



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

FACULDADE DE DIREITO

Bacharelado em Direito

UM ESTRANGEIRO NO REINO DOS FINS:

liberdade e comunidade após Kant e Derrida

João Gomes Ferreira

Brasília

2023

João Gomes Ferreira

UM ESTRANGEIRO NO REINO DOS FINS:

liberdade e comunidade após Kant e Derrida

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Araújo Costa

Coorientador: Prof. Dr. Otávio Souza e Rocha Dias Maciel

Brasília

2023

Ficha catalográfica elaborada automaticamente, com
os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

FF383e Ferreira, João Gomes
Um estrangeiro no reino dos fins: liberdade e comunidade
após Kant e Derrida. / João Gomes Ferreira; orientador
Alexandre Araújo Costa; co-orientador Otávio Souza e Rocha
Dias Maciel. -- Brasília, 2023.
63 p.

Monografia (Graduação - Direito) -- Universidade de
Brasília, 2023.

1. Jacques Derrida. 2. Immanuel Kant. 3. Liberdade. 4.
Comunidade. 5. Dever. I. Araújo Costa, Alexandre, orient.
II. Souza e Rocha Dias Maciel, Otávio, co-orient. III.
Título.

Faculdade de Direito – FD
Bacharelado em Direito

JOÃO GOMES FERREIRA

UM ESTRANGEIRO NO REINO DOS FINIS:

liberdade e comunidade após Kant e Derrida

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Brasília.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alexandre Araújo Costa – Orientador (FD/UnB)

Prof. Dr. Otávio Souza e Rocha Dias Maciel – Coorientador (UnDF/PPGFIL-UnB)

Dra. Elzahrã Mohamed Radwan Omar Osman – Examinadora (UnB/INEP)

Prof. Dr. Wilson Roberto Theodoro Filho – Examinador (FD/UnB)

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Wânia e Néviton, causas das quais sou efeito inescapável, obrigado pelo apoio e pela fé.

À minha irmã Jade, primeira e eterna amiga, que acompanhou de perto toda a jornada, principalmente os penosos bastidores.

À minha dinda Norma, por me ter em privilégio desde que tenho consciência, além do singular entusiasmo pelo curso de direito, coerentemente ao seu nome.

Ao Dr. Otávio Souza e Rocha Dias Maciel, incrível professor, que encarou a experiência de orientar esse trabalho, junto com as burocracias e dificuldades. Ao Prof. Dr. Alexandre Araújo Costa, que aceitou orientar o trabalho, e pelos decisivos apontamentos e contribuições.

Ao Prof. Dr. Piero Eyben, por me apresentar a obra de Derrida com tanta atenção e minúcia.

À Eydi, Nilza e Renato, que me ensinaram a felicidade no caminho da retidão, com vocês estarei sempre em débito.

Aos queridos amigos que o curso me deu: Pedro Henrique, André Peyneau e Gabriel Portela, torço pelos seus sucessos.

À Isabela, por me apresentar propriamente a filosofia e a literatura, com toda responsabilidade que elas exigem, afinal, são tantas as coisas no ar!

*“Peço que nesta cidade
sedição insaciável de males
não vocifere nunca”.*

(ÉSQUILO, 2004)

RESUMO

Jacques Derrida, em *Força de Lei*, desafia as noções tradicionais de direito e justiça sob a ótica da desconstrução, explorando as relações entre linguagem, poder, violência e responsabilidade. Ao repensar o papel da justiça e do direito na sociedade, acabou por desenvolver uma perspectiva aporética – mas de infinita responsabilidade frente ao impossível – sobre suas fundamentações e limitações. O presente trabalho parte da hipótese de que, na filosofia moral construída por Kant, Derrida encontra afinidades inesperadas. Kant considera a liberdade como um conceito puro da razão, que transcende a experiência empírica, mas que encontra realidade prática na ação determinada, *a priori*, pela própria razão. Nessa mesma liberdade, a coerção está presente, tanto na ética como no direito, e, este último, enquanto fundado em um princípio regulador dos arbítrios, pode levar, para além da interpretação do direito em Kant, à construção efetiva da comunidade – *communio* e *commercium* – desses arbítrios, manifestando-se em um porvir democrático e na sempre necessária adequação – urgente – do direito factual ao direito ideal.

Palavras-chave: Jacques Derrida. Immanuel Kant. Liberdade. Comunidade. Aporia. Dever.

ABSTRACT

*Jacques Derrida, in “Force of Law”, challenges the usual notions of law and justice by means of deconstruction, exploring the links between language, power, violence and responsibility. Through rethinking the social roles of justice and law, he ends up developing an aporetic perspective – one of infinite responsibility, nevertheless, on facing the impossible – over their groundings and limitations. The present work starts on the hypothesis that, in the moral philosophy built by Kant, Derrida finds an unexpected affinity. Kant regards freedom as a pure concept of reason, which, while it transcends empirical experience, finds its practical reality on its being an empirical action determined a priori by reason. Within this freedom, coercion is present both in ethics and law, and the latter, while grounded as a regulative principle of will (Willkür), may lead, beyond Kant’s interpretation of law, to the effective construction of a community – as *communio* and *commercium* – of wills, manifesting itself as a democracy ‘to-come’ and on the always necessary – and urgent – adequacy of current law to that of an ideal law.*

Keywords: *Jacques Derrida. Immanuel Kant. Freedom. Community. Aporia. Duty.*

LISTA DE ABREVIATURAS

CPR.	–	Crítica da Razão Pura.
CRPr.	–	Crítica da Razão Prática.
FMC.	–	Fundamentação da Metafísica dos Costumes.
RL.	–	Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito.
PP	–	À Paz Perpétua.
FL.	–	Força de Lei.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. Derrida: Desconstrução, Direito e Justiça	12
1.1. <i>Enforceability</i>, Força como <i>Différance</i>	12
1.2. Desconstrução e Justiça	15
1.3. Aporias da Justiça	22
2. A herança kantiana: razão e direito	27
2.1. Razão livre, que age e decide: o imperativo categórico	27
2.2. A Doutrina do Direito.....	32
2.2.1. Glossário preliminar	33
2.3. O Direito Privado: liberdade como propriedade	35
3. A justiça como direito, no reino dos fins	42
3.1. O direito público: origem, constituição e revolução.....	42
3.2. Comunidade, endereço e a paz perpétua	51
CONSIDERAÇÕES FINAIS	58
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	61

INTRODUÇÃO

A tensão entre a experiência jurídica, e o valor da justiça, constitui o espaço de investigação, por excelência, da filosofia do direito. Esta última, por sua vez, se revela *explicitamente*, enquanto tal, a partir do século XIX e fim do século XVIII, tendo, como base teórica determinante, a filosofia desenvolvida por Immanuel Kant (Reale, 2013).

Para o pensador iluminista, a justiça equivale à observância do direito, que, a seu turno, deve ser um direito racional. A razão, estrutura¹ universal *a priori* de todo sujeito, é quem dá a lei, e, nesse momento, funda, simultaneamente, a ética e o direito. Ambos são componentes de uma mesma moral racional, a qual Kant procura atribuir uma harmonia lógico-sistemática. Contudo, a tensão se mantém, mesmo sob a vigilância do edifício metafísico kantiano, e isto se dá, principalmente, devido a relação interna que o direito e a justiça guardam com a força e a violência, o que, após o advento dos Estados modernos, se expressam na aplicação da lei mediante aparatos institucionais tipicamente estatais².

Jacques Derrida, em *Força de Lei*, aborda essas relações a partir daquilo que ele chama desconstrução, trabalhando aquelas questões, típicas da deontologia jurídica, no que concerne à filosofia do direito: o que é a justiça e o que é o direito? Qual a origem do direito? A justiça é possível? Qual o fundamento da força legal? Aqui, diferentemente da resposta kantiana, não basta a solução do dom da lei pela razão, e a *urgência* do problema referente à possibilidade da justiça apela, inclusive, a um grau de “desrazão”, misticismo, ou loucura ínsita ao(s) momento(s) de decisão justa e/ou jurídica.

Ambos os pensadores assumem, assim, a responsabilidade frente ao jurídico e ao justo, contudo, partem de ângulos – históricos e políticos – diferentes: Kant, ao longo do século XVIII, foi figura central para a concepção do que veio a ser compreendido como Estado Liberal, assim como de um direito internacional moderno – sem nunca ter saído da cidade de Königsberg; Derrida, dois séculos depois, sempre um estrangeiro, tem de tratar, em uma língua que não é a sua, do problema do direito e da origem da sua força, o que, forçosamente, deve passar pela herança kantiana.

¹ Ao mesmo tempo em que a razão designa o arranjo total das faculdades transcendentais *a priori* de um sujeito, é, também, uma dessas faculdades.

² Por exemplo, penas restritivas de liberdade, penas de cunho pecuniário, o poder de polícia e a abordagem policial, etc.

Isto posto, o presente trabalho se desenvolveu a partir do objetivo de esboçar, sob um viés desconstrucionista, uma análise do *legado* kantiano referente ao direito, não obstante Derrida esclareça que os conceitos de justiça – seu e de Kant – não se confundem, procurando estabelecê-lo³, a partir do seu *abalo* estrutural-conceitual, como um alicerce útil à efetivação política de uma democracia *porvir*. Para isso, empreendeu-se a revisão bibliográfica de ambos os autores, naquelas obras com temas afetos ao presente trabalho, bem como de alguns de seus comentadores, visando a concatenação coerente de seus arcabouços teóricos.

Portanto, no primeiro capítulo, buscou-se elucidar: como Derrida compreende o direito, a justiça, e suas relações recíprocas; o que é a *différance*, e, pois, força de *différance*; o que é a desconstrução; e o tratamento aporético que se concede à justiça e ao direito, a partir da desconstrução. No segundo capítulo, por sua vez, volta-se à uma exposição analítica: dos pressupostos da filosofia moral kantiana; desta filosofia, *per se*; da doutrina kantiana do direito, em sua primeira parte, referente ao direito privado, demorando-se nos conceitos de propriedade e de posse, e suas implicações essenciais ao contratualismo transcendental criado por Kant.

Por fim, no terceiro capítulo, procurando manter, de maneira manifesta, o elã desconstrucionista, passa-se a tratar: do direito público, como se constitui, seu fundamento e funcionamento, bem como suas contradições internas; do direito público enquanto um dever de construção de comunidades políticas, evidenciado pelo seu desenvolvimento último em direito cosmopolita; e pontos de toque possíveis com o pensamento dito derridiano.

³ O legado kantiano.

1 Derrida: Desconstrução, Direito e Justiça

1.1 *Enforceability*, Força como *Différance*

“Do direito à justiça” é a primeira parte do texto *Força de Lei (FL)*, de Jacques Derrida, lida na abertura de um colóquio organizado por Drucilla Cornell, realizado em outubro do ano de 1989, na Cardozo Law School, intitulado “Deconstruction and the Possibility of Justice”. Proferindo a conferência na língua inglesa, Derrida inicia o texto com um dever diante do problema a ser endereçado, indicado pelo título do colóquio, de cuja formulação o autor não teve qualquer controle (Derrida, FL).

Este dever já inaugura o horizonte da obrigação e da justiça – esta, tanto no sentido da justeza como em um sentido “jurídico-ético-político” (Derrida, FL, p. 6). Derrida deve falar inglês caso queira se fazer ouvir, para que o que é dito esteja em adequação com o que é compreendido ou pensado, e para conformar-se à lei da hospitalidade⁴ da “língua da maioria” (no caso em particular, a língua inglesa) ao conceder a palavra ao estrangeiro (Derrida, FL, p. 6).

Isto posto, Derrida passará a tratar de duas expressões idiomáticas em inglês que não possuem equivalente estrito em francês, a saber: “*to enforce the law*” e “*to address*”, esta última em seu uso transitivo, e que na língua inglesa permite o endereçamento de um problema (Derrida, FL, p. 28).

“*To enforce the law*” ou “*enforceability*”, idiomatismos que, ao serem traduzidos, tanto para o francês como para o português – aplicar a lei e aplicabilidade da lei, respectivamente –, perdem “aquela alusão direta, literal à força que vem do interior, lembrando-nos que o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável” (Derrida, FL, p. 8).

Neste ponto em que se apresenta a força enquanto implicação essencial para o conceito jurídico de justiça, Derrida traz, no texto, a primeira referência à Kant e sua doutrina do direito, aqui, particularmente, o § E da *Introdução à doutrina do direito*: “O direito estrito pode ser representado também como a possibilidade de uma coação recíproca geral concordante com a liberdade de qualquer um segundo leis universais” (Kant, RL, p. 232).

⁴ No terceiro capítulo, retorna-se diretamente à hospitalidade, para pormenorizá-la.

Desta força interior⁵, intrínseca à aplicabilidade da lei, surgem algumas questões, referentes, em sua dificuldade e teor, à diferenciação entre a força injusta, violenta, e essa força de lei, que pode ser “julgada legítima” (Derrida, FL, p. 9). Afinal, o que se quer dizer com o uso da palavra força? Antes de se tentar responder esta pergunta, deve-se dar importância ao “caráter diferencial” da força, ou da “força como *différance* ou força de *différance*” (Derrida, FL, p. 11), e isto só pode ser feito prestando-se contas à própria *différance*.

Este neografismo, elaborado por Derrida, é um problema em sua tradução para o português, pois joga, em sua intencionalidade localizada na língua francesa, com a identidade e a diferença no campo da fonética e da escrita, respectivamente, visto que *différence* e *différance* são palavras homófonas. Essa localização da diferença gráfica, em um sistema de escrita que se pretende fonético, é proposital, justamente pela impossibilidade ou inexistência de uma escrita fonética (Derrida, MF).

Sobre esta impossibilidade, em *Margens da Filosofia* (MF):

A escrita dita fonética não pode funcionar, por princípio e por direito, e não apenas por uma insuficiência empírica ou técnica, senão admitindo em si mesma "signos" não-fonéticos (pontuação, espaçamento etc) dos quais, se lhe examinássemos a estrutura e a necessidade, rapidamente nos aperceberíamos que toleram bastante mal o conceito de signo. Mais ainda, o jogo da diferença, que Saussure apenas precisou recordar ser a condição de possibilidade e funcionamento de qualquer signo, esse jogo é ele mesmo silencioso. A diferença entre dois fonemas, que permite que estes sejam e operem como tais, é inaudível. O inaudível abre à apreensão os dois fonemas presentes, tal como eles se apresentam. Se não há, pois, uma escrita inteiramente fonética é porque não há *phoné* puramente fonética. A diferença que faz emergir os fonemas e os dá a entender, em todos os sentidos dessa palavra, permanece, em si, inaudível (Derrida, MF, p. 36).

Assim, a fala sobre *différance* seria sempre vigiada por um texto escrito, este próprio *marcado* pela *différance*, porquanto a pormenorização oblíqua, tortuosa, mediante a fala – se se estar a usar a letra *a* ou *e* – sempre vai fazer remissão ao que está escrito. A inaudível *diferença* entre os dois fonemas, bem como a inconcebibilidade⁶ da *différance*, a colocam em um estado médio entre o sensível e o inteligível, entre a palavra e a escrita. Tentar fazer presente a marca gráfica do *a* sempre revela uma ausência, um desaparecimento.

O verbo diferir, no que lhe concerne a relação com a diferença e a *différance*, traria dois significados distintos entre si: da temporização e do espaçamento. Esse sentido temporal, de protelar, “de ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica um cálculo

⁵ Derrida aponta que essa força pode se dar de múltiplas formas, “seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica –, coercitiva ou reguladora etc”.

⁶ De acordo com Derrida, *Différance* não seria nem uma palavra nem um conceito.

econômico” (Derrida, MF, p. 39), herança de sua origem latina no verbo *differre*, é o que lhe dá também uma qualidade suspensiva naquilo que é diferido. O espaçamento, por sua vez, é o sentido mais comum atribuído ao diferimento, aquele da alteridade, do distinguível, passível, logo, de ser separado – *espaçado*, por assim dizer – dos outros não-idênticos.

Estes modos de (des)aparecimento da *différance*, como temporização e espaçamento, são estrategicamente abordados a partir de uma problemática do signo. O signo funciona como representação do ausente como presente; significar, portanto, é essa própria *différance* temporal. “O signo seria então presença diferida” (Derrida, MF, p. 40). O signo seria o mediador da presença, ao substituí-la, substituição essa que, na semiologia clássica, teria cariz secundário e provisório: “secundária em relação a uma presença original e perdida de que o signo derivaria; provisória perante essa presença original ausente em vista da qual o signo encontrar-se-ia num movimento de mediação” (Derrida, MF, pp. 40-41).

Ainda na problemática semiológica, a *différance* como espaçamento seria melhor abordada a partir de Saussure, e sua instituição da natureza arbitrária e diferencial do signo:

“Se a parte conceitual do valor é constituída unicamente por relações e diferenças com os outros termos da língua, o mesmo podemos afirmar da parte material ... Tudo o que foi dito precedentemente redundava em dizer que na linguagem não há senão diferenças sem termos positivos. Quer se tome em consideração o significado, quer o significante, a língua não comporta nem idéias nem sons que pré-existiriam ao sistema lingüístico, mas apenas diferenças conceituais ou diferenças fônicas resultantes desse sistema. O que num signo é idéia ou matéria fônica importa menos do que aquilo que há a seu redor nos outros signos” (Saussure, 1960, p. 163 *apud* Derrida, MF, p. 42).

Logo, “os elementos da significação funcionam, não pela força compacta dos núcleos, mas pela rede das oposições que os distinguem e os relacionam uns com os outros” (Derrida, MF, p. 42). O signo, seja enquanto visa o significado ou o significante, remete sempre ao outro. Disso se depreende que o próprio conceito de significado está inscrito nesse jogo, que ocorre no sistema, no espaço das diferenças.

Nesse movimento de dessemelhança, esta diferença de que fala Saussure é condição de possibilidade dos conceitos, ou seja, à maneira da *différance*, não seria “nem um conceito, nem uma palavra entre outras” (Derrida, MF, p. 42). Não obstante, este jogo produz, e aquele que é jogado pela *différance* produz as próprias diferenças e seus efeitos, mas não como origem plena, que se antecede ao que cria, pois assim poderia se furtar à participação no jogo.

Desta forma, o presente criado pela *différance*, o “rastros”⁷ do movimento da significação, exige, enquanto condição de possibilidade, que cada signo se relacione com o absoluto outro, o que, por sua vez, exige a cisão, a criação de um intervalo⁸ entre aquilo que ele é e o outro, o que acaba por cindir, também, o próprio presente. Logo, este é um presente não-simples, síntese que é “*stricto sensu*, não-originária, de marcas, de rastros de retenções e pretensões” (Derrida, MF, p. 45). Assim, a *différance* é esse movimento pelo qual “a língua, ou qualquer código, qualquer esquema de reenvios em geral se constitui ‘historicamente’ como tecido de diferenças” (Derrida, MF, p. 43).

Por óbvio, essa pequena apresentação daquilo que se escreve *différance*, não pretende esgotar o tema, apenas tecer um pano de fundo contextual que é, também, não-pleno, não-simples e não estritamente originário. Isto posto, a força de *différance*, interior à lei, produz também o próprio direito e o *revela* desconstruível.

1.2 Desconstrução e Justiça

Contudo, antes de prosseguir em um questionamento desconstrutivo sobre a justiça, convém, assim como no caso da *différance*, tentar explicar o que seria a desconstrução de que fala Derrida. À semelhança da *différance*, de maneira proposital, só se pode falar o que é a desconstrução de maneira oblíqua.

De acordo com o autor, definir a desconstrução seria impossível (Derrida, 1985, *apud* Grondin, 1999). Não obstante, em 1988, em *Memórias para Paul de Man*, aventurou-se em uma definição: “se tivesse de arriscar, Deus me proteja, uma só definição da desconstrução, breve, elíptica, econômica como uma palavra de ordem, eu diria sem frase: *mais de uma língua*”⁹(Derrida, 1988, p. 38, tradução nossa). Como apontado por Grondin (1999, p. 9), a construção “*plus de*” (traduzido como “mais de” na citação precedente), pode ter, pelo menos, três sentidos diferentes, a saber: um sentido pluralista; um sentido anárquico e; um sentido alegórico.

O primeiro destes aponta para o sentido de multiplicidade. Uma língua não basta, pois é sempre reducionista. Todavia, como sempre se requer em uma investigação à maneira “derridiana”, há que se manter aqui a vigília, especialmente quanto ao perigo de se acusar um relativismo. Por isso, um segundo apontamento, suplementar ao primeiro sentido, é que esta

⁷ Tradução usual para a palavra francesa *trace*, marca deixada pela passagem de algo, indicando sua presença na sua ausência.

⁸ Este intervalo é a própria temporização e o espaçamento.

⁹ “*Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase: plus d'une langue*”.

insuficiência, este não bastar de uma língua, tem sua referência no outro, em sua singularidade; aqui, é a alteridade que prescreve a necessidade da pluralidade (Grondin, 1999)¹⁰.

O segundo sentido, por sua vez, sugere o bastar de uma língua, de seu sistema, seu ordenamento. Nessa significação, ao contrário da primeira, em que se visa a necessidade da potencialidade frente ao outro, o que se põe adiante é o limite da língua. Em outros termos, para que se possa realmente dizer, dentro de um discurso determinado por uma língua, tudo aquilo que se pretende, sem perder nada, é necessário ultrapassar a língua, transbordá-la. A desconstrução apareceria, aqui, justamente no olhar para aquilo que a língua perde, ao se determinar enquanto língua.

Por fim, o terceiro sentido, dito alegórico, remete ao dito não-dito, uma espécie de mais-valia da língua, algo a mais que se ganha no discurso, para além do que é dito. A alteridade, presente em todos os sentidos abordados até o momento, se apresenta neste último de maneira mais intensa, a partir da assombração do discurso pela presença velada do outro.

A língua, inserida no risco assumido por Derrida, também é palavra polissêmica, podendo designar tanto a linguagem em geral, como um idioma específico ou uma arqui-linguagem, inacessível ou “quase messiânica” (Grondin, 1999, p.8).

Colocando o exposto em perspectiva, para se endereçar o problema da justiça, a partir da desconstrução, é necessário saber se a justiça é, em quaisquer das acepções dispostas acima, uma língua. Ou, de outro modo, se há uma língua que pretenda falar o justo, ou, que em um caráter já metalinguístico, intenta falar a língua da justiça.

Quanto à primeira questão, Derrida a responde com a impossibilidade, do mesmo modo que faz com a desconstrução, de “falar diretamente da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer ‘isto é justo’ e, ainda menos, ‘eu sou justo’, sem trair imediatamente a justiça, senão o direito” (Derrida, FL, p. 17).

Na segunda questão, referente ao existir ou não de uma língua que pretenda dizer o justo, tem como resposta, *prima facie*, o direito. *Plus d'une droit*, mais de um direito. Retorne-se, assim, ao idiomatismo “to enforce the law” (aplicar a lei). A justiça não é a lei, entretanto, é somente a partir dessa força de *différance* do direito, que a justiça pode se colocar enquanto tal mediante a lei. Procedendo estrategicamente, a lei, dentro da língua do direito, se comporta

¹⁰ Como bem lembrado por Grondin, se Derrida tivesse optado por “*plus de langues*” – “mais línguas” (tradução nossa) – no plural, talvez a acusação do relativismo – comumente feita à desconstrução, devido a sua oposição ao logocentrismo – fosse cabível, mas esta é afastada com a decisão clara pelo singular.

como o signo, a força de sua aplicação produzindo as diferenças e os intervalos de espaçamento e temporização. A lei procura representar, portanto, a justiça enquanto presente.

Quanto a essa relação entre língua, força e justiça:

“No começo da justiça, terá havido o *logos*, a linguagem ou a língua, mas isso não é necessariamente contraditório com outro *incipit* que dissesse: ‘No começo, terá havido a força.’ O que se deve pensar é, pois, esse exercício da força na própria linguagem, no mais íntimo de sua essência, como no movimento pelo qual ela se desarmaria absolutamente por si mesma.” (Derrida, FL, p. 18).

De maneira reiteradamente estratégica, levando ao limite o entretecimento entre força e justiça, Derrida coloca diante de si o § 298 dos *Pensamentos* de Pascal:

“*Justiça, força*. – é justo que o que é justo seja seguido, é necessário que aquilo que é mais forte seja seguido. A justiça sem a força é **impotente**; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é **impugnada**, porque haverá sempre homens maus; a força sem a justiça é **acusada**. Deve-se, pois, reunir a justiça e a força; e, dessa forma, fazer com que aquilo que é justo seja forte, ou que aquilo que é forte seja justo. A justiça é sujeita à **disputa**; a força é muito reconhecível e sem disputa. Assim, não se pode dar a força à justiça, pois a força contradisse a justiça e disse que esta era injusta, e disse que ela que era justa. E assim, não podendo fazer com o que aquilo que é justo fosse forte, fizeram com que aquilo que é forte fosse justo”¹¹ (Pascal, 1904, p. 224, tradução nossa, grifos próprios).

Derrida reconhecerá, na primeira parte dessa citação, o dever posto *a priori*, pelo próprio conceito de justiça, de se seguir o justo. Se a justiça sem a força é impotente, sem força, portanto, ela nem chega a ser justiça, ainda mais considerada a justiça como direito. Por um lado, é dentro do próprio direito, desse sistema – código de reenvios – que se pode vislumbrar, como bem o fez Pascal, uma impugnação daquilo que é justo, quando este não tem força para ser *enforced* (aplicado).

Por outro lado, o mesmo direito **permite** acusar a força injusta. É por isso que, para além da interpretação tradicional dessa passagem, de caráter cético “pessimista, relativista e empirista”, Derrida propõe uma leitura diferente da crítica pascaliana, seja em princípio ou em sua alçada¹². Em princípio, pois haveria uma corrupção original¹³, tanto das leis da natureza

¹¹ “*Justice, force*. – *Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans la force est contredite, parce qu’il y a toujours des méchants; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste. La justice est sujette à dispute; la force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on n’a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu’elle était injuste, et a dit que c’était elle qui était juste. Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste”*.”

¹² Termo jurídico, sinônimo de competência, refere-se ao limite jurisdicional de uma autoridade jurídica.

¹³ Põe-se aqui, novamente, a questão da origem, do fundamento do direito.

como da razão que as corrompe: “Há, indubitavelmente, leis naturais; mas esta bela razão corrompida a tudo corrompeu”¹⁴ (Pascal, 1904, p. 217, tradução nossa), prosseguindo: “nada segundo somente a sua razão, é justo em si; tudo se abala com o tempo. O costume faz toda a equidade, por aquela única razão pela qual é permitido; é o fundamento místico da autoridade”¹⁵ (Pascal, 1904, p. 218, tradução nossa).

Este fundamento místico, mencionado por Pascal, seria derivado de uma citação de Montaigne: “as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque elas são leis: é o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro; que bem as serve”¹⁶ (Montaigne, 1828, pp. 242-243, tradução nossa). Assim, Derrida aponta para a distinção entre justiça e direito, que se renova agora a partir da autoridade. É esta última que tem força, a justiça como direito não é justiça, pois é a autoridade que se faz obedecer pelo direito, e não aquilo que é justo. O fundamento místico é exatamente essa crença, o crédito na autoridade do direito enquanto tal, e não enquanto justiça.

Por outro lado, como se se estivesse salvando a justiça enquanto direito, o próprio Montaigne diria o seguinte, opondo, assim como Pascal, um direito natural a um direito positivo, à diferença de que Montaigne reconhece, neste último, um suplemento de ficção legítima para fundar a verdade da justiça:

“Do mesmo modo que as mulheres utilizam dentes de marfim, onde os naturais lhe faltam, e, no lugar de sua verdadeira tez, forjam outra de alguma maneira estranha; enchem suas coxas de tecido e de feltro, a cintura enchem de algodão, e, como todo mundo vê e sabe, embelezam-se com uma beleza falsa e emprestada: assim faz a ciência (e até mesmo nosso direito tem, ao que dizem, ficções legítimas sobre as quais ele funda a verdade de sua justiça)”¹⁷ (Montaigne, 1985, pp. 265-266, tradução nossa).

É desta forma, em sua alçada, possuindo como pressuposto o pano de fundo da citação de Montaigne, que a crítica pascaliana, ao reunir justiça e força, apresenta, a partir da interpretação proposta por Derrida, as premissas de uma crítica da ideologia jurídica: “uma

¹⁴ “*Il y a sans doute des lois naturelles; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu*”

¹⁵ “*Rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi; tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue; c'est le fondement mystique de son autorité*”.

¹⁶ “*Or les lois se maintiennent en credit, non parce qu'elles sont iustes, mais parce que'elles sont loix: c'est le fondement mystique de leur auctorité, elles n'en ont point d'aultre; qui bien leur sert*”.

¹⁷ “*Tout ainsi que les femmes emploient des dents d'ivoire, où les leurs naturelles leur manquent; et au lieu de leur vrai teint, en forgent un de quelque matière étrangère: comme elles font des cuisse de drap et de feutre, et de l'embonpoint de coton, et, au vu et su d'un chacun, s'embellissent d'une beauté fausse et empruntée: ainsi fait la science (et notre droit même a, dit-on, des fictions légitimes sur lesquelles il fonde la vérité de sa justice)*”.

dessedimentação das superestruturas do direito que ocultam e refletem, ao mesmo tempo, os interesses econômicos e políticos das forças dominantes da sociedade” (Derrida, FL, p. 23).

Diante do princípio e da alçada atribuídos ao pensamento pascaliano, neste, Derrida entrevê, como objeto, o momento de instituição do direito, e, como implicações que dele decorrem, a força performativa, enquanto aquela que interpreta e intima a crença. O direito aparece, pois, não mais na ótica de uma instrumentalidade, sujeito ao arbítrio de uma força preexistente – seja em um sentido temporal, seja num sentido espacial, de externalidade –, mas enquanto mantenedor de uma relação muito própria e inerente com a força.

Nesse poder performativo de fundação, de origem não-plena, não-simples, e que escapa, portanto, de uma adjetivação como justo ou injusto, legal ou ilegal, o direito – a justiça como direito – se deixa (des)aparecer à maneira da *différance* performada em uma fala de Derrida. A marca inaudível da letra “a”, serve aqui para melhor compreender o autor quando este diz:

“O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo. É o que proponho aqui chamar, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o *místico*. Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem” (Derrida, FL, p. 25).

A diferença entre a *différance* e a *différence* é silenciosa, mas é mantida a partir da escrita, produto também da língua. Logo, não está fora da língua. O mesmo ocorre com o discurso que, em sua performatividade, justifica e funda o direito – e revela-se, nesse golpe de força, como autoridade. Ele é conservado pelo próprio direito, que, em sacrifício, renova o crédito, ou, pelo menos, o apelo à crença nessa autoridade fundadora, que, por sua vez, autoriza o direito em sua aplicação, na sua executoriedade (*enforceability*).

Sacrifício; porque o direito arrisca deslegitimar-se a si mesmo – por se apoiar a instituição das leis senão sobre elas próprias – ao se auto-legitimar quando aplicado (*enforced*); o sucesso ao fazê-lo representa a sua manutenção enquanto direito. Nesta estrutura está o místico, isto é, na própria competência performativa do violento discurso que funda as leis, elas mesmas “violência sem fundamento” (Derrida, FL, p. 26).

Todavia, repise-se, não são e nem poderiam ser, nesse momento de instituição, qualificadas quanto à legalidade, já que “nenhum discurso justificador pode, nem deve assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante” (Derrida, FL, p. 24).

O direito, assim, revela-se como construído sobre um fundamento não fundado. A partir dessa construção, de origem não-simples, ultrapassando “a oposição da convenção à natureza”, (Derrida, FL, p. 27) que a sua desconstrutibilidade se torna possível. Disto, Derrida extrai três proposições:

- “1. A desconstrutibilidade do direito (por exemplo) torna a desconstrução possível.
2. A indeseconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde.
3. Consequência: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeseconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está *presente*, ainda não ou nunca, existe a justiça. Em toda parte em que se pode substituir, traduzir, determinar o X da justiça, deveríamos dizer: a desconstrução é possível como impossível, na medida (ali) em que *existe* X (indeseconstruível), portanto na medida (ali) em que *existe* (o indeseconstruível)” (Derrida, FL, pp. 27-28).

Estas partes, passíveis de determinação do “X” da justiça, necessitam de um endereçamento, este, essencialmente, deve ser reto, *direito*. Logo, o endereçar (“*to address*”) dos problemas que se apresentam, nessa relação entre a desconstrução e a possibilidade da justiça, considerada a impossibilidade de que trata Derrida, inaugura a exigência, também mística, de experiência da aporia. Isto é, o endereçar dali onde o impossível deve acontecer, ser experimentado. Esta exigência, que é, em si, também impossível, revela esses problemas como infinitos em si mesmos.

Em *Aporias: Morrer – esperar-se nos “limites da verdade”*, o autor revela que a tensão se encontra, antes de se visar a aporia, na polissemia da palavra *experiência*, pois esta pode ser compreendida como passagem ou travessia – acepção indicada também em *Força de Lei* – mas que, de outro modo, pode ser um “trasladar sem linha e sem fronteira indivisível”¹⁸ (Derrida, 2003, p. 15, tradução nossa).

Aporia, por sua vez, pode ser definida como “dificuldade lógica oriunda do fato de haver ou parecer haver razões iguais, tanto pró quanto contra uma dada proposição (quando as duas razões parecem comprovantes, a aporia torna-se antinomia)” (Aporia, 2023) ou, aproximando-se mais do sentido utilizado explicitamente em *Força de Lei*¹⁹, “dificuldade sem saída, problema insolúvel” (Aporia, 2023). Acerca do primeiro sentido, especialmente em relação à antinomia, quando nesse tratamento particular às aporias, na obra de mesmo nome:

“(..) a antinomia aqui merece mais adequadamente o nome de aporia, na medida em que nem uma antinomia “aparente ou ilusória”, nem uma contradição dialetizável no sentido Hegeliano ou Marxista, nem mesmo uma “ilusão transcendental numa

¹⁸ “*traversal without line and without indivisible border*”

¹⁹ Um não-caminho.

dialética de tipo Kantiano,” mas em vez disso uma experiência interminável. Um tal tipo de experiência deve permanecer enquanto tal se alguém quiser pensar, fazer chegar ou deixar chegar qualquer acontecimento de decisão ou de responsabilidade. A mais geral e portanto mais indeterminada forma deste duplo e simples²⁰ dever é que uma decisão responsável deve obedecer a um “é necessário” que não deve nada, deve obedecer um *dever que não deve nada, que deve não dever nada para que seja um dever*, um dever que não tem dívida para pagar em retorno, um dever sem dívida e portanto sem dever.”²¹(Derrida, 1993, p. 16).

Assim, a experiência da aporia, enquanto experiência interminável do que não dá passagem, *apela* à justiça, justamente por esta ser a própria experiência impossível de se experimentar, e esta é, em seu turno, uma tensão presentificada no endereçar-se. Esta ação, como já explicitado supra, reenvia seu significado diretamente à justeza, e também à justiça, àquela singularidade que a espera. Cada endereço é único, e a justiça depende também da sua indicação; “enquanto a justiça, como direito, parece sempre supor a generalidade de uma regra, de uma norma, ou de um imperativo universal” (Derrida, FL, p. 31).

Deste modo, “justeza” e “justiça”, ambas enquanto direito, diferenciam-se, pois apenas a aplicação calculada de uma regra justa – juridicamente adequada – não resulta em uma ação ou decisão justa – naquele sentido jurídico-ético-político. Este cálculo previamente delineado indica uma passagem, um caminho. Uma experiência da justeza não se confunde, portanto, com uma experiência da justiça, porque a primeira é uma experiência do possível. Por isto, faz o autor, em *Força de Lei*, a segunda referência explícita a Kant, já que na simples experiência da justeza se age “*em conformidade com o dever, mas não por dever ou por respeito à lei*” (Derrida, FL, p. 31).

Dever que, como indicado acima, deve não dever nada para que seja um dever²². Ambos os autores convergem, conseqüentemente, quanto à impossibilidade da certeza de se aferir a justiça de uma ação, decisão ou pessoa. Não se pode perder de vista, também, a problemática da língua ao tratar do endereçamento, pois o outro a quem se endereça deve ser capaz de *entender*²³ aquilo ao que lhe intimam. Por isto, o “endereçar-se, na língua do outro é, ao mesmo

²⁰ “Simples” aqui empregado como oposição singular, em oposição ao “duplo”.

²¹ “*the antinomy here better deserves the name of aporia insofar as it is neither an "apparent or illusory" antinomy, nor a dialectizable contradiction in the Hegelian or Marxist sense, nor even a "transcendental illusion in a dialectic of the Kantian type," but instead an interminable experience. Such an experience must remain such if one wants to think, to make come or to let come any event of decision or of responsibility. The most general and therefore most indeterminate form of this double and single duty is that a responsible decision must obey an "it is necessary" that owes nothing, it must obey a duty that owes nothing, that must owe nothing in order to be a duty, a duty that has no debt to pay back, a duty without debt and therefore without duty*”.

²² Trata-se de um dever que não advém de uma falta cometida ou já devida a um outro determinado, como em um contrato, por isso dito “sem dever”, mas de um dever moral que, por nada dever, aponta para esse lugar impossível da justiça.

²³ “Entender” no sentido de “*entendre*”, que em francês significa tanto o ato de compreender como o ato de ouvir.

tempo, a condição de toda justiça possível” (Derrida, FL, p. 32), o que, por sua vez, também é impossível sem a recorrência a uma externalidade geral que regule essa apropriação²⁴ da língua, retirando, portanto, seu próprio caráter de endereço enquanto singularidade.

Por conseguinte, a desconstrução, frente à experiência da aporia enquanto possibilidade da justiça e do endereçamento – impossível – na língua do outro, enquanto condição mesma dessa possibilidade, corresponderia – remetendo assim àquele dever da aporia enquanto antinomia – a um duplo movimento, que, em sua primeira acepção, qual seja, de responsabilidade ilimitada diante da memória, de uma “herança que é, ao mesmo tempo, a herança de um imperativo ou de um feixe de injunções” (Derrida, FL, p. 37), trata-se de um excesso, próprio de um *apelo*, visando evitar a insensibilidade à justiça, sempre retomando o infundado fundamento sacrificial do “aparelho conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça” (Derrida, FL, p. 37).

O segundo movimento, por sua vez, seria o de responsabilidade perante a responsabilidade em si, ou seja, conceito inserido, enquanto tal, em um código de reenvios a outros conceitos, que compõem todos aqueles aparelhos de que trata o primeiro movimento. Enquanto neste se torna evidente o crédito incondicional, o *místico*, no segundo movimento a desconstrução suspende esses conceitos, enquanto autoridades, que, em movimento de auto autorização, conferem a si mesmas, como signos em força de *différance*, também um crédito.

Essa suspensão, sem a qual não há desconstrução – e, do mesmo modo, não há justiça – “deve permanecer estruturalmente presente no exercício de toda responsabilidade” (Derrida, FL, p. 38). É da angústia resultante desse transbordamento da responsabilidade em face da responsabilidade – que suspende a fronteira²⁵ – que se abre “o intervalo do espaçamento em que as transformações, ou as revoluções jurídico-políticas, acontecem” (Derrida, FL, p. 39). Considerado este duplo movimento, passa-se aos estilos em que a desconstrução é praticada e como do exercício destes, a partir “de um único potencial aporético que se distribui infinitamente”²⁶ (Derrida, FL, p. 41), extraem-se alguns exemplos de aporias.

1.3 Aporias da Justiça

O primeiro estilo “assume o aspecto demonstrativo e aparentemente não-histórico dos paradoxos lógico-formais” (Derrida, FL, p. 41). O segundo estilo, por sua vez, “parece proceder

²⁴ Que por si só a torna algo não-outro, na medida em que é apropriada.

²⁵ Essa suspensão (*epokhé*) é uma experiência naquele segundo sentido da palavra, previamente indicado.

²⁶ Uma justiça distributiva na aporia, mediante a aporia.

por leituras de textos, interpretações minuciosas e genealógicas” (Derrida, FL, p. 41). Dos exemplos de aporia que o autor produz a partir destes, tem-se como resultado aquela difícil distinção, tratada previamente, entre a justiça e o direito.

A incalculabilidade, a infinitude da justiça frente à legalidade, ao cálculo seguro e legítimo – seguro porque legítimo – da justiça como direito. Derrida aproxima esse primeiro conceito de justiça daquele presente no pensamento de Emmanuel Lévinas, que identifica a justiça na relação com outrem. Desviando-se estrategicamente, para tentar elucidar de maneira sucinta, o Outrem, em Lévinas, seria a pedra de toque da ética. Isto pois, o homem, enquanto ente, ao compreender outro ente, em sua particularidade, o faz mediante um conhecimento que sempre se pretende universal.

Neste ponto de encontro entre o objeto particular e o conhecimento universal, a relação do ente que compreende com o objeto compreendido, depende, por sua vez, da relação entre este e o conhecimento do universal, este último sendo, essencialmente, um ir além do objeto. O objeto, por sua vez, é. Logo, o ato de compreendê-lo, que depende dessa relação voltada para fora, ocorre na abertura do ser²⁷, em seu horizonte.

Delongando-se um pouco mais no desvio, a compreensão dos objetos também está intimamente associada à sua manipulação. Esta, bem como o consumo e a posse dos mesmos, implica na ultrapassagem dos objetos que se têm em mãos, porque “no seio da manipulação, o ente é *ultrapassado* no próprio movimento que o apreende, e se reconhece neste ‘além’ necessário à presença ‘junto a’ o próprio itinerário da compreensão” (Lévinas, 2004, p. 28).

A posse seria, por seu turno, uma negação parcial: negação pois nega a independência do ente; parcial pois este se encontra no poder de alguém, não se dissipa. Contudo, ao encontrar-se com outrem, o ente que o visa não o compreende, pelo menos, não totalmente. Apenas aquilo que se apresenta ao ente na abertura do ser, a partir do ser, como outrem, pode ser possuído e compreendido. Mas ele, o próprio ente Outrem, não pode ser parcialmente negado. Por isso, “outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio. Outrem é o único ser que posso querer matar” (Lévinas, 2004, p. 31).

Agindo nessa tentação de negação total, Outrem volta a ser apreendido apenas na abertura do ser, mas o outro, propriamente, acaba por desaparecer. Daí a importância do rosto em Lévinas. Olhar Outrem no rosto – estar em relação com Outrem – é a própria

²⁷ Considerando a herança de Heidegger, a qual é articulada por Lévinas em *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, ao tratar da questão da fundamentalidade da ontologia.

impossibilidade de tentar matá-lo. Por esses motivos, a relação com Outrem, à diferença daquela que se exerce com os demais entes na abertura do ser, é uma de invocação, e não de simples nomeação.

Invocar o rosto, aqui, traduz uma tensão que se aproxima àquela do apelo à justiça. Este último é motivado pela desproporção, a assimetria injusta incalculável – características ínsitas ao conceito de justiça que Derrida avizinha ao de Lévinas – do mesmo modo que a invocação do rosto sempre torna presente a violência total – a injustiça total – do homicídio, em seu impedimento.

Este ponto aproximativo, da violência injusta como apelo à justiça, se evidencia na nudez do rosto: “nele, a infinita resistência do ente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua – e a nudez do rosto não é uma figura de estilo, ela significa por si mesma” (Lévinas, 2004, p. 32). Dessa infinita resistência decorre o direito infinito de Lévinas, cuja equidade é a “dessimetria absoluta” (Derrida, FL, p. 42). O infinito se dá, assim, a partir do Outro, neste em-si-mesmo nu do rosto do Outro. Mais uma vez, o intervalo entre justiça e direito acaba entretecendo aproximações entre os dois conceitos, pois o último se aplica (“*is enforced*”) a partir da legitimação da primeira, que, por sua vez, pleiteia sua efetivação por meio do direito aplicado (“*enforced*”).

Isto posto, a primeira aporia a ser explorada seria a da *epokhé* da regra. Uma decisão, para ser entendida como justa, deve, antes de tudo, ser livre. Ser livre e ser conforme uma lei, uma regra. Contudo, a liberdade em seguir a regra implica um cálculo, uma estabilização que afasta a própria decisão e, por conseguinte, a responsabilidade, a qual se atrela a liberdade, fundamentalmente. Por isso:

“Em suma, para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la em cada caso, re-justificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio” (Derrida, FL, p. 44).

Dessa aporia decorre, então, aquela impossibilidade de se dizer, com certeza, que uma decisão é justa, presentemente (Derrida, FL). Como já trabalhado anteriormente, a estrita legalidade calculada conforme o direito, remete diretamente à sua auto autorização, que, em última instância, afasta o problema da justiça. Cumpre notar a associação, por parte de Derrida, dessa conformidade ao direito com o paradigma da fundação de um Estado de Direito, problema com o qual Kant procurará lidar, também, de maneira aporética.

A segunda aporia, em seu turno, trata da assombração do indecidível. Indecidível que não se limita à tensão própria da antinomia, mas também se refere àquela do cálculo e do incalculável, que perpassa toda a primeira parte de *Força de Lei*. Assombração porque a indecidibilidade deve se manter *guardada* ali na decisão, para que esta seja, propriamente, uma decisão. Por outro lado, a decisão torna-se regra, é regra e já segue a sua própria regra, e, conseqüentemente, pertence ao calculável. Então, mais uma vez se constata a impossibilidade de se ter uma decisão que seja presentemente justa.

Quanto à justiça presente:

“Ela mesma opera a partir de uma “ideia de justiça” infinita, infinita porque irredutível, irredutível porque devida ao outro – devida ao outro, antes de qualquer contrato, porque ela *é vinda*, a vinda do outro como singularidade sempre outro” (Derrida, FL, p. 49)

Nessa “ideia de justiça” vê-se uma articulação da mesma enquanto desconstrução, naqueles sentidos de mais de uma língua (*plus d'une langue*), essa ideia deve ser infinita para se evitar um reducionismo, essa multiplicidade infinita *vem* do outro, mas não se confunde com uma pluralidade de justças, esta “ideia de justiça” deve bastar, ultrapassando-se em si mesma nessa infinitude. É a mais-valia da justiça presente, em sua não-economia. E aqui, há a hesitação de Derrida em “assimilar apressadamente essa “ideia de justiça” a uma ideia reguladora no sentido kantiano” (Derrida, FL, p. 50).

No terceiro exemplo de aporia, que trata da urgência que barra o horizonte do saber, a essa hesitação é dada uma razão, pois trata-se de um horizonte. “Um horizonte, como seu nome indica em grego, é ao mesmo tempo a abertura e o limite da abertura, que define ou um progresso infinito, ou uma espera” (Derrida, FL, p. 51). Por outro lado, a decisão justa tem caráter eminentemente imediato. Mesmo que se cogitasse de um suplemento infinito de saberes complementares, não seria possível afastar o momento de decidir. A decisão é sempre o fim da deliberação – tanto no sentido teleológico como no de término temporal .

Em razão disso, o instante da decisão justa, além de imediata e interruptiva, é impossível, “é uma loucura” (Derrida, FL, p. 52). A loucura na finitude da decisão, que se pretende justa, que comporta a responsabilidade diante do excesso próprio da justiça a qual se apela. Isto é, decide-se sem regra precedente que permita prever a decisão como resultado seguro, o que, por sua vez, estabelece novamente a regra. Derrida atribui essa loucura à estrutura performativa dos atos de linguagem enquanto atos de justiça (Derrida, FL).

Pelo fato da força do performativo ser derivada de outros performativos precedentes, tem-se aqui, assim como no fundamento místico do direito, também uma violência enclausurada pela própria convenção. Como os enunciados constativos, em seu turno, também dependem dessa estrutura performativa, da precipitação violenta e essencial desta última, Derrida propõe a interpretação de Lévinas quando este afirma que “a verdade supõe a justiça” (Lévinas, *apud* Derrida, FL, p. 54), pois as próprias afirmações de justeza pressupõem a justiça da estrutura performativa. Assim, a verdade depende da violência assimétrica que é própria da justiça.

Por isso não há um horizonte regulador da justiça, “por causa desse transbordamento do performativo, por causa desse adiantamento sempre excessivo da interpretação, por causa dessa urgência e dessa precipitação estrutural” (Derrida, FL, p. 54). Na falta dessa perspectiva reguladora, a justiça é porvir, o que Derrida distingue essencialmente do futuro. Pois o porvir trata da vinda do outro, algo que o futuro, enquanto reapresentação do presente – calculável, portanto –, não faz.

Todavia, isso não significa que se deve se ater apenas ao justo incalculável:

Esse excesso da justiça sobre o direito e sobre o cálculo, esse transbordamento do inapresentável, sobre o determinável, não pode e não deve servir de alibi para ausentar-se das lutas jurídico-políticas, no interior de uma instituição ou de um Estado, entre instituições e entre Estados. Abandonada a si mesma, a ideia incalculável e doadora da justiça está sempre mais perto do mal, ou do pior, pois ela pode sempre ser reapropriada pelo mais perverso dos cálculos (Derrida, FL, p. 55)

Logo, a responsabilidade recai, também, sobre o próprio cálculo. Deve-se recalcular o cálculo, recalcular como exigência de justiça. É um *dever* que deriva desse transvazar da justiça sobre o direito, e vice-versa.

2 A herança kantiana: razão e direito

2.1 Razão livre, que age e decide: o imperativo categórico

Frente à herança kantiana quanto ao direito, de imperativos afetos ao direito, e a necessidade de sua análise, dispõe Derrida:

“A análise minuciosa do discurso kantiano se impõe regularmente, sem dúvida, como um gesto maior e autenticamente filosófico. Mas esse gesto não é somente necessário e interessante de um ponto de vista filosófico no sentido *estricto* (próprio, interior, intrínseco). Ele garante também, autentifica, legitima a dignidade filosófica de uma questão. [...] Para muitos de ‘nós’ (‘nós’: a maioria dos meus supostos leitores e eu mesmo), a autoridade do discurso kantiano inscreveu suas virtudes de legitimação a uma profundidade tal de nossa formação, cultura, e constituição filosófica que nós temos dificuldade em operar a variação imaginária que permitiria figurar uma outra [...] A herança kantiana não é somente a herança kantiana, uma coisa idêntica a si mesma, ela se excede, como toda herança, para procurar (ou nela pretender) a análise dessa herança e mais, dos instrumentos de análise para toda herança.”²⁸ (Derrida, 1990, pp. 81-82, tradução nossa).

Immanuel Kant, nascido em 1724 na cidade de Königsberg, consagrou-se no mundo da filosofia, em especial, a partir da publicação da *Crítica da Razão Pura* (doravante *CPR*), em 1781, onde procurou contrapor o ceticismo do empirismo inglês, representado principalmente por David Hume, quanto à possibilidade de um conhecimento independente da experiência – *a priori* –, ao mesmo tempo em que tentou resolver as dificuldades do racionalismo dogmático, iniciado por Descartes, quanto à (im)possibilidade de um conhecimento que ultrapasse a experiência possível, somente a partir da razão.

Entretanto, não se ateve apenas à teoria do conhecimento. Em obras subsequentes, como a *Crítica da Razão Prática* (*CRPr*) – dedicada, particularmente, à investigação sobre a existência de fundamentos de determinação da vontade empiricamente incondicionada, a partir da liberdade²⁹ –, e a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (*FMC*), o pensador se fiou na busca de um princípio supremo da moralidade, que deveria ser pensado *a priori*, de forma que não variasse a depender da contingência, própria do condicionamento *a posteriori* (dependente da experiência). Antes de alcançar o principal ponto de interesse – desdobramento

²⁸ “L’analyse minutieuse du discours kantien s’impose régulièrement, certes, comme un geste majeur et authentiquement philosophique. Mais ce geste n’est pas seulement nécessaire et intéressant d’un point de vue philosophique au sens *strict* (propre, intérieur, intrinsèque). Il garantit aussi, authentifie, legitime la dignité philosophique d’un propos. [...] Pour beaucoup d’entre ‘nous’ (‘nous’: la majorité de mes lecteurs supposés et moi-même), l’autorité du discours kantien a inscrit ses vertus de légitimation à une profondeur telle de notre formation, de notre culture, de notre constitution philosophiques que nous avons du mal à opérer la variation imaginaire qui permettrait d’em ‘figurer’ une autre. [...] L’héritage kantien n’est pas seulement l’héritage kantien, une chose identique à elle-même, il s’excede, comme tout heritage, pour procurer (ou y pretender) l’analyse de cet heritage et mieux, des instruments d’analyse pour tout heritage”

²⁹ Liberdade enquanto ideia transcendental, introduzida na *Dialética Transcendental*, na *Crítica da Razão Pura*, onde Kant procura demonstrar que não há contradição entre a natureza e a causalidade por liberdade.

direto da *CRPr* –, qual seja, a parte primeira da *Metafísica dos Costumes*, que trata da sua *Doutrina do Direito*, cumpre esclarecer alguns pressupostos, caros a análise desta.

O primeiro deles seria a distinção entre os possíveis *móviles* da vontade de um sujeito, a saber, as inclinações e o dever. Acerca da vontade, é da boa vontade que todas as disposições de caráter ou de fortuna – como a inteligência, a saúde, a riqueza, o dom da oratória – seriam caracterizadas como boas, já que, se dispostas a uma má vontade, se tornam, também, más. Este é o princípio do argumento teleológico, empregado por Kant, para distinguir entre a felicidade como o fim das inclinações e a boa vontade como o fim a ser alcançado pelo dever.

As primeiras, delegadas pela própria natureza, como instintos, possuem o fim de influenciar os seres à sua conservação, que se confundiria com a felicidade, pois empiricamente determinada. Para Kant, a razão, se possuísse o mesmo fim das inclinações, não teria *razão* de ser, pois os instintos melhor supririam essa função. Resta, por eliminação, que a razão se presta a um fim que independe da contingência em seu princípio de influência da vontade, que teria valor em si mesmo. Este conceito da boa vontade é desenvolvido a partir do conceito do dever (Kant, FMC).

É nesse ponto que Kant insere a problemática da diferença entre a ação realizada *em conformidade* ao dever e aquela praticada *por* dever. O próprio dever é o critério de legitimação de uma boa vontade, a partir das suas ações. A oposição radical do dever enquanto determinação *a priori* da vontade leva à abstração de tudo aquilo que pode ser objeto da representação do desejo, enquanto realidade efetiva, estando o valor do dever em sua máxima, ou seja, no seu princípio de desejo. A máxima é, por isso, definida como “princípio subjetivo do querer”, e o dever como “necessidade de uma ação por respeito à lei” (Kant, FMC, p. 400).

O autor diferencia o sentimento do respeito daqueles oriundos da influência empírica. O respeito seria produzido por si mesmo mediante um conceito racional, cujo objeto é a lei. Esta manteria, com o sentimento do respeito, uma relação análoga dupla, nomeadamente, com o medo e com a inclinação. Medo, pois decorre da observância da lei enquanto tal, a qual o sujeito se submete; inclinação, pois essa lei seria posta pelo próprio ser racional, instigando o *amor de si*.

A lei prática, por sua vez, é princípio objetivo, logo, pretende-se universal. Além disso, deve ser produtora da boa vontade. Excluídos os efeitos *a posteriori* que poderiam ser produzidos por ações quaisquer, enquanto possíveis *móviles* da vontade, Kant conclui que a própria legalidade dessas ações deve determinar a boa vontade. Trata-se do gérmen do

imperativo categórico: querer que a máxima – princípio subjetivo do desejo – de tua ação se torne uma lei universal – princípio objetivo .

Um imperativo é uma fórmula de representação da lei objetivamente imposta pela razão. Para que um imperativo seja, propriamente, um imperativo, deve atender ao seguinte requisito, qual seja, o de exprimir uma relação de dever entre a lei moral racionalmente posta e uma vontade que pode ser determinada pela inclinação. Assim, os imperativos têm sua importância pela dessimetria nas causas de determinação da vontade, a saber, as inclinações e a lei moral.

Isto posto, os imperativos seriam passíveis de subdivisão em dois tipos, os hipotéticos e os categóricos:

“Ora, todos os imperativos mandam ou *hipotética* ou *categoricamente*. Aqueles representam a necessidade prática de uma ação como meio para conseguir uma outra coisa que se quer (ou pelo menos que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que representaria uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem referência a um outro fim”. (Kant, FMC, p. 414).

Para Kant, o imperativo categórico representa o princípio de uma ação moral, em seu potencial de abstração, na ação, de todas as implicações empíricas que poderiam influenciá-la. Por isso, sua necessidade não é condicionada pela experiência, só podendo ser a lei racional, da qual o imperativo categórico é expressão própria, incondicional. Logo, o que é necessário, enquanto dever imposto pelo imperativo categórico, é a conformação da máxima – que, enquanto princípio subjetivo, está imersa na condicionalidade do sujeito – à lei incondicional.

Assim, conforme também à retidão lógico-sistemática kantiana, o imperativo seria apenas um: “*age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*” (Kant, FMC, p. 421). Antes de prosseguir, há de se ressaltar a diferença radical que Kant faz entre a razão e natureza humana. Para essa distinção ser assinalada, cumpre antes tratar qual seria a concepção kantiana de natureza.

Retorne-se à *CPR*. Ali, a natureza é conceituada tanto sob uma ótica material, quanto em uma acepção formal. Na primeira, é denominada como o “conjunto dos fenômenos” (Kant, 2015, A, p. 114); na última, como a “ordem e regularidade” (Kant, FMC, p. 126) que o ser racional impõe aos fenômenos. Como aponta Caygill (2000), ainda na *CRP*, Kant aponta que as definições formal e material da natureza seriam dinâmicas, e isto em grande parte devido à faculdade *pura* da imaginação, que operaria a síntese entre os fenômenos sentidos e a categoria da causalidade.

Neste sentido:

“Tomada *adjective (formaliter)*, natureza significa a concatenação das determinações de uma coisa segundo um princípio interno da causalidade. Por natureza *substantive (materialiter)*, pelo contrário, entende-se o conjunto completo dos fenômenos na medida em que estes são inteiramente concatenados por meio de um princípio interno da causalidade. No primeiro sentido se fala da natureza da matéria fluida, do fogo, etc., e se emprega essa palavra apenas *adjective*; quando, pelo contrário, se fala das coisas da natureza, tem-se em mente um todo subsistente” (Kant, 2015, B, p. 446).

A natureza, empregada na *FMC*, é aquela em sentido formal, isto é, “a existência das coisas na medida em que ela está determinada segundo leis universais” (Kant, *FMC*, p. 421). Pelo fato de a lei prática constituir essa natureza formal, enquanto princípio objetivo da moralidade, e, portanto, universal, é que Kant propõe a possível reescrita do imperativo categórico, da seguinte forma: “*age como se a máxima de tua ação devesse se tornar uma lei da natureza*” (Kant, *FMC*, p. 421).

Todavia, a experiência demonstra a todo tempo a existência necessária dos imperativos hipotéticos, já que sua fundamentação parte daqueles fins empíricos e relativos à inclinação subjetiva. A fundamentação da existência do imperativo categórico, visto que o próprio é expressão de uma lei incondicional, dependeria de um fim, também incondicionado, ou seja, um fim com valor em si mesmo. Esse fim seria “o homem – e de modo geral todo ser racional” (Kant, *FMC*, p. 428).

Por isso, reescreve uma terceira vez o imperativo categórico, de modo a contemplar a natureza racional – compreendida enquanto humanidade –: “*age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*” (Kant, *FMC* p. 429). Isto explica a distinção entre a realidade desse dever enquanto oriunda da razão, e não de uma “propriedade particular da natureza humana” (Kant, *FMC*, p. 425), pois a lei prática assim se transmutaria em mera máxima³⁰.

As pessoas, à diferença das coisas, são fins objetivos. Dessa forma, Kant estabeleceu, para sua legislação prática, para além de um princípio objetivo fundado na legalidade formal em geral, um princípio teleológico subjetivo, o qual se encontraria nos próprios seres racionais. Da síntese dos dois princípios entende-se a vontade como legisladora universal, pois além de observar a lei, ela a produz. É nessa vontade autolegiferante, que Kant entende ter encontrado o princípio que termina de extirpar todo possível *interesse* que pudesse relativizar – portanto,

³⁰ Mesmo que não se pudesse apontar outro ser racional que não o humano, no campo da experiência.

condicionar – o agir por dever. Esse princípio seria a autonomia da vontade, que se opõe à heteronomia, esta última própria dos imperativos hipotéticos.

Da totalidade dos fins dos seres racionais, aqueles enquanto determinados por leis objetivas comuns, terminam por conectar todos os últimos, essa união sistemática chamada de reino dos fins. Esta ordem social, marcada pelo princípio da autonomia, é aqui esboçada como ideal. Os sujeitos, simultaneamente legislados e legisladores, que compõem essa comunidade, seriam seus membros. Já aquele que legisla, mas não observa nenhuma vontade, seria o soberano. Para ocupar o lugar deste, teria de ser “completamente independente, sem necessidades e sem restrição dos recursos adequados à sua vontade” (Kant, *FMC*, p. 434), logo, ao soberano do reino dos fins não se aplica o dever, apenas aos seus membros.

O reino dos fins, enquanto ideal, “só é possível segundo a analogia com um reino da natureza” (Kant, *FMC*, p. 438), isto é, sua possibilidade – e, paradoxalmente, sua *dignidade*³¹ – reside na observância universal da regra disposta pelo imperativo categórico, à revelia da anuência dos outros seres racionais e da conformação do reino da natureza em seus fins próprios.

Reconhecida essa disparidade, na terceira seção da *FMC*, onde se ensaia a transição à crítica da razão prática, Kant tentará lidar com um problema que se apresentará como antinomia na *CRPr*, a saber, aquele da liberdade. Esta se confunde com a autonomia, ao mesmo tempo em que a explica, sendo, assim, seu pressuposto. *Prima facie*, estar-se-ia diante uma tautologia. Aqui, o autor lida com o conceito a partir da categoria da causalidade, cindida em dois movimentos, a causalidade por liberdade e a causalidade natural.

Esta última se refere à série causal de determinação de efeitos, na ordem da experiência possível, por conseguinte, dos fenômenos. Neste âmbito, não caberia falar de liberdade, devido a esta determinação total. A causalidade por liberdade, por sua vez, exige a articulação do núnemo, a coisa em si, que, incognoscível, não se apresenta à intuição da razão especulativa. Assim, por determinação não de um outro fenômeno externo, mas por uma causa interna, em um campo não-sensível, isto é, inteligível, seria possível gerar um efeito no mundo sensível, iniciando uma nova série causal. A distinção entre o mundo inteligível e o mundo sensível é essencial para a razão prática kantiana, sendo o reino dos fins o desenvolvimento, por excelência, do primeiro.

³¹ Seu valor intrínseco, insubstituível por algum produto da arte ou da natureza.

2.2 A Doutrina do Direito

Esclarecidos estes pressupostos que precedem a sistematização da metafísica dos costumes, passa-se à esta, propriamente. Para a explicação da necessidade de uma tal metafísica e do que se trata, recorre-se novamente à analogia, com a metafísica da natureza, estabelecida por Kant na *CRP*. Esta última seria o sistema de princípios deduzidos *a priori*, que precede a aplicação destes pela ciência, à experiência. Em outras palavras, a estes princípios – juízos sintéticos *a priori* – correspondem as próprias leis da natureza.

Assim, com base no exposto na seção antecedente, uma metafísica dos costumes precederia a aplicação prática das leis morais, enquanto princípios deduzidos *a priori*, tendo em vista, contudo, não a causalidade própria da natureza, mas aquela complexa *espontaneidade*³² particular aos seres racionais. Cumpre ressaltar, também, outra diferença crucial entre as duas metafísicas, qual seja, a de que as leis morais não podem apr(e)ender seus princípios da experiência, pois resultaria em um condicionamento da vontade que se pretende incondicional – autônoma enquanto livre, livre enquanto autônoma. Dito de outro modo, o objeto da metafísica dos costumes, no lugar da natureza, é a própria liberdade do arbítrio. Quanto à compreensão desta última: “A *liberdade* do arbítrio é essa independência de sua *determinação* por estímulos sensíveis, sendo esse seu conceito negativo. O positivo é: a faculdade da razão pura de ser prática por si mesma” (Kant, RL, pp. 213-214).

O arbítrio, por seu turno, deve ser distinto da vontade:

“A vontade é, portanto, a faculdade de desejar, não tanto em relação à ação (como o arbítrio), mas antes em relação ao fundamento de determinação do arbítrio para a ação, e não é precedida propriamente por nenhum fundamento de determinação, mas é a própria razão prática, na medida em que ela pode determinar o arbítrio” (Kant, RL, p. 214).

Em outros termos, o arbítrio é a faculdade de desejar um ato e que se remete ao agir, já a vontade é a faculdade de desejar enquanto o fundamento para determinação do agir. Se fosse possível a observação de uma faculdade de desejar atuante, decomposta em seus momentos³³, seria a vontade a primeira a aparecer, seguida pelo arbítrio. É no arbítrio que a faculdade de desejar, agindo, *salta* entre os mundos inteligível e sensível. Logo, o arbítrio pode ser utilizado (pela vontade) tanto no primeiro quanto no segundo – uso interno e externo, respectivamente .

³² A causalidade por liberdade.

³³ Pois não há forma *a priori* da intuição que permita uma tal experiência.

As leis morais, leis da liberdade da vontade enquanto fundamento de determinação do arbítrio – liberdade do uso do arbítrio –, vão também se diferenciar por esse critério *cosmológico*³⁴, sendo as leis morais *jurídicas* aquelas que dizem respeito apenas às ações externas e sua conformidade ao dever – sua legalidade – e as que se reportam, a ambos os usos do arbítrio, chamadas de leis morais *éticas*. Desse modo, a liberdade passa a ser considerada externamente, a partir dessa juridicidade, e isto por consequência direta da segunda crítica, que a conceituou como objetivamente real, e não apenas como a ideia reguladora da terceira antinomia da *CRP*.

Operando essa distinção entre a legislação ética e jurídica a partir dos móbeis³⁵ – fundamentos subjetivos de determinação do arbítrio –, a lei “que faz de uma ação um dever e deste dever ao mesmo tempo um móbil é *ética*. Mas aquela que não inclui o último na lei, admitindo assim também um outro móbil que não a ideia do próprio dever, é *jurídica*” (Kant, RL, p. 219). Um móbil que não a própria representação do dever, só pode ser encontrado no campo sensível da vontade, aquele próprio das inclinações³⁶, em especial, a coerção.

Assim, a legislação jurídica, quanto aos seus deveres e seus móbeis, só pode ser externa, mas, quanto a si mesma, *também* pode ser externa. Isto pois mesmo em uma lei dada pela legislação interna, que *enquanto tal* não pode ser dada por um legislador externo, a mesma lei, como lei *moral* passível de ser obrigada externamente, pode vir a ser posta por um legislador externo. Por isso, todo dever, se não é diretamente ético, o é indiretamente.

2.2.1 Glossário preliminar

Importa expor, aqui, os conceitos que Kant irá empregar na doutrina do direito³⁷. A começar pela licitude e pela ilicitude. Lícitas são as ações moralmente possíveis, de outro modo, aquelas que não são contrárias à obrigação (Kant, RL). Ilícitas são, assim, as moralmente impossíveis. A obrigatoriedade “é a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão” (Kant, RL, p. 222). O dever é a ação que, além de lícita, é também obrigatória. Nota-se que, uma ação pode ser lícita e, contudo, não ter como correspondente uma lei proibitiva ou prescritiva, se tratando de uma ação apenas permitida.

³⁴ O “mundo” inteligível e o “mundo” sensível.

³⁵ Ou móveis.

³⁶ Aqui, entende-se o termo como contemplando também o que de outro modo seria o seu contrário na ordem do sensível, a saber, as aversões.

³⁷ Não são particulares à doutrina do direito, referindo-se à metafísica dos costumes como um todo. Todavia, a doutrina da virtude não integra, pelo menos em sua totalidade, o objeto deste trabalho.

Esse é um ponto controverso dentro da interpretação que se faz da doutrina do direito de Kant, pois uma ação para a qual não correspondesse nenhum dever seria uma ação moralmente indiferente. Entretanto, como demonstrado na *FMC*, não há ação sem máxima, que, por sua vez, sempre está em remissão ao princípio da universalidade. Deste modo, não seria possível cogitar de uma ação moralmente indiferente, e, por conseguinte, de uma ação meramente permitida.

Contudo, a partir da polissemia do “moralmente indiferente”, segundo ensina Beckenkamp, pode-se entendê-lo como não associado ao meramente permitido, visto que este, em sua licitude, faz referência direta à uma conformação, mesmo que negativa, às leis morais que obrigam. Nesse sentido, a lei permissiva “estabelece uma cláusula moral de admissão, situando conseqüentemente as ações meramente permitidas na perspectiva da moralidade” (Beckenkamp, 2009, p. 73).

Enquanto está sob o jugo da obrigação, uma ação é ato. Por isso, “o agente é considerado, através de um tal ato, como *autor* do efeito, e este, junto com a própria ação, pode ser-lhe *imputado*” (Kant, RL, p. 223). Logo, apenas às *pessoas* – os seres racionais, e, deste modo, livres – podem ser imputadas os efeitos de suas respectivas ações. A inimputabilidade seria própria das *coisas*, isto é, “todo objeto do arbítrio livre que carece de liberdade por si” (Kant, RL, p. 223).

O justo em geral, para Kant, é um ato conforme ao dever, sendo o injusto o contrário. No injusto, o ato é chamado de transgressão, que, por seu turno, pode ser culpa – quando falta a intenção – ou delito, quando intencional.

Há também uma primeira diferenciação entre o direito natural e o direito positivo, a partir do conceito de leis externas. Estas, enquanto “leis obrigatórias para a qual é possível uma legislação externa” (Kant, RL, p. 224), se passíveis de um conhecimento *a priori* mesmo sem correspondente legislação externa, são leis naturais. De outro modo, se forem totalmente externas, são leis positivas.

Conseqüentemente:

“Pode-se, portanto, pensar uma legislação externa que contivesse somente leis positivas, mas então teria de preceder uma lei natural que fundamentasse a autoridade do legislador (i. é, a autorização de obrigar outros através de seu mero arbítrio)” (Kant, RL, p. 224).

A pena, ou sanção, é efeito jurídico de uma culpa, esta última correspondente ao que fazer “*a menos* do que exige a lei” (Kant, RL, p. 227). Mas qual é o conceito de direito, exatamente, para Kant? Em sua resposta, o autor esclarece, concomitantemente, a importância da distinção entre o arbítrio e o desejo, pois o direito se refere:

“*Em primeiro lugar*, apenas à relação externa e prática de uma pessoa com outra, na medida em que suas ações, como fatos, podem ter (imediate ou mediatamente) influência umas sobre as outras. Mas, *em segundo lugar*, ele não significa a relação do arbítrio ao *desejo* (portanto à mera necessidade do outro, como por exemplo nas ações da caridade ou da indiferença, mas apenas ao *arbítrio* do outro. *Em terceiro lugar*, nessa relação recíproca do arbítrio tampouco é levada em consideração a *matéria* do arbítrio, i. é, o fim que cada um se propõe com o objeto que quer” (Kant, RL, p. 230).

Considerando, então, uma efetividade concreta de uma comunidade de arbítrios, organizados segundo as leis morais de liberdade, o direito é o próprio conjunto das condições para que isso ocorra. Daí, no § C da *Introdução à doutrina do direito*, estabelecer o princípio universal do direito: “*é justa* toda ação segundo a qual ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal etc.” (Kant, RL, p. 230). Esta lei do direito, adverte o autor, não deve ser representada como móbil da ação. Logo, o justo, em Kant, não se confunde com a virtude, apesar de fazer a esta um apelo.

Além disso, frente ao injusto, o direito é também “autorização de coagir” (Kant, RL, p. 231). A coação se põe contra uma resistência ao exercício da liberdade segundo leis universais. Resistir a essa resistência, seria, assim, justo. A partir da coação, pode-se vislumbrar o direito, *stricto sensu*, como indicado no § E, como “a possibilidade de uma coação recíproca geral concordante com a liberdade de qualquer um segundo leis universais” (Kant, RL, p. 232). No direito estrito, puro enquanto inteiramente externo, essa vinculação da coação com a liberdade, é, desta maneira, imediata. “Direito e autorização de coagir significam, portanto, a mesma coisa” (Kant, RL, p. 232).

Disso, Kant conclui haver apenas um direito inato, que seria a liberdade, “na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal, é este direito único, originário, pertencente a cada homem por força de sua humanidade” (Kant, RL, p. 237). A partir desse direito natural, pode-se pensar um direito privado, que precede o direito propriamente civil, denominado por Kant como direito público.

2.3 O Direito Privado: liberdade como propriedade

O primeiro refere-se a uma relação jurídica entre cada indivíduo, por isso denominado privado, não se confundindo com o direito privado como classificado pelos juristas, cujas “fontes jurídicas dependem do supremo poder estatal” (Bobbio, 1997, p. 84). Aqui, Kant difere de outros jusnaturalistas que teriam reconhecido uma não-juridicidade no estado de natureza. Reconhecendo antecipadamente o problema da fundação do direito público, de um Estado, o autor reclama a juridicidade como já presente no estado que precede o estado civil, pois dizer de outro modo seria arriscar delegar o direito à experiência empírica.

Fundando-se a coação própria do direito na autoridade da Razão, antes da autoridade pública, passa-se a exigir um modo de adequação dessa coação em um estado de natureza, pois este, por sua vez, tem como característica distintiva a não-existência de um terceiro capaz de garantir esse exercício de força entre os indivíduos. A solução de Kant reside, pois, em afirmar o caráter provisório do direito privado.

A liberdade, direito inato de cada indivíduo, é exercida por cada um destes, no mundo sensível, a partir da posse. Contudo, essa mesma posse é cindida entre a posse sensível e a posse inteligível, esta última sendo uma posse sem detenção (Kant, RL), pois se baseia em possuir um objeto cuja diferença é apenas esta, a diferença em relação ao sujeito. Esses objetos seriam objetos externos do arbítrio, e a ligação jurídica com eles determina a possibilidade ou não de se ter uma lesão ao direito de alguém. Logo, a posse não é somente determinante para o efetivo exercício da liberdade – a liberdade em ato, como direito – mas também é a condição de possibilidade de um injusto.

Seriam três as espécies de objetos externos: “1) uma *coisa* (corpórea) fora de mim; 2) o *arbítrio* de um outro em relação a um ato determinado (*praestatio*); 3) o *estado* de um outro em relação a mim” (Kant, RL, p. 247). Estes seriam, no mundo sensível, determinados pelas formas *a priori* do tempo e do espaço, então, do mesmo modo seria a sua posse sensível, confundindo-se esta com a detenção. A posse jurídica, por sua vez, residiria na possibilidade de possuir quaisquer desses objetos externos do arbítrio sem detê-los empiricamente.

Assim, do uso arbitrário, por outrem, de um bem que juridicamente não lhe pertence, surge uma lesão ao direito. Por isso, em Kant, o direito é traduzível como posse inteligível. A posse de um objeto externo do arbítrio, por ser oriunda de leis formais, abstrai da matéria do objeto. Neste sentido “é possível ter como meu qualquer objeto externo de meu arbítrio, i.é, uma máxima de acordo com a qual, caso se tornasse lei, um objeto do arbítrio teria de se tornar *em si* (objetivamente) *sem dono* (*res nullius*) é contrária ao direito” (Kant, RL, p. 246).

Da impossibilidade jurídica de existir um objeto externo do arbítrio que não tenha dono, extrai-se a seguinte consequência: não há posse originariamente vaga, sem dono. Isso Kant esclarece se utilizando do exemplo da posse da terra, pois, de acordo com o disposto do § 12 da Primeira Parte da Doutrina do Direito:

“a terra, (pela qual se entende todo o território habitável) deve ser considerada, em vista de todo o móvel sobre ela, como *substância*, mas a existência do móvel como *inerência*, e assim como, no sentido teórico, os acidentes não podem existir fora da substância, assim, no sentido prático, não pode o móvel sobre a terra ser o seu de alguém que não se presume que ela está sob posse jurídica dele (como o seu que lhe compete)” (Kant, RL, p. 261).

A posse originária da terra é, também, originariamente comum. Essa comunidade originária, estabelecendo uma primazia temporal à posse de algo externo, substitui-se à comunidade primitiva, que corresponderia, para Kant, à ficção contratualista, pois, para ele, somente de um contrato entre todos os indivíduos, com vistas à renúncia à sua posse privada para a formação de uma posse comum, é que se poderia cogitar, por exemplo, de uma terra originariamente sem dono, o que por si só seria uma contradição.

O que haveria, antes do primeiro ato jurídico, seria, assim, a posse comum. Logo, à apropriação de algo, precede já a posse. E isto é essencial para a compreensão do direito real na acepção kantiana, que não seria estritamente um direito sobre as coisas, mas um direito pessoal que tem por fim o uso privado das coisas. Pois às coisas não se poderia obrigar, ou coagir, e a obrigação só seria possível a partir da liberdade racional.

O pressuposto necessário para que uma vontade individual, que se entende na posse de algo, possa obrigar negativamente a todos os outros indivíduos em relação ao uso desse objeto, é uma vontade unificada originariamente e *a priori* “a qual não pressupõe nenhum ato jurídico para essa unificação” (Kant, RL, p. 267). Todavia, a essa unificação da vontade corresponderia o estado civil, em que vigoraria a justiça distributiva. Logo, no estado de natureza, seria um dever proceder como se no estado civil se estivesse.

É desse dever que decorreria a validade jurídica da tomada da posse e da apropriação unilateral, mesmo que seja apenas provisória. A propriedade e a determinação de algo externo ao sujeito como a este pertencente juridicamente é o que define o exercício da liberdade. Contudo, há aqui uma proteção racional a uma certa inclinação, qual seja, a de se apropriar de algo. A vontade de ser apropriar e fazer uso de algo externo é *garantida* racionalmente, como um desejo privilegiado.

A liberdade, como *fato* da razão prática, não-passível de demonstração fenomênica, sobrevivendo como princípio de determinação do sujeito sem a mácula do empírico, não pode evitar render-se a este em sua efetividade, que não deve ser a de um indivíduo isolado, mas a efetividade *coordenada* da liberdade de todos os sujeitos livres. Nisso, o que deve ocorrer é uma proteção comum e universal da inclinação à apropriação de um algo externo, mesmo que de modo apenas formal, por não definir a matéria desse objeto. Trata-se de uma permissão, reconhecida por Kant no seguinte postulado jurídico da razão prática: uma “lei permissiva (*lex permissiva*) da razão prática, que nos confere uma autorização que não poderíamos derivar de meros conceitos do direito em geral” (Kant, RL, p. 247).

Não obstante, nessa autorização em obrigar outros indivíduos livres a não utilizarem objetos do arbítrio de um particular, devido à primazia temporal da posse estariam contidos, no mínimo, uma outra permissão concomitante, a saber, um certo espaço de concessão dentro do próprio imperativo categórico. Da exigência racional de se exercer um controle jurídico sobre objetos que serão necessariamente determinados pela experiência, a razão prática deve conceder, mesmo que em pretensa forma, a se utilizar de outros sujeitos livres como meio de obtenção de um outro fim, externo a estes, a partir dessa obrigação negativa. Porém, deve-se considerar que o fim último a que se propõe seria a realização de uma outra exigência racional da vontade livre desse primeiro possuidor, o que com maior razão seria explicado por se tratar ainda do direito privado, configuração à qual Kant atribui um regime de justiça comutativa³⁸.

Assim, não há um problema lógico-sistemático para o direito privado se se considera a posse derivada, que possui um pressuposto contratual, mas sim na posse originária, devido à estrita formalidade do objeto a ser apropriado. Deste modo, “a indeterminidade em vista tanto da quantidade quanto da qualidade do objeto externo adquirível faz com que essa tarefa (da única aquisição externa originária) seja entre todas a mais difícil de resolver” (Kant, RL, p. 266).

Essa dificuldade se mostra, principalmente, no momento em que cada indivíduo livre subsume alguma matéria determinada a essa forma indeterminada do objeto. Ainda que já se possa falar em um nível de coação racionalmente justificada de maneira externa, por exemplo, por meio de um contrato, mesmo que este sirva para legitimar um comércio justo dele derivado, não obstante, o faz apenas *inter partes*. Há ainda a presença de uma injustiça prévia, nas próprias

³⁸ Do latim *commutare*, pode ser chamada também de justiça corretiva, tratando especialmente de permutas bilaterais entre particulares, muito afeta, portanto, à figura do contrato.

condições de possibilidade de um tal contrato. Neste sentido, ao se referir a uma sociedade que não quer sair do estado de natureza:

“Com o propósito de estar e permanecer nesse estado de liberdade sem lei externa, eles tampouco são injustos *uns com os outros* ao se hostilizarem entre si, pois o que vale para um vale também para o outro, como que por um acordo [...]; mas em geral são injustos em grau supremo por querer estar e permanecer num estado que não é um estado jurídico, i. é, no qual ninguém está seguro do seu contra violência” (Kant, RL, pp. 307-308).

A necessidade de instituir um estado de direito público é oriunda, por conseguinte, da própria juridicidade do direito privado. Diante de tal paradoxo normativo, Kant extrai o que seria o postulado do direito público, a saber, “tu deves, tendo em vista a relação de uma coexistência inevitável com todos os outros, sair daquele estado de natureza e passar para um estado de uma justiça distributiva” (Kant, RL, p. 307).

Note-se, inclusive, que o direito público é requisito inescapável para uma coerência das leis de liberdade, propriamente, apenas entre os sujeitos livres, não se tornando um problema nas relações sociais entre indivíduos livres e não-livres – como nas conformações sociais tipicamente regidas pelo direito civil, como a família, as relações conjugais, e o direito sucessório.

O que Kant realiza aqui é uma proposição nova em relação ao contratualismo que o precedeu. Como relembra Bobbio (1997), a discussão acerca da classificação da propriedade como um direito natural dividiu-se em dois grandes grupos: um que a afirmava como fruto do direito positivo, e outro que a entendia como produto do estado de natureza. Pode-se listar Hobbes e Rousseau como os representantes proeminentes do primeiro grupo, e Locke e Pufendorf do segundo.

Hobbes (1983) propugnava pela comunidade da terra a todos os homens, pelo que a propriedade, como o próprio de cada um, só poderia ser estabelecida distributivamente pelo direito positivo. Rousseau (1973), de maneira parecida, julgava que a propriedade só era possível, enquanto tal, se positivada fosse, pois é da liberdade civil – limitada pela vontade geral – que ela ganha força de obrigação. Pufendorf, por sua vez:

“afirmou que a lei natural não tinha determinado que considerassem as coisas como propriedade, mas somente tinha inspirado os homens para introduzir uma divisão de bens através de convenções, e que, portanto, o fundamento de propriedade privada era o *contrato*” (Bobbio, 1997, p. 105).

Todavia, é contra a teoria de Locke acerca da propriedade que Kant dirige seus maiores esforços. O pensador inglês entendia que, não obstante a posse comum das terras, a propriedade

tinha seu fundamento no corpo apto a trabalhar, sendo o trabalho o fator determinante para a apropriação de algo externo (Locke, 1994). Com a transformação de um objeto da natureza a partir do trabalho, o conceito de propriedade também estaria diretamente relacionado ao de valor, e do direito ao usufruto.

Vê-se de imediato qual o problema da teoria de Locke pela perspectiva kantiana, nomeadamente, o de determinar empiricamente algo que deveria ser deduzido de leis formais de liberdade, sob o risco da relativização hipotética do que se pretende uma coordenação categórica. Deste modo:

“É necessário o trabalho da terra (construção, lavoura, drenagem, etc.) para a sua aquisição? Não! Pois, uma vez que estas formas (da especificação) são apenas acidentes, elas não constituem um objeto de uma posse imediata e só podem pertencer ao sujeito na medida em que a substância foi previamente reconhecida como o seu que lhe compete. Em se tratando da questão da primeira aquisição, o trabalho não é mais do que um signo externo da tomada de posse, o qual pode ser substituído por muitos outros que custam menos esforço” (Kant, RL, p. 265).

Como Kant entende o direito como relação de coação entre arbítrios segundo leis de liberdade, extrair a propriedade do trabalho significaria postular uma relação jurídica entre uma pessoa e uma coisa, o que para ele seria inaceitável. Ademais, ao centrar suas atenções na ocupação como forma originária de aquisição da propriedade, em lugar do trabalho, Kant procura resolver a situação problemática do sujeito que trabalha nas terras de outrem³⁹.

No desdobramento político de sua filosofia moral, os conceitos de direito, justiça, Estado e propriedade estão vinculados de forma *direta*, pretendendo-se imediata – à maneira das reformulações do imperativo categórico. Por isso, Kant posicionou-se entre os dois extremos das teorias jusnaturalistas.

Não obstante sua crítica a Locke, resiste o privilégio dado à ocupação – e aqui aquela primazia empírica temporal se completa –, que é, assim como o trabalho, um signo externo. A ocupação, no estado de natureza, tem sua legitimidade – para além do acordo entre a vontade comum e a vontade unilateral daquele que ocupa – na capacidade de proteção da propriedade contra a intervenção de terceiros, algo tão empiricamente determinado quanto o trabalho, como é exemplificado pela questão acerca da possibilidade da terra adquirível abranger também uma extensão do fundo do mar:

“até onde tenho, a partir de meu *assento*, a faculdade mecânica de assegurar minha terra contra a intervenção de outros (p.ex., até onde atingem os canhões a partir da costa), até ali ela pertence à minha posse” (Kant, RL, p. 269).

³⁹ Afinal, tornar-se-iam suas após trabalhá-las?

O direito pessoal seria, por sua vez, consequência da possibilidade do direito real, pois aquele só pode ser adquirido de forma derivada, sob o risco de incorrer em injustiça. Isto pois se trata “da posse do arbítrio de um outro, como faculdade de determiná-lo por meu arbítrio e de acordo com leis da liberdade a certa ação” (Kant, RL, p. 271). Em vista disso, tem como pressuposta uma vontade comum entre dois proprietários, pela qual se torna possível a transferência de propriedade, logo, o contrato em si.

Como se vê, uma tal declaração simultânea de vontades, de maneira que não haja esvaziamento do objeto de prestação do direito pessoal, como algo sem dono, é impossível na experiência, pois todos os atos se sucedem no tempo. A controvérsia seria resolvida, novamente, pelo caráter inteligível da relação jurídica, pois, malgrado os atos jurídicos de declaração da vontade devam ser temporalmente diferidos, é pelo fato de serem jurídicos que ainda guardariam a relação da posse – abstraída das condições empíricas –, tornando-se, assim, uma declaração concomitante.

Então, tanto no campo do direito real, como no direito pessoal, tem-se na determinação temporal – seja pela ocupação, seja pelo contrato – a maior ameaça ao direito privado. Sabendo disto, Kant coloca em uma distinção empírica a maior razão da necessidade da passagem ao estado civil, ou seja, uma proteção jurídica contra a passagem do tempo: no estado civil, sob o direito público, os títulos de aquisição de direitos – posses inteligíveis – tornar-se-iam peremptórios, deixando de ser provisórios, como ocorre no estado de natureza.

Assim, é do caráter inconstante do estado de natureza que surgiria a sua constante necessidade de mudança. Porém, uma tal constância empiricamente determinada da inconstância jurídica implicaria inevitavelmente no direito público? A resposta é negativa, pois por mais que a passagem a um direito público seja um dever imposto pela razão já no estado de natureza, não deve ser instituído por força da contingência, mas da própria artificialidade dos indivíduos livres em comum acordo. Só assim seria possível manter a propriedade – como signo da liberdade – no âmbito da causalidade empiricamente determinada.

Logo, do mesmo modo que a ação prática no mundo depende daquela postulação de um reino dos fins, de modo a servir de móbil da vontade, é da invenção de um direito “fora da natureza” – o direito público – que o direito privado deve se perpetuar mediante o estado civil. Para isso, os indivíduos que se coagem entre si no estado de natureza, devem “se submeter a uma coação externa legal e pública, portanto entrar em um estado no qual é determinado *legalmente* o que deve ser reconhecido como o seu de cada um” (Kant, RL, p. 312).

3 A justiça como direito, no reino dos fins

3.1 O direito público: origem, constituição e revolução

Passa-se, assim, ao direito público, o estado jurídico que se inaugura a partir de uma unificação universal da vontade, isto é, a constituição, o início do processo para se alcançar a justiça distributiva, e esta, enquanto direito.

A este estado civil, em que se resguarda o direito privado, sob a garantia de uma constituição, soma-se, também, a relação da totalidade dos cidadãos em relação a estes, entre si. Essa totalidade seria representada formalmente como Estado, “o qual é denominado de *república* [...] devido à sua forma, como constituído pelo interesse comum de todos em se encontrar no estado jurídico” (Kant, RL, p. 311). Logo, república e Estado se referem à essa mesma relação entre os indivíduos e o seu total.

Entretanto, estes dois conceitos encerram, nessa aproximação, uma relação de *différance*: o Estado é *em geral*, e, como tal, resultado dos conceitos jurídicos também *em geral*, logo, o é no campo da ideia, “ideia essa que serve de diretiva (*norma*) para toda união efetiva numa república” (Kant, RL, p. 313). Tratam da mesma relação, mas guardam essa diferença quanto aos seus âmbitos próprios de objetivação: o primeiro, inteligível; a última, sensível, ou, de outro modo, a ser *praticada*.

O intervalo aqui criado é a recorrente cisão produtiva operada por Kant, dependentes em significado de outros dos binômios que sempre assombram suas exposições, como, por exemplo, o *a priori* e o *a posteriori*, o númeno e o fenômeno, e estes pares sempre se particularizando em distinções cada vez mais específicas, como ocorre com a ética e o direito dentro da moral. O que todas estas oposições têm em comum? A resposta está na hierarquização entre seus componentes, em que a parte que serve de princípio, ou fundamento, marca sempre o limite da efetividade da parte subordinada⁴⁰.

Desenvolvendo o Estado, enquanto essa norma reguladora das repúblicas possíveis, Kant reproduz a teoria da separação trina dos poderes entre Poder Legislativo, Poder Executivo e Poder Judiciário, e explica sua compatibilidade formal com o Estado-norma a partir da necessidade destes para que o próprio Estado se constitua, bem como da analogia da função e importância de cada um, respectivamente, com as três partes de um silogismo prático, a saber:

⁴⁰ O númeno é o limite do fenômeno, a coisa em-si que não aparece; os juízos *a posteriori*, determinadamente particulares em sua diversidade e contingência, encontram, nos juízos sintéticos *a priori*, universais e necessários, seu fundamento e seu limite;

“a maior, contendo a *lei* daquela vontade; a menor, contendo a *ordem* de proceder segundo a lei, i. é, o princípio de subsunção à lei; e a conclusão contendo a *sentença* sobre o que é de direito no caso em questão” (Kant, RL, p. 313).

Não obstante a ausência de uma dedução transcendental *a priori*⁴¹ para a exigência de uma tal separação de poderes, Kant se demora na seguinte questão: como se dá a submissão geral dos indivíduos a um direito público? Porque é pela resposta dada a esta pergunta que se fundamentará a organização dos poderes em um Estado. Evidencia-se, aqui, um problema que é afeto tanto a Kant como Derrida, qual seja, o da origem da autoridade e seu fundamento. Reconhecendo a tribulação de um ponto de partida histórico, que sempre guarda a violência, a resposta kantiana à pergunta seria o contrato originário.

Este, “de acordo com o qual todos [...] no *povo*⁴² entregam sua liberdade externa, para imediatamente retomá-la como membros de uma república” (Kant, RL, p. 315), é o que garante a legitimidade do direito público. No entanto, um tal contrato não ocorre historicamente, e seria, na verdade, uma ideia racional:

“Mas este contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um *facto* (e nem sequer é possível pressupô-lo); como se, por assim, dizer, houvesse primeiro de se provar a partir da história que um povo, em cujo direito e obrigações entramos enquanto descendentes, tivesse um dia de haver realizado efectivamente semelhante acto e nos houvesse legado oralmente ou por escrito uma notícia segura ou um documento a seu respeito, para assim se considerar ligado a uma constituição civil já existente. Mas 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 colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súbdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a tal vontade” (Kant, 1995, p. 28).

Trata-se, assim, de mais uma representação prática da razão, isto é, um dever *a priori*, e que, como tal, obriga necessariamente. Então, esse contrato originário, como fundamento da legitimidade da coerção do direito público, também coage os legisladores, que, em seu exercício legiferante, lançam sempre mão, direta ou indiretamente, da referência ao contrato, para que a nova lei tenha validade.

De um lado, o obstáculo do fundamento histórico do direito estaria removido, bastando a ideia racional coatora para servir como tal. Entretanto, não se pode prescindir totalmente da

⁴¹ O que permite a interpretação de um grau de impureza nessa ideia diretiva de Estado, a qual, por pretender-se como alcançada *a priori*, “segundo princípios jurídicos puros” (Kant, RL, p. 313), perde parte de sua autoridade na falta de uma dedução correspondente.

⁴² Povo é conceituado, primeiramente, de maneira quantitativa, como multidão de homens, mas, posteriormente, ganha distinções qualitativas, como a língua e a religião.

experiência histórica, pois, por outro lado, a própria força obrigacional que advém dessa ideia prática depende de uma efetividade republicana para ser aplicada (*enforced*). Ou seja, paradoxalmente, já se deve ter, diante de si, um tal estado jurídico-social que só poderia ser consequência dessa conformação una de uma multidão de vontades, o que, por sua vez, seria impossível de se apontar, segundo Kant, na experiência possível. O que lhe resta é a ficção legítima do contrato originário, para, à maneira ilustrada por Montaigne, fundar a verdade de uma república efetiva.

Firmado o contrato, comportam-se os poderes da mesma maneira que as partes – pessoas – de um contrato, já que cada poder é representado, também, em pessoas correspondentes, atuantes em observância do limite contratual que constitui o Estado, e que, portanto, as constituiu. Essa atuação é delimitada pela coordenação, pois só há Estado se os três poderes se complementarem em um todo, e pela subordinação, pois “um não pode usurpar ao mesmo tempo a função do outro, à qual auxilia, tendo cada qual seu próprio princípio” (Kant, RL, p. 316).

A distribuição dos direitos é a consequência da reunião coordenada e subordinada das três “pessoas” do Estado: o regente (comandante supremo), o soberano (legislador) e o juiz, referentes aos Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, respectivamente. O regente estaria sempre circunscrito ao princípio da legalidade, cabendo a ele a administração do Estado, e a sua produção normativa para o cumprimento de tal função, como as portarias e os decretos, são revogáveis. Esta revogabilidade evita a usurpação do Poder Legislativo pelo Poder Executivo, porque procura diferenciar a produção normativa dos dois. Deste modo, por mais que aquelas normas revogáveis ainda possuam força de lei, não se equiparariam às leis, propriamente produzidas pelo Legislativo.

Um governo – entendido o regente enquanto pessoa moral – é despótico ou paternalista se for também legislador, e patriótico ou nacionalista aquele que:

“trata seus súditos certamente também como membros de uma família, mas ao mesmo tempo como cidadãos, i. é, segundo leis de sua própria independência, possuindo cada um a si mesmo e não dependendo da vontade absoluta de um outro a seu lado ou acima de si” (Kant, RL, p. 317).

Isto posto, o governo do Estado-norma, coerente com o direito puro, deve ser o governo patriótico. Assim, as formas de governo se diferem: o governo despótico possui um traço que o define, qual seja, o de governar e legislar concomitantemente; o governo patriótico, por seu turno, é definido pelo modo de tratamento de seus súditos segundo leis produzidas pelo soberano.

Este modo de tratar os súditos seria possível, pois é competência do Poder Executivo “a faculdade de *coagir* em conformidade com a lei” (Kant, RL, p. 317). É vedado, assim, ao soberano, a coação em face do regente, pois este último é o responsável por levar a cabo a ordem expressa pela lei dada por aquele. Curiosamente, admite-se ao soberano a possibilidade de “tirar o poder do regente, depô-lo ou reformar a sua administração” (Kant, RL, p. 317).

Há aqui, senão uma tensão paradoxal, no mínimo uma pergunta: como é possível a deposição ou a retirada do regente sem a coação por parte do mesmo? E ela se dá porque não é apenas com relação ao soberano que a função do regente é aquela estritamente jurídica, isto é, a de coagir, mas também no próprio funcionamento do Poder Judiciário, pois Kant separa o julgamento, da coação. O primeiro apenas se tratando do juízo declarado pelo Poder Judiciário que subsume a lei ao caso particular – sentença –, este possuindo como partes necessárias os súditos, e a segunda se referindo à aplicação (*enforcing*) da lei na efetividade por meio do Poder Executivo.

Ao mesmo tempo, a produção normativa do Poder Executivo se aproxima da sentença produzida pela pessoa do juiz – as duas são sempre decisões visando casos particulares, o que se explica, pois o juiz (ou tribunal) é considerado como um administrador público – contudo, a sentença é marcada pela propriedade da irrevogabilidade. Esta última provém do fato de ser o juiz um súdito eleito pelo povo, do que resulta que só o povo pode julgar a si mesmo, do que adviria uma injustiça, se a sentença fosse proferida por uma das outras duas pessoas do Estado.

Logo, no regime do direito público, o sujeito coator agora é designado *a priori*, o regente é a personificação do direito *stricto sensu*, enquanto coação externa baseada em leis de liberdade. Por isso, como pensar naquelas possibilidades admitidas de interferência no Poder Executivo, por parte do Poder Legislativo, sem cair em contradição, já que devem ser levadas a cabo pelo próprio sujeito passivo da coação? De fato, o próprio regente pode observar a medida determinada pelo soberano, mas, nesse caso, a garantia da coação externa, que define o direito, não se encontra presente.

O problema maior parece se concentrar na relação entre o comandante e o soberano, e este pequeno espaço, aberto pelo cerne da questão, parece exigir uma sobreposição dos dois poderes, das duas pessoas. Essa sobreposição importa à resposta elaborada pela doutrina kantiana, pois requer que se volte a atenção ao Estado-norma, e não ainda à república em sua eficácia. Antes desta, não há pessoa física para representar o sumo poder no Estado, e o próprio Kant identifica – no § 51 de sua doutrina do direito –, mesmo que provisoriamente, como um

“ente de razão que representa o povo todo” (Kant, RL, p. 338) o chefe de Estado com o soberano.

Da mesma maneira que os três poderes derivariam das relações entre duas ideias racionais, nomeadamente, a vontade unificada do povo e a de um chefe de Estado, são três as formas políticas oriundas dessas mesmas relações: a forma autocrática; a forma aristocrática; e a forma democrática. Na primeira, a apenas um caberia comandar a todos os membros do Estado; na segunda, a alguns caberia a mesma prerrogativa, a partir de sua reunião e igualdade interna; na última, todos comandam a cada um.

A recusa em denominar a forma autocrática como monárquica é digna de nota:

“A expressão “*monárquico*”, no lugar de “autocrático”, não é apropriada para o conceito que se quer aqui; pois *monarca* é aquele que tem o poder *supremo*, enquanto *autocrata* ou *senhor absoluto* é aquele que tem *todo* o poder; este é o soberano, aquele meramente o representa” (Kant, RL, p. 338-339).

Compreende-se, então, que um poder supremo não se confunde com a totalidade do poder, sendo apenas uma representação desse poder total. Por esse motivo, arrisca-se a possibilidade de se apontar em uma república quem é o soberano, pois mesmo o recurso da representação se apresenta limitado. Segue-se que o soberano de que se falava antes, representante do povo e legislador, também não se confunde com esse soberano-chefe, ente de razão, e isto porque o primeiro já apresenta um grau de “impureza empírica” nessa própria representação.

Representação “quer dizer síntese do que se apresenta. Logo, a síntese consiste no seguinte: uma diversidade é representada, isto é, posta como encerrada numa representação” (Deleuze, 2018, p. 25). Se é possível estabelecer uma distinção entre duas representações que, *prima facie*, parecem equivalentes, isso será feito a partir da diversidade que é sintetizada. Nesta situação, o senhor absoluto é uma ideia pura da razão, representada a partir da síntese de uma diversidade de vontades, enquanto um rei, por sua vez, representa esta síntese. A diversidade, nesta última representação, sintetiza, para além da diversidade de vontades, também uma diversidade empiricamente apreendida.

Logo, o êxito da síntese empírica operada na representação do rei depende da firme representação do senhor absoluto. De outro modo, há um afastamento de segundo grau entre aquelas vontades do povo e o indivíduo-rei, passando pela ideia pura do senhor absoluto. A consequência prática é a seguinte: enquanto é rei, e age como rei, não pode ser punido. Neste sentido, em nota explicativa:

“Uma vez que o *destronamento* de um monarca pode ser pensado também como renúncia *voluntária* à coroa e abdicação de seu poder, com sua devolução ao povo, ou ainda como abandono do poder ocorrido sem atentado contra a pessoa suprema, com o que o poder voltaria ao estado privado, assim o crime do povo que o obteve por força tem ao menos a seu favor a desculpa do *direito de necessidade* (*casus necessitatis*), mas jamais o menor direito de puni-lo, enquanto chefe, por causa da administração anterior; porque tudo o que ele fez anteriormente na qualidade de um chefe tem de ser considerado como tendo ocorrido de forma exteriormente legítima, ele próprio, considerado como fonte das leis, não pode ser injusto” (Kant, RL, pp. 320-321).

Então, se há a união do soberano com o regente na pessoa física de um rei, a sua deposição realmente não pertence mais ao campo estrito do jurídico, mas ao campo do ético, pois a renúncia voluntária não teria legitimação por coerção externa, aceitando somente a coerção interna da vontade.

Ao direito lato, restaria somente uma daquelas autorizações de coagir que não decorrem de lei prévia, o direito de necessidade, “uma coação sem direito” (Kant, RL, p. 234). Este se refere a um “ato de autopreservação pela violência” (Kant, RL, pp. 235-236), que não seria punível, apenas culpável. Assim, na situação de abandono do poder por meio de coação externa, Kant identificará a reobtenção do poder pelo povo com “uma violência lícita contra aquele que não exerceu nenhuma contra mim” (Kant, RL, p. 235), por isso, caracteriza o ato como um crime.

Importa aqui a pormenorização dessa seção da doutrina do direito público, pois comporta um germen do que seria uma exposição transcendental de um regime jurídico administrativo⁴³, com seus principais elementos constitutivos já dispostos, a saber, os princípios jurídicos da legalidade e da separação de poderes.

Ao escrever a sua Doutrina do Direito, publicada em 1797, Kant acompanhou com horror as execuções que se produziram com a Revolução Francesa – como a de Luís XVI⁴⁴ – processo histórico que teve como uma de suas conseqüências a lei do 28 pluviôse do ano VIII (ano de 1800), reconhecida pela doutrina jurídica brasileira como “termo inicial do nascimento do Direito Administrativo” (Pietro, 2023, p. 38).

Este início do processo histórico de desenvolvimento de um direito administrativo guarda essa relação paradoxal entre proteção da igualdade dos indivíduos livres por meio de um excesso de direito atribuído ao Estado, como leciona Celso Antônio Bandeira de Mello:

⁴³ Não ainda de um Direito Administrativo, pois Kant não atribui ao tema uma autonomia enquanto matéria, como o faz com o Direito Penal e o Direito Civil.

⁴⁴ Como demonstra, em sua integridade, a mesma nota de rodapé citada, anteriormente, de forma parcial.

“Sobrevindo a Revolução Francesa, como o período histórico precedente era o da Monarquia Absoluta, inexistiam disposições que subjugassem ao Direito a conduta soberana do Estado em suas relações com os administrados. Daí que era preciso aplicar um direito novo (ou que mal iniciava a sê-lo). É que as normas do Direito até então existente disciplinavam as relações entre particulares, inadaptadas, pois, para reger vínculos de outra índole, ou seja: os intercorrentes entre o Poder Público e os administrados, já agora submissos todos a uma ordem jurídica. Tais vínculos, consoante se entendia, demandavam uma disciplina específica, animada por outros princípios, que teriam que se traduzir em normas que viriam a ser qualificadas como “exorbitantes” – porque exorbitavam do quadro do direito até então conhecido, do “Direito Comum” (Mello, 2015, p. 39).

Nesse campo do excesso do direito da administração pública, em relação à responsabilização dessa administração, Kant se encontra diante da *epokhé* da regra, e decide a favor da lei, enquanto produto hígido e exigido pela razão que a produz, e contra o povo empiricamente determinado, pois enxerga, na primeira, a possibilidade de salvação do Estado, constituído, enquanto tal, naqueles três poderes que garantiriam a sua autonomia:

“Em sua união [dos três poderes] consiste a *salvação* do Estado, pelo que não se deve entender o *bem-estar* dos cidadãos e sua *felicidade*, pois esta pode porventura resultar de modo mais agradável e mais desejável no estado de natureza (como, aliás, afirma *Rousseau*) ou mesmo sob um governo despótico, mas o estado da máxima concordância da constituição com princípios jurídicos, obrigando-nos a razão *através* de um *imperativo categórico* a procurar atingi-lo” (Kant, RL, p. 318).

Por isso a decisão de Kant quanto à impossibilidade de se cogitar de um direito de resistência do povo, pois o que está em jogo, como resultado disto, é o próprio direito. Então, do próprio direito se extrai o dever jurídico do povo “de suportar mesmo um abuso do poder supremo considerado insuportável” (Kant, RL, p. 320). Todavia, a decisão, feita em favor desse dever de dessimetria, é oriunda da indecidibilidade frente a uma outra relação dessimétrica, que Kant coloca por meio da seguinte pergunta: “quem deve ser juiz nessa disputa entre povo e soberano (pois do ponto de vista jurídico, trata-se sempre ainda de duas pessoas morais distintas)?” (Kant, RL, p. 320).

Não há ninguém apto a calcular o direito em uma tal lide. Relembre-se que o juiz, de acordo com o direito público proposto por Kant, só pode ser eleito pelo povo, pois só este poderia julgar a si mesmo. Soma-se a isso a sua perspectiva frente ao processo revolucionário francês, entendendo que, ao disputar o direito em face do soberano, o povo quer ser juiz “em sua própria causa” (Kant, RL, p. 320).

Mas qual o fundamento dessa impossibilidade de cálculo? Kant a posiciona, aproximando-se de Derrida, na origem da lei, em seu caráter insondável. Nem mesmo o contrato originário é capaz de afastar o risco que a questão da origem do poder supremo coloca ao Estado:

“Pois uma vez que o povo, para julgar de forma juridicamente válida o poder supremo do Estado [...], deve ser considerado como já estando unido sob uma vontade legisladora universal, ele não pode nem deve julgar de modo diferente do que quer o atual chefe de Estado [...]. – Se originalmente precedeu, como um fato, um contrato efetivo de submissão a ele [...], ou se precedeu a violência e a lei veio só depois, ou mesmo se devia seguir-se nessa ordem, são questões sofisticadas inteiramente despropositadas para um povo que já está submetido à lei civil, mas que constituem uma ameaça ao Estado” (Kant, RL, p. 318).

E, pouco mais adiante, Kant explicitamente assume o misticismo no fundamento da autoridade:

“Uma lei que é tão sagrada (intocável) a ponto de ser já um crime simplesmente coloca-la em dúvida *na prática*, portanto suspender seu efeito por um instante, é representada como se tivesse de proceder, não de homens, mas, sim, de algum legislador supremo irrepreensível, e esse é o significado da proposição “toda autoridade vem de Deus”, que não afirma um *fundamento histórico* da constituição civil, mas uma ideia como princípio prático da razão, o de dever obedecer ao poder legislador atualmente vigente, seja qual for sua origem” (Kant, RL, p. 319).

Revela-se a ideia racional, da lei racional, como sagrada. A própria razão coloca o incalculável, que se traduz no irrepreensível. Irrepreensível, pois, enquanto uma força performativa, que só pode se dar de maneira violenta, não pode ser declarada, como aponta Derrida, nem justa nem injusta, nem legal, nem ilegal. Pois ela excede “a oposição do fundado ao não-fundado, como de todo fundacionismo ou todo antifundacionismo” (Derrida, FL, p. 26). Este excesso se identifica, nessa fundação, com o “apelo à crença” (Derrida, FL, p. 24), que Kant também reconhece na autoridade sagrada da lei.

Resta, portanto, apenas o direito de reforma de uma constituição defeituosa, que só pode ser realizada pelo soberano, e não pelo povo. E, se houver revolução “a alteração somente pode atingir o *Poder Executivo*, e não o Poder Legislativo” (Kant, RL, p. 322), e isto, por dois motivos: porque o Poder Legislativo dá a lei, e a lei possui o *status* sagrado da autoridade; porque “toda verdadeira república é e não pode ser outra coisa senão um *sistema representativo* do povo, para em seu nome e pela união de todos os cidadãos cuidar dos direitos do povo, por intermédio de seus delegados (deputados)” (Kant, RL, p. 341).

Assim, por mais que o direito público comporte o potencial de legitimar um governo autoritário, ele *deve*, em última instância, ter o povo como seu soberano, pois um tal governo tem, na sua representação do povo, a condição da sua existência. O povo, em sua liberdade é, deste modo, a garantia última do positivismo racional:

“Pois nele (povo) se encontra originalmente o poder supremo, do qual têm de ser derivados todos os direitos dos indivíduos como meros súditos (quando muito como funcionários do Estado), e a república agora constituída já não tem necessidade de largar as rédeas do governo e entrega-las àqueles que antes as controlavam, os quais

poderiam então destruir todas as novas disposições por meio de arbítrio absoluto” (Kant, RL, p. 341).

Contudo, a liberdade, no sistema jurídico kantiano, tem de lidar com as suas implicações externas por meio da propriedade. A propriedade pública será, portanto, a propriedade suprema, assim como a liberdade pública é a liberdade suprema. O comandante supremo – entendendo-se aqui a pessoa física que representa o poder executivo – seria o possuidor dessa propriedade pública. Esta última, entretanto, também é *representativa* da união de todas aquelas propriedades privadas unificadas originariamente em um contrato de direito civil. Por isso que, de acordo com conceitos jurídicos de divisão da terra, “o proprietário supremo não pode ter propriedade privada de qualquer terra (pois do contrário se torna pessoa privada), mas esta pertence exclusivamente ao povo” (Kant, RL, p. 324).

Nesse estado de *double-bind*⁴⁵ atrelado simultaneamente às figuras do proprietário supremo – possuidor e não possuidor – e do povo – súdito e soberano – se encontra a força de *différance* – uma diferença silenciosa e produtiva, mas que se expressa em uma identidade que possibilita a sua repetição, essencial para a manutenção do Estado – da qual decorrem os direitos tributário, financeiro e de polícia, como prerrogativas desse Poder Executivo.

Até mesmo um esboço do princípio da publicidade atrelado à atuação administrativa do governo é extraído, a partir de um direito de inspeção “que consiste em não lhe ser ocultada [...] nenhuma associação que possa ter influência sobre o bem *público* da sociedade (*publicum*)” (*Ibidem*, p. 325), ficando resguardado o domicílio privado. Posteriormente, em *A paz perpétua*, a forma da publicidade é colocada por Kant como condição de possibilidade da justiça e do direito, já que, para ele, o direito só pode ser outorgado pela justiça (Kant, 2006)

E isto, pois é nessa iterabilidade do rito jurídico do próprio funcionamento do Estado, bem como o de sua reforma, que se abre o espaço de possibilidade, como aponta Derrida, para as transformações jurídico-políticas. Assim:

“A iterabilidade supõe um restante mínimo (assim como um mínimo de idealização) para que a identidade do mesmo seja repetível e identificável em, através e até mesmo em vista dessa alteração. Pelo que a estrutura da iteração – e isto é outro de seus traços

⁴⁵ “A expressão double bind foi criada por Gregory Bateson em 1956, para designar o dilema (impasse duplo, coerção dupla ou duplo vínculo) em que fica encerrado o sujeito afetado pela esquizofrenia, quando não consegue dar uma resposta coerente a duas ordens de mensagens contraditórias e emitidas simultaneamente, quer por dois membros de sua família, quer pela família, de um lado, e a sociedade, de outro. A coerção vinda de fora acarreta desse modo uma resposta psicótica por parte do sujeito, porquanto ele não sabe decifrar a mensagem que lhe é dirigida” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 162).

decisivos – implica igualmente identidade e diferença”⁴⁶ (Derrida, 1988, p. 53, tradução nossa).

E é nesse processo constante de iteração que se encontra a expressão jurídica do apelo à justiça no direito público, pois “tem de ser possível ao soberano alterar a constituição política em vigor, se não está bem de acordo com a ideia do contrato originário, mantendo, contudo, aquela forma que é essencial para que o povo constitua um Estado” (Kant, RL, p. 340).

A iteração, assim como o Estado-norma, ambos “em sua forma mais ‘pura’ – e é sempre impura, contém *em si* a discrepância de uma diferença que a constitui como iteração” (Derrida, 1988, p. 53). Essa diferença contida, *guardada*, se evidencia, principalmente – considerado o Estado de direito público como estabelecido –, no direito da relação entre Estados e também “a de pessoas singulares de um Estado com indivíduos do outro, bem como dos indivíduos com o outro Estado como um todo” (Kant, RL, pp. 343-344).

3.2 Comunidade, endereço e a paz perpétua

Isso decorre da necessidade inescapável de se lidar com a finitude da determinação empírica, que, no direito público kantiano alcança seu desenvolvimento último no direito cosmopolita, este último postulado a partir de uma “comunidade da terra, conquanto não em uma comunidade *jurídica* da posse (*communio*) e, com isso, do uso ou da propriedade dela, mas em uma comunidade da possível *ação recíproca* (*commercium*) física” (Kant, RL, p. 352).

Se realizada uma comparação entre aquela seção problemática do direito privado, e que constitui sua essência, a saber, a da possibilidade da aquisição originária, com os desdobramentos do direito público, se perceberá que Kant operou aqui mais uma concessão. Esta última referente ao caráter inteligível da posse jurídica, que abre espaço à figura fisicamente determinada do *comércio*. Que abre mais espaço, no caso, pois a ocupação como forma de aquisição originária já cumpria um papel semelhante no direito privado – que é protegido pelo direito público, uma forma que é, em última instância, empiricamente determinada pelo ato temporal e espacial da ocupação, considerando a posse de um território apenas até onde seria possível a sua defesa.

Mas esse movimento concessivo não é realizado sem propósito. Afinal, trata-se de uma ideia racional de uma “comunidade *pacífica* universal” (Kant, RL, p. 352). A paz seria, portanto,

⁴⁶ “Iterability supposes a minimal remainder (as well as a minimum of idealization) in order that the identity of the selfsame be repeatable and identifiable in, through, and even in view of its alteration. For the structure of iteration-and this is another of its decisive traits-implies both identity and difference”.

o fim último que justificaria a preterição do campo inteligível pelo campo sensível no âmbito da ficção racional – e de fé – do contrato originário.

Cabe, entretanto, um esforço anamnésico sobre o conceito de comunidade em Kant. Ainda na *CPR*, comunidade é apresentada como categoria – diferenciando-se daquela da causalidade, que opera por subordinação – a partir da relação de coordenação recíproca e concomitante entre membros que, não obstante independentes entre si, estariam ligados em um todo (Kant, *CPR*, B, p. 112). Entretanto, na mesma obra, é apontado o caráter ambíguo da palavra “comunidade” na língua alemã (*Gemeinschaft*) pois “pode significar tanto *communio* como também *commercium*” (Kant, *CPR*, B, p. 260) sendo este último sentido a condição de possibilidade do primeiro.

Assim, ainda na perspectiva da razão especulativa, a comunidade enquanto *commercium* seria caracterizada por uma coordenação dinâmica e recíproca das substâncias no fenômeno, e a comunidade enquanto *communio* como a relação empírica de simultaneidade passível de ser conhecida. De outro modo, a *communio* é uma comunidade subjetiva dos fenômenos – na apercepção –, e o *commercium* o seu fundamento objetivo.

Para o campo moral-ético-político, interessa que *communio*, em latim, refere-se ao ato de construir fortificações, e *commercium*, por sua vez, ao comércio, às relações entre pessoas (Rezende e Bianchet, 2014). Do lado do *commercium*, tem-se a condição de possibilidade da paz entre os povos, entre os diferentes Estados, independentes entre si. Uma possibilidade de troca e comunicação que só pode se estabelecer de maneira coordenada, recíproca, e simultânea – típica da figura do contrato afeta ao direito privado – ou seja, uma abertura ao outro, que é aqui preenchido pela figura do estrangeiro, mas que é ainda delimitada pela economia e pelo cálculo: a propriedade.

Do outro lado, o da *communio*, tem-se a primazia da relação de proteção contra a ameaça externa, sempre presente na apresentação do direito privado, que, em analogia com a primeira crítica, *guarda* uma relação de identidade, afinal, a apercepção pura, ou originária, que produz “a representação *eu penso* que tem de poder acompanhar todas as outras e é sempre a mesma em toda consciência, não pode ser acompanhada de nenhuma outra” (Kant, *CPR*, B, p. 131).

É essa mesma apercepção a responsável pela síntese das representações do empiricamente diverso, dado na intuição: uma identidade do diverso, similar à síntese legal, que procura *endereçar-se* a particulares por meio de uma generalidade que, se não é pura, deve,

a partir da ficção do contrato originário, comportar-se *como se* assim fosse. Assim, a pureza de que se trata, neste ponto, não seria aquela que se refere a uma lei de caráter apenas inteligível, mas de uma tal que, sensível, é consequência necessária dessa dedução transcendental na razão prática, iniciada *a priori*. Note-se, inclusive, que a consequência sensível deve ser coordenada com seu “fundamento” inteligível, e não subordinada, devendo carregar a marca da categoria da comunidade como definida na razão especulativa.

Contudo, apesar desta implicação por coordenação, nada impede que permaneça uma hierarquia entre os âmbitos de efetivação dessa comunidade. Deste modo, Kant também parece atribuir, ao direito público enquanto ação recíproca possível e física, uma posição de prioridade. Logo, resta delineada a dessimetria entre os conceitos de comunidade. Todavia, ocorre aqui uma inversão, quando se compara tal consequência da razão prática à razão especulativa, pois nesta, é no *commercium* que se encontra o fundamento objetivo que possibilita a *communio*.

Nesse campo da *communio*, como já evidenciado pela modalidade da posse jurídica, o direito se constrói enquanto detentor de força. Neste guardar de uma identidade frente ao estrangeiro e a si mesmo, traz a carga fundadora daqueles conceitos de individuação de um determinado “povo” ou Estado frente a outros: o território; a nacionalidade; a língua; a religião; a cultura. Trata-se, assim, de uma comunidade da comunidade, isto é, a comunidade efetivamente criada – se não criada, no mínimo legitimada – pelo direito, que, por sua vez, depende da comunidade que opera por coordenação na sua ambiguidade, entre seus dois modos de ser que parecem se mover constantemente entre o inteligível e o sensível, simultânea e reciprocamente.

Segue-se que, de um lado, Kant parece estar lidando com a posse impossível do ente Outro, naquele conceito de justiça de Lévinas. É a impossibilidade de se abrir ao Outro sem se guardar; se resguardar. De outro, o cálculo deve ser realizado, o *commercium* deve se tornar possível pelo direito, e ser regulado por este – a comunidade do *commercium* é esta própria regulação; as convenções – mas uma regulação só pode ter força, como tal, se, *recíproca* e *simultaneamente* se puder aplicar a lei no caso de seu descumprimento, a *communio*.

A comunidade construída pelo direito público, a partir da ambiguidade de seu signo, opera, neste ramo jurídico da filosofia política e moral kantiana, como a lei da justiça, ou justiça como direito. Ressalte-se que, mesmo que Kant tenha explicitamente delimitado o conceito de justiça no direito público àquele da justiça distributiva, esta última não pode se dar na realidade

se não for possível essa comunidade ambígua, como é a própria justiça em seus modos: direto (como direito) e oblíquo (como desconstrução).

E é no descumprimento da lei, em sua transgressão, que a *communio* se confirma como condicionada pelo *commercium*. Pois este último é a condição empírica para que uma transgressão se torne possível, porque, se não houvesse o perigo de se transgredir a lei, não haveria a necessidade de se fortificar, por meio da lei, contra um tal risco, e a palavra comunidade seria sinônima de *commercium*. Portanto, a lei – e a comunidade que produz – irá se definir a partir do seu limite, ou seja, de sua transgressão, mais ainda a lei como direito, pois a possibilidade moral de uma coação externa é aquilo mesmo que lhe define.

Isto posto, a comunidade universal a ser desenvolvida pelo direito tem de ser pacífica. Paz “significa o fim de todas as hostilidades”⁴⁷ (Kant, PP, p. 343, tradução nossa). Entretanto, antes de se alcançar um tal direito cosmopolita – sempre distante, em algum grau, apesar de racionalmente necessário – deve-se passar pelo direito das gentes⁴⁸, onde “os Estados, considerados na relação externa entre si, encontram-se por natureza (como selvagens sem lei) em um estado não jurídico” (Kant, RL, p. 344).

O direito que existe aqui é muito próximo ao direito privado, porém, a maior dificuldade, neste *status* jurídico, não seria quanto à posse da terra, mas do direito de guerra – dividido em direito à guerra, na guerra e após a guerra – como consequência última da posse unificada e delimitada da terra em um território, por um povo unido sob o direito civil.

Assim, como o meu e o teu externo de cada Estado estaria já delimitado no âmbito do direito das gentes, difere este último do direito privado, no sentido de que o direito à guerra juridicamente permitido “acarreta meramente o conceito de um antagonismo segundo princípios da liberdade externa, no intuito de preservar o seu, e não um modo de adquirir, sendo o aumento da potência de um Estado ameaçador para o outro” (Kant, RL, p. 347).

O direito na guerra, por sua vez, é o mais problemático, “até mesmo para chegar a um conceito dele e para pensar uma lei nesse estado sem lei [...] sem se contradizer a si mesmo” (Kant, RL, p. 347). De pronto, Kant elimina três modalidades de guerra como contrárias ao direito das gentes, a saber, a guerra punitiva, a guerra de extermínio e a guerra de subjugação: a primeira, pelo princípio da contradição, “pois a punição somente se dá na relação de um

⁴⁷ “*For peace signifies the end to all hostilities*”.

⁴⁸ Entenda-se o direito dos Estados entre si.

superior [...] com o súdito [...] que não é a dos Estados entre si” (Kant, RL, p. 347); a segunda e a terceira, por se efetivar com a extinção de um povo, seja pela morte ou pela servidão⁴⁹.

No direito após a guerra, se estabelece o acordo de paz, do que, por seu turno, se extrai um direito da paz, exposto no § 59 da Doutrina do Direito:

“O direito da paz é: 1) o direito de estar em paz se há guerra na vizinhança ou o da *neutralidade*; 2) o de exigir a garantia de que a paz concluída é duradoura, i. é, o direito da *garantia*; 3) o direito da *aliança* (confederação) de mais Estados para se *defender* em comum contra todos os eventuais ataques externos ou internos, mas não de uma aliança para o ataque ou o aumento interno” (Kant, RL, p. 349)

Contudo, a distribuição que se dá mediante a guerra possui a mesma qualidade da posse meramente empírica no direito privado: a de não ser peremptória. Isto só seria possível em uma união universal dos Estados, o que “com a excessiva extensão de tal Estado dos povos sobre grandes territórios, seu governo e assim também a proteção de cada um dos membros têm de se tornar finalmente impossíveis” (Kant, RL p. 350). Assim, a própria paz perpétua é impossível, ou inexecutável (Kant, RL). Não obstante, é um dever aproximar-se continuamente de tal impossibilidade.

Em *A paz perpétua*, entretanto, Kant procura redimir a guerra, identificando-a como o instrumento da natureza apto a conduzir os Estados à paz permanente. Mediante a guerra, a natureza espalhou os seres humanos em todas as regiões da terra, bem como os obrigou a entrar em relações jurídicas entre si (Kant, 2006). A guerra, a partir das inclinações humanas, da autopreservação, obriga o nascimento do Estado “até mesmo em uma nação de demônios”⁵⁰ (Kant, PP, p. 366, tradução nossa). Neste sentido:

“[...]O que é de suma importância na boa organização do Estado (uma organização [no sentido de administração] que esteja dentro da capacidade da humanidade, para ser claro) é que o Estado direcione suas forças internas contra si de maneira tal que uma mitigue ou anule os efeitos destrutivos da outra. Assim, o resultado para a razão acaba como se nenhuma existisse e o ser humano, se não exatamente uma pessoa moralmente boa, não obstante é forçado a ser um bom cidadão”⁵¹ (Kant, PP, p. 366, tradução nossa).

A natureza teria ainda outros meios de separar os povos – e, conseqüentemente, os Estados –, a saber, as línguas e as religiões. À contrassenso, é exatamente isto o que impossibilita um Estado dos povos – sua união universal – como exposto acima, todavia, é

⁴⁹ Kant entende as duas últimas modalidades também como guerras punitivas.

⁵⁰ “*Establishing a state, as difficult as it may sound, is a problem that can be solved even for a nation of devils*”.

⁵¹ “*What is of paramount importance in organizing the state well (an organization which lies with the capacity of humankind, to be sure) is that the state directs the forces within it against each other in such a way that the one hinders or nullifies the destructive effects of the other. Thus, the result for reason turns out as if neither existed and the human being, if not exactly a morally good person, is nonetheless forced to be a good citizen*”.

mediante a gradualidade de um comércio⁵² cultural, que se alcançaria um mútuo entendimento pacífico, ou seja, não pelo desgaste despótico de energias, mas por uma “vivaz competição entre os iguais” (Kant, PP, p. 368). A negociação como construção comunitária funcionaria, deste modo, como resposta à aporia da hospitalidade, que possui íntima relação com aquela da assombração do indecível, pois lida diretamente com o endereçar-se ao outro, em sua diferença de *língua* e de *crença*, mesmo a lei racional sendo apenas uma:

“*Diferença de religiões*: uma expressão desconcertante! Como se nós estivéssemos falando também de diferentes *moralidades*. [...] Podem haver da mesma forma uma variedade de *textos religiosos* [...], mas apenas uma *religião* que é válida para todos os seres humanos e em todos os tempos. Esses textos nada contém além dos veículos da religião, que são acidentais e podem variar de acordo com o tempo e o lugar”⁵³ (Kant, PP, pp. 368-369, tradução nossa).

A necessidade de falar a língua do outro, uma língua construída historicamente – logo, *a posteriori* – se torna condição sem a qual não se poderia vislumbrar algum direito das gentes, quanto menos um direito cosmopolita. Portanto, mais uma vez, para justificar a paz como fim último da razão, Kant coloca à risca o conceito de liberdade – condição de possibilidade do próprio direito –, formulado enquanto a causação que escapa à natureza, justamente por ser racional, como se conciliado no conceito da paz perpétua, a qual só pode ter uma origem não-simples, *diferida* entre leis de liberdade e leis de natureza.

Além disso, na negociação – no *commercium* – entre Estados – e entre a natureza e o direito – estaria, para além da guerra, o nascedouro da paz perpétua – como *communio*. Não enquanto futuro possível de ser entrevisto ou calculado, mas que é adequado a partir de uma perspectiva prática, e é, deste modo, um dever (*Ibidem*). Esse *status* sempre passível de ser dissolvido teria, como condição de sua possibilidade, uma confederação ou congresso entre Estados. Desta forma, Kant posiciona sua solução política em um estado de tensão, de um sempre possível rompimento e reabertura a um estado de guerra. Além disso, a ação política juridicamente derivada de sua razão prática estará, admitidamente, sempre aquém do ideal da paz, esse estado peremptório de justiça. Assim, a ameaça do retorno da violência sem direito, se concentra – tanto no desenvolvimento cosmopolita do direito público, como ainda no direito privado do estado de natureza – na figura do estrangeiro. Neste sentido, quanto à hospitalidade universal como condição da paz perpétua:

⁵² *Commercium*.

⁵³ “*Difference of religions: a perplexing expression! As if we were also speaking of different moralities. There may likewise be a variety of religious texts, but only one religion that is valid for all human beings and in all times. Those texts can contain nothing but the vehicles of religion, which are accidental and can vary according time and place*”.

“Um tal conceito de paz implica, deste modo, hospitalidade universal; isto é, todos os Estados-nações devem garantir hospitalidade ao estrangeiro que vem, mas apenas sob certas condições: primeiro, sendo um cidadão de outro Estado-nação ou país, ele deve se comportar pacificamente no nosso país; segundo, a ele não é garantido o direito de permanecer, mas apenas o direito de visitar. [...] A isso eu chamaria ‘hospitalidade condicional’, e eu a oporia àquilo que eu chamo hospitalidade ‘incondicional’ ou ‘pura’, que é sem condições e que não procura identificar o recém-chegado, mesmo que ele não seja um cidadão. [...] Para que a hospitalidade incondicional se dê na realidade você tem de aceitar o risco do outro chegar e destruir o local, iniciar uma revolução, roubar tudo, ou matar a todos. [...] Por que Kant insistiu na hospitalidade condicional? Porque ele sabia que sem essas condições a hospitalidade poderia se transformar em guerra, agressão terrível. Esses são os riscos envolvidos na hospitalidade pura, se é que há uma tal coisa e eu não tenho certeza se há”⁵⁴ (Derrida, 1999, pp. 70-71).

Isto posto, a república kantiana, enquanto condição necessária para, pelo menos, um agir político com fins a se alcançar uma possível paz perpétua, em muito se aproxima com a democracia defendida por Derrida, bem como pela sua proposição utópica em relação ao direito internacional, nomeadamente, a de “uma instituição internacional de direito e de uma corte internacional de justiça com sua própria força autônoma”⁵⁵ (Borradori, 2003, p. 115). Ambos reconhecem a necessidade de garantir a hospitalidade, e, mesmo que discordem na sua efetivação, concordam na impossibilidade da sua modalidade pura, apesar da responsabilidade à que esta apela.

Mesmo assim, deve-se esclarecer que, apesar de reconhecer a natureza aporética da hospitalidade, cada um dos autores a tratam de maneira diferente. Para Kant, a hospitalidade deve ser condicional, pois não se pode abdicar do advento do direito público. Para Derrida, a hospitalidade deve ser essa experiência incondicional, que tudo pode dissolver, uma comunidade sem *communio*, *commercium* sem cálculo.

Quanto à democracia, Kant a enxerga, enquanto forma de governo, como sinônima de despotismo, pois “a vontade unificada entra em contradição consigo mesma e com a liberdade”⁵⁶ (Kant, PP, p. 352). Contudo, Derrida não entende a democracia como um regime político, e, mesmo se o fizesse, “seria o nome do único ‘regime’ que pressupõe sua própria

⁵⁴ “Such a concept of peace implies, therefore, universal hospitality; that is, all the nation-states should guarantee hospitality to the foreigner who comes, but only under certain conditions: first, being a citizen of another nation-state or country, he must behave peaceably in our country; second, he is not granted the right to stay, but only the right to visit. [...] I would call this ‘conditional hospitality’, and I would oppose it to what I call ‘unconditional’ or ‘pure’ hospitality, which is without conditions and which does not seek to identify the newcomer, even if he is not a citizen. [...] For unconditional hospitality to take place you have to accept the risk of the other coming and destroying the place, initiating a revolution, stealing everything, or killing everyone. [...] Why did Kant insist on conditional hospitality? Because he knew that without these conditions hospitality could turn into wild war, terrible aggression. Those are the risks involved in pure hospitality, if there is such a thing and I am not sure that there is”.

⁵⁵ “[...] an international institution of law and an international court of justice with their own autonomous force”.

⁵⁶ “[...] the general will stands in contradiction with itself and with freedom”.

perfectibilidade, e portanto sua própria historicidade – e isso é responsivo da maneira mais responsável possível [...] à aporia ou indecidibilidade em cuja base – uma base sem base – esse regime é escolhido”⁵⁷ (Borradori, 2003, p. 121).

E o mesmo se poderia dizer em relação à república kantiana, enquanto efetividade sempre aquém do Estado-norma, cuja autoridade se encontra, em última instância, na promessa e na loucura de uma decisão que envolve um sacrifício – o dom da lei pela razão –, que em Kant se traduz, também, como um sacrifício da estabilidade da sua obra arquitetônica conceitual, quando se torna inevitável a responsabilidade diante de conceitos mais frágeis, como a liberdade, a propriedade, e a própria autoridade. Na construção de uma comunidade política, que se faz de maneira dúplice – *commercium* e *communio* – é possível vislumbrar, a partir da herança kantiana, no que concerne ao direito, à ética e à política, “a negociação com o não-negociável para achar o “melhor” ou o menos ruim”⁵⁸ (Derrida, 1997, p. 194).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como “a Torá-Jerusalém deve ainda inscrever a promessa dentro da Jerusalém terrestre. Ordenar, portanto, a comparar os incomparáveis (definição da justiça, da concessão feita, por dever, à sincronia, à co-presença, ao sistema, e finalmente ao Estado)”⁵⁹ (Derrida, 1997, pp. 193-194) também a sincronicidade da república e do Estado-norma kantianos exigem o mesmo cálculo impossível. Não obstante Derrida prime pela necessidade de ir além do cumprimento do dever ético – como evidenciado pelas aporias da justiça, isto é, não há uma separação clara entre o ético e jurídico –, Kant apresenta o dever político da efetivação da comunidade, pelo direito, nesse espaço sempre diferido entre a decisão e a justiça.

Neste sentido:

“[...] Se eu ajo eticamente, não apenas em conformidade com o dever [...], mas por dever [...], estou apenas pagando uma dívida. Nesse caso, não estou agindo eticamente. Eu devo fazer o que eu tenho que fazer além do dever. Então eu sou ultra-

⁵⁷ “[...] *it would be the name of the only ‘regime’ that presupposes its own perfectibility, and thus its own historicity – and that is responsive in as responsible a fashion as possible [...] to the aporia or the undecidability on the basis of which – a basis without basis – this regime gets decided*”.

⁵⁸ “*Elle doit rejoindre de négocier le non-négociable pour trouver le ‘meilleur’ ou le moins mauvais*”.

⁵⁹ “*La Thora-Jérusalem doit encore inscrire la promesse dans la Jérusalem terrestre. Et dès lors commander de comparer les incomparables (définition de la justice, de la concession faite, par devoir, à la synchronie, à la co-présence, au système, et finalement à l’État)*”.

kantiano. Sou kantiano, mas sou mais que kantiano”⁶⁰ (Derrida, 2001, p. 66, tradução nossa).

Esse arroubo da fronteira interna da moral, que separaria o ético do jurídico, se dá, pois há sempre uma relação de heteronomia em relação ao dom da lei pela razão. No reconhecimento da sacralidade da autoridade legal do direito público, Kant reconhece, também, essa heteronomia indevassável, de uma aporia que é, dentre outras formas, evidenciada pela sempre difícil experiência da passagem do campo inteligível ao campo sensível, neste último sempre se comprovando, em última instância, como uma experiência de não-passagem, seja da liberdade, seja da justiça enquanto lei de liberdade.

A autonomia livre da razão está sempre em risco, sempre diante do limite. Mas isso não exime nenhum sujeito do dever de decidir, e nem uma comunidade, em sua constante constituição, do dever de atender ao apelo da justiça. E, por ser o direito desconstruível, seria possível, a partir de uma desconstrução da herança do direito kantiano, tomando em conta suas balizas, avanços, desvios e erros, vislumbrar possibilidades reais de uma democracia porvir.

Isto pois, ao atribuir ao povo da comunidade o poder soberano *originário*, ao mesmo tempo em que veda o acesso à origem, porém reconhecendo a necessidade de readequação constitucional em vista desse contrato *originário*, Kant oferece, senão um caminho definido *a priori*, ao menos um passo efetivo para a (im)possível realização do além-dever de que fala Derrida. Afinal, malgrado a rejeição de Derrida, ao tratar do “*talvez*” da justiça, do horizonte kantiano, se a origem do Estado – inescrutável em seu passado, *sendo*, portanto, uma origem já presente, não-simples – é simultaneamente o ideal, isto é, o parâmetro de regulação e reforma, ela não deve operar sua força de lei em face de um futuro – como no horizonte da terceira aporia da justiça – mas de um porvir.

Não se ignora que isto seja um *excesso* advindo da própria desconstrução da herança legada por Kant. Aliás, por este ângulo, escreve Derrida:

“Uma herança não se reúne jamais, ela nunca é uma consigo mesma. Sua unidade presumida, se ela existe, não pode consistir senão na injunção de reafirmar escolhendo. *É preciso* quer dizer *é preciso* filtrar, peneirar, criticar, é preciso escolher entre vários possíveis que habitam a mesma injunção. E habitam-na de modo contraditório, em torno de um segredo. Se a legibilidade de um legado fosse dada, natural, transparente, unívoca, se ela não pedisse e não desafiasse ao mesmo tempo a interpretação, não se teria nunca o que herdar. Seríamos afetados por isso como por uma causa – natural ou genética. Herda-se sempre um segredo – que diz ‘leia-me, alguma vez será capaz?’. A escolha crítica pedida por toda reafirmação de herança diz

⁶⁰ “[...] if I act ethically, not only in conformity with duty [...], but out of duty[...], then I am just paying a debt. In that case, I am not behaving ethically. I should do what I have to do beyond the duty. So I am ultra-kantian. I am Kantian, but I am more than Kantian”.

respeito também, exatamente como a memória, a condição de finitude. O infinito não pode herdar e não pode ser herdado. A injunção (escolhe e decide no que herdadas, dirá ela sempre) não pode ser uma a não ser dividindo-se, rasgando-se, diferindo de si mesma, falando a cada vez diversas vezes – e com diversas vozes” (Derrida, 1994, p. 33).

Da desconstrutibilidade – e das reafirmações escolhidas – do “direito kantiano”, advém, para além da possibilidade – na efetividade – o dever da reconstrução contínua de um direito público, dever que não deve ser abandonado a um horizonte inalcançável, mas tomado em conta, de maneira responsável e em sua urgência, *imediatamente* na constituição – em todos os seus sentidos – da comunidade, em toda a sua ambiguidade, dessimetria e apelo à justiça.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APORIA. *In*: MICHAELIS ONLINE. **Dicionário da Língua Portuguesa**. Dicionário online Uol. São Paulo: Melhoramentos, 2009.
- BECKENKAMP, Joãozinho. Sobre a moralidade do direito em Kant. **Ethic@ - Revista Internacional de Filosofia da Moral**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 63-83, jun. 2009.
- BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. 4ª. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.
- BORRADORI, Giovanna. **Philosophy in a time of terror: dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida**. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- CAYGILL, Howard. **A Kant Dictionary**. Oxford: Blackwell, 1995.
- DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- DERRIDA, Jacques. **Marges de la philosophie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- _____. **Limited Inc**. Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- _____. **Du droit à la philosophie**. Paris: Galilée, 1990.
- _____. **Aporias: mourir - s'attendre aux "limites de la vérité"**. Califórnia: Stanford University Press, 1993.
- _____. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional**. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. **Adieu à Emmanuel Lévinas**. Paris: Galilée, 1997.
- _____. Hospitality, Justice and Responsibility: A dialogue with Jacques Derrida. In: KEARNEY, R.; DOOLEY, M. **Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy**. London: Routledge, 1999.
- _____. **Questioning God**. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- _____. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 3ª. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- ÉSQUILO. **Oresteia III: Eumênides**. Estudo e trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2004
- GRONDIN, Jean. La définition derridienne de la déconstruction: Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction. **Archives de Philosophie**, p. 5-16, Janvier-Mars 1999.
- HOBBS, Thomas. **De Cive: the English version entitled, in the first edition, Philosophicall rudiments concerning government and society**. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. Sobre o Dito Comum: Isto pode ser correto na teoria, mas não vale para a prática. In: _____ **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Crítica da razão pura**. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. **Princípios metafísicos da doutrina do direito**. 1ª. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. **Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, history**. New Haven: Yale University Press, 2006.

KERSTING, Wolfgang. Política, liberdade e ordem: a filosofia política de Kant. In: GUYER, P. (.). **Kant**. São Paulo: Idéias e letras, p. 409-437, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós: Ensaio Sobre a Alteridade**. Petrópolis: Vozes Ltda, 2004.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

LOPARIC, Zeljko. O problema fundamental da semântica jurídica de Kant. In P. J. Smith & M. B. Wrigley (orgs.). **O filósofo e a sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat**. Campinas: Coleção CLE, p. 477-520, Unicamp, 2003.

MELLO, C. A. B. D. **Curso de Direito Administrativo**. São Paulo: Malheiros, 2015.

MONTAIGNE, Michel De. **Essais de Michel de Montaigne. Tome 4**. Paris: H. Bossange, 1828.

_____. **Essais II**. Paris: Gallimard, 1985.

PASCAL, Blaise. **Pensées de Blaise Pascal. Tome 2**. Paris: Hachette, 1904.

PIETRO, M. S. Z. D. **Direito Administrativo**. 36. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2023.

REZENDE, Gabriel. Kant no país da desconstrução. **Ethic@ - Revista Internacional de Filosofia da Moral**, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 291-317, out. 2022..

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito, 20ª edição**. São Paulo: Editora Saraiva, 2013.

ROGOZINSKI, Jacob. **O dom da lei: Kant e o enigma da ética**. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social. In: _____ **Os Pensadores**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.