

LIBERDADE COMO PRINCÍPIO POLÍTICO: OS PRIMEIROS PRONUNCIAMENTOS DE KANT E FICHTE SOBRE A REVOLUÇÃO

FREEDOM AS POLITICAL PRINCIPLE: THE FIRST PRONOUNCEMENTS OF KANT AND FICHTE ON THE REVOLUTION

Emanuele Tredanaro

I.

Que o rumo político revolucionário da França do fim do século XVIII tenha sido acolhido na Alemanha com entusiasmo e participação, é confirmado, entre outros fatores, pela publicação maciça de revistas, opúsculos e panfletos¹, em toda parte do império germânico à disposição de um público interessado, embora não apto à revolução dado o contexto socioeconômico e político bem diferente daquele francês². Como é notório, a situação da Alemanha da época apresenta-se basicamente caracterizada por fragmentação política e isolamento comercial entre os estados alemães; ausência de uma força popular impactante como a da plebe urbana parisiense; manutenção “esclarecida” do poder central; propensão a um reformismo moderado por parte da *intelligentsia* da nascente sociedade civil burguesa³. Portanto, não obstante a intensa produção publicista alemã sobre a Revolução, não deve espantar que uma voz tanto eminente quanto equilibrada e cautelosa da velha guarda do panorama cultural e filosófico, como a de Kant, esteja reticente em se expor publicamente. Tampouco deve surpreender que uma voz ainda iniciante e não consolidada das novas levas de intelectuais, como a de Fichte, aguarde sua

¹ A mero título de exemplo lembrem-se: *Das Graue Ungeheuer e Hyperboreische Briefe*, Nürnberg 1784-90; *Argos*, Straßburg 1792-94; *Der Fränkische Republikaner*, Mainz 1792-93; *Der Patriot*, Mainz 1792-93; *Monatsschrift für das Jahr 1792 e Proserpina*, Altona 1792-93; *Niedersächsischer Merkur*, Altona 1792-93; *Straßburgisches Politisches Journal*, Straßburg 1792; *Neue Mainzer Zeitung oder Der Volksfreund*, Mainz 1793; e, após a Revolução já pegar outro rumo, *Annalen der Leidenden Menschheit*, Altona 1795-1801; *Beiträge zur Geschichte der Französischen Revolution*, Leipzig 1795-96; *Eudämonia oder Deutsches Volksglück*, Leipzig 1795-98; *Klio e Neue Klio*, Leipzig 1795-97; *Deutschland*, Berlin 1796; *Politische Unterhaltungen am Linken Rheinufer*, Bingen e Mainz 1797-98; *Historisches Journal*, Berlin 1799-1800.

² Com relação ao assunto gostaríamos de recordar a aguda e cativante reconstrução proposta por Habermas (1962), especialmente no capítulo I.4 e I.5, e no capítulo II.8 e II.9.

³ Para uma exposição da incidência destes fatores na história da filosofia alemã do século XVIII, cf. Gueroult (1939 [1974]), p. 152-169.

ocasião⁴, para entrar abertamente no debate acerca dos acontecimentos revolucionários. Para ambos, todavia, são conhecidos os pronunciamentos privados – de diversa relevância – que confirmam a atenção e o interesse dedicados pelos dois pensadores alemães à Revolução, desde seu início.

No caso de Fichte, o primeiro testemunho, que remonta ao dia 2 de agosto de 1789, consiste apenas em uma rápida anotação em seu diário, em que nos é oferecida uma cena de vida doméstica: “Passei a noite a ler, traduzir algumas passagens do *Esprit des lois* de Montesquieu, e dar um passeio bem entediante [...]. No jantar, comi junto com os Ott, fui bem recebido, conversamos do que se passa na França” (TbEOK, GA II.1, 212)⁵. De teor bem diferente é a primeira referência à Revolução na carta que, no dia 30 de agosto de 1789, Kant envia a Jacobi, com seus elogios à obra do conde von Windisch-Graetz, o *Discours dans lequel on examine les deux questions suivantes: 1. Un monarque a-t-il le droit de changer de son chef une constitution évidemment vicieuse? 2. Est-il prudent à lui, est-il de son intérêt de l'entreprendre?*, de 1788. Ao apreciar o talento filosófico que caracteriza a análise de Windisch-Graetz, expressão do “mais nobre modo de pensar cosmopolita”, mais especificamente, Kant demonstra compartilhar com o autor do *Discours* tanto o método crítico de investigação quanto a posição política desse procedente. De um lado, trata-se de distinguir com “clareza e conveniência [...] os motivos mais nobres na natureza humana, a qual os mistura, ou até os confunde com os físicos a tal ponto, que não tiveram o efeito que com direito poder-se-ia esperar deles, isto é, de estabelecê-los na sua pureza e colocá-los em jogo” (Br, AA 11: 75.11-21). De outro, o *Discours*, ao propor-se como análise “sobre a alteração voluntária da constituição nas monarquias”, apresenta-se ao mesmo tempo, “em parte, como profecia milagrosamente realizada, em parte, como sábio conselho aos déspotas”, e, portanto, “deve ser de grande impacto, na atual crise da Europa” (Briefe, AA 11: 75.24-25). No que se refere à política, a articulação de fundo da relação entre teoria e prática que Kant aperfeiçoará daí a poucos anos, já está claramente esboçada.

Como qualquer discurso teórico que pretenda averiguar as condições de possibilidade do conhecimento de seu objeto de investigação, a política também – pondera Kant – deve ser capaz de discriminar os princípios puros dos empíricos; ademais, na política, o esforço deve ser até maior, dada a natural confusão que nesse âmbito ocorre entre os motivos mais nobres e os físicos, assim como ocorre em geral na filosofia prática, isto é, em todos os âmbitos de análise relativos às causas de determinação da vontade e das ações humanas. Exatamente por se tratar não apenas de conhecer tais motivos em sua pureza, mas também de “colocá-los em jogo”, aliás, exatamente por se tratar de conhecê-los em sua pureza para tentar agir na arena política legítima e prudentemente, uma obra como o *Discours* de Windisch-Graetz torna-se fonte inspiradora, segundo Kant, para quem queira refletir criticamente sobre os eventos

⁴ Referimo-nos ao notório episódio da publicação anônima, em 1792, da *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, patrocinada e de fato divulgada pelo próprio Kant, o qual, ao revelar não ser autor do escrito, acabou tornando público o nome de Fichte. Como sabido, a popularidade ganha contribui à nomeação de Fichte como professor em Jena, em 1794.

⁵ Quanto à tradução da qual Fichte fala, ela não chegou até nós, embora sejam reiteradas as referências à obra de Montesquieu, sobretudo no segundo *Beitrag* (cf. Beiträge, GA I.1, 335-342). Quanto ao debate sobre a situação política francesa que ocorria em casa dos Ott, onde Fichte trabalhava como preceptor há acerca de um ano, intercalam-se conversas distensas a acesas discussões: por exemplo, em outra anotação de seu diário, em 19 de setembro de 1789, Fichte relata uma “alteração” com a Sra. Ott, durante a qual ele “perdeu a compostura” por causa de divergências sobre Maria Antonieta e as *Memoires* da condessa La Motte (cf. TbEOK, GA II.1, 220-221).

revolucionários na França. No entanto, Kant não pode não constatar que esse é o único impacto que uma teoria política crítica conseguiu até então, na medida em que suas propostas “nem sequer produziram crédito, muito menos efeito”, pois “ainda nenhum estadista tentou governar os homens de forma tão alta, a saber, segundo princípios, nem, mesmo, apenas quis olhar” (Br, AA 11: 75.25-28). Desde que seja desconsiderada a necessidade de distinção entre princípios puros *a priori* e princípios empíricos *a posteriori*, ou, melhor, desde que a relação entre teoria e prática seja assumida incorretamente como irrelevante ou até nociva e contraproducente, seja na interpretação das dinâmicas políticas como na consequente ação política, todo pensador político e governante estarão fadados ao fracasso. Como veremos, esse é o norte que orientará em 1793 as primeiras manifestações públicas acerca do direito de resistência, por parte seja de Kant seja de Fichte, em um cenário político e cultural de baixo consentimento à Revolução.

Na França, como se sabe, nesse ano se assiste a uma virada crucial no andamento da Revolução: além da execução de Luís XVI, ocorrida em 21 de janeiro, começa, em março, a revolta contrarrevolucionária na Vandéia, duramente reprimida pelas milícias revolucionárias; Marat é morto em 13 de julho, com Robespierre assumindo duas semanas depois a chefia do Comitê de salvação pública; é promulgada em 17 de setembro a “lei dos suspeitos”; são executados Maria Antonieta, em 16 de outubro, enquanto ao longo do ano todo nunca parara a perseguição dos líderes girondinos. A Alemanha passa, por sua vez, por um momento de recrudescência da censura, que se serve do edito de Wöllner em matéria religiosa para interditar, em 1792, a publicação da *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* de Fichte e a da segunda parte de *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* de Kant⁶. O terreno da reação contrarrevolucionária, de resto, já alimentava-se há anos, ao menos desde a publicação, em 1790, das *Reflections on the Revolution in France* de Burke, cuja circulação contagia toda a Europa, repercutindo imediatamente também no debate na Alemanha, bem antes de aparecer, em 1793, a tradução integral para o alemão, por Gentz⁷.

Que, em 1793, a querela sobre a Revolução amadurecesse já há tempo entre os intelectuais alemães, é, pois, mostrado exemplarmente pela consistência que ela assume entre Kant, Gentz e Rehberg nas páginas da *Berlinische Monatschrift*. Ex-aluno de Kant, Gentz, inicialmente ainda a favor da Revolução⁸, publica, em 1791, seu texto *Über den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts*, cujas ideias de fundo Wilhelm von Humboldt retomará, no ano seguinte, em seu escrito criticamente apologético⁹ da nova constituição francesa, *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue Französische Konstitution veranlaßt*. Após Kant publicar, em setembro de 1793, seu *Über*

⁶ Cf., por exemplo, com relação a Fichte, Sauter (2009), p. 105-140, e, com relação a Kant, Wiggermann (2010), p. 467-473.

⁷ Após o lançamento no início de novembro de 1790, em pouco mais de um mês, as *Reflections* chegam à quinta reimpressão da terceira edição, aparecendo, ainda em 1790, a primeira tradução francesa, em Paris. Em 1791, seguirão outras duas traduções francesas, em Lyon e Strasbourg, assim como uma tradução parcial para o alemão em Viena e duas traduções para o italiano em Roma e Köln (cf. Todd, 1964, p. 150-166).

⁸ Na carta a Garve de 5 de dezembro de 1790, Gentz ainda confirmava suas posições kantianas, escrevendo ao amigo que “o fracasso desta revolução constituiria um dos mais duros acidentes que atingiram o gênero humano. Ela é o triunfo da filosofia, o primeiro exemplo de uma forma de governo fundada em princípios e em um sistema coeso e consequente. Ela é a esperança e o conforto pelos tão inúmeros maus antigos, pelos quais a humanidade ainda geme” (Gentz, *Briefe*, vol. I, p. 178-179).

⁹ Humboldt, embora crítico com a Constituição de 1791, de modo particular com suas abstrações racionalísticas, contudo defende com todas as letras o espírito inovador da Revolução, pois “ela esclarecerá novamente as ideias, acenderá toda virtude ativa, e assim difundirá seus benéficos efeitos além das fronteiras da França. Ela seguirá então o curso de todos os eventos humanos, em que o bem nunca age no ponto em que nasce, mas à grande distância de espaço e de tempo” (Humboldt, *Ideen*, p. 96-97).

den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Gentz, já opondo-se à Revolução, responderá em dezembro do mesmo ano com um *Nachtrag zu dem Raisonement des Herrn Professor Kant über das Verhältniß zwischen Theorie und Praxis*. Rehberg, que manifestar-se-á na *Berlinische Monatschrift* em janeiro de 1794 com as observações contidas em *Über das Verhältniß der Theorie zur Praxis*, no início de 1793 já tinha publicado sua principal contribuição contra a Revolução, as *Untersuchungen über die Französische Revolution*, nas quais o autor, ao organizar as questões de seus ensaios aparecidos na *Jenaische allgemeine Literaturzeitung* desde 1790, repropõe muitas das teses das *Reflections* de Burke. É nesse debate que inserem-se as intervenções de Fichte, a *Zurückforderung der Denkfreiheit* e o primeiro *Beitrag über die französische Revolution*, respectivamente em março e abril de 1793.

II.

Foi observado – e, em certa medida, justamente – que a invectiva de Rehberg contra a Revolução é o resultado de uma acentuação, via Burke, das antigas teses propostas por Achenwall desde 1761, em seu *Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen*¹⁰. Ao reconhecer à política uma natureza essencialmente pragmática, Achenwall circunscrevia a necessidade da teoria política a seu mero uso descritivo, isto é, apenas visando a sistemática das formas de governo, sem que dessa pudesse ser derivada alguma necessidade normativa de fundamentação da práxis política. Em outros termos, se, de um lado, Achenwall reconhece que o fato político torna-se inteligível a partir de um modelo teórico, de outro, acaba afirmando com todas as letras a impossibilidade de o modelo teórico embasar e direcionar a ação política, a qual, ao contrário, para que seja realmente eficaz, deve ser determinada e orientada a partir da observação de seus efeitos factuais (cf. Achenwall, *Staatsklugheit*, Vorrede §§ 12-26 [p. XIX-XLIII]).

As observações que Burke retoma nesse mesmo sentido, encontram sua expressão explícita não apenas em termos engajados, mas antes de tudo programáticos. Burke manifesta claramente sua postura teórica, ao afirmar que

a ciência de construir, renovar ou reformar uma comunidade, como qualquer outra ciência experimental, não pode ser pensada *a priori*. Nem é uma breve experiência que pode nos instruir na ciência prática, pois os efeitos reais de causas morais nem sempre são imediatos, mas o que em primeira instância é prejudicial, pode ser excelente em sua operação remota, e sua excelência pode surgir mesmo dos efeitos nocivos que produz no início (Burke, *Reflections*, p. 90).

A política é, em outros termos, essencialmente imprevisível. A consequência, segundo Burke, é que o único critério admissível para a compreensão e avaliação da ação política é seguir uma longa e consolidada tradição. Eis porque, a final de contas, “as antigas constituições são testadas por seus efeitos: se um povo é feliz, unido, rico e poderoso, podemos supor o resto” (Burke, *Reflections*, p. 253). E, mais ainda, podemos daí induzir a bondade do modelo teórico que levou ao bem-estar geral do povo. A validade da teoria é medida apenas por seus efeitos

¹⁰ Cf. Philonenko (1988 [1968]), p. 14-16, em que o autor mostra como o “valor arbitrário e, de fato, indeterminado” atribuído por Achenwall à teoria política, deve, por sua vez, sua filiação ao estatuto de ficção logicamente necessária adscrito pelo Leibniz tardio às ideias matemáticas.

factuais. Nem vale objetar que “nas antigas constituições, vários corretivos de suas distorções foram encontrados a partir da teoria”, pois na verdade não se tratou senão de “resultados de necessidades e expedientes” cujo êxito norteou a relativa elaboração teórica seguinte. Aliás, “muitas vezes vemos o fim melhor obtido nas constituições em que os meios não parecem perfeitamente conciliáveis com o que podemos imaginar como esquema inicial. O meio ensinado pela experiência pode ser mais adequado para os fins políticos que os concebidos no projeto inicial” (Burke, *Reflections*, p. 253).

Tal inadequação que a teoria revela quando se tratar de fundamentar a práxis, é assumida em um duplice registro por Rehberg, o qual nos parece aproveitar tanto a lição que remonta a Achenwall quanto as solicitações atuais oferecidas por Burke, articulando-as a partir de suas próprias posições teóricas, expressas desde 1788 em sua resenha da *KpV* na *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Desde então, Rehberg mostrara-se atento e sutil leitor da filosofia moral de Kant, ao pôr a seguinte questão: “como, então, se demonstra sua conexão [do princípio moral] com o mundo sensível e sua realidade neste?” (Rehberg, *Rezension*, p. 352), isto é, como se dá a passagem real da dimensão numênica da razão pura prática para a fenomênica das ações determinadas? Segundo Rehberg, Kant não consegue demonstrar que o princípio da moralidade pode efetivamente determinar a vontade, dado que, de um lado, “a consciência de si como razão pura não existe em lugar nenhum”¹¹ (Rehberg, *Rezension*, p. 352), de outro, “a conformidade à razão” de nossas máximas acaba mostrando em toda sua evidência o caráter autorreferencial da razão pura prática, que “também aqui, como no uso especulativo, gira permanecendo sempre somente em si mesma, nem sequer conseguindo pensar-se fora de si mesma” (Rehberg, *Rezension*, p. 353). O imperativo categórico consistiria em uma mera *petitio principii*, na medida em que falha sua demonstração como juízo prático sintético *a priori*, ou seja, também e, sobretudo, como princípio de execução da liberdade, não apenas de conhecimento especulativo dela. Para Rehberg, Kant desentende que a razão pura prática, isto é, como mera forma que pretende determinar a vontade à deliberação e ação, “por si não pode descobrir juízos sintéticos” (Rehberg, *Rezension*, p. 353)¹².

É a partir dessa mesma perspectiva que Rehberg lê a Revolução¹³. Assim como suas observações críticas à *KpV* originavam-se e giravam em torno da refutação da legitimidade prática do princípio puro e *a priori* da moral kantiana, igualmente a Revolução deve ser mostrada em toda sua ilegitimidade a partir da impossibilidade de justificar a aplicação ao âmbito prático dos princípios puros e *a priori* que se pretende que a fundamentem. Embora Rehberg reconheça na razão a origem da moralidade humana, pois apenas por meio de seus juízos é possível distinguir o que é justo, ao mesmo tempo deixa claro que “com isso, todavia, não é demonstrado que ela *por si só* deve dominar o homem, individualmente ou nas sociedades” (Rehberg, *Untersuchungen*,

¹¹ É literal a acepção em que Rehberg está aqui compreendendo a palavra “existiert”: trata-se da existência material e concreta no mundo dos fenômenos.

¹² Sobre a centralidade da questão da relação entre teoria e práxis em Rehberg, cf. Henrich (1967), p. 16-25, e Schulz (1975), p. 9-76.

¹³ Cf. Sosoe (1995), p. 146-150. Embora não contradiga – nem queira contradizer – a leitura de Philonenko, preocupada em ressaltar a ligação entre Rehberg e Achenwall, parece-nos que a de Sosoe consiga apresentar com perspicácia não só e nem tanto que a filosofia de Kant é o referencial mais imediato do pensamento de Rehberg, mas, sobretudo, que é na dobra que o criticismo toma em Rehberg, que se encontra o marco de sua originalidade. Nesse sentido, cf. do mesmo Sosoe (1998), p. 23-63.

I.1, p. 12). A razão não exerce poder ilimitado sobre nossa vontade, pois – reiterando o já dito na resenha da *KpV* – “as leis da razão não são, de modo algum, suficientes para deduzir as leis da sociedade civil” (Rehberg, *Untersuchungen*, I.1, p. 12). Ademais, ecoando motivos presentes seja em Achenwall como em Burke, Rehberg retoma a já identificada discrepância entre teoria e prática, razão e prática política, ao assinalar o perigo de uma organização civil rigidamente fundamentada nas leis imutáveis da razão que não conseguem acompanhar e interpretar adequadamente o devir dos eventos. Nesse sentido, não a lei categórica da razão pura prática, mas os preceitos flexíveis do entendimento instrumental – adaptáveis à realidade enquanto hipotéticos – serão capazes “de avaliar, conforme as situações, não o que é incontestavelmente certo e verdadeiro, mas o que poderia ser o mais útil” (Rehberg, *Untersuchungen*, I.1, p. 15). Se, então, “o conceito metafísico da liberdade, que serve de fundamento ao sistema todo, não é mais adequado em política, e é preciso definir de outro modo a liberdade política” (Rehberg, *Untersuchungen*, I.1, p. 16-17), não deve parecer tão esquisito que o indivíduo se sujeite, a cada vez, apenas a seu próprio arbítrio e ao dos outros. Os revolucionários, apelando – via Rousseau¹⁴ – à vontade geral da nação, demonstram sua ingenuidade ou má fé política, pois invertem a dinâmica de fundamentação: a vontade geral nada é, na ótica de Rehberg, senão uma hipótese de vontades individuais, aliás, de poucas vontades individuais, se a entendermos como disfarce de específicas partes políticas, que, embora minoritárias, gozam de fato do poder suficiente para se impor. Nem Rehberg poderia ser mais explícito, ao enfatizar a natureza particularista e burguesa da Revolução, sendo que, também em um “sistema em que tudo deve simplesmente derivar da vontade geral [...], a riqueza da nação está concentrada na classe dos industriais, a qual, conforme sua natureza, não pensa senão em ganhar e gastar” (Rehberg, *Untersuchungen*, I.1, p. 28).

Tal confusão do abstrato com o concreto, do geral com o particular, para Rehberg, reverbera de modo eminente nos direitos que a Constituição de 1791, em seu segundo artigo, reconhece como inalienáveis: liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão. Mais exatamente, a contradição é levada a seu ápice no que diz respeito à constitucionalização deste último direito. Ao comentá-lo, Rehberg afirma que “esta expressão indefinida: *resistance à l’oppression*, demonstra uma imperdoável irreflexão. Cada um, naturalmente, faz-se juiz do que é opressão, e, assim, toda administração da justiça e ordem civil é revogada” (Rehberg, *Untersuchungen*, I.1, p. 28). E, caso não fosse por si suficiente, a constitucionalização do direito de resistência mostra seu caráter contraditório, também quando se trata de conciliá-lo com o primeiro – e mais geral – direito estabelecido pelos revolucionários, a saber, a liberdade geral. O caráter geral da liberdade, para Rehberg, na verdade nada evidencia senão seu caráter genérico. Todas as observações pontuais que Rehberg dedica aos primeiros artigos da Constituição, são voltadas a mostrar qual tamanha inconsequência lógica se produz, caso se apliquem à esfera política modelos oriundos apenas da teoria, não derivados dos fatos. A partir do terceiro artigo, a Constituição revolucionária tenta definir o que é liberdade política, mas, segundo Rehberg, trata-se de tentativa vã, pois, além de as definições padecerem da mesma generalidade que

¹⁴ Sobre a relevância de Rousseau para Rehberg, cf., além de A. Philonenko (1988 [1968]), p. 15-18, por exemplo, Epstein, (1975 [1966]), p. 547-594, e Sosoe (2000), p. 71-77.

conota as dos direitos fundamentais, todos os conceitos apresentados¹⁵, basicamente, apontam para a impossibilidade de conciliar uma noção de liberdade política afirmada em geral, com a manutenção do Estado, ou, em outros termos, conciliar uma teoria inspirada na noção indefinida de liberdade geral, que envolva até o direito de resistência, com a administração efetiva do direito entendido em sua essência como coerção à obrigação. Exemplar, nesse sentido, é a contradição que caracteriza a coexistência entre os artigos 2º e 7º, isto é, entre o direito de resistência e a culpabilidade da resistência perante a execução de punições que cada cidadão poderia julgar injustas, assim como a que se origina pela justaposição dos artigos 10º e 11º, isto é, entre a sacralidade da liberdade de expressão e a limitação da mesma, quando coloque em risco a ordem pública estabelecida conforme a lei.

III.

Será Fichte a responder pontualmente a Rehberg, e não apenas com relação às questões levantadas por este último, mas, em primeiro lugar, ao modo de tratá-las¹⁶. Não nos parece por acaso que o ponto de partida, também para Fichte, seja a *KpV*, além da filosofia transcendental em geral. Como Fichte mesmo afirma, é a *KpV* que apresentou-lhe “um mundo novo” que o “deixou mais feliz”, pois nela encontrou a demonstração de “coisas achadas nem sequer demonstráveis”, como “o conceito de uma liberdade absoluta e o de dever” (Briefe, GA III.1, 167, carta de agosto-setembro de 1790 ao editor Weißhuhn). Nem a *KpV* poderia, por sua vez, ter chegado a tanto, se não tivesse havido uma revolução do próprio modo de pensar, a qual, como indiretamente enfatizado no prefácio do primeiro *Beitrag*, representa aquela “revolução incomparavelmente mais importante [que a Revolução francesa]” (Beiträge, GA I.1, 204.33-34). Da revolução copernicana, em geral, e, especificamente, da articulação que ela assume na filosofia crítica prática, depende a possibilidade objetiva de o homem ser compreendido não apenas como ser racional cuja atividade de juízo o torna capaz de discernir, através de princípios, o que é bom e justo do que não o é; mas, sobretudo, como ser racional cuja natureza prática, o torna sujeito de suas deliberações e ações, inclusive as políticas, isto é, o torna responsável por elas. O *Übergang* do mundo numênico da razão categórica para o das determinações fenomênicas da vontade – passagem que, segundo Rehberg, Kant não conseguiria cumprir – é para o jovem Fichte kantianamente demonstrado, enquanto legitimado como *Faktum* puro prático da liberdade. A liberdade *geral*, primeiro direito a ser indicado no segundo artigo da Constituição de 1791, se fundamenta na liberdade como *ratio essendi* da lei moral: a liberdade

¹⁵ Os artigos enumerados por Rehberg afirmam, o 3º a pertinência da soberania à nação como corpo político único; o 4º a limitação recíproca da liberdade dos indivíduos; os 5º e 6º a legitimidade do poder coercitivo por parte da lei como expressão da vontade geral; o 7º a culpabilidade da resistência perante a execução das punições; os 8º e 9º a proporcionalidade da pena e presunção de inocência; o 10º a limitação da liberdade de expressão, caso a ordem pública seja ameaçada; o 11º a liberdade de expressão como direito entre os mais preciosos; o 12º a necessidade da coerção pública em vista da garantia dos próprios direitos dos cidadãos (cf. Rehberg, *Untersuchungen*, I.1, p. 119-127).

¹⁶ Philonenko reitera que os *Beiträge* de Fichte seguem passo a passo as *Untersuchungen* de Rehberg, e adscribe à tal persistência por parte de Fichte em acompanhar de perto os argumentos de Rehberg “as inúmeras imperfeições”, a ausência de “um projeto pessoal”, a retomada “das divisões do problema político adotado por Rehberg”. Fichte teria, em suma, sacrificado ousadia e originalidade ao se focar na polêmica (cf. Philonenko (1988 [1968]), p. 14-15 nota 18, e p. 114). Parece-nos que Philonenko, todavia, não leve até o fim a analogia entre Fichte e Rehberg, deixando de ressaltar o papel específico desempenhado pelo referencial teórico que subjaz aos escritos de ambos os pensadores: a *KpV* de Kant, seja ela lida crítica ou entusiasticamente.

como *Faktum* puro prático, ao afirmar sua realidade objetiva pela consciência imediata que o ser humano possui dela na determinação da vontade pelo imperativo categórico, impossibilita qualquer refutação sua, aliás, torna possível sua própria refutação só enquanto determina esta última como ato da própria liberdade. Tentar refutar a determinação por liberdade de nossa vontade já é ação demonstrativa e ostensiva da liberdade que determina nossa vontade. Tanto a liberdade de pensamento como a de resistência, nada são senão modos da liberdade prática que constitui a essência do homem¹⁷.

Nesse sentido, é que Fichte afirma, na *Zurückforderung*, que “poder pensar *livremente* é o caráter que diferencia o entendimento do homem daquele do animal” (ZdDf, GA I.1, 175.14-15), pois é justamente através do poder “de dar à série de nossas ideias, pela nossa força e conforme nosso livre arbítrio, uma determinada direção” que a liberdade de pensamento revela no homem seu “poder *querer* livremente” (ZdDf, GA I.1, 175.19-22), isto é, aquele “íntimo elemento constitutivo de sua personalidade; é a condição necessária sob a qual somente ele pode dizer: eu sou, eu sou um ser autônomo” (ZdDf, GA I.1, 175.24-26). A liberdade de pensamento, ao mostrar nossa independência do mero mecanismo natural, nos torna imediatamente conscientes de nossa autonomia¹⁸. A liberdade se caracteriza como condição de possibilidade para que nos reconheçamos como seres cuja vontade finita é moldada pela mera forma da razão. Não tratar-se-á, por conseguinte, de escolher *se* reconhecer o direito à liberdade de pensamento, mas, sim, apenas *de* ter que reconhecer tal direito como inalienável, pois inerente à própria essência humana: o homem não seria mais o que é, se tal direito fosse entendido como alienável ou sujeito a limitações. Mas se a liberdade de pensamento é direito inalienável do homem, pois espelho de sua liberdade pura prática, do mesmo modo, acabará sendo-o a liberdade de expressão ao referir-se à possibilidade de comunicarmos uns aos outros nossos pensamentos. As ideias devem poder ser comunicadas livremente para que cada indivíduo possa chegar a um mais elevado conhecimento de si como ser racional e livre. A liberdade de comunicação prolonga, externamente, e aperfeiçoa a liberdade de pensamento no dever de pensar por nós mesmos. Sutilmente, Fichte argumenta por absurdo contra a inalienabilidade do direito de livre expressão e comunicação, mostrando como, a princípio, poder-se-ia até renunciar a tal direito no ato de constituição do Estado. Tal renúncia voluntária, todavia, resulta contraditória exatamente por se dar como escolha compartilhada, pois apela e ao mesmo tempo se opõe ao direito de aceitação mútua da norma censória: a vedação da livre expressão e comunicação, de um lado, só seria legítima se aceita por todos os contraentes do contrato social; de outro, precisamente por se realizar como livre aceitação perante um público, ela acaba negando a si mesma, enquanto afirmação de livre expressão. Sob diferente perspectiva: caso se levasse a sério a proibição de livre expressão e comunicação, por conseguinte estaria se legitimando também a pretensão de cada indivíduo de exigir não ser incomodado por qualquer tipo de livre expressão e comunicação, justificando assim sua não aceitação com relação à comunicação – por parte da autoridade política vigente – da própria proibição do direito de livre expressão e comunicação (cf. ZdDf, GA I.1, 177-178).

¹⁷ Para uma articulada análise da relação entre “prático” e “moral” em Fichte e suas ascendências kantianas, cf. Cesa (1990), p. 461-480.

¹⁸ Para uma crítica da identificação na *Zurückforderung* entre consciência da liberdade e ação por liberdade, cf. Goubet (2003), p. 123-127.

Nem adianta propor, conforme apresentado pela própria Constituição de 1791, uma limitação do direito de livre expressão quando esta coloque em risco a ordem pública estabelecida por lei; ou objetar, á la Rehberg, em prol só da validade da voz do poder constituído, dado que, em caso contrário, institucionalizar-se-ia a contradição entre o direito de livre expressão e a limitação da mesma. Para Fichte, qualquer tipo de limitação torna-se incompatível com a liberdade de pensamento, expressão e comunicação, mesmo que em termos republicanos. Não é a toa que, em seus argumentos, Fichte retoma o andamento por absurdo anteriormente proposto assim como a conclusão contraditória à qual tais argumentos levam. Novamente, é admitida a hipótese de um contrato social em que todos os contraentes aceitem, de mútuo acordo, determinados dogmas contra os quais se comprometam em “nada dizer, escrever, ensinar” (ZdDf, GA I.1, 182.25-26). Portanto, uma vez estabelecidos com clareza os limites de nossa liberdade de expressão, quem os ultrapassasse, “então poderia sem dúvida ser punido por isso, como por uma ação externa” (ZdDf, GA I.1, 182.30-31). Novamente, todavia, a aceitação da limitação da liberdade de expressão e comunicação gera contradição com a essência pura prática do homem, pois,

quando ele tem chegado aos limites da reflexão, algo o move de todo modo a agir, a ultrapassá-los e seguir além deles: a saber, a essência de sua razão a qual tende ao ilimitado. É a definição [fundamental] de sua razão ela não reconhecer limites absolutos; e antes de tudo por isso ela é razão; e antes de tudo por isso ele [o homem] é um ser racional, livre, autônomo. Portanto a procura pelo ilimitado é um direito *inalienável* do homem (ZdDf, GA I.1, 183.8-14).

Nem Fichte deixa de enfatizar o caráter desumanizador desse hipotético contrato, quando afirma que quem concordasse acerca da possibilidade de limitar sua própria liberdade, é como se dissesse: “quero ser só até certo ponto um ser racional, mas, assim quando eu chegar àquele ponto, quero ser um animal irracional” (ZdDf, GA I.1, 183.20-21). Tal contrato, então, simplesmente contravém a constituição dinâmica própria do homem, que precisa, para se realizar, tanto da dimensão subjetiva interior quanto da intersubjetiva exterior. É através da liberdade – da determinação racional enquanto princípio puro prático ao mesmo tempo constitutivo e regulador – que o homem, para Fichte, encontra seu sentido em seu infinito aperfeiçoamento individual e coletivo: privá-lo da possibilidade de exprimir-se livremente, ou seja, sem limite algum, representa, nada mais nada menos que, proibi-lo de realizar a si mesmo através de seu progresso. Coisa que, querendo ou não, é impossível¹⁹. Mas como conciliar o direito de pensamento e livre expressão com o direito de existência do próprio Estado de direito, sem que se produza contradição, nos princípios e nos fatos? Em outros termos, como evitar que tal direito de livre expressão, elevado a sua enésima potência, não desemboque na revolução, isto é, no direito de rejeitar o conceito mesmo de direito, o qual por definição implica a limitação dos direitos individuais em nome da coexistência o mais possível harmônica dos direitos de todos?

¹⁹ Assim Fichte escreve no prefácio da *Zurückforderung*: “Quando se impede o progresso do espírito humano, só são possíveis dois casos. O primeiro, mais inverossímil: permanecemos onde estávamos, renunciamos a qualquer pretensão de diminuirmos nossa miséria e aumentarmos nossa felicidade, deixamos nos colocarem limites que nos comprometemos em não ultrapassar. Ou o segundo, muito mais verossímil: o curso da natureza, que tentou-se parar, quebra violentamente e destrói tudo o que lhe é de obstáculo, a humanidade se vinda aos seus opressores da maneira mais cruel, as revoluções tornam-se necessárias” (ZdDf, GA I.1, 169.37-170.5).

Embora Fichte seja consciente dos altos preços a serem pagos nas revoluções²⁰, ele deixa claro, desde a introdução do primeiro *Beitrag*, que, para julgar uma revolução, antes de tudo é necessário estabelecer qual o critério de avaliação adotado. Por não se tratar de “determinar o que ocorreu”, de relatar a “verdade meramente histórica” (Beiträge, GA I.1, 209.11-12), mas sim de expressar um juízo sobre os próprios fatos, o que está em questão, então, é entender se “se justifica ou o fato por sua conformidade à lei, ou esta por sua conformidade àquele” (Beiträge, GA I.1, 209.22-24). Em outras palavras, se for verdade que

nada gera em nossos juízos maior erro e nada nos torna mais incompreensíveis para nós mesmos e para os outros, que ignorarmos essa distinção tão importante; que pretendermos julgar sem sabermos propriamente de qual ponto de vista estamos julgando; que apelarmo-nos, acerca de certos fatos, a leis, a verdades universais, sem sabermos se estamos testando os fatos pela lei, ou a lei pelos fatos (Beiträge, GA I.1, 210.4-9)²¹,

é portanto necessário antes de tudo admitir como distintas a ordem dos princípios e a dos fatos. É só a partir dessa distinção prévia que pode ser enfrentada aquela mais específica, conforme a qual se exige julgar uma revolução quanto à sua legitimidade ou à sua prudência, ou seja, de julgar se “em geral, um povo possui o direito de alterar sua constituição conforme seu arbítrio” e de fazê-lo “de certa maneira determinada”, ou se esse povo escolheu os meios mais oportunos e adequados “para o alcance do objetivo que se propõe” (Beiträge, GA I.1, 210.18-23). Nem trata-se, portanto, de confrontarmo-nos com quem encontra seu critério avaliativo acerca da legitimidade e conveniência da revolução diretamente em seu êxito ou fracasso, mas com quem, como Rehberg, mesmo reconhecendo a possibilidade de um juízo que apele àqueles que Kant definia como “os princípios mais nobres da natureza humana”, não lhe atribui validade e eficácia e lhes nega assim qualquer influência prática. Rehberg, sofisticando as lições de Achenwall e Burke, opta pela via da determinação empírica da teoria política, sem se dar conta de estar assim confundindo a questão de direito por aquela técnica de habilidade. Daí o apelo à experiência histórica como aceitação e incorporação de máximas consolidadas pela tradição através das gerações.

O próprio Fichte reconhece à história certo papel subsidiário, desde que se recorra à experiência só como auxílio do conhecimento da alma humana, pois os fatos históricos, através de exemplos e analogias, podem contribuir ao fortalecimento de nosso juízo sobre a prudência de uma revolução²². É até evidente demais que um conhecedor da história de um povo consegue julgar com mais agudeza acerca da bondade dos meios escolhidos por esse povo, nas mudanças

²⁰ Cf., por exemplo, o prefácio da *Zurückforderung*, em que, ao falar da necessidade do progresso da humanidade através de suas constituições políticas, Fichte lembra que “isso ocorreu [...] e ocorrerá [...] de duas maneiras: ou por saltos violentos ou por um progresso gradual, lento mas seguro. Através de saltos violentos, de graves choques e desordens do Estado, um povo pode progredir em meio século mais que em dez séculos – mas esse meio século é também mísero e repleto de sofrimentos –, mas igualmente pode também regredir e precipitar na barbárie do milênio anterior. [...] As revoluções violentas sempre são um golpe de ousadia para a humanidade” (ZdDf, GA I.1, 169.11-20).

²¹ Cf. também o *incipit* da parte III da introdução do *Beitrag*: “Sem ter previamente resolvido o problema de saber perante qual tribunal temos que levar nossas questões, um juízo é absolutamente impossível” (Beiträge, GA I.1, 230.17-19).

²² Nem trata-se, nesse sentido, de história propriamente dita, mas de uma espécie de psicologia empírica, de uma observação sábia e constante de si através da qual aprender a conhecer o homem em sua vida cotidiana (cf. Beiträge, GA I.1, 223.25-31 e 22614-18). Em todo caso, esse tipo de reflexão, não passa de um hábito útil só para a avaliação relativa à conveniência dos meios mais adequados para o êxito da revolução.

constitucionais, pressupondo que toda revolução pretende ser exitosa. Não tão evidente é, porém, a necessidade de não confundir tal perspicácia, assumindo-a como princípio apto a julgar a justiça e legitimidade de uma revolução. A história, na hipótese melhor, só fornece um princípio analógico, segundo o qual “causas semelhantes produzirão efeitos semelhantes”. Mesmo assim, para que tal princípio possa ser identificado e elevado a critério de avaliação dos eventos históricos, é preciso pressupor uma lei objetiva e universal, conforme a qual possa se estabelecer que necessariamente a determinadas causas seguem determinados efeitos (Beiträge, GA I.1, 224.10-14). O apelo à experiência pelo viés da história conduz, enfim, ao beco sem saída de um empirismo que contradiz a si mesmo, do qual Fichte desmascara a origem ideológica:

Vocês se obstinam em dizer que nossos princípios filosóficos não se deixam sequer uma vez introduzir na vida; que nossas teorias são de certo irrefutáveis, mas *não são aplicáveis*. [...] Mas vocês *querem* que tudo fique bonito como nos velhos tempos. [...] Ora, ao menos sejam sinceros e não digam mais: não *podemos* colocar em prática seus princípios, mas digam como na verdade pensam: não *queremos* colocá-los em prática (Beiträge, GA I.1, 228.20-35).

Portanto, o juízo acerca de fatos só faz sentido se expresso em conformidade a um princípio que ofereça a regra, a lei apta a medi-los. Nesse sentido, afirma kantianamente Fichte, o único princípio ao qual podemos recorrer é a forma originária e imutável do ser humano, sua essência, isto é, sua liberdade, princípio puro, *a priori* e prático da razão. Mas é exatamente a partir desse ponto em comum que Fichte e Kant tomarão caminhos diferentes, até opostos, no que diz respeito à noção central de contrato social e, daí, à legitimidade da revolução.

Segundo Fichte, a lei moral, por seu caráter puro e racional, define o ser humano de forma absoluta e única, isto é, excluindo qualquer outra imposição oriunda de vontades alheias: “Onde sua lei o libera, ele é completamente livre; onde ela lhe concede permissão, ela o reenvia a seu arbítrio e lhe proíbe nesse caso reconhecer outra lei que não seja seu arbítrio” (Beiträge, GA I.1, 236.17-19). De um lado, podemos então notar que é a lei moral que regra e orienta direta ou indiretamente qualquer escolha, mesmo quando esta depende de nosso arbítrio, ou seja, mesmo quando a lei moral nos *deixa indiferentemente livres* quanto às opções. De outro, é exatamente através desse tipo de articulação da lei moral que Fichte pode mais uma vez destacar que é apenas ela que nos *faz necessariamente livres*: qualquer escolha sempre deverá responder, em última instância, à lei moral, pois nela é originariamente fundada. A autonomia da vontade ganha assim sua extensão mais ampla possível, tornando-se ilimitada na medida em que o homem não pode ser submetido a alguma obrigação senão àquela que ele dá a si mesmo por si mesmo; e, mesmo quando ele aceitasse voluntariamente “vender seu próprio direito” nos contratos (Beiträge, GA I.1, 236.26-27), ele não se desvincula de sua lei fundamental. Caso contrário, lembra novamente Fichte, “ele renuncia à sua humanidade e se degrada a animal; e isso não lhe é lícito” (Beiträge, GA I.1, 237.6-8). É a partir desses pressupostos que Fichte pode finalmente explicitar sua polêmica com Rehberg, mostrando a inconsequência da tese do adversário.

Fichte ressalta a “nova importante descoberta” de Rehberg²³, “a saber, que a vontade geral de Rousseau deriva de uma confusão com a natureza moral do homem, em virtude da qual ele

²³ Como o próprio Fichte assinala, a referência é às primeiras cinquenta páginas das *Untersuchungen* (cf. Beiträge, GA I.1, 238.20).

[o homem] não é, nem pode ser, submetido a alguma outra lei que não àquela da razão prática” (Beiträge, GA I.1, 237.34-238.1)²⁴. Fichte pacificamente pode – e quer – aceitar que: “para ele [Rehberg], a legislação moral da razão prática não é suficiente para a fundação do Estado; a legislação civil dá um passo a mais; ela lida com coisas que aquela [a legislação moral da razão prática] deixa ao arbítrio” (Beiträge, GA I.1, 238.3-5). Se a premissa incluir o que Fichte já afirmara ao articular a dupla determinação da vontade pela lei moral que abre espaço também à *libertas indifferentiae* do arbítrio, justamente ele pode estender às últimas consequências o raciocínio anterior, afirmando que

a lei moral da razão não se refere de modo algum à legislação civil, ela [a lei moral] é inteiramente completa sem esta, e esta última faz algo supérfluo²⁵ e nocivo quando pretende dar-lhe [à lei moral] uma nova sanção. O domínio da legislação civil é aquele deixado livre pela razão; o objeto de suas disposições são os *direito alienáveis do homem* (Beiträge, GA I.1, 238.7-10).

Em outros termos, o contrato social em nada se difere de outros tipos de contratos, com relação aos quais a lei moral nos deixa indiferentemente livres, desde que tais contratos não contradigam ou lesem a própria lei moral que nos determina necessariamente como seres livres, pois racionais. Ao interrogarmo-nos, então, acerca da origem da “*obrigatoriedade* das leis civis”, resulta claro que ela só se encontra na “aceitação voluntária das mesmas por parte do indivíduo” (Beiträge, GA I.1, 238.27-28), aceitação, esta, compreendida como referente ao que a lei moral permite e, ao mesmo tempo, como fundamentada no que a lei moral ordena.

A vontade geral, que – como Fichte recorda – está na base da soberania indivisível e inalienável do contrato social, afinal, se fundamenta, por sua vez, no próprio “direito de não reconhecer outra lei que não aquela que nós mesmos nos impomos” (Beiträge, GA I.1, 238.28-29). Se deve-se reconhecer com Rehberg que a soberania da vontade geral e do contrato não é de se identificar com “a nossa própria natureza racional”, igualmente deve se admitir que tal soberania “é fundada no primeiro postulado de sua lei [da lei moral], isto é, de [a lei moral] ser nossa única lei” (Beiträge, GA I.1, 238.30-239.1). Não procede então a “aversão do Sr. Rehberg contra a palavra «contrato»”, a não ser que se neguem as premissas anteriormente assumidas, ou seja, se conceba erradamente o contrato como coação externa da vontade individual (Beiträge, GA I.1, 238.18-19). A relação entre indivíduo e sociedade se dá, para Fichte, como a entre

dois homens de negócios que estimam sua mercadoria tão cara, assim como eles esperam vendê-la. Sorte de quem ganha algo no negócio! Quem deveria fixar o preço de mercado? A questão é somente esta: se não há direitos que sejam em si inalienáveis, a cuja alienação tornaria ilegal e nulo

²⁴ Sobre a relevância de Rousseau para Fichte, cf. as teses clássicas e opostas de Gurwitsch (1922), p. 138-164 e Philonenko (1997), p. 423-436. Cf. também James (2013), p. 194-221.

²⁵ “Se os meios idôneos tivessem sido efetivamente escolhidos, aos poucos a humanidade aproximar-se-ia a seu grade escopo: cada seu membro tornar-se-ia cada vez mais livres, e o uso daqueles meios, cujo fim já fosse alcançado, iria desaparecendo. Uma engrenagem após a outra, na máquina de tal constituição política, ficaria ociosa e seria eliminada [...] A máquina tornar-se-ia cada vez mais simples. Se o fim último for completamente alcançado, então não seria mesmo mais necessária alguma constituição política: a máquina pararia, pois mais nenhuma pressão exercer-se-ia sobre ela. A lei universal da razão unificaria todos os homens na mais alta unanimidade de intenções e nenhuma outra lei haveria que vigiar suas ações. Nenhuma norma haveria mais de determinar quantos de seus próprios direitos cada um deveria sacrificar à sociedade, pois ninguém exigiria mais que o necessário e ninguém daria a menos; mais nenhum juiz teria que dirimir suas controvérsias, pois eles estariam sempre de acordo” (Beiträge, GA I.1, 253.10-25).

qualquer contrato²⁶. O Sr. Rehberg não poderia tirar de todos seus exemplos nenhuma resposta a essa pergunta; ele terá que se envolver conosco nas especulações ou se calar (Beiträge, GA I.1, 240.1-7).

Uma vez reconhecido na lei moral o fundamento último de qualquer tipo de contrato, inclusive o social, o apelo à casuística empírica em nada serve com relação ao julgamento da legitimidade do próprio contrato e, naturalmente, de suas modificações. Ademais, é exatamente o empirista, que pensa poder encontrar na tradição ou na história o parâmetro de juízo da legitimidade dos fatos, “que desconhece o ponto da controvérsia e o foro de competência; que conclui sumariamente daquilo que *acontece* para aquilo que *deve acontecer*” (Beiträge, GA I.1, 240.8-10). Ou seja, é exatamente o empirista que viola a lei de Hume, derivando enunciados normativos de enunciados descritivos. O único princípio de avaliação será fornecido pelo próprio princípio puro prático da lei moral:

se, então, a obrigatoriedade do contrato social se origina unicamente da vontade dos contraentes, e tal vontade pode se modificar, é claro que a questão se eles [os contraentes] podem modificar seu contrato é completamente igual à outra: se eles podem em geral concluir um contrato. Toda modificação do primeiro contrato é um novo contrato, em que o antigo é mais ou menos, ou até completamente, anulado, ou mais ou menos confirmado (Beiträge, GA I.1, 240.15-19).

Retomando, pois, a questão inicial da conciliação entre o direito de completa expressão da própria liberdade – sob a forma de pensamentos, palavras, troca de ideias, atos – e o direito de existência do Estado de direito – entendido, antes de tudo, como limitação da liberdade prática ilimitada –, conforme a lição de Fichte, não poderíamos cultivar a mínima dúvida: enquanto fruto da própria liberdade da vontade, o contrato social no qual a constituição do Estado se respalda, pode e deve ser alterado a cada vez que o se considerar oportuno, a saber, a cada vez que a configuração jurídica vigente acabar lesando seu único princípio de fundamentação e legitimação: a liberdade que nos caracteriza como indivíduos autônomos e responsáveis.

IV.

Quando, em setembro de 1793, com a publicação de *Über den Gemeinspruch*, posicionar-se-á no debate acerca da Revolução, Kant retomará a questão da necessidade de julgar a legitimidade da modificação da constituição civil a partir dos pressupostos já expressos, privadamente, desde 1789. Assim como para o jovem Fichte, para Kant também o problema será o de distinguir entre o domínio dos princípios e o dos fatos, e, ao mesmo tempo, mostrar sua unidade através da dimensão pura prática. Diferentemente do primeiro, porém, cuja posição com relação à questão da legitimidade da revolução envolve, como visto, a possibilidade da negação individualista do

²⁶ “Agora [na sociedade] ele [o homem] estipula contratos. O campo dos contratos é o mundo dos fenômenos, na medida em que não é completamente determinado pela lei moral. Nele sua lei é o *livre* arbítrio (livre da lei). Se ele [o homem], ao retirar seu arbítrio lesar a liberdade do outro, então seu arbítrio não é mais livre; este volta sob a lei e será julgado conforme a lei. Ele [o homem] pode estipular tais contratos quantos quiser e de quantos tipos quiser. Entre estes ele pode estipular também aquele específico contrato de um com todos e de todos com um, que chama-se contrato social. O campo desse contrato é uma parte qualquer do domínio do livre arbítrio. Há lei e direitos, como nos contratos em geral, dos quais esse constitui uma espécie” (Beiträge, GA I.1, 278.11-21).

contrato, Kant pretenderá mostrar a necessidade de fundamentar a política em uma teoria moral que, em sua aplicabilidade, não renuncie à obrigatoriedade universal. Nesse sentido é exemplar o início de *Über den Gemeinspruch*, no qual Kant especifica que

chama-se *teoria* mesmo a um conjunto de regras práticas quando estas são pensadas como princípios numa certa universalidade, e aí se abstrai de um grande número de condições as quais, no entanto, têm necessariamente influência sobre sua aplicação. Inversamente, denomina-se *prática* não toda operação, mas apenas a efetuação de um fim conseguida como adesão a certos princípios de conduta representados em sua generalidade (TP, AA 08: 275.1-5).

Teoria e prática andam em paralelo desde que sejam reconduzidas ambas a princípios universais e *a priori*, ou seja, apesar das circunstâncias particulares diretamente referentes à realização de tais princípios. Especularmente, a própria realização factual de tais princípios não poderia ser reconhecida se não respondesse aos princípios que indicam o fim a ser realizado. Se, de um lado, então, teoria e prática devem ser distinguíveis e distintas, de outro, é impossível não considerá-las como complementares, em vista não apenas da explicação dos fatos, mas também de sua avaliação e justificação. Nem deve espantar a tentativa de Kant manter em equilíbrio a relação entre teoria e prática, ao evitar que a primeira se isole na mera abstração racionalista da metafísica, e a outra se mova no mero terreno da indução empírica: trata-se, pois, do mesmo percurso começado na *KrV*, em que a legitimidade do conhecimento se fundamenta na síntese de intelectual e sensível, ou, em outros termos, no uso dos princípios universais da lógica geral nas condições subjetivas empíricas. Nesse mesmo sentido, para Kant,

é evidente que entre a teoria e a prática se exige ainda um elemento intermédio de ligação e de transição de uma para a outra, por mais completa que possa também ser a teoria; com efeito, ao conceito de entendimento, que contém a regra, deve acrescentar-se um ato da faculdade de julgar, mediante o qual o prático distingue se algo é ou não um caso da regra (TP, AA 08: 275.6-9).

As regras, os princípios universais pedem o exercício da faculdade de julgar²⁷; caso contrário, “pode haver teóricos que na sua vida jamais conseguem tornar-se práticos, porque sua faculdade de julgar é deficiente: por exemplo, médicos ou juristas, que fizeram bons estudos, mas que ao terem de dar um conselho não sabem como se devem comportar”²⁸ (TP, AA 08: 275.11-14).

A faculdade de julgar mostra, ao manifestar-se como espontânea atividade de pensamento²⁹, a impossibilidade de anular a relação entre teoria e prática. Mas, exatamente por teoria e prática se apresentarem ligadas em uma relação de equilíbrio dinâmico em que uma se torna necessária à outra e vice versa, tampouco pode se admitir a tese de quem identifique na simples experiência o critério de explicação e avaliação.

²⁷ Sobre a mediação entre teoria e prática operada pela faculdade de julgar, cf. Klemme (1995), p. 521-531.

²⁸ “Um médico, pois, ou um juiz, ou um estudioso de política, podem ter regras de patologia, regras jurídicas ou políticas na cabeça, até o grau em que possam tornar-se professores rigorosos no assunto; mas podem facilmente perder-se na aplicação das mesmas, seja porque lhes falta algo na faculdade natural de julgar (mesmo não lhes faltando no entendimento), sendo-lhes até possível compreender o universal *in abstracto*, mas não distinguir se um caso se subsume sob ele *in concreto*; seja porque não tenham sido ensinados, através de exemplos e atividades concretas, a utilizar esse juízo. Esta é, aliás, a única e grande utilidade dos exemplos: aguçar a faculdade de julgar” (KrV, B 172.11-173.7).

²⁹ Sobre a ênfase na faculdade de julgar como atividade que leva, do ponto de vista prático, à realidade objetiva da liberdade, cf. Henrich (1967), p. 10.

Ninguém, portanto, pode passar por versado na prática de uma ciência e, no entanto, desprezar a teoria sem mostrar que é um ignorante no seu ramo: pois crê poder avançar mais do que lhe permite a teoria, mediante tateios em tentativas e experiência, sem reunir certos princípios (que constituem propriamente o que se chama teoria) e sem formar para si, a propósito da sua ocupação, uma totalidade (que, quando tratada de um modo sistemático, se chama sistema) (TP, AA 08: 276.1-6).

Ainda mais perigoso de que um interlocutor ignorante, porém, o é o “espertalhão” (TP, AA 08: 276.8) que reconhece valor à teoria só para um exercício de tipo escolástico, sem que a ela possa ser reconhecida alguma aplicação no mundo, isto é, válida na prática ou não prejudicial a ela. Daí é que o passo é breve para sentenciar não apenas contra a validade prática da teoria em geral, mas, de modo particular, daquela da “teoria que se funda no *conceito de dever*”, objeto específico, esta, de *Über den Gemeinspruch* (TP, AA 08: 276.26 e 277.2-3). Perante as instâncias plurais da teoria, Kant não hesita em ressaltar a peculiaridade do âmbito moral e jurídico-político, e, então, “o dano ainda maior” (TP, AA 08: 277.10) que aqui se cumpre ao tomar a experiência como princípio teórico. Conforme a lição da *KpV*,

aqui havemo-nos com o cânone da razão (no campo prático), onde o valor da prática se funda inteiramente na sua conformidade com a teoria que lhe está subjacente, e tudo está perdido se as condições empíricas e, por conseguinte, contingentes do cumprimento da lei se transformam em condições da própria lei, e se, portanto, uma prática que se avalie por um sucesso provável segundo a experiência até agora adquirida pretende controlar a teoria que por si mesma subsiste (TP, AA 08: 277.10-15).

A validade da teoria para a prática e a aplicabilidade daquela a esta, que ainda podem ser questionadas na teoria do conhecimento, não podem ser negadas, quanto à sua realidade objetiva, no âmbito da razão pura prática: a consciência imediata da conformidade da vontade à pura razão se dá como *Faktum* prático de liberdade. É a própria liberdade que está sendo desconsiderada quando os que sentenciam “ousadamente sobre teoria e sistemas” decidem “atirar-se ao homem de escola [...], a fim de o reconduzir – pois julgam compreender melhor tal proveito – à sua escola (*illa se jactet in aula!*) como um pedante que, impróprio para a prática, apenas impede o caminho à sua [deles] sabedoria experimentada” (TP, AA 08: 277.17-22).

Embora o pensador irlandês nunca seja explicitamente nomeado, a menção por parte de Kant da mesma citação virgiliana que Burke retoma em suas *Reflections* – em polêmica com os assim chamados “homens especulativos”³⁰ –, deixa razoavelmente supor que a introdução de *Über den Gemeinspruch* constitua a resposta em chave crítica ao método e à perspectiva

³⁰ “Enquanto eles são possuídos por estas noções, é inútil falar-lhes das práticas dos seus antepassados, as leis fundamentais do seu país, a forma fixa de uma constituição cujos méritos são confirmados pelo teste sólido da longa experiência, uma força pública e uma prosperidade nacional em crescimento. Eles desprezam a experiência como sabedoria de homens iletrados [...] As objeções destes homens especulativos, se as formas de governos não se enquadram com suas teorias, são válidas contra um governo tão antigo e beneficente assim como contra a tirania mais violenta ou a usurpação mais recente. Eles estão sempre em questão com os governos, e não acerca de uma questão de abuso, mas da questão de competência e da de título. Não tenho nada a dizer para a sutileza desajeitada da metafísica política deles. Deixa-os ser sua diversão nas escolas. - “*Illa se jactet in aula Aeolus, et clauso ventorum carcere regnet*”.- Mas não deixa-os sair da prisão para estourarem como um vento de Levante e varrerem a terra com seu furacão” (Burke, *Reflections*, p. 85-86)

empirista dos quais Burke se servia a fins reacionários³¹. O ditado pelo qual a teoria não vale para a prática parece aplicar-se justamente a Burke, que vê na tradição, utilidade e felicidade como os únicos critérios válidos para a avaliação da teoria e ação política. Nesse sentido, para Burke, a Constituição inglesa oferece um modelo exemplar para qualquer tentativa de organização do Estado. Essa posição teórica, corroborada pelos eventos de 1793, acaba colocando em questão exatamente a possibilidade de a constituição de um Estado de direito ser fundamentada *a priori*, ou, dito em outras palavras, a possibilidade de discernir, no âmbito prático do direito e da política, os motivos físicos daqueles puros. Kant destaca a contradição derivante da confusão do nível de fundamentação transcendental com aquele da experiência empírica. Se fosse pensada a possibilidade de legitimação do direito a partir da experiência de fatos, dever-se-ia assumir a impossibilidade de explicar as razões de a Constituição inglesa alcançar a perfeição tão ostentada pelo mesmo Burke. De um lado, Burke aceita que a teoria política envolve, necessariamente, também juízos de valor, não podendo ser reduzida a uma espécie de história natural: caso contrário, não poder-se-ia julgar a Constituição inglesa da época como sendo a melhor, ou seja, melhor que outras a ela contemporâneas e melhor no referente às configurações anteriores do mesmo direito inglês. De outro lado, todavia, Burke pretende fundamentar na experiência dos fatos passados o critério desses juízos de valor, desconsiderando que os fatos, a rigor, só são fatos, nenhum melhor ou pior que os outros, nisso não podendo servir como princípio de avaliação e justificação política. Assim como Fichte, Kant também não faz nada além de retomar sua crítica fundamental ao empirista ingênuo, contra o qual facilmente pode retorquir aquela distinção entre juízos de fato e juízos de valor, tanto exigida pelo adversário: no mínimo, é preciso não confundir os níveis do discurso³².

A posição teórica de Burke não procede, já que, se assumirmos a perspectiva pela qual se deve adotar a experiência passada como parâmetro de juízo político, não dá para entender o porquê de se privilegiar determinado evento em detrimento de outros – dos novos, por exemplo –, a não ser que nem todos os acontecimentos estejam sendo considerados como tais, como meros fatos. Mas, nesse caso, para se poder discernir entre os fatos, não estaria sendo invocado um critério de avaliação empírico, mas sim um princípio *a priori* sob o disfarce de fato histórico. Também os princípios de utilidade e felicidade nada fazem senão indicar o apelo a uma norma de discernimento dos fatos anterior aos próprios fatos, pois dizer que é um fato específico a determinar tal norma implicaria, novamente, a contradição apenas exposta, relativa à impossibilidade de explicar a preferência concedida a um fato mais que a outro. De todo modo, não há como prescindir de princípios teóricos, quando se quiser explicar e avaliar fatos empíricos. Mas Kant vai além disso, quando não apenas destaca, como visto, a necessidade

³¹ Além da citação, estranha bastante o fato de que, em um escrito que pretenda participar do debate público de então, Kant se refira explicitamente a dois interlocutores a ele contemporâneos, destinando a Garve a primeira parte do ensaio dedicada à moral, e a Mendelssohn, a terceira dedicada às relações internacionais, enquanto reserva para Hobbes a parte central dedicada à constituição estatal e à mudança da forma de governo, que corresponde quase à metade do escrito todo. As teses de Hobbes, então, seriam apenas um expediente para Kant direcionar suas críticas contra Burke e, mais especificamente, contra os bukianos alemães, Gentz e Rehberg. Para tais destaques, cf. Wittichen (1904), p. 253-255.

³² A referência a Hobbes, como destinatário da segunda parte de *Über den Gemeinspruch*, poderia, então, ser interpretada como *argumentum* não apenas *ad hominem*, mas até *ad homines*, Hobbes representando, emblematicamente, qualquer proposta de investigação e fundamentação da dimensão jurídico-política que misture, indevidamente, experiência empírica e princípios *a priori*. Hobbes tornar-se-ia um expediente mais abrangente, para refutar o empirismo em que Burke e seus divulgadores alemães fundamentam sua posição reacionária.

de distinguir entre o âmbito prático e o das outras ciências, mas também, no próprio âmbito prático, entre o contrato social e os outros tipos de contratos³³.

Entre todos os contratos pelos quais uma multidão de homens se religa numa sociedade (*pactum sociale*), o contrato que entre eles estabelece uma constituição civil (*pactum unionis civilis*) é de uma espécie tão peculiar que, embora tenha muito em comum, quanto à execução, com todos os outros (que visam a obtenção em comum de qualquer outro fim), se distingue todavia essencialmente de todos os outros no princípio da sua instituição (*constitutionis civilis*). A união de muitos homens em vista de um fim (comum) qualquer (que todos *têm*) encontra-se em todos os contratos de sociedade; mas a união dos homens que neles próprios é um fim (que cada qual *deve ter*), portanto, a união em toda a relação exterior dos homens em geral, que não podem deixar de se enredar em influência recíproca, é um dever incondicionado e primordial (TP, AA 08: 289.1-10).

Antes de tudo, se houvesse de se julgar os contratos conforme sua mera realização empírica, faltaria um princípio graças ao qual torná-los distintos entre eles, dado que todos os contratos compartilham entre si o mesmo princípio de execução, a saber, o de eles serem estipulados e postos em prática em vista da obtenção de um fim, seja este qual for. O que, então, precisamos considerar para distinguirmos os vários tipos de contratos é o princípio em si, *a priori*, apesar de sua realização, pois só assim há possibilidade de discernirmos o caráter de tal princípio e, notadamente, se trata-se *stricto sensu* de um princípio, isto é, de uma regra absoluta, originária, fundamental. Como é notório, para Kant, só o princípio prático que encontra em si mesmo seu próprio fim é, a rigor, completamente independente de qualquer ulterior condição, portanto incondicionado quanto à sua capacidade de determinação da vontade. É nesse sentido que tal princípio prático é categoricamente necessário e, portanto, se representa como termo último seja *a quo* seja *ad quem* da determinação da vontade.

Ora o fim, que em semelhante relação externa é em si mesmo um dever e até a suprema condição formal (*conditio sine qua non*) de todos os restantes deveres externos, é o *direito* dos homens *sob leis públicas de coação*, graças às quais se pode determinar a cada um o que é seu e garanti-lo contra toda a intervenção de outrem. Mas o conceito de um direito externo em geral decorre inteiramente do conceito da *liberdade* na relação externa dos homens entre si e nada tem a ver com o fim, que todos os homens de modo natural têm (o intento da felicidade), nem com a prescrição dos meios para aí chegar (TP, AA 08: 289.11-18).

Então, se, de um lado, é de certo necessário abandonarmos a tese de quem, como Burke, pretende contraditoriamente inferir princípios da experiência, de outro, a tensão que Kant estabelece, no nível das condições de possibilidade, entre moral e política, se articula de modo diferente de como ocorre no jovem Fichte, justamente por tramitar pelo direito³⁴. Ao contrário de que para Fichte, para o qual a política apela, em última instância, sem a mediação do direito, à liberdade moral como princípio prático supremo, para Kant tal relação é mediata pelo desdobramento jurídico da própria lei moral. Essa diferente relação entre moral e política que se dá em Kant e Fichte, depende, por sua vez, do deslocamento do clímax nas respectivas concepções da lei moral, no que diz respeito à sua dupla função de *principium dijudicationis*

³³ Clara é a retomada de tônicas já consolidadas na filosofia moral de Kant. Para acompanhar o paralelo aqui sugerido entre TP e GMS e KpV, cf. o prefácio da GMS e o da KpV, assim como GMS, AA 04: 414-417 e KpV, AA 05: 20, 134.

³⁴ Para algumas sugestões de análise acerca da questão, cf. Neuhouser (1994), p. 159-162, e Bourgeois (1997), p. 90-96.

e *principium executionis*³⁵. Quanto a isso, nos parece que Kant e Fichte assumam posições especularmente opostas.

Embora para ambos a lei moral ganhe realidade objetiva prática no ato de autoconsciência da razão pura pelo qual esta última reconhece sua absoluta legitimidade na determinação da vontade, Kant sempre mantém firme a ênfase no papel cognitivo e judicativo da lei moral, enquanto Fichte naquele executivo. Daí segue que, uma vez distinta a esfera interna da moral daquela das relações externas da política, é impossível conceber esta última, para Kant, apenas como domínio do livre arbítrio, isto é, como domínio despojado da incondicionada obrigação por parte da razão pura e de seu julgamento objetivo e necessário enquanto universal; e, para Fichte, apenas como domínio fundamentado na mera racionalidade, isto é, como domínio despojado da ação espontânea da pura vontade, ilimitada e ilimitável, pois incondicionada. Nesse sentido, no jovem Fichte, a manifestação externa de atuação da liberdade nas relações intersubjetivas resulta acessória, originando-se pela finitude empírica dos homens, mais que por sua necessária disposição à associação: já que a vontade de cada indivíduo responde à voz da razão dentro dele, o contrato social torna-se, em última análise, apenas um ato contingente de negociação entre privados, assim como a organização política, desde sua origem, é pensada sem contradição como voltada a seu desaparecimento final. Em Kant ocorre exatamente o contrário³⁶: a associação política é um dever da razão pura prática, que, portanto, tem que ser reconhecido como necessário, e administrado conforme a racionalidade que o determina. O direito representa justamente tal princípio de racionalização dos livres arbítrios em suas manifestações externas, os fatos políticos³⁷. O direito, ao moldar a organização política, aponta no contrato social a condição que “necessariamente não se deve de modo algum pressupor como sendo um fato (*Factum*) (e nem sequer é possível pressupô-lo)” (TP, AA 08: 297.7-8). O contrato, pois, é

uma simples ideia da razão a qual tem todavia a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a tal vontade. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública (TP, AA 08: 297.14-21).

Enquanto ideia necessária da razão pura prática, o contrato, como a pedra de toque no arco³⁸, é capaz de sintetizar forças aparentemente conflitantes: é nele, como imperativo

³⁵ Lembramos que desde a década de 70, Kant indica a duplicidade da atividade da razão prática, ao mesmo tempo, poder de julgar e poder determinante da vontade (cf., por exemplo, a carta a Marcus Herz do fim de 1773, *Briefe*, AA 10: 145-146, de modo particular, 145.12-16; ou as lições de ética da segunda metade dos anos 70, de modo particular, *Ethik Menzer*, 50). Para uma reconstrução da questão, cf. Henrich (1973), p. 98-102, e Allison (1990), p. 66-69.

³⁶ Parece-nos até contraditório, do ponto de vista de uma teoria compreendida como sistema, pensar em uma esfera específica da liberdade pura prática (a de sua expressão nas relações intersubjetivas), se tal esfera pudesse ser reconduzida ou reduzida à outra (a de sua relação consigo mesma).

³⁷ Não por acaso Fichte incorpora e estende o pressuposto de Rehberg segundo o qual Rousseau confundira vontade geral externa e liberdade moral interna e individual. Ao contrário, para Kant, é justamente a vontade geral que manifesta externamente, sob a forma da lei, a liberdade moral.

³⁸ Pra uma contextualização similar do termo *Probiertein*, relacionado tanto à necessidade da investigação política ser fundamentada em princípios puros, quanto diretamente à ideia de contrato como tal tipo de princípio paradigmático, cf. WA, AA 08: 39.1-16; WDO, AA 08: 140.09-26; ZeF, AA 08: 347.zweite Anm., em que se encontra mais uma referência explícita ao conde von Windisch-Graetz,

categórico da razão pura prática em seu desdobramento jurídico, que as livres vontades individuais – tanto as dos governados umas perante as outras, quanto a do governante perante as dos governados – encontram a lei de sua medida política. Em outros termos, o contrato torna-se princípio *a priori* necessário e real em sentido prático, ao obrigar imediatamente qualquer indivíduo a reconhecer-lhe racionalidade e a consentir-lhe como único critério legítimo dos juízo e atos políticos³⁹. O Estado, constituído a partir da necessidade meramente formal da ideia do contrato, representa a condição de possibilidade da convivência entre as livres vontades dos indivíduos, pois exprime sua natureza essencial de seres racionais. Daí recebe sentido o respeito pela lei fundamentada na ideia de contrato originário: a obediência à lei não consiste na abdicação de uma pretensa liberdade originária fenomênica e factual ou na cessão contingente e temporária de uma liberdade sim suprassensível, mas individual e, portanto, irreduzível à sua harmonização externa como liberdade geral; o respeito pelo princípio puro prático do contrato social torna-se, ao contrário, reconhecimento da liberdade da vontade individual em sua plena e verdadeira expressão na relação externa, a saber, condição de possibilidade do convívio político como sua *causa noumenon*.

Nesse sentido, ao contrário de Rousseau, pouco importa, para Kant, quem seja o representante fenomênico da vontade geral do povo, ou que o próprio conceito de povo abranja apenas os cidadãos ativos⁴⁰: o contrato social, por ser justamente expressão jurídica da liberdade moral, pode e deve ser reconhecido como fim em si, portanto, necessário, por qualquer vontade individual enquanto vontade pura, isto é, autônoma, determinada pela mera razão. Daí, qualquer lei positiva e ação política poderão ser julgadas apesar delas serem *de facto* o fruto da deliberação da coletividade inteira, pois “se é apenas possível que um povo lhe dê o seu assentimento, então é um dever considerar a lei como justa” (TP, AA 08: 297.14-21). É a partir deste pressuposto, a saber, do respeito pela ideia de direito personificada pelo contrato social, que Kant desdobra seus argumentos acerca da legitimação da desobediência, ou seja, da revolução. Famosa é a passagem de *Über den Gemeinspruch*, na qual Kant questiona:

se, pois, um povo sujeito a uma determinada legislação agora efetiva viesse ajuizar que a sua felicidade iria muito provavelmente ficar comprometida, que é que deveria fazer por si? Não deve ele resistir? A resposta só pode ser esta: nada pode fazer por si a não ser obedecer. Pois aqui não se trata da felicidade que o súbdito pode esperar de uma instituição ou de um governo da comunidade, mas sobretudo apenas do direito que, por este meio, se deve garantir a cada qual: eis o princípio

³⁹ Longe de qualquer tentativa de fundamentação e explicação de tipo empirista, Kant se afasta, em certa medida, também do racionalismo psicologista e sentimentalista de Rousseau. Para Kant, não se trata mais nem de mostrar que o contrato é uma ideia que surge com relação à necessidade de garantir a incolumidade de cada um dos futuros cidadãos, nem de apontar para o contrato como para o resultado de uma faculdade racional aperfeiçoada contra o disposto originário da natureza. Tanto a exigência hobbesiana de segurança quanto a apresentação rousseauiana da organização social como algo não natural acarretam sua relação com o caráter técnico – então ligado ao empírico – da racionalidade humana, enquanto a proposta de Kant pretende encontrar seu fundamento *a priori* no uso puro prático da razão. Para uma análise detalhada da concepção kantiana de contrato, cf., por exemplo, Brandt (2000), p. 271-294; sobre a noção de contrato originário em Kant a partir dos tópicos fundamentais da filosofia de Rousseau, cf. Kersting (2013), p. 85-105.

⁴⁰ A vontade geral, uma vez instituída e reconhecida como condição transcendental da associação política, nunca será atingida, nem minimamente, por suas manifestações histórico-empíricas. Na concepção kantiana, essa flexibilidade da relação entre o conceito de vontade geral, como fundamento transcendental do poder soberano do corpo político, e o de representação, serve exatamente para justificar tanto a possibilidade de alteração dos representantes fenomênicos, sem que isso invalide a legitimidade da pertinência última da vontade geral ao povo, seja qual for seu representante, quanto, afinal, a impossibilidade do desaparecimento do estado de direito, seja qual for sua forma de governo e a mudança desta última. Para uma análise eficaz da questão, cf. Hüning (2013), p. 107-121.

supremo de onde devem derivar todas as máximas que concernem a uma comunidade e que não é limitado por nenhum outro (TP, AA 08: 297.31-298.08).

Novamente, Kant se situa em uma posição oposta à de Burke e, em outra medida, à de Fichte. Mais especificamente, contra Burke (e, quanto a isto, podemos acrescentar Rehberg e Achenwall⁴¹), Kant retoma a impossibilidade de julgar os fatos políticos sem recorrer necessariamente a princípios, mas pretendendo se entregar à experiência. O juízo político, afinal, se fundamenta na lei da razão pura prática, manifesta, quanto à sua relação externa, no próprio conceito de direito, cujo imperativo é exemplificado pela ideia de contrato originário. De todo modo, a indistinção entre o nível da experiência empírica e o dos princípios *a priori* acaba ou gerando uma confusão ingênua, na hipótese melhor, ou, na pior, assumindo um disfarce ideológico. Burke, de um lado, se opõe à Revolução Francesa, mas, ao mesmo tempo, exalta a Revolução Gloriosa de 1688, como ato jurídica e politicamente justo, pois esta última coincidiria apenas com a recondução do poder soberano ao correto exercício constitucional, devendo interpretar-se a conduta política de Jaime II como ruptura do contrato originário e, então, como abdicação⁴². A tensão intrínseca a esse argumento é evidente: ao assumir a necessidade de interpretar a mudança da representação do poder soberano através de uma passagem pacífica como se tratando de uma abdicação voluntária por parte do monarca, Burke, de um lado, está admitindo o princípio de que não é possível sair do estado de direito, ou seja que uma justificação jurídica torna-se obrigação em si necessária, “um dever primordial e incondicionado”; de outro lado, porém, Burke não percebe que essa mesma interpretação acaba mistificando o que realmente se passou, pois nunca Jaime II abdicou *de jure*, mas simplesmente foi deposto e substituído à força. E tal leitura é confirmada, para Kant, não apenas na teoria, mas na prática também pelo fato de

na constituição da Grã-Bretanha, onde o povo tanto preza a sua constituição, como se fosse um modelo para o mundo inteiro, descobrimos que ela não diz absolutamente nada acerca do direito que pertence ao povo, no caso de o monarca violar o contrato de 1688; reserva, pois, secretamente a rebelião contra ele, se este a quisesse infringir, porque não existe lei alguma a tal respeito (TP, AA 08: 303.1-5).

Eis os problemas que a justificação retrospectiva a partir do êxito da ação política envolve: trata-se, nada menos nada mais que, de mistificação ideológica, de nonsense jurídico, de ingenuidade teórica que tenta deduzir princípios universalmente válidos daquilo que se acha que possa ser a felicidade de uma nação. Kant admite a possibilidade de que sejam promulgadas leis cujo objetivo é a felicidade: “isso acontece não com o fim de estabelecer uma constituição

⁴¹ Achenwall é citado pelo próprio Kant como exemplo dos “homens respeitáveis que afirmam o direito do súdito a resistir pela força a seu chefe em certas circunstâncias” (TP, AA 08301.1-2). Apenas lembramos que o *Ius naturae in usum auditorum* de Achenwall era utilizado por Kant em suas aulas de direito natural (cf. Adickes, 1911, in: AA 14: XXXVII.24-XXXVIII.9). Trata-se, talvez, do manual mais usado nas universidades da Alemanha da época, pois considerado uma suma do *ius naturae* escolástico do século XVIII, embora eclético e pouco original (cf. Bärthlein (1988), p. 225-233).

⁴² Para uma exposição particularmente enfática desta tese, cf. Burke, *Reflections*, p. 27-40. Esta passagem de *Über den Gemeinspruch* parece escrita sob medida para Burke: “Esses condutores do povo (ou, se se quiser, tutores), receosos de uma tal acusação [a de estarem derrubando a constituição] se, porventura, o seu empreendimento falhasse, imputaram antes ao monarca, afugentado pelo medo que deles tinha, uma renúncia voluntária ao governo, em vez de se arrogarem o direito de o depor, por meio do qual teriam assim posto a constituição em manifesta contradição consigo mesma” (TP, AA 08: 303.15-21).

civil, mas como meio de garantir o estado jurídico, sobretudo contra os inimigos externos do povo” (TP, AA 08: 298.17-19). A felicidade e o bem-estar públicos, por outras palavras, nunca podem constituir critério necessário, objetivo e universal, de avaliação das deliberações e ações políticas, pois apenas meios dependentes das circunstâncias e conforme estas mutáveis. Mesmo que constrangedora, a lei positiva deve ser respeitada desde que um povo através de sua vontade geral possa consentir-lhe: sua conformidade ao direito a torna irrepreensível e lhe atribui

a autoridade para constranger e, por outro lado, a proibição de se opor à vontade do legislador, mesmo sem ser pela violência, isto é, o poder no Estado que dá à lei o seu efeito é também *irresistível*, e não existe nenhuma comunidade que tenha uma existência de direito sem semelhante poder, que suprime toda a resistência interna, pois esta teria lugar segundo uma máxima que, uma vez universalizada, aniquilaria toda a constituição civil e o estado em que unicamente os homens podem estar na posse dos direitos em geral” (TP, AA 08: 299.9-15).

De qualquer forma, justificar o direito de resistência, isto é, admitir a legitimidade da revolução, para Kant, leva à maior contradição jurídica: o direito de resistência estaria decretando nulo o estado de direito que o fundamenta. É exatamente nesse ponto que, acerca da impossibilidade de institucionalizar o direito de resistência, Kant chega, de um lado, à mesma conclusão de Rehberg, embora não compartilhe com este nem os pressupostos teóricos nem o método; de outro, à conclusão oposta àquela do Fichte do primeiro *Beitrag*, mesmo que para ambos a política se fundamente, em última instância, na lei da razão pura prática. Quando se tratar da questão da legitimidade da conduta política do legislador, isto é, de sua conformidade ao princípio do direito, Kant afirma com todas as letras que o legislador “dispõe, claro, *a priori*, como de uma bitola infalível da ideia do contrato originário” (TP, AA 08: 299.3-5). O direito, enquanto expressão da lei moral em sua relação externa, vincula à ideia de dever em si sob à forma do contrato originário, desrespeitando o qual, a própria lei moral seria violada. A revolução em nome da lei moral, então, em nada consiste, segundo Kant, senão no *vulnus* maior que à própria lei moral pode ser infligido.

Dá se segue que toda a oposição ao poder legislativo supremo, toda a sedição para transformar em violência o descontentamento dos súbditos, toda a revolta que desemboca na rebelião, é num corpo comum o crime mais grave e mais punível, porque arruína o seu próprio fundamento. E esta proibição é incondicional, de tal modo que mesmo quando o poder ou o seu agente, o chefe do Estado, violou o contrato originário e se destituiu assim, segundo a compreensão do súbdito, do direito de ser legislador, porque autorizou o governo a proceder de modo violento (tirânico), não é todavia permitido ao súbdito resistir pela violência à violência (TP, AA 08: 299.16-23).

Até o tirano, que perdeu de fato sua legitimidade, a mantém do ponto de vista jurídico. O que segundo Kant resta a fazer, como é sabido, é se manifestar publicamente. Nesse sentido Kant parece recuperar, se não o intuito, ao menos os pressupostos da proposta fichtiana da *Zurückforderung*. Novamente podemos notar que a mesma noção norteadora, a da liberdade, enfatizada conforme uma diversa sensibilidade teórica e prática, leva os dois pensadores a conclusões diferenciadas. Uma vez discernidos os limites da liberdade em suas relações externas, finalmente Kant pode mostrar seu exercício positivo, antes de tudo, a partir da premissa que “todo o homem tem os seus direitos indelévels a que não pode renunciar, mesmo se quisesse e

sobre os quais tem competência para julgar” (TP, AA 08: 304.3-4). Como já visto em Fichte, a liberdade de pensamento e expressão representam a primeira manifestação da liberdade humana: para Kant também o homem não pode não se reconhecer como livre, pois ciente e capaz de julgar autonomamente. Nem se ele quisesse, poderia desconhecer sua liberdade, já que ela se impõe espontânea *in foro interno*. Deste pressuposto segue, também para Kant, a “faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, lhe parece ser uma injustiça a respeito da comunidade” (TP, AA 08: 304.8-9).

A finalidade da manifestação pública, porém, embora não contradiga a imposição da *Zurückforderung*, aponta, em Kant, para um objetivo mínimo, pois deve se conciliar com o fim máximo que prescreve obediência ao direito. A livre expressão só pode e deve se dar para Kant, desde que circunscrita no âmbito do direito, portanto, de um lado, por “autorização do próprio soberano” (TP, AA 08: 304.7-8), de outro, “contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive, mediante o modo liberal de pensar dos súditos que aquela constituição ainda inspira” ((TP, AA 08: 304.12-14). Nem para Kant poderia haver outro modo de exercer a livre manifestação pública senão em vista de consolidar não a configuração política vigente, mas a mais adequada à natureza racional do princípio do direito e da lei da moral: aquela forma de convívio republicano em que, ao expressarem a dualidade do imperativo de liberdade, “obediência” e “espírito de liberdade” se sustentam reciprocamente “porque, no tocante ao dever universal dos homens, cada qual exige ser convencido pela razão de que semelhante coação é conforme ao direito” (TP, AA 08: 305.12-15). Nesse sentido, afinal, a aceitação consciente e convencida do estado de direito de Kant corresponde ao máximo grau atingível no que diz respeito à racionalização do convívio humano, de modo algum realizável como superação do Estado, conforme almejado pelo jovem Fichte.

RESUMO: Neste trabalho pretendemos apresentar algumas observações acerca dos desdobramentos que o debate sobre a Revolução francesa assume na Alemanha, de maneira particular, através dos posicionamentos de Kant e Fichte em 1793. Proporemos, em primeiro lugar, uma rápida contextualização histórica, para depois esboçarmos as teses a nosso ver mais significativas de Achenwall, Burke e Rehberg, todas girando em torno do eixo da centralidade da experiência para a teoria e prática políticas. Em diálogo com eles, tentaremos mostrar como se articula o pensamento de Fichte sobre a revolução, notadamente na *Zurückforderung der Denkfreiheit* e no primeiro *Beitrag über die französische Revolution*, em que a concepção da lei moral como liberdade ilimitada desempenha papel fundamental. A partir daí, por meio da diferente ênfase posta por Kant na lei moral, indicaremos o momento teórico em que este, em *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, se afasta de Fichte, com o qual são, em certa medida, compartilhadas as premissas, mas não as conclusões. Veremos que nesse sentido serão de relevância central os conceitos de direito e contrato.

PALAVRAS-CHAVE: Kant, Fichte, revolução, direito, princípio.

ABSTRACT: The aim of this paper is to present some observations about the developments that the debate on the French Revolution takes in Germany, particularly through the positions of Kant and Fichte in 1793. We propose, first, a quick historical overview, and then we sketch out the theses, in our opinion, most significant of Achenwall, Burke and Rehberg, all of which turn around the centrality of experience in political theory and practice. In dialogue with them, we will try to show how Fichte's thought about the revolution is articulated, specifically in *Zurückforderung der Denkfreiheit* and in the first *Beitrag über die französische Revolution*, in which the conception of the moral law as unlimited freedom plays a key role. From here, we will indicate, in the different emphasis put by Kant on the moral law, the theoretical moment by which, in *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, he moves away from Fichte, with whom he shares, to a certain extent, the premises but not the conclusions. We will see that, in this sense, the concepts of law and contract will be of central relevance.

KEYWORDS: Kant, Fichte, revolution, law, principle.

BIBLIOGRAFIA

FICTHE, J. G. *Gesamtausgabe* (GA). Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 42 Bände, 1962ff.

- *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (VKaO, GA I.1), 1792.
- *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede* (ZdDf, GA I.1), 1793. Trad. nossa.
- *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* (Beiträge, GA I.1), 1793. Trad. nossa.
- *Tagebücher zur Erziehung der Ottschen Kinde* (TbEOK, GA II.1), 1788-1789. Trad. nossa.

KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften* (AA). Preußische Akademie der Wissenschaften (Bände 01-22); Deutsche Akademie der Wissenschaften (Band. 23); Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bände 24-29), 1902ff.

- *Grundlegund der Metaphysik der Sitten* (GMS, AA 04), 1785 (*Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Trad. de G. A. de Almeida. São Paulo: Barcarolla/Discursos editoriais, 2009).
- *Kritik der reinen Vernunft* (KrV B), 1787 (*Crítica da razão pura*. Trad. de F. Costa Mattos. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012).
- *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV, AA 05), 1788 (*Crítica da razão prática*. Trad. de V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003).
- “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (WA, AA 08). In: *Berlinische Monatsschrift*, IV, 2, p. 481-494, 1784;
- “Was heißt: sich im Denken orientiren?” (WDO, AA 08). In: *Berlinische Monatsschrift*, IV, 2, p. 304-329, 1786;
- “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis” (TP, AA 08). In: *Berlinische Monatsschrift*, XXII, 2, p. 201-284, 1793;
- *Zum Ewigen Frieden* (ZeF, AA 08). Königsberg: Nicolovius, 1796² (edição acrescida da de 1795).
- “Que significa orientar-se no pensamento?”; “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”; “A paz perpétua”. In: *A paz perpetua e outros opúsculos*. Trad. de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.
- “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?”. Trad. de R. Vier e F. Fernandes. In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2013 (2005).
- *Briefwechsel* (Br, AA 10 e AA 11), 1747-1794. Trad. nossa.

_____. *Eine Vorlesung Kants über Ethik (Ethik Menzer)*. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924.

ACHENWALL, G. *Ius naturae in usum auditorum*, 2 vol. Göttingen: Bossiegel, 1755-56.

O primeiro volume, na primeira edição de 1755, está disponível em: http://reader.digitalesammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10039685_00001.html.

O segundo, na segunda edição de 1759, em: http://reader.digitalesammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10039686_00003.html;

ou, na quinta edição de 1763, a usada por Kant, em AA 14: 325-442.

_____. *Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen*. Göttingen: Witve Vandenhoeck, 1761. Disponível em: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10768037_00003.html.

BURKE, E. *Reflections on the Revolution in France*. London: Dodsley, 1790. Trad. nossa. Disponível em: <https://archive.org/stream/reflections00burkuoft#page/n3/mode/2up>.

Trad. para o alemão de GENTZ, F. *Betrachtungen über die Französische Revolution, nach dem Englischen Herrn Burke neubearbeitet von Fr. Gentz*, 2 vol. Berlin: Vieweg, 1793.

Os dois volumes da trad. de Gentz estão disponíveis em:

<http://books.google.com.br/books?id=uk42AAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false> e <http://books.google.com.br/books?id=HU82AAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false>.

GENTZ, F. “Über den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts”. In: *Berlinische Monatsschrift*, XX, 1, p. 370-400, 1791.

_____. “Nachtrag zu dem Raisonement des Herrn Professor Kant über das Verhältniß zwischen Theorie und Praxis”. In: *Berlinische Monatsschrift*, XXII, 2, p. 518-554, 1793.

_____. *Briefe* (vol. I). München und Berlin: Oldenbourg, 1909

HUMBOLDT, W. von. “Ideen über Staatsverfassung, durch die neue Französische Konstitution veranlaßt”. In: *Berlinische Monatsschrift*, XXI, 1, p. 84-98, 1792. Trad. nossa.

REHBERG, A. W. *Untersuchungen über die Französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften welche darüber in Frankreich erschienen sind*, 2 vol. Hannover und Osnabrück: Ritscher, 1793. Trad. nossa. Os dois volumes estão disponíveis em: https://archive.org/stream/bub_gb_7htCAAAAcAAJ#page/n1/mode/2up e https://archive.org/stream/bub_gb_ARxCAAAAcAAJ_2/bub_gb_ARxCAAAAcAAJ#page/n0/mode/2up.

_____. “Über das Verhältniß der Theorie zur Praxis”. In: *Berlinische Monatsschrift*, XXIII, 1, p. 114-142, 1794.

_____. “Rezension über Kritik der praktischen Vernunft”. In: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 188a e 188b, 6 de agosto de 1788, p. 346-356. Trad. nossa. Disponível em: http://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal_jparticle_00003584.

Uma digitalização completa da *Berlinische Monatsschrift* está disponível em: http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/Berlinische_Monatsschrift/.

Os textos de Kant, Gentz e Rehberg estão disponíveis também in: KANT, I., GENTZ, F. von, REHBERG, A. W. *Über Theorie und Praxis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967.

WINDISCH-GRAETZ, N. von. *Discours dans lequel on examine les deux questions suivantes: 1. Un monarque a-t-il le droit de changer de son chef une constitution évidemment vicieuse? 2. Est-il prudent à lui, est-il de son intérêt de l'entreprendre?* [s/ lugar: s/ editora], 1788.

Disponível em: <https://archive.org/stream/discoursdansleq01windgoog#page/n5/mode/2up>.

ADICKES, E. *Einleitung in die Abtheilung des handschriftlichen Nachlasses*, 1911. In: AA 14: XVII-LII.

ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BÄRTHLEIN, K. “Die Vorbereitung der Kantischen Rechts- und Staatsphilosophie in der Schulphilosophie”. In: OBERER, H., SEEL, G. (org.), *Kant. Analysen-Problemen-Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988, p. 221-271.

BOURGEOIS, B. “Fichte et la Révolution française”. In: RADRIZZANI, I. (org.), *Fichte et la France. I. Fichte et la philosophie française: nouvelles approches*. Paris: Beauchesne, p. 83-106.

- BRANDT, R. “Der Contrat social bei Kant”. In: BRANDT, R. e HERB, K. (org.), *Jean-Jacques Rousseau. Von Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*. Berlin: Akademie Verlag, 2000, p. 271-294.
- CESA, C. “Zum Begriff des *Praktischen* bei Fichte”. In: APEL, K.-O. (org.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1990.
- EPSTEIN, K. *The Genesis of German Conservatism*. Princeton: Princeton University Press, 1975 (1966).
- GOUBET, J.-F. “Fichte et la liberté de penser”. In: LARDIC, J.-M. (org.), *Fichte: idéalisme, politique et histoire* (Cahiers Philosophie et Langues, 22). Paris: Vrin, 2003.
- GUEROULT, M. “Fichte et la Révolution française”. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 128, n. 9/12, p. 226-320, 1939. Reimpr. in: GUEROULT, M., *Études sur Fichte*, Paris: Aubier, 1974, p. 152-246.
- GURWITSCH, G. “Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten”. In: *Kant-Studien*, 27, 1922, p. 138-164.
- HABERMAS, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1962 (*Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. de D. L. Werle. São Paulo: Editora UNESP, 2011).
- HENRICH, D. “Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat”. In: KANT, I., GENTZ, F., REHBERG, A. W., *Über Theorie und Praxis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967, p. 7-36.
- _____. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”. In: PRAUSS, G. (org.), *Kant zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973, p. 77-115.
- HÜNING, D. “Rousseau set me aright – The Legacy of Rousseau in Kant’s legal and political philosophy and the idealization of the *volonté générale*”. In: *Estudos Kantianos*, I, 2, 2013, p. 107-121.
- JAMES, D. *Rousseau and German Idealism. Freedom, Dependence and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- KLEMME, H. F. “Beobachtungen zur Kantischen Vermittlung von Theorie und Praxis in der praktischen Philosophie”. In: ROBINSON, H. (org.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress (Memphis 1-5 March)*. Milwaukee: Marquette University Press, 1995, II.2, p. 521-531.
- KERSTING, W. “Die Vertragsidee des Contrat social und Kants *contractus originarius*”. In: *Estudos Kantianos*, I, 2, 2013, p. 85-105.
- NEUHOUSER, F. “Fichte on Right and Morality”. In: BREAZEALE, D. e ROCKMORE, T. (org.), *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*. New Jersey: Humanities Press, 1994, p. 158-180.
- PHILONENKO A. “Rousseau et Fichte”. In: PHILONENKO A. *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*. Paris: Vrin, 1997, p. 423-436.
- _____. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*. Paris: Vrin, 1988 (1968).
- SAUTER, M. J. *Visions of the Enlightenment. The Edict on Religion of 1788 and the Politics of the Public Sphere in Eighteenth-Century Prussia*. Leiden: Brill, 2009.
- SCHULZ, E. G. *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik. Eine Untersuchung ihrer Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte*. Köln: Böhlau, 1975.

SOSOE, L. K. “Kant e Rehberg sur la *Theorie et la praxis*”. In: FERRARI, J. (org.), *L'année 1793. Kant sur la politique et la religion*. Paris: Vrin, 1995, p. 146-150.

_____. “August Wilhelm Rehberg. L'homme et l'œuvre”. In: REHBERG, A. W. *Recherches sur la Révolution française*. Paris: Vrin, 1998, p. 23-63.

_____. “Rousseau et le romantisme allemand”. In: J. BOULAD-AYOUB, J., SCHULTE-TENKHOFF, I., VERNES, P.-M. (org.), *Rousseau Anticipateur-Retardataire*. Laval-Paris: Presses de l'Université Laval-L'Harmattan, p. 59-78.

WIGGERMANN, U. *Woellner und das Religionsedikt. Kirchenpolitik und kirchliche Wirklichkeit im Preußen des späten 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

WITTICHEN, P. “Kant und Burke”. *Historische Zeitschrift*, 93, p. 253-255, 1904.

Emanuele Tredanaro atualmente é professor adjunto do curso em Filosofia da Universidade Federal de Lavras (UFLA). Possui graduação em Filosofia (2003) e doutorado em Filosofia (2009) pela Alma Mater Studiorum - Universidade de Bologna (UniBo). Em 2012 foi pesquisador do CNPq com bolsa de pós-doutorado na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem experiência na área de história da filosofia moderna, com ênfase na filosofia crítica de Kant, atuando principalmente nos seguintes temas: teoria do conhecimento e filosofia moral; sujeito, liberdade e autoconsciência; filosofia moral e filosofia política no Esclarecimento e no primeiro Idealismo; Kant na ética contemporânea.

Emanuele Tredanaro is professor of Philosophy at the Federal University of Lavras (UFLA). He studied at the Alma mater Studiorum - University of Bologna, where he earned his PhD. He was granted a scholarship by CNPq for a research stay at the Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ). He has researched extensively in the History of Modern Philosophy, especially on Kant's philosophy. His main research interests are in the Theory of Knowledge and Moral Philosophy, subject freedom and self-consciousness, Moral Philosophy and Political Philosophy in the Enlightenment and First Idealism, as well as Kant in Contemporary Ethics.

Recebido / Received: 27/01/16

Aprovado / Approved: 09/02/16