *ratio decidendi*. Para importantes afirmações sobre este problema, ver: VINOGRADOFF, P. *Common Sense in Law*. London: Oxford University Press, 2d edition, 1946; GOODHART, A. L. Precedent in English and Continental Law. *Law Quarterly Review*, n. 50, 1934, p. 40.

26. O que segue é baseado em meu artigo: Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft. *Zeitschrift für Sozialforschung*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1937, n. 3, pp. 542-596.

A função moral (ou ética) consiste nos elementos intrínsecos de igualdade e segurança que a generalidade do direito pressupõe. Um mínimo de igualdade é garantido, porque se o legislador deve lidar com pessoas e situações em abstrato, ele deve tratá-las como iguais, impedindo a discriminação contra qualquer pessoa específica. No mesmo sentido, existe um mínimo de segurança na relação entre o indivíduo e o estado. O indivíduo sabe com antecedência que um ato, uma vez realizado, não pode ser punido por uma lei posterior e que ele sozinho não pode ser levado a sofrer, a menos que outros, por razões semelhantes, também sejam levados a sofrer. Este é o conteúdo ético da proibição contra decretos de proscrição – uma proibição a qual os países Anglo-Americanos, na sua íntegra, escrupulosamente respeitaram. Mesmo a Grã-Bretanha, onde a soberania do Parlamento teoricamente permite a decretação de decretos de proscrição, desde o século XVII nunca recorreu a elas, salvo contra nativos em suas colônias.<sup>27</sup>

Assim, parece correto dizer que um mínimo ético é inerente a essa estrutura formal. Esta ideia básica está expressa claramente na

---

27. Pude descobrir um único caso que ilustra bem o significado ético do princípio geral. Em *Rex vs Earl of Crewe* [1910] 2 K.B. 576, aprovado em *Sobhuza II vs. Miller*, [1926] A.C. 518, 524 (P.C.), a Corte teve que lidar com a proclamação de um Alto Comissariado Colonial para detenção de um nativo, sob uma Ordem em Conselho baseada no *Foreign Jurisdiction Act*, 53 & 54 Vict., c. 37 (1890), na qual o *Habeas Corpus Act* [Lei do *Habeas Corpus*] foi suspenso. Farwell, L.J., ao julgar, disse: "A verdade é que em países habitados por tribos nativas que superam em grande número a população branca estes atos, embora bastiões da liberdade no Reino Unido podem, caso aplicados lá, vir a constituir o certificado de morte dos brancos", (Idem p. 615), assim admitindo a legalidade da suspensão do *Habeas Corpus Act* não só em geral, mas também "em relação a um indivíduo particular", (Idem, p. 616); e Kennedy, L.J., acrescentou que a Proclamação é "um privilégio – legislação direcionada contra uma pessoa particular –, e geralmente, como eu espero e acredito, tal legislação é tão pouco recomendada aos legisladores britânicos como o foi aos legisladores da Roma antiga...", (Idem, p. 628), enquanto Rowlatt, pela defesa, indicou a relação entre a Proclamação e o decreto de proscrição, (Idem. pp. 583-588). [Não sei se é o caso, mas na revista costumamos colocar (Idem, p. xx)].

A decisão da Suprema Corte em *United States VS Lovett*, 328 U.S. 303 (1946) aplica exatamente o mesmo princípio não somente para a privação legislativa da liberdade de determinados indivíduos, mas para a privação de qualquer direito.

afirmação de Cícero: “os magistrados que administram o direito, os jurados que o interpretam – todos nós, em resumo -, obedecemos ao direito com a finalidade de que sejamos livres”.<sup>28</sup> E ainda de forma mais precisa nos dizeres de Voltaire: “A liberdade consiste em não depender senão das leis”<sup>29</sup>. Ambos têm em mente o direito geral. Se o soberano pode decretar medidas interferindo nos direitos de um indivíduo, o papel do juiz passa a ser aquele de um policial ou de um fiscal. A generalidade do direito é, portanto, a precondição da independência judicial, a qual, por sua vez, torna possível a realização daquele mínimo de igualdade e liberdade inerente à estrutura formal do direito.

Além disso, a estrutura formal do direito é igualmente decisiva na operação do sistema social de uma sociedade competitivo-contratual. A necessidade dos sistemas administrativo e jurídico proverem calculabilidade e segurança foi uma das razões da limitação do poder da monarquia patrimonial e do feudalismo. Essa limitação culminou no estabelecimento do poder legislativo dos parlamentos por meio dos quais as classes médias controlaram o aparato fiscal e administrativo e exerceram um domínio, conjunto com a coroa, sobre as mudanças do sistema jurídico. Uma sociedade competitiva requer leis gerais como a forma mais elevada de racionalidade instrumental porque essa sociedade é composta por um grande número de empresários de poder econômico equivalente.<sup>30</sup> Liberdade no mercado de bens consumíveis, liberdade do mercado de trabalho, livre acesso à classe empresarial, liberdade contratual e a racionalidade das respostas judiciais em litígios – essas são as características essenciais de um sistema econômico que requer e deseja a produção de lucro, e de um lucro sempre renovado, em uma empresa capitalista contínua e racional.<sup>31</sup> A principal tarefa do estado é a criação de uma ordem jurídica que assegurará o cumprimento das obrigações contratuais; a expectativa de que obrigações contratuais serão respeitadas deve ser calculá-

28. CICERO. Pro Cluentio. In: *Cicero: Orations, the speeches of Cicero*. Tradução de Hodge. Cambridge: Loeb Classical Library, 1927.

29. VOLTAIRE. Pensées sur le gouvernement. In: *Oeuvres Complètes de Voltaire*. Paris: Garnier, 1879, v. 23, p. 526.

30. Cf. WEBER, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, 1922, p. 174.

31. Cf. WEBER, M. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Tradução de Talcott Parsons. New York: Scribners, 1950, p. 17.

vel. Essa calculabilidade somente pode ser alcançada se as leis são gerais em sua estrutura – contanto que exista certa igualdade de poder entre os competidores<sup>32</sup>, de tal modo que cada um possua interesses idênticos. A relação entre estado e empresário, particularmente no que diz respeito a obrigações fiscais e interferências em direitos de propriedade, também deve ser tão calculável quanto possível. O soberano não pode elevar os impostos nem restringir o exercício da atividade empresarial sem uma lei geral, uma vez que uma medida individual necessariamente prefere um a outro e, assim, viola o princípio da igualdade empresarial. Por essas razões, o legislador deve se manter como a única fonte do direito. Desta perspectiva, a alegada contradição da atitude do liberalismo em face da legislação desaparece. Roscoe Pound<sup>33</sup> sustentou que a visão dos puritanos sobre a legislação continha uma contradição inerente: por um lado, hostilidade; por outro, uma firme crença e a rejeição do direito costumeiro e da equidade. Mas essa é precisamente a atitude de todo o período liberal, o qual, por razões óbvias, deseja que a intervenção governamental seja a menor possível – uma vez que a intervenção, por definição, intervém em direitos privados – porém, caso seja necessária, a intervenção deveria ocorrer na forma de um diploma legislativo com termos gerais, claros, precisos e sem ambiguidades.

A função política de um direito geral é manifestada por um lema anglo-americano: governo de leis e não de homens;<sup>34</sup> e também na noção prussiano-alemã de *Rechtsstaat* (estado baseado no direito). Ambas as formulações contêm, obviamente, um elemento ideológico. O direito não pode governar. Somente homens podem exercer poder sobre outros homens. Por consequência, afirmar que são as leis que governam e não os homens expressa o fato que deve ser escondido, ou seja, que homens governam outros homens. Embora isso seja correto, o conteúdo ideológico da frase "o império do direito" pode diferir bastante de

32. Cf. especialmente SMITH, A. *A theory of moral sentiments*. London: A. Miller, A. Kincaid e J. Bell, 1781, parte 3, cap. 3.

33. Cf. POUND, R. *The spirit of the common law*. New Hampshire: Marshall Jones Company, 1925, p. 46.

34. A fórmula (de acordo com CORWIN, E. *Liberty against government-the rise*, p. 13) foi cunhada por HARRINGTON, J., TOLAND, J. e HALL, J. *The Oceana: and other Works*. London: A. Millar, 1747, p. 37, quem a atribui a Aristóteles e Lívio. Cícero utiliza bastante o mesmo termo.

acordo com a estrutura política da nação que a sustenta. A doutrina inglesa do império do direito não tem nada em comum com a doutrina alemã do *Rechtsstaat*.<sup>35</sup> Para os alemães, o *Rechtsstaat* simplesmente denota a forma legal por meio da qual um estado qualquer, a despeito de sua estrutura política, deve expressar sua vontade.

O estado deve ser um *Rechtsstaat*; este é o lema que expressa o que na realidade é a tendência dos desenvolvimentos modernos. O estado deve definir exatamente e assegurar inviolavelmente a direção e os limites de sua operação, assim como a esfera de liberdade de seus cidadãos, por meio do direito. Portanto, ele não deve realizar nada diretamente, a não ser aquilo que pertença à esfera do direito. Esta é a concepção do *Rechtsstaat* e não a de que o estado somente deveria aplicar a ordem jurídica sem objetivos administrativos, ou mesmo somente assegurar os direitos dos indivíduos. Ela expressa, sobretudo, não os objetivos do estado, mas meramente o método de sua realização.

Esta é a fórmula de Friedrich Julius Stahl,<sup>36</sup> fundador da teoria monárquica prussiana. A última sentença é a decisiva; ela foi totalmente aceita pelos teóricos liberais alemães e declara sem sombra de dúvidas que nem a origem nem os objetivos do direito são importantes; mas é a forma de um direito universal que fornece a qualquer estado seu caráter legal (*Rechtsstaat*). É claramente compreensível que um conservador monarquista tenha criado esta teoria; que os liberais a tenham adotado simplesmente expressa o colapso do liberalismo político alemão em 1812, em 1848 e ao longo do conflito constitucional com Bismarck em 1862. O liberalismo alemão ficou contente em defender seus direitos contra a monarquia, particularmente seus direitos de propriedade, mas não se preocupou com a conquista do poder político. Na verdade, como essa fórmula indica, ele trocou a liberdade política pelo avanço econômico e pela segurança.<sup>37</sup>

35. De acordo com Rudolf Gneist, a palavra *Rechtsstaat* foi cunhada por von Mohl, cf. MOHL, R. *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*. Berlim: F. Enke Erlangen, 1855, p. 296. Sobre as diferenças entre a Alemanha e a Inglaterra, ver BURIN, F. *The Rule of Law in German Constitutional Thought: a Study in Comparative Jurisprudence* (tese não publicada em Columbia University Library, 1953).

36. STAHL, F. *Rechts-und Staatslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 3ª ed., 1878, p. 137.

37. O próprio Robert von Mohl, ver nota 35, entretanto, não aceitou a fórmula de Stahl. Para ele, o caráter de um estado caracterizado como um *Rechtsstaat*

Em contraste, a doutrina inglesa do império do direito compreende duas proposições distintas: que o Parlamento é soberano, ou seja, possui o monopólio legislativo (a legitimação democrática do poder político); e que a legislação aprovada irá cumprir os requisitos de um sistema jurídico liberal como definidos acima. Dicey reconhece a incompatibilidade lógica das duas afirmações, mas acredita que "esta impressão é ilusória; a soberania do Parlamento quando contrastada com outras formas de poder soberano, favorece a supremacia do direito, enquanto a predominância da legalidade rígida em todas as nossas instituições evoca o exercício e, assim, aumenta a autoridade da soberania parlamentar".<sup>38</sup> O fato é que Dicey estava, e provavelmente ainda está, correto. A razão disto não decorre de uma espécie de harmonia preestabelecida entre direito e poder no Reino Unido, mas provavelmente no autocontrole do Parlamento, o que por sua vez é o resultado do funcionamento do sistema partidário e de uma estrutura social estável e balanceada.

O sistema dos Estados Unidos se encontra entre os dois extremos do *Rechtsstaat* e do império do direito inglês, com ambos os elementos frequentemente em equilíbrio precário, como acontece neste momento histórico.

Em resumo: o caráter geral do direito e as presunções em favor do direito individual e contra o estado possuem três funções na sociedade moderna: uma moral, no sentido de que eles garantem um mínimo de liberdade, igualdade e segurança; uma econômica, ao tornarem possível a sociedade competitivo-contratual; uma política, uma vez que em graus variados elas escondem o lugar em que o poder é exercido. Devo ressaltar aqui que a função moral transcende ambos os contextos político e econômico nos quais opera. Este é o valor jurídico, o único valor jurídico, inerente a um sistema jurídico assim estruturado. Todos os demais valores realizados em um sistema jurídico são introduzidos a partir de fora, isto é, pelo poder.

\* \* \*

---

é igualmente determinado pelos objetivos políticos e sociais expressos no sistema jurídico. Sua ideia não foi aceita.

38. DICEY, A. *Introduction to the study of the Law of the Constitution*. Londres: Macmillan and Co. New editions, 1915, p. 402.

Penso ser claro que nossa vida política, social e econômica não consiste somente em relações racionais – ou seja, calculáveis. O poder não pode ser dissolvido em relações jurídicas. O sonho do período liberal era justamente que isso fosse possível. Do final do século XVIII à primeira metade do século XIX, a ideia de uma sociedade racional assumiu, seria possível dizer, características utópicas. Todas as relações relevantes deveriam ser consideradas jurídicas; o direito deveria ser universal em caráter; o juiz era somente “a boca da lei”<sup>39</sup>, aplicando-a por meio de um processo lógico de subsunção. O positivismo jurídico não é somente, como geralmente pensado, a aceitação do poder político tal como ele é, mas também a tentativa de transformar as relações do poder político e social em relações jurídicas.

Mas isso, é claro, não funciona. Nunca funcionou e nem poderia. Caso nossa vida social, econômica e política fosse somente um sistema de relações racionais e calculáveis, o império do direito com certeza abrangeria tudo. Mas embora algumas vezes o poder possa ser controlado, ele não pode ser dissolvido completamente. O elemento não racional, poder, e o elemento racional, direito, estão frequentemente em conflito.

---

39. Foi desta forma que Jeremy Bentham demandou um Código, porque “não exigiria escolas para sua explicação, não exigiria casuístas para desvelar suas sutilezas. Ele utilizaria uma linguagem familiar a todos; cada um poderia consultá-lo em caso de necessidade[...] Comentários, se escritos, não deveriam ser citados [...] Se um juiz ou advogado imaginasse ter observado um erro ou uma omissão, deveria certificar sua opinião junto ao Legislativo”. BENTHAM, J. *General view of complete code of Laws*. In: *Works*. Londres: Bowring editor, 1843, v. 3, p. 210. O que Bentham advogou, os franceses fizeram. Ver GÉNY, F. *Méthode d'interprétation et sources du droit privé positif*. Paris: Librairie Générale de droit et de jurisprudence, 1932, pp. 77-84, e MALBERG, R. *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, p. 719. A França proibiu os juízes de interpretarem as leis e criou, em 1790, o *refere législatif*, uma obrigação do poder legislativo para interpretar as prescrições ambíguas da lei (abolida somente no período entre 1828 e 1837). Os déspotas esclarecidos Frederico II da Prússia e José II da Áustria proibiram completamente interpretações jurídicas das leis; uma instrução da Bavária de 1813, provavelmente escrita sob a influência de Paul Johann Anselm Feuerbach, proibiu a escrita por oficiais e por acadêmicos privados de comentários sobre o código penal da Bavária. Cf. RADBRUCH, G. *Feuerbach*. C.F. Heidelberg: Müller Editora, 1934, p. 85. Savigny seguiu a mesma linha.

O conflito pode ser resolvido de duas maneiras: a lei geral pode, em sua própria formulação, conter uma cláusula de escape permitindo decisões puramente discricionárias que não são o produto de subsunção de um caso concreto a uma regra abstrata; ou, se o poder assim desejar, a lei geral pode ser completamente suspensa.

Vou considerar somente o primeiro caso. Todo sistema jurídico emprega padrões (*standards*) de conduta – determinações que permitem aos agentes do estado agirem de modo puramente discricionário ao mesmo tempo em que cumprem aparentemente com a tradição liberal da lei geral. Esses padrões (*standards*) de conduta podem ser explícitos – ou seja, escritos em códigos ou em leis escritas – ou implícitos – ou seja, interpretados pelos tribunais em leis escritas. Pode-se dizer que o poder ingressa no direito privado racional por meio da equidade; e no direito constitucional racional por meio da prerrogativa (ou algum outro conceito similar).

Apresentarei primeiro exemplos do direito privado, com o objetivo de demonstrar que esse princípio prevalece mesmo na parte mais racional do sistema jurídico.

A teoria jurídica liberal já foi violentamente contra a equidade (em um sentido aristotélico: como um corretivo a rigidez de leis gerais). Em *Table Talk*, de Selden<sup>40</sup>, ou *Commentaries*, de Blackstone<sup>41</sup>, ou a *Doutrina do Direito* de Kant<sup>42</sup> – para mencionar somente alguns – a equidade é denunciada como incompatível com a calculabilidade que é o principal requisito do direito liberal. A Inglaterra, lar da equidade europeia moderna, foi também o seu coveiro. De acordo com Maitland, a equidade se tornou desde 1875 “aquele conjunto de regras administrado unicamente pelos tribunais conhecidos como tribunais de equidade”.<sup>43</sup> E, na opinião do lorde Eldon, “As doutrinas deste tribunal

40. Cf. SELDEN, J. *Table talk*. Londres: Quaritch, Sir Frederick Pollock editor, 1927, p. 43.

41. Cf. BLACKSTONE, W. *Blackstone's Commentaries*. Chicago: Callaghan and Company, 1899, v. 1, p. 62.

42. Cf. KANT, I. *The Philosophy of Law*. Edinburgh: T. and T. Clark. Tradução de W. Hastie, 1887, p. 51, no qual a equidade é definida como “uma tola deusa que não pode reivindicar o direito a ser ouvida. Disso se segue que um tribunal da equidade, para a decisão de questões controversas de direito, envolveria uma contradição”.

43. MAITLAND, F. W. *Equity: a course of lectures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.

devem ser tão bem postas e uniformemente formuladas como aquelas do *common law*, estabelecendo princípios fixos, mas tendo o cuidado para que elas sejam aplicadas de acordo com as circunstâncias de cada caso.<sup>44</sup> Afirmações semelhantes por outros juizes ingleses demonstram uma concordância básica sobre a necessidade de transformar a equidade em um sistema de direito rígido, com o objetivo de assegurar a calculabilidade exigida pelas transações econômicas.

Mas a rejeição da equidade é adequada somente em um sistema econômico competitivo. As considerações de equidade crescem com o aumento das concentrações de poder econômico e com as atividades intervencionistas do estado.

Em geral, podemos afirmar que regras de equidade são e devem ser aplicadas quando se lida com questões de poder.<sup>45</sup> Quando um interesse se aproxima de um controle monopolista, seu poder privado se torna quase legislativo e, portanto, público. Uma vez que esse interesse afeta o bem estar público de um modo único, o estado só pode regulá-lo por meio da forma de medidas individuais. Estas são introduzidas no sistema jurídico liberal por meio da equidade. A doutrina inglesa da conspiração tal como aplicada às restrições de comércio, o conceito americano de "razoabilidade" tal como aplicado aos acordos econômicos e a doutrina alemã da "boa-fé" tal como aplicada às disputas industriais, todas são clara evidência disso. Todo o direito alemão que diz respeito à legalidade das greves e dos fechamentos de fábricas (*lockouts*) é contido na previsão do Código Civil de que um ato que inflige dano sobre o outro e viola a boa-fé é um delito. Todo nosso direito antitruste não é nada além de uma determinação de que acordos não razoáveis são ilegais. Mas como é possível definir racionalmente esses padrões (*standards*)? Eles podem ser exemplificados e descritos, mas nunca definidos. Nem poderíamos procurar fazer de outro modo, sem o risco de uma rigidez extrema. A lei geral, portanto, opera melhor quando regula o comportamento de um grande número de competidores dotados de um poder aproximadamente equivalente. Se o direito tiver que lidar com concentrações de poder, será substituído por medidas individuais disfarçadas.

44. *Gee v. Pritchard*, 2 Swan. Ch. 402, 414, 36 Eng. Rep. 670, 674 (1818).

45. Mas não somente aí. Há um segundo conjunto de circunstâncias que não discutirei aqui: o problema de interesses colidentes e de igual valor para a sociedade (por exemplo, na lei do divórcio).

Métodos semelhantes são empregados no âmbito do direito público, como se nota em três conjuntos de problemas:

1. Nenhum sistema político assegurará completamente o valor jurídico da calculabilidade e da segurança jurídica se sua própria segurança estiver ameaçada. Neste contexto, o poder colocará de lado a noção "jurídica" de liberdade.

2. A pressuposição fundamental da teoria jurídica liberal é a de que o direito de um coincidirá com o direito dos outros. Caso haja conflito de direitos o estado cumprirá sua função de árbitro por meio da aplicação de leis gerais precisamente definidas. Porém, com alguma frequência, os interesses colidentes parecem ser de peso equivalente e o conflito só pode ser resolvido por uma decisão discricionária.

3. Nenhum sistema político se satisfaz por simplesmente manter os direitos adquiridos. A concepção jurídica de liberdade – como nós a desenvolvemos – é naturalmente conservadora.<sup>46</sup> Mas nenhum sistema, mesmo o mais conservador de todos (no sentido literal do termo) pode simplesmente preservar; mesmo para preservar ele precisa mudar. Os valores que determinam a natureza das mudanças não são derivados, por óbvio, do sistema jurídico. Eles vêm de fora, ainda que por razões de propaganda sejam apresentados como demandas jurídicas, usualmente alegando-se que sejam derivados do direito natural.

Para responder aos dois primeiros problemas é necessário definir de modo mais acurado o grau de liberdade que os direitos civis efetivamente garantem. Para esse fim, as liberdades civis tradicionais devem ser classificadas, pois seria perigoso falar de somente um direito: liberdade individual. Enquanto todos os direitos civis em última instância retornam a essa concepção filosófica básica, o desenvolvimento histórico conduziu a distinção entre vários tipos de direitos com diferentes funções e diferentes sanções.

Os direitos civis, na condição de restrições ao poder, são necessários como instrumentos para preservar a liberdade. Essa formulação implica duas afirmações: direitos civis são indispensáveis para a realização da liberdade; mas direitos civis não exaurem a liberdade – eles são somente um de seus elementos. A liberdade é maior do que a defesa de direitos contra o poder; ela envolve também a possibilidade

---

46. Assim, corretamente, CORWIN, E. *Liberty against government-the rise, flowering and decline of a famous juridical concept*, p. 6.

de desenvolver as potencialidades do homem ao máximo. Somente insistimos em um âmbito livre de coerção porque não acreditamos em poder algum, por mais bem intencionado que ele seja, para decidir o que é bom ou ruim para nós. Este é o aspecto fundamental e inalienável (o chamado negativo ou "jurídico") de nossa liberdade.

Mas o que é concretamente inalienável? Nós podemos distinguir três tipos de direitos tradicionais: pessoais, societários<sup>47</sup> e políticos.

Direitos podem ser chamados de pessoais se sua validade é conectada somente ao homem como um sujeito isolado.<sup>48</sup> "A segurança da pessoa, das casas, dos papéis e pertences,<sup>49</sup> o direito a um julgamento justo,<sup>50</sup> a proibição de buscas e apreensões não razoáveis<sup>51</sup> independem da associação do homem com outro homem. Sua proteção não é dependente (e não deveria ser) de mudanças no sistema socioeconômico, tal como a transição de um capitalismo competitivo para um organizado, nem de mero expediente político. O que constitui precisamente um julgamento justo pode estar aberto à interpretação;<sup>52</sup> mas razões de estado nunca podem justificar intromissões nesses princípios. As determinações de direito penal de nossa constituição são direitos pessoais absolutos; e provavelmente nenhum país possui disposições constitucionais tão detalhadas, no que diz respeito a esses direitos pessoais.<sup>53</sup>

Direitos civis societários somente podem ser exercidos em relação a outros membros da sociedade. Eles são, em sentido próprio, direitos de comunicação. Liberdade de religião (como algo distinto da consciência religiosa), liberdade de expressão, de reunião, e a

---

47. Neumann explicará mais adiante no texto porque faz referência a direitos societários (*societal rights*) e não a direitos sociais (*social rights*). (N.T.).

48. De modo não tão feliz, o professor Freund nomeia-as de "liberdades passivas". Cf. FREUND, P. *On understanding the Supreme Court*. Boston: Little, Brown and Company, 1949, p. 23.

49. Emenda Constitucional nº 4 à Constituição dos EUA.

50. Emenda Constitucional nº 2 e nº 6.

51. Emenda constitucional nº 4.

52. Cf. a afirmação sobre princípios feita pelo Justice Cardozo, *Palko v. Connecticut*, 302 U.S. 319 (1937).

53. Em vista disso, a decisão de *Rabinowitz*, abrangendo buscas e apreensões não razoáveis, é muito difícil de ser aceita. *United States v. Rabinowitz*, 339 U.S. 56 (1950).

propriedade. Uma limitação é inerente a eles: seu exercício não pode privar o exercício por outros; na linguagem de Kant, os direitos de um devem coexistir com os de outros. É por meio de leis gerais como aquelas sobre calúnia, difamação, injúria e violação do direito de propriedade que essa coordenação é aperfeiçoada.

Há uma relação demonstrável entre direitos pessoais e societários. Enquanto direitos pessoais são fins em si mesmos, como se costuma dizer, eles também são instrumentais em relação aos direitos societários. Sem a segurança da pessoa não pode haver comunicação livre, uma vez que um indivíduo sujeito a prisão arbitrária e sem a perspectiva de um julgamento justo relutaria em se engajar em uma comunicação livre. Porém, a natureza instrumental dos direitos pessoais não deve levar à visão de que eles estão constrangidos às limitações inerentes aos direitos societários.

Isso parece simples, mas os dois problemas levantados acima – o conflito do poder político com a liberdade “jurídica” e o conflito entre dois interesses – criam dificuldades que, se concebidas somente como problemas jurídicos, parecem realmente insuperáveis. O segundo problema é mais bem exemplificado pela decisão da Suprema Corte em *Kovacs v. Cooper*,<sup>54</sup> na qual a Corte manteve uma lei local proibindo o uso de caminhões de som emitindo barulhos “altos e ruidosos”.

Mas é o primeiro problema que realmente importa. *Feiner v. New York*<sup>55</sup> é um caso típico, que surge precisamente da mesma forma em qualquer país: o cidadão exerce seu direito à liberdade de expressão, a audiência protesta, a desordem se inicia, a polícia é chamada e prende o orador pela quebra da paz ou por conduta desordeira e a ordem é restaurada. Um estudo das decisões de cortes administrativas ou criminais na Alemanha e na França demonstrará, como regra, que essas cortes, como nossa Suprema Corte, mantém o poder discricionário da polícia de tomar as medidas que ela imagina serem úteis para prevenir a desordem. Na Alemanha, a resistência pelo orador a tal medida da polícia seria punível como “resistência ao poder do estado”, enquanto aqui a Suprema Corte manteve a condenação por perturbação da paz social. Assim, a liberdade de expressão é qualificada em

54. 336 U.S. 77 (1949).

55. 340 U.S. 315 (1951).

todo lugar pela previsão<sup>56</sup> de que o agente do poder político pode determinar discricionariamente se ele protegerá a liberdade de expressão ou se estará do lado do poder da multidão, contra ela.

Alguns advogados constitucionalistas e cientistas políticos detectam uma diferença decisiva entre Estados Unidos e a Europa continental nas diferentes fórmulas constitucionais: a Primeira Emenda, com sua afirmação "O Congresso não fará nenhuma lei [...] restringindo a liberdade [...]", como contrária a fórmula continental típica: o direito à liberdade de opinião é garantido nos termos da lei.

Existe de fato uma diferença, e há pouca dúvida de que o padrão americano é preferível. Sob nossa previsão constitucional a liberdade de imprensa se desenvolveu marcadamente melhor que sob as numerosas leis de imprensa continentais. Mas a diferença definitiva deve ser atribuída menos às diferentes fórmulas do que às atitudes mais sensíveis em relação às liberdades civis, particularmente por parte dos tribunais.

Sem sombra de dúvida a relação *calculável* entre os direitos do indivíduo e o poder do estado é em todo lugar governada por uma cláusula de escape. Na Europa Continental é a chamada reserva da lei; nos Estados Unidos é a fórmula do "perigo claro e presente" (*clear and present danger*).<sup>57</sup>

O teste do perigo claro e presente demonstra a impossibilidade de clarificar o sentido preciso dos padrões (*standards*) jurídicos de conduta. David Riesman<sup>58</sup> chega mesmo a afirmar que a decisão em *Schenck* não permite que o tribunal pese o valor da liberdade de expressão contra o peso de qualquer política governamental. Isto é provavelmente uma interpretação extrema. Mas realmente parece, considerando a amplitude de decisões desde *Near v. Minnesota*,<sup>59</sup> *Board of Education v.*

56. Mas para os Estados Unidos, considere-se também as decisões mais favoráveis, *Terminiello v. Chicago*, 337 U.S. 1 (1949), e *Thomas v. Collins*, 323 U.S. 516 (1945) e a discussão em CHAFEE, Z. *Free Speech in the United States*. Cambridge: Harvard University Press, 1941, pp. 409-435.

57. *Schenk v. United States*, 249 U.S. 47 (1919).

58. Cf. RIESMAN, D. Civil Liberties in a Period of Transition. In: *Public Policy*. Cambridge: Graduate School of Public Administration, 1942, pp. 33-39.

59. 283 U.S. 697 (1931).

*Barnette*,<sup>60</sup> *Thomas v. Collins*<sup>61</sup> ao caso *Dennis*,<sup>62</sup> que o teste foi rebaixado de um perigo "claro e presente" para um perigo "claro e provável", permitindo a afirmação do elemento não calculável do poder ele mesmo contra a limitação calculável imposta àquele poder. Desse modo, o poder, ou a "necessidade", ou a "razão de estado", não podem ser efetivamente eliminados ou restringidos pelo direito constitucional.<sup>63</sup>

Além disso, determinadas decisões do poder político, consideradas objetiva ou alegadamente necessárias, não somente interferem com as regras da lei geral; elas podem ocasionar até mesmo a suspensão total das liberdades civis. O estado de sítio, a lei marcial e os poderes de emergência meramente indicam que razões de estado podem efetivamente aniquilar por completo as liberdades civis. Comum a essas instituições, na maioria dos países, é o fato de que o poder discricionário daqueles que proclamam uma situação de emergência não pode ser desafiado. São eles que determinam se uma emergência existe e quais medidas são consideradas necessárias para resolvê-la.

Direitos civis (pessoais e societários) devem ser distinguidos dos direitos políticos, embora mantenham relações estreitas. A teoria continental frequentemente distingue os direitos "humanos" e os "civis" – os primeiros, afirma-se, são inerentes à natureza de seres humanos livres e iguais, aproveitados por cidadãos, cidadãos naturalizados e imigrantes; os últimos derivam somente da estrutura política do estado.

Essa definição é correta se a expressão "estrutura política" for definida de modo apropriado. Se ela simplesmente expressa que um cidadão possui tantos direitos políticos quanto aqueles que os respectivos poderes políticos estão dispostos a garantir, então ela não tem sentido algum. O que ela realmente expressa é que a natureza e a

60. 319 U.S. 624 (1943).

61. 323 U.S. 516 (1945).

62. *Dennis v. United States*, 341 U.S. 494 (1951).

63. Na Alemanha, os famosos artigos 10, 11 e 17 do Código Geral Prussiano (*Allgemeines Landrecht*), concederam poder discricionário quase completo à polícia e à instituição de "custódia protetiva" existente neste dispositivo. Legalmente, a situação é semelhante em todos os países. As diferenças entre os vários países são causadas, portanto, por atitudes diferentes dos tribunais e dos legisladores, e não pelas formulações dos textos das leis.

extensão dos direitos políticos são determinadas pela natureza do sistema político – isto é, pelo que o sistema político reivindica ser.

Assim, se o sistema político reivindica ser uma democracia, direitos específicos devem ser implementados. Em geral, há um acordo sobre os mínimos direitos básicos: liberdade de concessão e acesso a todos os cargos públicos, e igualdade de tratamento em relação a essas ocupações, profissões e nomeações.

Os direitos de *status activus* (como esses direitos políticos são chamados algumas vezes) pressupõem, como mencionei, os direitos pessoais e societários. Não pode haver qualquer formulação da vontade nacional com base em um sufrágio igual sem liberdade da pessoa e sem livre comunicação. Por definição, portanto, qualquer ab-rogação de direitos pessoais ou societários necessariamente envolve uma intervenção em direitos políticos – embora a recíproca não seja verdadeira.

\* \* \*

Até agora, problemas um tanto tradicionais foram discutidos – embora se pretenda que isso tenha sido feito de modo mais sistemático do que o usual. Os problemas são tradicionais porque revolvem a velha fórmula do cidadão contra o estado, pensada principalmente a partir do direito criminal. Nessa formulação, os direitos civis podem ser, ou ao menos poderiam ser mais ou menos protegidos de fato. Mas na sociedade moderna surgem três novos problemas que são difíceis, ou até mesmo impossíveis de serem incluídos nesse modelo teórico: o efeito das amplas mudanças na estrutura sócio-econômica sobre os direitos civis; a aplicação de sanções sociais contra dissidentes; e a tentativa de legitimar demandas positivas contra o estado por meio de “direitos civis”.

Essas questões indicam que a noção “jurídica” de liberdade abrange somente um elemento da liberdade, e não pode incluir toda a liberdade política. A contraposição cidadão x estado é inadequada por diversas razões.

Se a liberdade política fosse somente liberdade jurídica, seria difícil justificar a democracia como o sistema político que maximiza a liberdade. Uma monarquia constitucional serviria igualmente bem, e realmente existem historiadores continentais e cientistas políticos que adotam precisamente esta posição e afirmam sua superioridade

sobre a democracia. Esta opinião nos parece insustentável – mas nos compele a definir a liberdade política de forma mais concreta.

Além disso, a liberdade “jurídica” é estática e conservadora, enquanto a sociedade muda. O problema foi bem colocado pelo Ministro da Suprema Corte Estadunidense, Jackson:

A tarefa de traduzir as generalidades majestáticas da Carta de Direitos (*Bill of Rights*), concebida como parte de um padrão do governo liberal do século dezoito, em restrições concretas aos oficiais que lidam com os problemas do século vinte, perturba a autoconfiança. Esses princípios surgiram do mesmo solo que também produziu a filosofia de que o indivíduo era o centro da sociedade, que sua liberdade era sustentável pela mera ausência de restrições governamentais e que o governo deveria se contentar com poucos controles e com uma supervisão suave sobre os negócios do homem. Nós devemos transplantar esses direitos para um solo no qual o conceito de *laissez-faire* ou o princípio da não interferência se restringe aos assuntos econômicos e os avanços sociais são crescentemente perseguidos por meio da maior integração da sociedade e do fortalecimento dos controles governamentais.<sup>64</sup>

A opinião do Ministro Jackson, além do mais, conduz às seguintes dúvidas: a fórmula da liberdade contra o governo parece compreender duas afirmações: a liberdade individual aumenta com a diminuição do poder governamental (e vice-versa); e a liberdade só possui um inimigo: o governo. Nenhuma dessas implicações pode ser aceita. É historicamente impossível sustentar que o intervencionismo governamental por ele mesmo tenha diminuído o escopo e a efetividade da liberdade do cidadão. Um conhecimento meramente superficial da história é mais do que suficiente para demonstrar que não há conexão lógica entre esses dois fatores. A Alemanha Imperial menos intervencionista protegeu a liberdade muito menos que a República de Weimar mais intervencionista. A Inglaterra durante a menos total Primeira Guerra Mundial não foi tão sensível a direitos civis como durante a mais total Segunda Guerra Mundial. Nos Estados Unidos, as decisões da Suprema Corte que expandiram o escopo da proteção dos direitos civis começaram em 1931. As conexões históricas entre intervencionismo e direitos civis são pouco investigadas, quando muito, por historiadores e cientistas políticos. A falsidade teórica da afirmação

---

64. *Board of Education vs Barnette*, 319 US 624, 639-640 (1943).

de que a liberdade diminui com o aumento da intervenção governamental é óbvia uma vez que o termo "intervenção" não indica seus propósitos nem os interesses contra os quais a intervenção é direcionada. A conexão entre as duas situações é político-histórica, requerendo uma análise de cada situação concreta, pois é inegável que um mínimo de intervenção – a manutenção "da lei e da ordem" – é sempre indispensável para a preservação de direitos individuais, de tal modo que a existência mesma do Estado é uma precondição para o seu exercício.

Isso, por sua vez, está intimamente conectado com a segunda implicação da fórmula da liberdade contra o governo, a saber, que o estado é o único inimigo da liberdade. Deveria ser óbvio que essa é uma argumentação falaciosa, a partir do fato de que o poder privado social pode ser até mesmo mais perigoso para a liberdade que o poder público. A intervenção do estado no que diz respeito às posições privadas de poder pode ser essencial para assegurar a liberdade.

Portanto, o conceito "jurídico" de liberdade é inadequado nos seguintes aspectos:

1. A proteção da liberdade por meio de leis gerais não leva em consideração o conteúdo das leis. A lei geral pode ser repressiva em conteúdo. O estado pode brutalizar seu direito penal e, por exemplo, ameaçar com pena de morte todos os crimes insignificantes. Nada na teoria da liberdade jurídica poderia possivelmente prevenir isso. Mesmo Rousseau, um crente fanático na generalidade da lei, foi compelido a admitir<sup>65</sup> que a lei pode criar privilégios, embora não deva concedê-los a pessoas individuais. Desse modo, não podemos deixar de repetir que a noção "jurídica" de liberdade só pode garantir um mínimo de liberdade. Este mínimo pode expressar muito ou pouco, a depender de fatores não jurídicos por natureza.

2. Mesmo dentro do escopo do conceito "jurídico" de liberdade, cláusulas de escape como a fórmula do perigo claro e presente permitem que o poder político prevaleça sobre direitos individuais. Assim, a afirmação do Ministro Frankfurter no caso *Dennis* de que "as liberdades civis retiram, no máximo, somente força limitada das garantias jurídicas"<sup>66</sup> formula adequadamente nossa posição.

65. Cf. ROUSSEAU, J. J. *Contrat Social*. Livro 2, cap. 6.

66. *Dennis v. United States*, 341 U.S. 494, 555 (1951).

Em resumo, a noção “jurídica” de liberdade, baseada na fórmula filosófica de que a liberdade é a ausência de restrição, opõe a liberdade à necessidade, ambas alegadamente pertencendo a dois domínios diferentes. Não há necessidade de resumir aqui um antigo debate sobre a correlação entre liberdade e necessidade, mas parece necessário rerepresentar os estágios no desenvolvimento do que chamamos de conceito cognitivo de liberdade, com o intuito de demonstrar sua relevância política.

## O elemento cognitivo na liberdade

O primeiro passo deve ser encontrado na filosofia da natureza grega, que culminou na filosofia de Epicuro. Para ele, assim como para Lucrécio, o “terror e a escuridão da mente devem ser removidos não pelos raios de sol e pelo brilho luminoso do dia, mas pela aparência e pela lei da natureza”.<sup>67</sup> O problema de ambos era libertar os homens do terror inspirado pela crença supersticiosa de que os fenômenos naturais ocorrem pela intervenção arbitrária de Deus – justamente a superstição religiosa que Platão<sup>68</sup> desejou manter e até fortalecer com o intuito de controlar as massas. Em oposição a essa visão, Epicuro ensinou que a natureza externa era governada pela necessidade, ou seja, por leis imutáveis da natureza. A compreensão dessa necessidade torna o homem livre, libertando-o do medo que o fenômeno da natureza externa instiga no ignorante. “Um homem não pode remover seu medo sobre os assuntos mais importantes se ele não conhece qual é a natureza do universo, mas simplesmente suspeita a verdade de alguma história mítica. De tal modo que sem uma ciência da natureza não é possível alcançar nossos prazeres genuínos”<sup>69</sup>; e ainda mais precisamente “a necessidade é um mal, mas não há necessidade em viver sob o controle da necessidade”<sup>70</sup>. Desde Epicuro, o desenvolvimento da ciência da natureza ocupou um lugar decisivo no desenvolvimento da liberdade do homem; não somente a compreensão da natureza exter-

67. LUCRÉCIO. *On the nature of things*. Londres: G. Bell & Sons. Tradução de H.A.J. Munro, 1919, livros 1 e 6.

68. PLATÃO. *Republic*. Londres: Oxford University Press. Tradução de Francis Cornford, 1945, cap. 4.

69. EPICURO. *The extant remains*. Califórnia: Hyperion Press. Tradução de Cyril Bailey, 1926, p. 97.

70. Idem, p. 107.

na libera o homem do medo, mas, novamente como indicado por Epicuro, ela permite a utilização de processos naturais para o melhoramento da vida material do homem. Esta poderosa tradição que legou Epicuro continuou até os nossos dias na filosofia de Hobbes, Spinoza, do iluminismo francês e do utilitarismo inglês.<sup>71</sup>

O segundo passo decisivo é o desenvolvimento da psicologia de Spinoza,<sup>72</sup> com sua aplicação do princípio de Epicuro do entendimento à mente humana: um homem que vive de acordo somente com os ditados da razão é um homem livre.<sup>73</sup> Para que seja possível viver de acordo com a razão, o homem deve compreender sua mente; ele deve classificar suas paixões, entendê-las e, assim, subjugar-las. Somente uma natureza escrava é governada pelas paixões. Portanto, para Spinoza, a liberdade é discernimento (*insight*) no interior da necessidade.

É nessa tradição científica que Freud se coloca. Seu entendimento do instinto da agressão e da autodestruição,<sup>74</sup> e sua análise da necessidade de identificação como o laço emocional de uma pessoa com outra,<sup>75</sup> contém sugestões que até agora foram pouco utilizadas na teoria política. A proposição fundamental que Freud compartilha com Kierkegaard<sup>76</sup> é a de que nossa existência é trespassada com a ansiedade. Ambos distinguem ansiedade ("*dread*" na tradução inglesa) do medo; o último se refere a algo definido, enquanto a ansiedade é um estado de existência produzido pela inocência e, portanto, pela ignorância. A ansiedade, a operação do instinto agressivo e a necessidade

71. Sobre a história intelectual do epicurismo, cf. GUIAU, J.M. *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1886.

72. Cf. BIDNEY, D. *The psychology and ethics of Spinoza*. California: Russell and Russell, 1940, p. 372.

73. Cf. SPINOZA. *Ethics*, livro 5, prop. 20, 1677.

74. Cf. FREUD, S. *Civilization and its discontents*. Londres. Hogarth Press. Tradução de Joan Riviere, 1949.

75. Cf. FREUD, S. *Group psychology and the analysis of the ego*. Boston: Boston University Press. Tradução de James Strachey, 1949.

76. Cf. KIERKEGAARD, S. *The concept of dread*. Princeton: Princeton University Press. Tradução de Walter Lowrie, 1946, pp. 37-38; FREUD, S. *Hemmung, Symptom, Angst*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag: Leipzig-Wien-Zürich, 1926.

de identificação do ser humano isolado são processos psicológicos que permitem a total aniquilação da liberdade no totalitarismo.

Ainda assim, é possível que nem o entendimento da natureza exterior nem o conhecimento da operação da mente nos habilitem a lidar com a necessidade. Não há correlação necessária entre liberdade e um estado de conhecimento avançado da natureza exterior e interior. Os arranjos sociais podem ser tais, inclusive, que a ciência natural e a psicologia se tornem servas da opressão. O que se costuma chamar de "afrouxamento moral" (*moral lag*) expressa o possível desenvolvimento dessa dicotomia.

Um terceiro passo ainda é necessário: a compreensão do processo histórico. Se nós formos acreditar em historiadores da história, foi Giambatista Vico<sup>77</sup> quem primeiro tentou uma análise científica da estrutura da liberdade política da perspectiva de uma análise histórica. O assunto de sua teoria da história é a história universal, não nacional. O processo histórico não é mais considerado teleológico, mas social. A história é o produto do homem<sup>78</sup> em um contexto cultural, a totalidade da cultura material. A história é o conflito entre o homem, a natureza e a cultura. Desde Vico, o conceito de história como história universal e o processo histórico como um desenvolvimento inteligível se tornaram as principais preocupações na análise do conceito de liberdade. Ideias semelhantes, porém mais mecânicas, foram desenvolvidas por Montesquieu,<sup>79</sup> cujos conceitos de estrutura política são relacionados aos processos históricos. Montesquieu foi o primeiro a desenvolver a noção<sup>80</sup> de que o ator no processo histórico pode produzir, por seus próprios atos, consequências que ele queria evitar. É Montesquieu que insiste na interdependência de todos os fenômenos sociais, rejeitando tentativas de isolar atributos específicos de uma estrutura social e atribuir-lhes consequências específicas.

De Vico e Montesquieu, a estrada leva a Hegel e Marx. Ambos aceitaram a fórmula de Epícuro-Spinoza de que a liberdade é um

---

77. Cf. VICO, G. *The New Science*. Ithaca: Cornell University Press. Tradução de Thomas Bergin e Harold Fisch, 1948.

78. Idem, livro 1, n° 132-143, pp. 56-57.

79. Cf. NEUMANN, F. *Introduction*, p. XXXV-XXXIX.

80. Embora, claro, Santo Agostinho tivesse uma noção similar.

discernimento (*insight*) no interior da necessidade: aquele que entende o que acontece, e por que acontece é, desse modo, livre.<sup>81</sup>

A fórmula cognitiva, entretanto, é equivocada se concebida como obediência a uma lei da história abstrata e fatalista. O processo histórico inclui a aspiração do homem de assegurar um controle mais efetivo de seu ambiente, de tal forma que o discernimento histórico é crítico e programático. A função real do elemento cognitivo é expor as possibilidades para a realização das potencialidades humanas latentes em diferentes situações sociais. Por um lado, ele nos previne de repetir fórmulas tradicionais, mas vazias. O que é progressista e tendente à liberdade hoje pode ser falso e uma barreira à liberdade amanhã. Por outro lado, o elemento cognitivo limita o radicalismo utópico. Uma vez que o que o homem pode alcançar é limitado ao seu estágio de desenvolvimento social, a realização da liberdade não está à disposição do livre arbítrio do homem. O destino de dois conceitos centrais da teoria política, soberania e propriedade, demonstrarão a importância do elemento cognitivo da liberdade.

Atualmente está em moda difamar o conceito de soberania. Hobbes, em particular, nunca foi tão popular em países anglo-americanos, e Bodin, o criador da palavra "soberania", tem sido interpretado como um liberal moderado. Alguns sustentam que a soberania é responsável por todos os males de nosso tempo presente. O nacionalismo, o imperialismo e mesmo o totalitarismo são considerados descendentes diretos da soberania, com Marsilius de Padua, Bodin, Calvino, Lutero, Hobbes e, claro, Hegel, na condição de criminosos. Não queremos levantar o problema de como uma teoria – por mais brilhante que seja – pode ser considerada responsável por desenvolvimentos políticos, mas assumiremos aqui que isto seja possível. É claro que esta visão deriva diretamente de se equiparar a liberdade com a liberdade "jurídica", isto é, a ausência de restrições. A soberania do estado significa, obviamente, que o monopólio da coerção pertence a uma instituição separada da sociedade, ainda que conectada a ela, chamada de estado. A função histórica progressista da soberania nunca foi colocada em dúvida, mesmo se há disputa sobre os limites

---

81. Para a discussão filosófica mais recente da concepção marxista, cf. WETTER, G. *Der Dialektische Materialismus*. Freiburg: Herder, 1952, pp. 403-408. O autor é católico e austríaco. O livro possui a permissão oficial para circular (*Imprimatur*).

do poder coercitivo do estado. No período do regime feudal, de exploração de camponeses e cidades por senhores feudais, de jurisdições concorrentes de monarcas, vassalos, guildas e corporações, dos poderes secular e temporal, surgiu um poder central: a monarquia. Ela destruiu as autonomias, criou (ou tentou criar) uma administração, um sistema jurídico e transformou os privilégios em igualdade de deveres, se não de direitos. Como nossa moderna sociedade comercial e industrial se desenvolveria sem esta soberania que criou extensas áreas econômicas e as integrou legal e administrativamente? Foram justamente os teóricos políticos de classe média – Bodin, Spinoza, Pufendorf e Hobbes – que insistiram nos poderes do monarca contra os privilégios e autonomias dos estados, corporações, guildas e igrejas. É possível interpretar a revolução francesa de 1789 não como uma reação ao mau uso do monarca de seus poderes absolutos, mas antes uma falha em como utilizá-los. As teorias do Marquês d'Argenson, de Abade Dubos, dos fisiocratas e particularmente de Rousseau são, na realidade, tentativas de reconstituir a unidade e a eficiência do poder central no estado, seja ele monárquico ou democrático, de tal modo que a liberdade da nação pudesse ser efetivamente realizada.

O surgimento de teorias liberais (tais como a de Locke) é compreensível e possui significado somente se o monopólio dos poderes coercitivos do estado não são mais desafiados, de tal forma que as restrições à soberania não levarão a sua desintegração. Em outro lugar, apresentei o problema da teoria política moderna nesses termos:

“O problema da filosofia política, e seu dilema, é a reconciliação da liberdade e da coerção. Com a emergência de uma economia monetária nós encontramos o estado moderno como a instituição que reivindica o monopólio do poder coercitivo com o objetivo de prover uma base segura a partir da qual o comércio e os negócios possam se desenvolver e os cidadãos possam desfrutar o benefício de seu trabalho. Mas ao criar essa instituição e reconhecer seu poder soberano, o cidadão criou um instrumento que pôde e frequentemente o privou de proteção e das vantagens de seu trabalho. Consequentemente, ao justificar o poder soberano do estado, ele busca ao mesmo tempo justificar limites ao seu poder coercitivo. A história do pensamento político moderno desde Marquiavel é a história desta tentativa de justificar o justo e a força, o direito e o poder. Não há teoria política que não faça as duas coisas.”<sup>82</sup>

82. NEUMANN, *Introduction*, p. XXXI – XXXII.

Nas relações internacionais, o conceito de soberania cumpriu funções similares.<sup>83</sup> Ao atribuir ao estado a soberania, a igualdade formal foi concedida a todos os estados e um princípio racional foi introduzido em um sistema anárquico. Como uma ideia polêmica, a soberania do estado na política internacional rejeita as reivindicações soberanas de raças e classes contra cidadãos de outros estados, limitando, assim, o poder do estado às pessoas que residem em um território específico. A noção de soberania estatal é, portanto, basicamente antiimperialista. As funções limitadora e de equalização desta doutrina aparecem mais notavelmente quando contrastadas com o imperialismo racial nazista (que rejeitou a soberania estatal pela supremacia racial) e com a doutrina da soberania do proletariado internacional, representada pela Terceira Internacional.

Portanto, no período moderno, embora a soberania aparente formalmente ser a negação do conceito “jurídico” de liberdade, ela é, na realidade, sua própria pressuposição.<sup>84</sup>

Problemas quase idênticos surgem em conexão com o conceito de propriedade –fundamental em qualquer teoria política. Há um acordo praticamente universal na teoria política sobre o significado supremo da propriedade privada. Mas por que a propriedade privada é frequentemente elevada à categoria de um direito natural? Por que ela deveria ser tratada com tal reverência, mesmo no trabalho do jovem Marx?<sup>85</sup>

Parece claro que ela é concebida, por toda a história do pensamento social e político, como um instrumento para a realização da boa (ou ao menos sustentável) vida: esta é claramente a posição de Aristóteles,<sup>86</sup> que foi levada adiante por toda a tradição medie-

---

83. Sobre isto, ver meu *Behemoth*. New York: Harper Publishers. 2ª edição, 1944, pp. 166-71.

84. Se a soberania do estado na política doméstica e internacional cumpre ou pode cumprir hoje as mesmas funções não é preocupação para este trabalho.

85. Especialmente em MARX, K. *Oekonomisch-Philosophische Manuskrifte* (1844); e *Die heilige Familie* (1844). In: \_\_\_\_\_. *Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Vol. 3. Frankfurt a.M.: Marx-Engels-Archiv, 1932.

86. Cf. ARISTÓTELES. *Oeconomica*. Oxford: Clarendon Press. Tradução de E. Foster, 1920, p. 1343; ARISTÓTELES. *Politics*. Oxford: Oxford University Press. Tradução de Sir Ernest Barker, 1946, p. 1253 e ss.

val.<sup>87</sup> Esta é igualmente a posição de pensadores políticos mais modernos – de Bodin, Spinoza, Hobbes, Kant e Hegel, seja definindo a propriedade como direito natural ou como garantida pelo direito positivo. A natureza instrumental da propriedade é provavelmente a conexão mais forte entre essas distintas teorias políticas. É claro que a conexão entre propriedade e liberdade é afirmada de forma mais cândida na teoria de Locke, para a qual a liberdade surge como inerente a todo o conceito de propriedade. Mas a propriedade é definida ali como propriedade do trabalho e as teorias possessórias da propriedade são rejeitadas. A legitimação da propriedade depende da transformação da natureza exterior pela atividade criativa do homem, especialmente no caso da terra. É justamente essa teoria da propriedade do trabalho que demonstra seu papel instrumental. E é indiferente se Locke não derivou consequências de sua própria teoria, com a qual ele pretendia meramente legitimar a propriedade capitalista. Porém, o reconhecimento da natureza instrumental da propriedade em relação à liberdade obviamente torna necessário redefinir a sua função social em cada momento histórico e, assim, distinguir claramente entre os vários tipos de propriedade e de seus proprietários.<sup>88</sup> Se a propriedade deve servir a liberdade, e se a liberdade pertence somente ao homem, então a propriedade incorporada pelo trabalho, sendo necessária socialmente ou não, não pode se reivindicar como direito civil do mesmo nível que a liberdade da religião e das comunicações. Similarmente, os substratos do direito de propriedade – terra, bens de consumo, bens de produção – podem requerer tratamento diferenciado.

Nesse sentido, a maior parte das declarações de direitos civis continentais estabelece uma clara distinção entre propriedade e outros direitos civis, a proteção destes últimos sendo muito mais rigorosa que

87. Para um bom levantamento, ver JARRETT, B. *Social Theories of the Middle Ages: 1200 – 1500*. Londres: E. Benn, 1926, pp. 122-149.

88. A boa pesquisa de SCHALTTER, R. *Private Property: the History of an Idea*. Michigan: Michigan University Press, 1951, infelizmente falha nisto. Uma teoria interessante, pouco conhecida e apreciada no mundo Anglo-Americano, é aquela do depois Presidente Austríaco Karl Renner, primeiramente publicada em 1911 e traduzida como RENNER, K. *The Institutes of Private Law and their Social Functions*. Londres: Routledge e K. Paul. Tradução de Otto Kahn-Freund, 1949.

a da primeira.<sup>89</sup> Uma consideração bem simples tornará claro o papel instrumental da propriedade: todas as constituições permitem a condenação da propriedade privada mediante uma compensação adequada. Ainda assim, nenhuma constituição civilizada poderia possivelmente permitir que o estado acabasse com a vida de uma pessoa ou com sua liberdade por razões públicas, mesmo mediante uma compensação mais do que adequada. O valor da liberdade política é absoluto; o da propriedade é meramente relativo a ele. Portanto, as tarefas da teoria política preocupada com a liberdade do homem são analisar como a propriedade cumpre sua função como instrumento efetivo da liberdade, e descobrir quais mudanças institucionais são necessárias para maximizar sua efetividade.<sup>90</sup>

---

89. Esta também era a posição do Presidente da Suprema Corte Stone. Cf. *United States v. Carolene Products Co.*, 304 U.S. 144, 152 n.4 (1938). Ver também *Schneider v. State*, 308 U.S. 147, 161 (1939). Contra isto, ver especialmente o voto do Ministro Frankfurter em *Board of Education v. Barnette*, 319 U.S. 624, 646 (1943) (voto dissidente).

90. É impossível definir no interior do sistema democrático instituições específicas que são potencialmente superiores a outras instituições, a despeito da velha tradição de que, no interior do sistema democrático, certos arranjos institucionais protegem melhor a liberdade: as doutrinas de governo misto, da separação de poderes e do federalismo.

Sobre o governo misto, tanto Aristóteles como Políbio (Polybius), ambos advogados da doutrina, nunca a entenderam como um mero arranjo constitucional, ou seja, uma mistura de elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos. Eles conectaram a distribuição de poder constitucional com a distribuição de poder social. Os dois tinham objetivos sociais específicos em mente.

A doutrina da separação dos poderes de Montesquieu é igualmente conectada com a distribuição do poder social. Além disso, se observarmos a realidade política, não conseguiremos discernir um padrão coerente. O sistema inglês de democracia parlamentar, que não conhece nenhuma doutrina da separação de poderes (exceto pela incontestada e incontestável doutrina da separação e independência judicial), maximiza a liberdade política; as democracias parlamentares continentais falharam nesta tarefa; enquanto os Estados Unidos, com sua democracia presidencial, maximizaram a liberdade – pelo menos no passado. Como Bentham reconheceu em sua crítica a Montesquieu, a divisão do estado em funções legislativa, executiva e judicial, alocando-as em três órgãos constitucionais separados, pode proteger a liberdade somente se diferentes grupos sociais controlarem as três agências, sendo que a di-

Em resumo: a clara compreensão da operação da natureza exterior permite que o homem domine a natureza. Nosso conhecimento detalhado da psique do homem permite-nos entender os processos psicológicos que ativam a ansiedade a qual o priva de liberdade e tende a fazer dele um escravo de líderes autoritários e totalitários.

---

visão perde seu valor protetor se as três agências forem controladas pelo mesmo grupo social. Cf. NEUMANN, F. *Introduction*.

Há pouca conexão entre liberdade política e federalismo. Montesquieu, provavelmente seguindo a concepção platônica de que o tamanho da *Polis* é determinado pelo alcance da voz do Arauto (*Herald's voice*), acreditava que as democracias somente poderiam funcionar em pequenos territórios. Ver MONTESQUIEU. *Considerations on the causes of the grandeur and decadence of the Romans*. Califórnia: Appleton. Tradução de Jehu Baker, 1882; NEUMANN, F. *Introduction*. Mas uma vez que elas podem ser ameaçadas por perigos externos, a confederação pode fornecê-las força externa sem colocar em risco a força interna derivada de sua pequenez. MONTESQUIEU. *The spirit of the laws*, livro 9, § 2. Jefferson seguiu esta argumentação, acrescentando que uma sociedade agrária é o substrato mais estável da democracia. Cf. JEFFERSON, T. *The Commonplace Book of Thomas Jefferson*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1926; ver GRISWOLD, A. *Farming and Democracy*. New Haven: Yale University Press, 1948. Nenhuma dessas análises se sustenta após uma análise crítica. Não há relação discernível entre o tamanho do território e a liberdade política, nem entre federalismo e democracia. Inglaterra e França são democracias centralizadas; os Estados Unidos é uma democracia federalista; a Alemanha imperial e várias repúblicas latino-americanas são ou foram federalismos que serviram para fortalecer tendências autoritárias.

Essas teorias são exemplos do que costumo chamar de fetichismo constitucional, a atribuição de funções políticas para arranjos constitucionais isolados que só possuem um significado em um contexto total, cultural e especialmente social. Em resumo, as bases socioculturais de um sistema de liberdade política são muito mais importantes que suas manifestações constitucionais específicas. Isto é particularmente importante hoje porque os vários poderes que ocuparam o Extremo Oriente e a Europa tenderam a impor suas instituições políticas específicas aos países ocupados, uma vez que eles atribuíam a arranjos constitucionais explícitos efeitos políticos que eles não poderiam exercer.

O valor da democracia política como um sistema que preserva o papel do direito, levando em consideração o aumento do conhecimento, e racionalmente mudando a sociedade para mantê-la a par com o conhecimento, não deve ser desafiado; mas, no interior do sistema, não há instituições específicas que sejam *per se* mais efetivas que outras.

Nossa compreensão da situação histórica permite-nos ajustar nossa estrutura institucional ao progressivo conhecimento da natureza e do homem.

## **O elemento volitivo na liberdade**

A fórmula acima indica, entretanto, que nem o elemento “jurídico” nem o elemento cognitivo da liberdade são realmente exaustivos. O direito limita o poder político; o conhecimento nos mostra o caminho para a liberdade; mas o homem só pode realmente alcançar a liberdade por seus próprios esforços. Nem Deus, nem a história a garantem. É nesta compreensão que repousa a formulação teórica da democracia como um sistema político que permite a maximização da liberdade política. O elemento volitivo ou ativista é tão indispensável para a constituição da liberdade política como os elementos “jurídico” e cognitivo. Afirmamos antes que se a liberdade jurídica for considerada equivalente à liberdade política, nenhuma defesa da democracia como um sistema político no qual supostamente a liberdade política é mais bem preservada pode ser feita, e talvez até mesmo a monarquia constitucional seja uma instituição tão boa quanto – se não for melhor.

A despeito da antipatia de Aristóteles pela democracia, algum tipo de participação ativa na política é, para ele, uma pré-condição para a cidadania. Este mínimo ele definiu como uma parte das “funções deliberativa e judicial”.<sup>91</sup> Portanto, a liberdade criada pela *Polis*<sup>92</sup> só pode ser alcançada pela participação ativa em sua vida política – mesmo se, por razões de conveniência, Platão e Aristóteles neguem participação integral às massas. Em nossos termos, alguma espécie de identificação pela ação é necessária para prevenir a total alienação política do cidadão.

É evidente que isso implica um julgamento de valor que corresponde a indesejabilidade da alienação política. Este julgamento não é de modo algum compartilhado na história do pensamento político. A escola de Epicuro (Epicuro, Lucrécio, Hobbes e muitos outros) adotou o ponto de vista oposto: a indesejabilidade da parti-

91. ARISTÓTELES. *Politics*, ver nota 86.

92. Pressuponho que a liberdade da *Polis* é, simultaneamente, a liberdade de seus cidadãos. Sobre isto, ver FOSTER, M. *The political philosophies of Plato and Hegel*. New York: Russell e Russell, 1935.

cipação política, admitindo francamente, dessa forma, que o poder político, independentemente de sua origem e forma, é e sempre permanecerá uma força hostil ou alheia ao homem, que deve encontrar sua satisfação não em um sistema político – que prove meramente a estrutura externa de ordem – mas preferencialmente fora dele. O epicureanismo político pode inclusive ser uma atitude necessária nos períodos em que dois princípios malignos competem, e um terceiro princípio não tem a esperança de se afirmar por si mesmo.<sup>93</sup> O *homo politicus* pode então se retirar e cultivar o seu jardim ou a sua mente. Como regra, entretanto, atitudes epicureanas provavelmente serão expressões ou de covardia ou de indiferença, contribuindo diretamente com aquelas pessoas inclinadas a apropriar o poder político para seus próprios objetivos. Acredite-se ou não que o poder político seja alheio ao homem, ele determina a vida humana em extensão cada vez maior; portanto, a necessidade de participação em sua formação é imperativa mesmo para aqueles que preferem à cultivação da contemplação individual.<sup>94</sup>

Depender meramente do aspecto volitivo da liberdade cria uma situação tão perigosa como a concentração exclusiva nos aspectos jurídico ou cognitivo. Definir a liberdade política simplesmente como vontade individual implica a negação de obrigações que nós temos em relação a nossos companheiros: uma pessoa não pode afirmar sua própria vontade à custa da de outra, nem realizar sua própria perfeição pela destruição alheia. A proteção de minorias e de opiniões dissidentes é eliminada se somente o elemento ativista é considerado equivalente à liberdade. A noção jurídica, portanto, não pode ser dispensada.

Caso ressaltemos a supremacia da ação política a despeito da situação histórica no interior da qual a vontade deve ser realizada, chegamos a um voluntarismo utópico (*utopian putschism*) – a visão de que o homem pode, em qualquer momento histórico, ou mesmo a despeito do momento histórico, realizar completamente sua liberdade por meio de sua ação. Bakunin, fortemente influenciado pela filosofia

93. Cf. o prazeroso estudo de RADIN, M. *Epicurus My Master*. Califórnia: University of North Carolina Press, 1949.

94. A extensão em que o elemento volitivo se baseia em tendências filosóficas correspondentes (culminando na filosofia de Fichte) não precisa ser discutida aqui.

de Fichte,<sup>95</sup> aderiu à ação revolucionária por si mesma; enquanto Mussolini pregou a virtude da "vida heroica" em contraste à sordidez da segurança burguesa.

Ainda assim, o elemento da ação política pelo indivíduo é tão indispensável como são os outros dois. O homem pode efetivar sua liberdade política somente por sua própria ação, ao determinar o objetivo e os métodos do poder político. Um monarca ou um ditador podem conceder-lhe liberdade – mas, da mesma forma, podem facilmente tomá-la. A história apresenta oportunidades magníficas para a realização da liberdade, mas elas podem ser desperdiçadas caso não se aja ou não se promova a ação adequada.

Nesse sentido, o sistema político democrático é o único que institucionaliza o elemento ativista da liberdade política; ele institucionaliza a oportunidade do homem de realizar sua liberdade e de se sobrepôr à alienação do poder político. Todos os três elementos da noção de liberdade política são possíveis em um sistema democrático. O império do direito (configurado nos direitos civis) previne a destruição de minorias e a opressão da opinião dissidente; o mecanismo de mudança (inerente ao sistema democrático) permite que o sistema político acompanhe o processo histórico; a necessidade de autoconfiança dos cidadãos fornece o melhor seguro contra sua dominação pela ansiedade. A ação política obviamente envolve a possibilidade de uma escolha entre alternativas aproximadamente iguais. Somente com tais alternativas pode a escolha – e, portanto, a ação – ser livre. Por sua vez, é isso que constitui a conexão entre os aspectos jurídico e volitivo da liberdade. O cidadão pode escolher entre alternativas somente se ele pode escolher livremente; ou seja, somente se seus direitos pessoais e relacionais são protegidos.

A estabilidade do sistema democrático depende, então, desses três elementos: o funcionamento efetivo do império do direito; a flexibilidade de sua maquinaria política para lidar com novos problemas; e a educação de seus cidadãos.

---

95. Cf. CARR, E. *Michael Bakunin*. New York: MacMillan, 1937, particularmente nas pp. 31-32.

## A crise atual da liberdade política

Todos os três elementos da liberdade política são igualmente importantes e, portanto, nenhum deles pode ser dispensado. Todos os três estão em perigo.

Não há necessidade de comentar aqui que nenhum deles existe em sociedades totalitárias. Em estados totalitários, a relação entre indivíduo e estado é revertida. Não há mais uma presunção em favor do direito e contra a coerção; mais propriamente, há uma autorização discricionária para que os agentes do estado ajam como eles considerem adequado. O conhecimento progressivo do homem e da natureza não é utilizado para melhorar o destino da humanidade; antes, ele auxilia na manipulação da opressão. A participação ativa do cidadão na formação da vontade nacional é uma vergonha. Os elementos básicos da estrutura do totalitarismo são tão bem conhecidos que nada precisa ser acrescentado aqui. Muito mais difícil, entretanto, é a análise de nosso sistema democrático.

Na atual situação, nossa atenção está focada no elemento jurídico da liberdade – no funcionamento do império do direito, especialmente na sua relação com a liberdade pessoal.

Demos atenção ao fato de que no período moderno as sanções tradicionais do direito penal são complementadas por sanções sócio-econômicas que podem minar as garantias tradicionais. O problema surge no assim chamado Programa de Lealdade (*Loyalty Program*) e na Lei Taft-Hartley (*Taft-Hartley Act*).<sup>96</sup>

No Programa de Lealdade,<sup>97</sup> dois problemas naturalmente aparecem: a demissão de servidores civis suspeitos de deslealdade e a recusa em apontar suspeitos. Não pode haver dúvidas, é claro, de que o governo possui o direito, inclusive o dever, de dispensar empregados desleais. O maior problema é qual deve ser a extensão de proteção dos direitos do empregado: como a lealdade deve ser definida e quais procedimentos devem ser adotados para a dispensa. Como nenhuma queixa penal está envolvida, pode ser correto dizer que as cláusulas protetoras da Sexta Emenda não se aplicam; o empregado demitido não pode, portanto, aproveitar a garantia de um julgamento justo, de

96. Esta breve discussão não pretende analisar a legalidade de tais medidas, mas meramente sugerir sua relevância política.

97. Cf. *Executive Order* 9835, March 21, 1947, 12. Fed.Reg. 1935 (1947).

tal modo que “sem julgamento pelo júri, sem provas, e mesmo sem poder confrontar [seus] acusadores ou saber suas identidades, um cidadão dos Estados Unidos” pode ser “considerado desleal ao governo dos Estados Unidos”.<sup>98</sup> Isto certamente pode ser uma lei; poder-se-ia argumentar que nenhum “direito civil” está envolvido e que a discricionariedade das agências executivas não pode ser questionada. Também pode ser juridicamente verdadeiro que ninguém possui direito a um cargo público específico e que, portanto, a discricionariedade executiva no exercício do poder de contratação do governo não pode ser desafiada. Ainda assim, um dos princípios políticos sobre os quais a democracia se baseia é a igualdade de acesso a todos os cargos públicos. Não há dúvida de que esse princípio permite ao governo excluir pessoas desleais do emprego. Mas permanece o problema de proteger os direitos dos candidatos contra ações arbitrárias.

Do mesmo modo, também pode ser juridicamente acurado afirmar – como mantém a Suprema Corte<sup>99</sup> – que os sindicatos, por serem associações privadas, não deveriam ter acesso ao Órgão Nacional de Relações de Trabalho se seus oficiais não entregarem o depoimento jurado de “não-comunistas” (*non-communist affidavit*), requerido pelo Ato das Relações de Trabalho-Administração de 1947.<sup>100</sup>

Mas nossa análise da relação entre os três tipos de direitos civis – pessoais, societários e políticos – tentou demonstrar que mesmo a rejeição justificada de direitos societários e políticos não precisa e não deveria conduzir a restrições de direitos pessoais, que não são (e não deveriam ser) conectados a mudanças na estrutura econômica, social ou política. O requerimento de um julgamento justo é o mínimo indispensável das liberdades civis.

Este mínimo é hoje crescentemente rejeitado por sanções sócio-econômicas que não são, provavelmente, inconstitucionais. Parece que disso se segue que a concepção jurídica de liberdade não pode mais realizar adequadamente sua função. Há alguns anos, inclusive, poder-se-ia considerar adequada a clássica interpretação de que os direitos pessoais protegem a integridade física do indivíduo contra a ação arbitrária do estado. Isto não é mais possível hoje. As sanções

98. *Bailey v. Richardson*, 182 F.2d 46, 66 (D.C. Cir. 1950) (Edgerton, J., voto dissidente).

99. *America Communications Ass'n v. Douds*, 339, U.S. 382 (1950).

100. Ver 61 stat. 146 (1947), 29 U.S.C., § 159 (h) (Supp. 1952).

governamentais contra o *status* econômico são hoje muito mais importantes. O tamanho do funcionalismo público cresceu tremendamente e se acrescentarmos as indústrias privadas que trabalham para o governo – nas quais regras similares parecem se aplicar – devemos concluir que, em muitos casos, sanções econômicas expressam uma verdadeira sentença econômica de morte, determinada sem audiência.

Talvez piores do que a possibilidade de uma pena de morte econômica sejam as consequências sociais e psicológicas da ação governamental. O ostracismo social pode muito bem ser o resultado de uma demissão – ou a recusa à contratação – de uma pessoa por suspeita de deslealdade. Em um período de crescente conformismo político, o estigma atribuído a essas ações governamentais pode transformar o cidadão e sua família em foras-da-lei, relegados ao ostracismo pelos seus vizinhos, marginalizados inclusive por seus amigos.

Parece claro, portanto, que a noção tradicional de liberdade “jurídica” não pode mais lidar com o novo fenômeno. A “liberdade” jurídica, indispensável como ela é, garante meramente um mínimo. E esse mínimo, que já cobriu um largo aspecto de nossa liberdade, ainda que talvez somente para um estrato relativamente pequeno da população, está constantemente diminuindo.

Dificuldades parecidas existem no funcionamento de direitos civis societários tais como a liberdade de comunicação. A decisão da Suprema Corte em *Kovacs v. Cooper*<sup>101</sup>, o caso do caminhão de som, ilustra o problema. O Ministro Black, em seu voto dissidente, considerou o automóvel auto-falante o meio de comunicação do homem pequeno, permitindo a ele competir com os meios de comunicação extremamente organizados e concentrados. Mas mesmo assumindo que a opinião do Ministro Black tivesse prevalecido e a ordem local tivesse sido anulada, o uso livre e igual de direitos sociais ainda assim não seria possível. Portanto, o desequilíbrio econômico não pode ser restaurado. O problema aparece em várias formas e deu origem a formulação de um novo tipo de direito civil, os assim chamados “direitos sociais” (*social rights*) designados por vários meios – tais como a intervenção do estado em favor dos economicamente fracos, como nos vários tipos de legislação de seguridade social, ou o reconhecimento das organizações de massa pelo estado, como na legislação trabalhista – para restabelecer o equilíbrio das forças sociais ameaça-

---

101. 336 U.S. 77 (1949).

do seja pela concentração de poder de um lado ou pelo estímulo da consciência política e social de outro. É muito duvidoso se é sábio designar como direitos civis demandas positivas contra o estado – seja por seguridade social, reconhecimento de sindicatos ou mesmo planejamento. Essas demandas e outras similares contra o estado têm sua legitimação em sua utilidade social, a qual deve ser concretamente demonstrada. Direitos pessoais, societários e políticos, em contraste, constituem a essência mesma de um sistema político democrático e não precisam de demonstração a respeito de sua utilidade social. Mas a atração psicológica de doutrinas de direito natural é tal, com sua apresentação de interesses específicos como se fossem naturais, que a categoria de “direitos sociais” (*social rights*) provavelmente encontrará logo uma aceitação geral. Qualquer que seja a linguagem que escolhamos, contudo, o fato é que o exercício de direitos civis (e políticos) requer um grau adequado de igualdade no controle e no acesso aos meios de comunicação.

Esses problemas podem não parecer tão deprimentes caso se considere o poder político não como um poder alheio (como expresso na fórmula do cidadão contra o estado), mas como um poder próprio – ou seja, se o elemento volitivo ou ativista da liberdade for reconhecido como sendo de igual importância aos outros dois. Isto pode ser expresso na seguinte fórmula: não há liberdade sem atividade política. Mas é claro que não importa a forma de governo – e esta é a eterna contribuição do pensamento político individualista –, o poder político será sempre em alguma medida estranho ao homem. Portanto, as teorias de Platão e Rousseau são utopias. Ao postularem a completa identidade entre o cidadão e o sistema político, elas ignoram que as condições nas quais tal identificação poderia ser alcançada nunca se realizaram na história. As duas alternativas – a sabedoria do rei filósofo de Platão e a completa homogeneidade social e moral da sociedade de Rousseau – não são nada além do que sonhos, ainda que potentes. O legislador mais louvável é sujeito às paixões; qualquer sociedade é atravessada por antagonismos. Mesmo o sistema mais democrático necessita de salvaguardas contra o abuso de poder. Mas em sua tendência de minimizar a alienação do poder político, a democracia torna possível um balanço justo entre os interesses do indivíduo e a razão de estado.

Porém, também não há dúvida de que atualmente a alienação do cidadão em relação ao poder político democrático está crescendo – na Europa, a uma velocidade tremenda; mais lentamente, mas ainda assim

de forma discernível, nos Estados Unidos. Psicologicamente, este fato é usualmente designado como apatia. O termo é útil se não esquecermos que ele pode designar três estados mentais: o sentido literal, da atitude "Eu não me importo"; a abordagem de Epicuro, que sustenta que a vida política não é a área na qual o homem pode ou deveria tentar realizar suas potencialidades; e a total rejeição do sistema político sem a chance de efetivamente articular uma alternativa. Em graus variados, os três tipos de apatia são manipulados por demagogos e todos podem levar ao cesarismo.

O último tipo, o mais perigoso, é o resultado do mau funcionamento do estado democrático. Seus sintomas e causas têm sido analisados frequentemente: a crescente complexidade do governo; o crescimento das burocracias na vida pública e na vida privada; a concentração de poder privado social; a transformação de partidos políticos em máquinas que, por conta do alto custo da política, tendem a excluir novos participantes do mercado político.

Essas dificuldades são fortalecidas por muitas das soluções apresentadas. Dizem que a democracia é a "participação da massa na política" e que a estrutura do sistema de representação dá uma falsa impressão de participação. Alguns propõem como substituto para a democracia política a "representação ocupacional", um sistema corporativo. Mas não é necessário demonstrar aqui que as teorias corporativas de representação são meros disfarces para ditaduras.

Outros, mais modestos, pretendem transformar a democracia "política" em verdadeira democracia "econômica", ou ao menos introduzir "princípios democráticos" na organização da economia e do poder executivo. Eles ignoram o fato de a teoria da democracia ser válida somente para a organização do estado e suas subdivisões territoriais, nunca para uma função específica. Só existe uma democracia, a democracia política<sup>102</sup>, na qual os princípios da equidade podem operar. Planos para a "democracia econômica" ou a demanda dos sindicatos alemães pela co-determinação da economia podem ser úteis, mas nunca legitimadas como democráticas.

Ainda outros, preocupados com o crescimento das burocracias governamentais, desejam democratizar a administração. Isto é claramente desejável se "democratizar" expressar – como no pós-1918 na

---

102. Cf. também MACIVER, R. *The web of government*. New York: MacMillan, 1947.

Alemanha – a eliminação de elementos não democráticos ou antide-mocráticos das burocracias. Caso expresse, entretanto, a reforma do ramo executivo do governo pela destruição do princípio da hierarquia ou a permissão da participação de “grupos de interesse” na elaboração das decisões administrativas, tais reformas não somente não têm nenhuma relação com a democracia, como podem até mesmo criar novas ameaças a ela. Os princípios democráticos de igualdade não podem operar em uma estrutura burocrática, na qual o peso de um escrevente deve necessariamente ser menor que o de um executivo, e no qual a responsabilidade só possui significado como aquela que parte de um nível inferior para um nível superior. As demandas por igualdade e pela responsabilidade decrescente nas burocracias tendem a destruir uma administração ordeira.

Ainda mais fatídica é a segunda alternativa: a participação de grupos de interesse na elaboração de decisões administrativas – o que os alemães chamam de autogoverno funcional, contra o autogoverno territorial. A administração do trabalho é então definida como democrática se o empregador interessado e os trabalhadores possuem uma voz no processo de deliberação, de tal forma que o estado, representado por um servidor público, aparece como um intermediário honesto entre grupos de interesse opostos. Esse é um padrão de administração amplamente compartilhado na Europa – mas extremamente perigoso.<sup>103</sup> O perigo para a democracia deste e de outros mecanismos semelhantes está no seguinte.

O acordo entre grupos de interesse opostos em problemas específicos não coincide necessariamente com o interesse nacional, pelo mero fato de haver um compromisso. Se tais acordos são alcançados em âmbitos nos quais o governo não possui jurisdição, este é, de fato, o melhor método de deliberação, pois em tal caso o governo se expressa por sua política de absenteísmo no sentido de que os interesses nacionais não estão envolvidos. Entretanto, se o governo admite ter jurisdição sobre determinado âmbito, sua confiança no acordo entre grupos de interesse e sua retirada para um papel de intermediário entre interesses pode ser equivalente a dar prevalência desses interesses sobre os da nação. Neste reconhecimento se encontra a grande contribuição de Rousseau: a vontade geral (o interesse nacional) não

---

103. Sobre os perigos na Alemanha entre 1919-1933, cf. o meu NEUMANN, F. *Behemoth*, pp. 400-413.

é necessariamente o resultado da adição mecânica de vontades particulares. Inclusive, tal adição pode perverter o interesse geral da comunidade caso seja elevada a um *status* político. Portanto, se a nação decidiu que determinada atividade social depende de regulação governamental, toda a responsabilidade deve permanecer sobre o governo (o ramo executivo) como o órgão de deliberação e não deve ser deslocada para grupos de interesse incorporados à maquinaria administrativa.

A incorporação de grupos de interesse no sistema administrativo pode, na verdade, ter o efeito de enfraquecer o que alguns chamam de participação da massa, mas que é mais bem designado como espontânea a decisões políticas. Isso porque, quando grupos de interesse se tornam órgãos quase públicos, parte e parcela da máquina do estado, sua independência é perdida e a responsividade espontânea enfraquecida. A organização social torna-se burocrática, estruturas quase estatais incapazes de atuar como críticas do estado.

Assim, a essência do sistema político democrático não se encontra na participação da massa nas decisões políticas, mas na produção de decisões politicamente responsivas. O único critério para medir o caráter democrático de uma administração depende da completa responsabilidade política de seu chefe administrativo, não em relação a interesses especiais, mas ao eleitorado como um todo. O modelo de uma democracia não é o construto de Rousseau de uma identidade entre governantes e governados, mas a representação de um eleitorado por representantes responsáveis. A representação não é uma atividade; o representante não é um agente, que atua em favor dos direitos e interesses de outro, mas alguém que age por direito próprio, embora em interesse de outro (o nacional). A ação política em uma democracia é a eleição livre de representantes e a preservação da responsividade espontânea às decisões dos representantes. Isto, por sua vez, requer que órgãos sociais tais como os partidos políticos e os sindicatos permaneçam livres do estado, abertos e sujeitos a pressão dos operários; e que o eleitorado, caso enfrente problemas sérios, seja capaz de espontaneamente se organizar por ele mesmo para encontrar suas soluções.

Essas são considerações simples – mas que parecem ter sido profundamente esquecidas. Muitos dos remédios sugeridos contra o absolutismo burocrático parecem na realidade fortalecer tendências antidemocráticas. Em resumo, somente em um contexto específico o

crescimento da estrutura burocrática governamental é uma ameaça à democracia.

Uma ameaça maior e mais profunda surge do crescente antagonismo entre as potencialidades de nossa situação histórica e sua efetiva utilização. O progresso tecnológico (a condição *sine qua non* do progresso cultural) é utilizado hoje amplamente para fins militares. Nenhuma ameaça ao sistema político democrático surge se os frutos do avanço tecnológico são desviados de seu uso normal por um período de tempo relativamente curto. Mas nossa experiência histórica tende a demonstrar que o adiamento de expectativas no longo prazo só é possível em um sistema completamente repressivo. É difícil ser preciso em determinar o intervalo de tempo ou a intensidade do conflito entre o potencial e o efetivo. Mas o princípio deve ser claramente notado: a democracia não é simplesmente um sistema político como qualquer outro; sua essência consiste na execução de mudanças sociais em larga escala, maximizando a liberdade do homem.

Somente dessa forma a democracia pode ser integrada; e seu elemento integrador é moral, seja ele a liberdade ou a justiça. Essa legitimação moral é talvez mais eloquentemente expressa no mito de Prometeu, que Protágoras expõe a Sócrates<sup>104</sup>: "Depois de um tempo, o desejo de auto preservação agrupou-os em cidades; mas quando eles estavam reunidos, não possuindo a arte do governo, eles rogaram o mal, um ao outro, e entraram novamente em processo de dispersão e destruição. Zeus temeu que a raça inteira fosse exterminada, e então ele enviou-lhes Hermes, sustentando a reverência e a justiça como os princípios ordenadores das cidades e os laços da amizade e da conciliação. Hermes perguntou a Zeus como ele deveria compartilhar a justiça e a reverência entre os homens: ele deveria distribuí-las como as artes são distribuídas; ou seja, em favor de alguns poucos [...] 'Para todos', disse Zeus, 'Eu gostaria que cada um deles tivesse uma parcela, porque as cidades não podem existir se somente poucos compartilhem as virtudes'".

Mas há um segundo princípio integrador de um sistema político, oposto a esse primeiro: o medo de um inimigo. O pensamento político fascista<sup>105</sup> afirma que a criação de uma comunidade nacional é

104. PLATÃO. *Protágoras* em *Dialogues*, ver nota 13.

105. Cf. SCHMITT, C. *Der Begriff des Politischen*. Munique: Duncker e Humblot, 1932.

condicionada pela existência de um inimigo a quem se deve desejar o extermínio físico. A política, portanto, denota não a construção de uma sociedade boa, mas a aniquilação de um inimigo. Qualquer elemento – religião, arte, raça, antagonismos de classe – pode ser ou se tornar político.

Se o conceito de “inimigo” e de “medo” constituem os “princípios energéticos”<sup>106</sup> da política, seja o medo produzido desde o interior ou a partir do exterior, um sistema político democrático é impossível. Montesquieu corretamente observou que o medo é o que produz e sustenta ditaduras. Se a liberdade é a ausência de restrições, as restrições a serem removidas hoje são várias; a restrição psicológica do medo é a primeira.

É a existência e a manipulação do medo que transformam o povo em uma multidão. As teorias antidemocráticas de Maistre, Bonald, Donoso Cortes, Spengler e tantos outros afirmam que a democracia deve, por sua própria lógica inerente, degenerar em um governo de massas. Tal necessidade é um mito, frequentemente promovido por aqueles que desejam demonstrar a superioridade da ditadura. Mas a transformação da democracia em ditadura parece proceder quando o sistema político descarta seu elemento liberal e tenta impor um credo sobre seus membros e condenar ao ostracismo aqueles que não o aceitam. Nas palavras de John Dewey, isso será bem sucedido se nos mantivermos no “estágio de desenvolvimento no qual um sentimento vago e misterioso de incerto terror se apodera da população.”<sup>107</sup>

*Tradução de Flávio Marques Prol*

106. Cf. JEFFERSON, T. *Commonplace book*, p. 259.

107. DEWEY, J. *Character and events*. New York: Holt, 1929, p. 819.

***Luto e Melancolia*, de Sigmund Freud. Tradução de Marilene Carone. (São Paulo: Cosac Naify, 2011).**

**O marco de uma tradução**

*Renata Bazzo*

Mestre em Psicologia pela PUC-SP

Publicada pela primeira vez na Revista *Novos Estudos* em 1992<sup>1</sup>, a tradução de *Luto e Melancolia*, de Sigmund Freud, realizada pela psicanalista Marilene Carone, foi apresentada ao público, em 2011, na forma de livro pela Editora Cosac Naify. Nesta edição, encontram-se, além da tradução propriamente dita, um prefácio de Maria Rita Kehl, um pequeno texto de Modesto Carone, no qual se esboça o percurso de Marilene Carone como tradutora da obra de Freud e, finalmente, um posfácio de Urania Tourinho Peres, no qual a autora expõe um pequeno histórico da questão da melancolia na psiquiatria e na obra freudiana.

Poderíamos nos perguntar qual a importância e relevância de republicar uma tradução feita 20 anos atrás, principalmente se consideramos que essa publicação pode ser contada em uma série de traduções mais recentes do texto freudiano, que por ora saem em português, provavelmente estimuladas pelo fim do domínio de direitos autorais, completados 70 anos da morte do autor. Cabe lembrar que atualmente existem dois projetos para tradução das obras completas de Freud em português pela Editora Companhia das Letras, desde 2010, conduzido por Paulo César de Souza, e também pela Editora Imago, desde 2004, sob a direção de Luiz Alberto Hanns. O leitor pode encontrar também disponível em português, desde 2010, algumas traduções do texto freudiano feitas por Renato Zwick para a Editora L&PM. Além disso, o mais recente projeto de tradução da Editora Autêntica, denominado "Obras Incompletas de Freud" e coordenado

1. FREUD, S. Luto e melancolia. Tradução de Marilene Carone. *Novos Estudos* – CEBRAP, 1992, n. 32, pp. 128-142.

por Gilson Iannini, acaba de lançar seus dois primeiros volumes em edição bilíngue.

O texto de *Luto e Melancolia* foi escrito por Freud em 1915 e publicado em 1917, classificado como pertencente ao conjunto de textos que compõem a metapsicologia. Tendo como pano de fundo a primeira guerra mundial, é possível encontrar nessa e nas outras obras desse mesmo período ("*Introdução ao Narcisismo*", "*Considerações atuais sobre a guerra e a morte*", "*A transitoriedade*") a constelação temática da morte, do luto, do sentimento de culpa, da perda e do trabalho psíquico que envolve a sua elaboração. Na tentativa empreendida por Freud de explicar a melancolia sob o paradigma do luto, o leitor poderá perceber em *status nascendi* as ideias sobre o super-eu e a pulsão de morte, que só seriam desenvolvidas alguns anos mais tarde pelo psicanalista.

Devido à centralidade desse texto, ele já se encontra traduzido por Hanns<sup>2</sup> (2006) e Souza<sup>3</sup> (2010) em seus projetos, portanto em versões mais recentes que o trabalho de Marilene Carone. Ainda assim, a nosso ver, há razões para sustentar que o trabalho de Carone continua atual, como mostraremos em seguida.

Junto às novas edições mencionadas acima e que vêm agora a público, os interessados também podem usufruir de apresentações importantes a respeito dos principais debates e problemas de tradução dos textos freudianos, solidificando assim a fortuna crítica concernente ao vocabulário teórico do psicanalista vienense no Brasil. Em 1996, Luiz Alberto Hanns apresentou o *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*, composto por 40 vocábulos selecionados como os mais controversos e para os quais faz um estudo vertical profícuo. Além disso, Paulo César de Souza (1999) e Paulo Heliodoro Tavares (2011) apresentam o panorama dos problemas e das críticas que cercam os principais projetos de tradução da obra de Freud no Ocidente, inserindo nesse quadro as considerações sobre as condições brasileiras. Além dessas obras de referência, há atualmente importantes debates sobre o tema em artigos de periódicos. Neste *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, por exemplo, consta recentemente o texto de Ivan

2. FREUD, S. Luto e melancolia. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas de Sigmund Freud*. L. A. Hanns (Coord.), vol. II. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006.
3. FREUD, S. Luto e melancolia. In: \_\_\_\_\_. *Sigmund Freud Obras Completas*. Vol. 12. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Estevão<sup>4</sup> (2012), o qual discute acerca de *Trieb*, um dos conceitos fundamentais da metapsicologia freudiana que é sabidamente elemento de discórdia entre tradutores e escolas de psicanálise.

No entanto, ainda que tenha ganhado maior densidade nos últimos anos com as novas publicações citadas, o debate sobre a tradução dos textos freudianos já ocorre no Brasil desde os anos 80. É nesse cenário que podemos reencontrar o nome de Marilene Carone, cujos textos publicados no caderno *Folhetim* do jornal *Folha de São Paulo* foram precursores e decisivos para a tradição de debate sobre a qualidade das traduções brasileiras. Nesses textos, Marilene Carone dedicou todos os esforços para evidenciar as mazelas da tradução publicada da Editora Imago, uma versão pouco criteriosa feita a partir de uma tradução inglesa, mais requintada, mas também não menos polêmica.

A primeira versão brasileira de Freud havia sido realizada nos anos 40 pela Editora Delta, também uma tradução que tivera como texto de origem as versões existentes em francês e em espanhol e não o texto fonte em alemão. Por sua vez, a Editora Imago iria lançar nos anos 1970 a versão das obras completas de Freud em português, uma "tradução da tradução" inglesa de James Strachey. O mérito dessa versão inglesa das obras freudianas, denominada *Standard Edition*, foi organizar os textos cronologicamente, inserir notas e bons prefácios, além da tentativa de estabelecer a unicidade do vocabulário conceitual. No entanto, em 1983, o psicanalista Bruno Bettelheim tornou-se uma voz decisiva no crescente coro das críticas a essa edição, as quais acusavam a versão inglesa de tentar inserir a psicanálise em uma linguagem cientificista e médica, deixando de lado a qualidade literária do texto de Freud, que, como se sabe, recebeu o prêmio Goethe em 1930<sup>5</sup>.

No entanto, as críticas que Carone direciona à tradução brasileira de Freud vão muito mais longe do que estas. Em seu primeiro artigo para o *Folhetim*, intitulado *Freud em português: uma tradução selvagem*<sup>6</sup>,

4. ESTÊVÃO, I. Retorno à querela do *Trieb*: por uma tradução freudiana. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 19, 2012, pp. 79-106.
5. TAVARES, P. H. *Versões de Freud: breve panorama crítico das traduções de sua obra*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.
6. CARONE, M. Freud em português: uma tradução selvagem. *Folhetim, Folha de São Paulo*, 21 de Abril de 1985.

a autora elenca os principais problemas, que vão desde a linguagem rebuscada ("*Peço vênia, para fazer um relato*" que poderia ser traduzido por "*Permitam-me fazer um relato*"), ao uso das opções utilizadas em inglês e que soam artificiais para o português ("*mutual relationships*" que poderia ser traduzido por "*relações recíprocas*" mas foi traduzido por "*relações mutuais*"), além dos erros crassos de tradução ("*he was pretending to widdle*" para "*ele estava pretendendo fazer pipi*") e das metáforas que foram traduzidas ao pé da letra ("*newly-fledged man of Science*" traduzido como "*um cientista recém-emplumado*").

Na continuação de sua crítica, publicada em outubro do mesmo ano<sup>7</sup>, Carone assinalou a existência da falta de unidade terminológica no que se refere a alguns dos principais conceitos freudianos na tradução brasileira, possibilitando que em cada volume do conjunto das obras completas estivesse presente uma tradução diferente para o vocábulo. Ela sublinha, além disso, o aparente paradoxo desse fato ao demonstrar como outros vocábulos que não são conceitos fundamentais da obra freudiana receberam bastante atenção nesta versão em português, conferindo a eles um *status* até então inexistente. Esse paradoxo revela que, se por um lado houve desleixo na tradução, houve também uma decisão ideológica que norteou seu percurso. Desse modo, as escolhas da tradução apontadas por ela no artigo anterior são fruto não apenas do descaso com o texto fonte, mas principalmente uma opção de leitura da teoria e da clínica em psicanálise, transformando conceitos fundamentais em termos corriqueiros e atribuindo dignidade de conceito aos vocábulos menores.

Essas críticas ressoam ainda na tradução de *Luto e Melancolia*. Na versão publicada pela Editora Cosac Naify, o leitor pode encontrar um quadro em que a tradutora apresenta, compara e comenta as versões de tradução para passagens e expressões importantes do texto freudiano. Assim, ela compara a versão original em alemão, a versão inglesa de James Strachey, a tradução brasileira da *Standard Edition* e a sua própria versão, seguida de seus comentários e considerações.

Nesse quadro, é possível reencontrar alguns dos apontamentos da autora que estavam presentes no primeiro artigo de *Folhetim* publicado 1985. De modo geral, a crítica de Carone não incide sobre as opções de Strachey para a versão inglesa, mas sim continua a enfren-

7. CARONE, M. Freud em português (capítulo II). *Folhetim, Folha de São Paulo*, 20 de Outubro 1985.

tar as opções da versão *Standard Brasileira*. Para além dos absurdos como traduzir "*Abusing it*" por "*abusando*", também há a tradução de "*Alternation*" por "*Alteração*". Diante dessa solução, o comentário de Carone limita-se a uma pequena frase na qual questiona se seria esse um "Erro ou cochilo de revisão?" (pp. 94-95).

Em termos de estilo, Carone destaca a tradução da frase "*The consciousness is aware*" por "*A consciência está cônica*" e afirma: "Um grande escritor como Freud certamente jamais se permitiria um pleonasma tão grosseiro como esse..." (pp. 96-97). Ainda assim, talvez o erro mais grave da tradução brasileira apontado nesse quadro síntese seja a tradução de "*Substitution of identification for object-love*" por "*Substituição da identificação pelo amor objetal*". Como o leitor poderá notar ao seguir as hipóteses de Freud no texto, essa opção inverte totalmente o sentido da argumentação a respeito dos destinos do investimento libidinal na melancolia.

No entanto, a publicação da versão de Carone não se limita a ser apenas uma reedição das críticas outrora realizadas. A pertinência de publicar o seu trabalho vinte anos depois de sua primeira publicação deve-se à condição de seu texto que, embora antigo, não se tornou datado. Além de representar certamente um grande avanço em relação à tradução disponível à época, para qual ela dirigiu tantas críticas, o trabalho de Carone também se mostra à altura das traduções que foram realizadas anos depois. Um indício disso é que até hoje é possível encontrar nos trabalhos posteriores de tradução de *Luto e Melancolia* as soluções elegantes dadas por Carone. Talvez a mais conhecida tenha sido a expressão que está presente no parágrafo 12 do texto "*Ihre Klage sind Anklagen*" que Carone traduz por "*Para eles, queixar-se é dar queixa*". Na versão brasileira anterior, essa frase encontrava-se traduzida por "*Suas queixas são realmente 'queixumes'*". Segundo a versão recente de Hanns: "*Seus lamentos e queixas [Klagen] são acusações [Anklagen]*", mantendo-se os termos originais do alemão entre colchetes. Paulo César de Souza, por sua vez, acata a solução de Carone. O tradutor, em nota de rodapé, afirma que Carone conseguiu encontrar uma proposta capaz de conservar o jogo de palavras presente no texto original (p.180).

Comparando a tradução de Carone com as duas novas traduções, podemos perceber como a sua versão mantém-se atual.

Além disso, pode-se dizer até mesmo que a psicanalista representa um marco nas traduções de Freud para o português no Brasil, uma vez que, ao criticar a edição anterior, ela estabeleceu uma exigên-

cia de qualidade para as futuras tentativas de lidar com o texto freudiano.

Por outro lado, cabe discordar da opção da autora em manter a solução inglesa de tradução de *Ego*, *Superego* e *Id* para designar as instâncias *Ich*, *Überich* e *Es*. A justificativa da tradutora consiste em afirmar que esses termos já estariam suficientemente incorporados à nossa cultura e ao vocabulário corrente da língua portuguesa, constando inclusive nos dicionários. Esses termos latinos, segundo Souza<sup>8</sup> (1999), teriam sido sugeridos por Ernest Jones, um dos principais responsáveis pelas decisões de tradução da edição inglesa. Para Jones, a nomenclatura clássica teria a vantagem de garantir a compreensão dos conceitos em qualquer idioma, além de ser frequentemente utilizada no vocabulário médico científico internacional.

Porém, ao manter a opção latina para designar as instâncias, a tradutora desconsiderou um aspecto importante, que é aquele da importação e utilização de uma linguagem excessivamente acadêmica, estranha ao texto freudiano. Quanto a isso, pode-se lembrar que a versão da Imago para a *Standard Edition* havia preservado o termo latino *catexia* para traduzir *Besetzung* e que Carone se livrara dessa solução, adotando, mais simples e corretamente, o termo *investimento*. Se foi assim, por que não abandonar de vez os termos latinos exteriores à escrita freudiana?

O próprio Freud, em seu texto *A questão da análise leiga*<sup>9</sup> (1926), após apresentar para seu interlocutor imaginário as instâncias *Eu* e *Isso*, explica a razão de sua opção por pronomes usuais em detrimento do vocabulário clássico:

Você objetará, provavelmente, que para indicar essas duas instâncias ou províncias nós tenhamos escolhido pronomes simples, em vez de introduzir estrondosos nomes gregos. É que na psicanálise gostamos de permanecer em contato com o modo popular de pensar, e nós preferimos tornar utilizáveis para a ciência seus conceitos, ao invés de rejeitá-los. Não é mérito algum: nós temos que proceder assim porque nossas teorias devem ser compreendidas por nossos

8. SOUZA, P. C. de. *As palavras de Freud – O vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Ática, 1999.

9. FREUD, S. ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.

pacientes, que muitas vezes são muito inteligentes, mas nem sempre são eruditos. O *Isso* impessoal está ligado diretamente a determinadas formas expressivas do homem normal. "*Isso [Es] me abalou*", se diz, "*havia algo em mim [es war etwas in mir]* que naquele momento era mais forte que eu". "*C'était plus fort que moi*". (p. 183)

Contudo, essa ressalva não deve comprometer a principal imagem que se tem ao ler a tradução de Carone: Freud com rigor e estilo.

### Referências Bibliográficas:

- CARONE, M. Freud em português: uma tradução selvagem. *Folhetim, Folha de São Paulo*, 21 de Abril 1985.
- \_\_\_\_\_. Freud em português (capítulo II). *Folhetim, Folha de São Paulo*, 20 de Outubro 1985.
- CHAVES, E. A Pulsão: de Freud a Benjamin. *Cult*, São Paulo, v. 181, pp. 36-41, 2013.
- ESTÊVÃO, I. Retorno à querela do *Trieb*: por uma tradução freudiana. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 19, 2012, pp. 79-106.
- FREUD, S. Luto e melancolia. In: \_\_\_\_\_. *Sigmund Freud Obras Completas*. Vol. 12. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Trabalho original publicado em 1917).
- \_\_\_\_\_. Luto e melancolia. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas de Sigmund Freud*. Vol. II. L. A. Hanns (Coord.). Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006.
- \_\_\_\_\_. Luto e melancolia. Tradução de Marilene Carone. *Novos Estudos – CEBRAP*, 1992, n. 32, pp. 128-142.
- \_\_\_\_\_. ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992. (Trabalho original publicado em 1926).
- SOUZA, P. C. de. *As palavras de Freud – O vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Ática, 1999.
- TAVARES, P. H. *Versões de Freud: breve panorama crítico das traduções de sua obra*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. 'Esperando Freud' ou 'Psicanalistas à procura de um autor'. *Cult* (São Paulo), v. 181, 2013, pp. 26-29.



# Summary

|                                                                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| EDITORIAL                                                                                                                 | 9   |
| ARTICLES                                                                                                                  |     |
| Critique and justification in Rainer Forst<br>RÚRION MELO                                                                 | 11  |
| The concept of reason in Max Horkheimer's writings<br>FRANCIELE BETE PETRY                                                | 31  |
| Thing-in-itself in Fichte's system: a controversy<br>GLAUBER CESAR KLEIN                                                  | 49  |
| On the Concept of Permissive Law and its Argumentative<br>Function in § 2 of the <i>Rechtslehre</i><br>FIORELLA TOMASSINI | 65  |
| <i>Dreams of a Spirit-Seer</i> and its contributions to<br>Kant's ethic<br>BRUNO CUNHA                                    | 83  |
| TRANSLATION                                                                                                               |     |
| <i>The concept of political freedom</i> , by Franz Neumann<br>Translation by FLÁVIO MARQUES PROL                          | 107 |
| REVIEW                                                                                                                    |     |
| <i>Luto e Melancolia</i> , by Sigmund Freud<br>RENATA BAZZO                                                               | 155 |
| SUMMARY                                                                                                                   | 163 |
| INSTRUCTIONS                                                                                                              | 165 |



# INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

- *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* aceita artigos originais, traduções, resenhas bibliográficas, resenhas e notas biográficas em português e espanhol.
- Os originais devem ser enviados com texto digitado em formato DOC ou DOCX. Os textos devem ser enviados para o endereço eletrônico [filosofiaalema@usp.br](mailto:filosofiaalema@usp.br). Maiores informações podem ser obtidas pelo mesmo endereço.
- Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e conter no máximo 40.000 caracteres (com espaços), incluindo referências bibliográficas e notas. Eles devem ser acompanhados de resumo de até 100 palavras, na língua do artigo e em inglês, a até 5 palavras-chave, também nas duas línguas.
- As resenhas críticas de um livro, ou de vários livros que tratem do mesmo tema, devem conter no máximo 20.000 caracteres (com espaços), incluindo referências bibliográficas e notas. As resenhas devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas.
- As resenhas e notas biográficas devem ter no máximo 8.000 caracteres (com espaços). Elas não devem conter título nem notas ou referências bibliográficas fora do texto e devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas.
- Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência.
- Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- Os artigos serão submetidos a dois pareceristas indicados pela Comissão Editorial e depois submetidos a esta, que se reserva o direito de aceitar, recusar ou reapresentar com sugestões de mudanças, o original do autor. Os editores se reservam o direito de sugerir ao autor modificações a fim de adequar as colaborações ao padrão editorial e gráfico da revista.
- As referências bibliográficas no correr do texto devem vir em nota de rodapé, no formato [SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico. Número da Edição, caso não seja a primeira. Local de publicação: nome da editora, ano. número das páginas.] sempre que da primeira referência ao texto. As demais referências a um texto já citado devem vir no formato [SOBRENOME DO AUTOR, nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico, número das páginas.].
- As notas substantivas também devem vir em nota de rodapé.
- A bibliografia deve ser apresentada no seguinte formato:
  - Livro: SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico. Número da Edição, caso não seja a primeira. Local de publicação: nome da editora, ano. número das páginas.] sempre que da primeira referência ao texto. As demais referências a um texto já citado devem vir no formato [SOBRENOME DO AUTOR, nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico, número das páginas.

- Coletânea: SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado. Título do Ensaio. In: SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado dos organizadores. Título da coletânea em itálico: subtítulo em itálico. Número da Edição, caso não seja a primeira. Local de publicação: nome da editora, ano. número das páginas.] sempre que da primeira referência ao texto. As demais referências a um texto já citado devem vir no formato [SOBRENOME DO AUTOR, nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico, número das páginas.
- Artigo em periódico: SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado. Título do Artigo. Nome do Periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. intervalo de páginas do artigo, período de publicação.
- Dissertações e Teses: SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de Estudos. Instituição em que foi apresentada. ano.
- Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico [Online]. Produtor. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]
- Os autores de trabalhos publicados nos “Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade” receberão gratuitamente cinco exemplares da revista.
- As informações e conceitos emitidos em artigos assinados são e absoluta responsabilidade de seus autores. A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação ao “Cadernos”, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que só poderão ser reproduzidos sob autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra, sem o pagamento de taxas aos “Cadernos”. A permissão para reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor.