

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

Volume 24

Número 2

Agosto de 2026

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462



Editores

Joel Thiago Klein
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Monique Hulshof
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil
E-mail: mohulshof@gmail.com

Robinson dos Santos
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil
E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

Editores adjuntos

Lorena Marques
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Luciana Martínez
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Nicole Martinazzo
Universidade de São Paulo São Paulo
São Paulo, Brasil

Assistentes editoriais

Giovanni Sarto
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Isabela Pereira de Lima
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Isadora Tabordes
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil

João Pedro Montandon Hokama
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Karine Cristine de Souza Barboza
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Rafaella Silveira Sucupira da Costa
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil

Tales Yamamoto
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Comissão editorial

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, Brasil

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFPR
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar – Ed.
D. Pedro II, Curitiba- PR
CEP: 80060-140

E-mail: studia.kantiana@gmail.com

Conselho editorial

Alessandro Pinzani
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

António Marques
Universidade Nova de Lisboa
Lisboa, Portugal

Christoph Horn
Universität Bonn
Bonn, Alemanha

Daniel Tourinho Peres
Universidade Federal da Bahia
Salvador, Brasil

Dieter Schönecker
Universität Siegen
Siegen, Alemanha

Eckart Förster
Johns Hopkins University
Baltimore, Estados Unidos

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Günter Zöller
Ludwig Maximilian Universität
München, Alemanha

Heiner Klemme
Martin Luther Universität – Halle/Wittenberg
Halle, Alemanha

Henry Allison
Boston University
Boston, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Júlio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, Brasil

Luigi Caranti
Univerità di Catania
Catania, Itália

Marco Zingano
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Marcus Willaschek
Goethe Universität
Frankfurt am Main, Alemanha

Maria de Lourdes Borges
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Mario Caimi
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Oliver Sensen
Tulane University of Louisiana
New Orleans, Estados Unidos

Otfried Höffe
Eberhard Karls Universität
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pablo Muchnik
Emerson College
Boston, Estados Unidos

Patrícia Kauark
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Paul Guyer
Brown University
Providence, Estados Unidos

Sílvia Altmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Vinícius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Apresentação

[introduction]

7

Wolff e Kant: aproximações e contrastes

[Wolff and Kant: Parallels and Contrasts]

Charles Feldhaus, Emanuel Lanzini Stobbe & Fábio
César Scherer

Artigos

[articles]

11

**A propósito de aproximações e contrastes. O que
Kant deve a Wolff?**

*[In regard to approximations and contrasts. What
does Kant owe to Wolff?]*

Sonia Carboncini

27

**Christian Wolff e o direito na guerra <ius in bello>:
uma análise em comparação com a doutrina de Kant**

*[Christian Wolff and the Right in War (Ius in Bello): An
Analysis in Comparison with Kant's Doctrine]*

Bruno Cunha

- 39 **Rawls como leitor do Christian Wolff (de Kant)**
 [Rawls as Reader of Christian Wolff (of Kant)]

Charles Feldhaus
- 51 **Wolff e Kant sulla libertà di movimento: Diritto di emigrare e ospitalità ai tempi del colonialismo**
 [Wolff and Kant on Freedom of Movement: Emigration Rights and Hospitality in the Colonial Era]

Valentina Dafne De Vita
- 63 **Wolff, os *iura connata* e a finalidade do Estado**
 [Wolff, the iura connata, and the purpose of the state]

Diego Kosbiau Trevisan
- 75 **“Doutrinas Perigosas”: sobre a carta de Christian Wolff a August Hermann Francke de 14 de Julho de 1721**
 [Título em segundo idioma “Dangerous doctrines”: On Christian Wolff’s Letter to August Hermann Francke of July 14, 1721]

Jürgen Stolzenberg
- Tradução**
 [translation]
- 89 **Um esboço da dedução transcendental**
 [Immanuel Kant]

Robson Carvalho dos Santos

Wolff e Kant: aproximações e contrastes

[Wolff and Kant: Parallels and Contrasts]

Charles Feldhaus¹, Emanuel Lanzini Stobbe² & Fábio César Scherer³

DOI: 10.5380/sk.v24i2.103727

1 Professor Associado da Universidade Estadual de Londrina. Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. Atualmente é o coordenador do programa em pós-graduação mestrado e doutorado. Publicou artigos em revistas especializadas e é autor de dois livros (um sobre a filosofia prática de Immanuel Kant e outro sobre o pensamento bioético de Jürgen Habermas). Coordena o diretório de grupo de pesquisa Teorias da Justiça do CNPQ e GT Teorias da Justiça da ANPOF. Membro da Academia de Ciências, Letras e Artes de Londrina, cadeira Mario de Andrade. E-mail: charles@uel.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6889-0239>.

2 Doutor em Filosofia (2018-2023) em cotutela pela Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (MLU) e pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) com bolsa do Landesforschungsschwerpunkt “Aufklärung – Religion – Wissen” pela “Internationale Graduiertenschule Verbindlichkeit von Normen der Vergesellschaftung”. Desde 2025 é pós-doutorando pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), já tendo realizado outro estágio de pós-doutorado (2023-2025), mestrado (2016-2018, com bolsa CAPES) e graduação (2012-2016) na mesma instituição. E-mail: emanuel.stobbe@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2627-8475>.

3 Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL) e membro permanente de seu PPGFIL. Realizou estágios de pós-doutorado em Filosofia na Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (bolsas AvH e DAAD), na Humboldt-Universität zu Berlin (bolsa AvH) e na Unicamp (bolsa Fapesp). Possui doutorado (bolsa Fapesp) e mestrado (bolsas Fapesp e CNPQ) em Filosofia pela Unicamp. Entre 2007 e 2009, realizou estágio de doutorado sanduíche na Humboldt-Universität zu Berlin (bolsa DAAD). É membro colaborador da Sociedade Kant Brasileira (seção Campinas) e do grupo de pesquisa Criticismo e Semântica (Unicamp). Atualmente, é vice-diretor do Núcleo de Filosofia Contemporânea Zeljko Loparic (UEL). E-mail: schererfabio@uel.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0784-6220>.

A pesquisa sobre a filosofia de Christian Wolff tem sido, em muitos sentidos, atrelada à pesquisa de aspectos da filosofia de Kant. De fato, se observarmos o volume *Wolff nach Kant* (organizado em 2009 por Gerhard Biller), encontramos diversos exemplos de estudos nesse sentido – tanto com relação a elementos da filosofia teórica, quanto da filosofia prática. Podemos constatar o mesmo com os diversos estudos (artigos, livros, dissertações e teses) das últimas duas décadas, com especial atenção à comparação entre as filosofias práticas de ambos os filósofos.

Ao buscarmos expandir o interesse pela filosofia de Wolff para além desse aspecto relacional com Kant (e outros filósofos posteriores), sobretudo com o intuito de descobrir o próprio Wolff “por si mesmo”, constataremos que isso ainda não significa, certamente, prescindir da investigação da relação entre ambos os filósofos. Pelo contrário, é visando compreender melhor o próprio Wolff que poderemos, de fato, entender melhor sua relação com as filosofias a ele posteriores – evitando tanto caricaturas apressadas, quanto generalizações que englobem aspectos de autores de influência wolffiana não presentes na obra do filósofo.

Esse é o escopo dos textos originados do “II Congresso Brasileiro Christian Wolff” e do “IX Simpósio do Núcleo de Filosofia Kantiana”, evento conjunto realizado entre os dias 19 e 21 de fevereiro de 2025 na Universidade Estadual de Londrina (financiamento da Fundação Araucária), que se encontram publicados no presente volume da revista *Studia Kantiana*. O Congresso Brasileiro Christian Wolff teve sua primeira edição em maio de 2024, e foi, até onde podemos ver, o primeiro evento acadêmico dedicado especificamente a Wolff no Brasil. O Simpósio do Núcleo de Filosofia Kantiana, por sua vez, é um evento que já se tornou tradicional do departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

Realizados conjuntamente, os eventos possibilitaram um excelente intercâmbio entre pesquisadores e pesquisadoras do Brasil e do exterior – sendo que suas contribuições para o debate entre as filosofias de Wolff e Kant se encontram aqui publicadas. O presente dossiê está dividido em duas partes: a primeira publicada agora, e a segunda no final do ano. A primeira parte consta de seis artigos.

O artigo que abre o dossiê, de Sonia Carboncini, apresenta uma questão que talvez seja a mais crucial para buscarmos compreender a complexa relação de Kant para com Wolff: “o que deve Kant a Wolff?”. No *segundo* artigo, Bruno Cunha tematiza o direito na guerra no direito dos povos de Wolff e sua relação com a filosofia de Kant. No *terceiro* artigo, Charles Feldhaus apresenta e discute a leitura feita por John Rawls acerca da filosofia de Wolff, especialmente tendo em vista que tal leitura está atrelada àquela que o autor estadunidense faz da filosofia de Kant. No *quarto* artigo, Valentina Dafne De Vita analisa a tensão entre emigração e hospitalidade nas filosofias de Wolff e Kant. No *quinto* artigo, Diego Kosbiau Trevisan trata da relação entre direito natural e filosofia do Estado em Wolff, particularmente a partir da vinculação entre os direitos inatos e a finalidade do Estado. No *sexto* artigo, Jürgen Stolzenberg apresenta uma carta pouco conhecida (de 14 de julho de 1721) de Wolff a August Hermann Francke, líder dos teólogos pietistas de Halle, analisando-a em seu contexto histórico-filosófico do discurso de Wolff sobre a filosofia prática dos chineses.

Este dossiê é resultado parcial do projeto de cooperação “A Filosofia Prática Universal de Christian Wolff e sua recepção no contexto alemão” entre a Universidade Estadual de Londrina e a Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Alemanha), financiado pela Fundação Araucária e pelo Deutscher Akademischer Austauschdienst – DAAD, também com recursos do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPQ. Quando da redação desta apresentação e publicação deste dossiê, já foi realizado, entre 19 e 21 de agosto de 2026, o III Congresso Brasileiro Christian Wolff/X Simpósio do Núcleo de Filosofia Kantiana – focado principalmente na recepção da Filosofia Prática Universal – de modo que as pesquisas sobre Wolff e sua relação com Kant seguem suscitando o interesse e o debate entre os pesquisadores e pesquisadoras.

Por fim, uma nota metodológica. Uma vez que as obras de Wolff não possuem uma convenção unitária quanto ao modo de citação, tal qual a *Akademieausgabe* para as obras de Kant, há divergências na nomenclatura apresentada pelos autores e autoras do dossiê. Em linha de máxima, a consulta à bibliografia primária se dá com relação à edição de referência dos *Gesammelte Werke* de Christian Wolff (Hildesheim: Olms/Nomos Verlag, 1962–, com diferentes editores), mas também com base em fac-símiles disponíveis para consulta *online* por domínio público, indicados nas referências de cada texto.

Inverno de 2026

Charles Feldhaus
Emanuel Lanzini Stobbe
Fábio César Scherer

A propósito de aproximações e contrastes. O que Kant deve a Wolff?

[In regard to approximations and contrasts. What does Kant owe to Wolff?]

Sonia Carboncini¹

Leibniz-Archiv (Hannover, Alemanha)

DOI: 10.5380/sk.v24i2.104524

Resumo

São conhecidos os aspectos da filosofia wolffiana que Kant refutou na *Crítica da razão pura* e como desenvolveu sua filosofia crítica em oposição ao dogmatismo metafísico. Com os novos conhecimentos dos textos wolffianos, dos quais hoje dispomos, é chegado o momento de perguntarmos o que Kant, não obstante tudo, deve a Wolff, e possivelmente rever o juízo segundo qual o filósofo de Königsberg teve apenas conhecimento indireto do *opus metaphysicum* wolffiano. Confrontando-nos com tal argumento no âmbito teórico da filosofia kantiana, proponho uma análise comparada dos textos programáticos, em relação tanto a questões metodológicas gerais, como os conceitos próprios de metafísica, de filosofia e de conhecimento, quanto temas específicos, tais quais o “tribunal da razão”, a “revolução copernicana”, “crítica”, Iluminismo, “menoridade”, “*connubium rationis atque experientiae*”. Nesses temas todos, a influência de Wolff sobre o pensamento kantiano é mais que evidente, frequentemente fornecendo o ponto de partida do raciocínio crítico.

Palavras-chave: filosofia alemã; Kant; Wolff.

Abstract

The aspects of Wolff's philosophy Kant refuted in the *Critique of Pure Reason* and how he developed his critical philosophy in opposition to metaphysical dogmatism are well known. With the new insights into Wolffian texts that we now have at our disposal, the time has come to ask what Kant, despite everything, owes to Wolff. And, if possible, to reconsider the view that the Königsberg philosopher had only indirect knowledge of the Wolffian *opus metaphysicum*. In addressing this topic within the theoretical framework of Kantian philosophy, I propose a comparative analysis of the programmatic texts, covering both general methodological issues – such as the very concepts of metaphysics, philosophy and knowledge – and specific themes such as the “court of reason”, the “Copernican revolution”, “critique”, Enlightenment, “minority” and “*connubium rationis atque experientiae*”. In all these themes, Wolff's influence on Kantian thought is abundantly clear, often providing the starting point for critical reasoning.

Keywords: German Philosophy; Kant; Wolff.

¹ Trabalhou no *Leibniz Archiv*, em Hannover, no *Leibniz Forschungsstelle*, em Münster, e, junto a H. W. Arndt e J. École, na edição das *Gesammelte Werke* de Wolff, em que ainda participa como editora. E-mail: scarboncini@virgilio.it. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-4717-9611>. Tradução de Emanuel Lanzini Stobbe e Pedro Casalotti Farhat.

Já se passaram mais de sessenta anos desde que Jean École começou o projeto de reedição, junto ao editor Georg Olms de Hildesheim, das obras daquele que era então considerado um obscuro filósofo alemão de Breslau, na hodierna Polônia.² Christian Wolff, o “tagarela alemão”, para falar com Voltaire (1880, p. 91, carta a Maupertuis de 10 agosto de 1741; cf. Carboncini, 2007, p. 79), um pensador que conheceu em vida um incrível destino e continuou a influenciar longamente a filosofia e a cultura europeia no curso do século XVIII, mas que foi atropelado pela poderosa máquina de guerra da filosofia kantiana e do kantismo, a ponto de ser sepultado e esquecido com um juízo definitivo muito pouco generoso. Hoje, diríamos, “o estigma” de ser um eclético com excessivas tendências à sistematização.

A história da filosofia, parecerá um paradoxo, não é imune a tais omissões ou preconceitos. Também Leibniz, um dos maiores pensadores de todos os tempos, foi ignorado por quase dois séculos, em primeiro lugar porque publicara demasiadamente pouco, e também por outros motivos que não posso, por ora, elencar aqui. De fato, Wolff foi redescoberto por estudiosos como École, Mariano Campo, Giorgio Tonelli e Hans Werner Arndt não em função própria, mas porque buscavam estudar tanto Leibniz quanto Kant e, ao fazer isso, se deram conta que não era possível, sem lidar com a figura de Wolff, compreender profundamente, de um lado, a gênese do pensamento kantiano e, de outro, o verdadeiro impacto do pensamento leibniziano. Porque Wolff, entre outras coisas, teve o mérito de divulgar a filosofia leibniziana ou, pelo menos, uma sua versão pessoal, e fazê-la entrar nas universidades, onde o próprio Leibniz, por seus motivos muito pessoais, não quis jamais pôr os pés.

A indagação acerca de Wolff foi, originalmente, uma indagação acerca das fontes do kantismo e da sorte de Leibniz. Tal indagação bem logo se alargou em outra, mais geral, concernente à natureza do Iluminismo alemão e sua especificidade. Os trabalhos pioneiros dos estudiosos que se ocuparam com este assunto descobriram um novo mundo, aquele da filosofia alemã na virada entre a segunda metade do século XVII e a primeira metade do século XVIII, que é um tipo de Jano de duas faces: uma filosofia acadêmica e uma filosofia popular, um olhar voltado ao melhor da tradição filosófica clássica e outro voltado à emancipação do intelecto em relação ao princípio de autoridade. Uma filosofia fortemente difundida e praticada, um sistema completo, dotado de um método, para ser exportado como base do ensino em todo o mundo civilizado, uma forma de globalização cultural, por assim dizer.

E é assim que a filosofia wolffiana é interpretada em primeiro lugar: como um instrumento potente de globalização cultural, cuja influência se estendeu do norte da Europa, Suécia, Dinamarca e Holanda, até a Espanha e a Itália, da Rússia até os nascentes Estados Unidos da América. Aquilo que Leibniz tentara alcançar com seu *network* epistolar, com as revistas e as academias, uma comunidade internacional de homens de letras e de ciência, Wolff e seus alunos realizaram ao construir um sistema pedagógico omnicompreensivo e adaptável às diversas exigências confessionais. Um sistema tão generalizado a ponto de influenciar diretamente não apenas as mais variadas disciplinas teóricas, mas também a jurisprudência, a filosofia moral e algumas entre as mais emblemáticas realizações do século XVIII, como a *Encyclopédie* de Diderot e d’Alembert, ou a Declaração de Independência americana de 1776 (Carboncini, 2018, p. 478-482 e p. 473 s.). Muito da terminologia filosófica, dos títulos das disciplinas, dos conceitos que usamos ainda hoje no mundo ocidental deriva-se daquela globalização. E não se diz que tal sistema globalizante tenha trabalhado exclusivamente em um sentido unidirecional. Leibniz e Wolff, graças ao auxílio de seus correspondentes, revelaram ao Ocidente os segredos da cultura chinesa, para dar um exemplo. Ou divulgaram as descobertas científicas e mecânicas desenvolvidas no norte da Europa.

² A forma de referência às obras de Wolff obedece à seguinte ordem: a abreviação das obras (WW), seguida do número da divisão (ABT.) em algarismos romanos e do tomo (BD.) em algarismos arábicos, podendo ser acrescentado o volume do tomo e também páginas e/ou parágrafos citados. Exemplo: para remeter ao §1 do *Discursus Praeliminaris* da *Lógica Latina*, que se encontra no primeiro volume, do primeiro tomo da segunda divisão, se escreve (WW II, 1.1, §1) [N. da T.].

Se é verdade que a filosofia wolffiana não produziu picos teóricos de valor absoluto e original – mas esse é um juízo que precisamos aprofundar –, foi, em todo caso, determinante para constituir e difundir em nível continental um *standard* de pensamento e para desenvolver os instrumentos linguísticos e conceituais para o grande momento da filosofia alemã que se abre com Kant e que domina boa parte do século XIX.

A duplicidade, característica do Jano de duas faces, é um aspecto interessante da filosofia wolffiana que encontramos também em Kant. Também o filósofo de Königsberg foi definido como um “Jano de duas faces” (Gargano, 2006) que, de um lado, olhou para o passado, para a tradição filosófica acadêmica alemã, usando os manuais de Baumgarten e Meier para suas lições, mas que, de outro, com a *Crítica*, buscou superar o impasse metodológico no qual se eram emaranhados tanto os dogmáticos, quanto os empiristas e os céticos. Se trata do mesmo ponto de partida de Wolff, quando se prepara para publicar a *Metafísica Alemã*. As palavras programáticas de Kant no *Prefácio* à segunda edição da *Crítica da razão pura* são bem conhecidas, mas também aquelas de Wolff são dignas de menção:

Na matéria que me proponho a tratar houve, até agora, muita obscuridade e desordem. Faltaram conceitos claros, demonstrações fundamentadas e o concatenamento das verdades umas com as outras, a tal ponto que muitas verdades foram consideradas erros e outras opostas foram rejeitadas, as quais não apenas tinham plena validade, mas estavam também entre as mais importantes e úteis (WW I, 2, *Vorrede*, p. 3*).³

Retornarei mais tarde a esta frase emblemática. Nesta minha exposição, pretendo derrubar o *cliché* interpretativo tradicional, segundo o qual se evidenciam os elementos de originalidade da filosofia kantiana em relação à tradição wolffiana. Sobre esse filão já se pesquisou muitíssimo e duvido que no futuro possam emergir grandes novidades. Pelo contrário, me interessa lançar uma provocação na direção oposta, e indagar quanto wolffianismo existe ainda em Kant, não obstante tudo. Sem tirar nada da genialidade deste último. Tanto mais que agora, em comparação a sessenta anos atrás, são acessíveis todos os textos wolffianos, tornando muito mais fácil consultar as fontes primárias.

Ao fazer isso, limitar-me-ei essencialmente à questão metodológica, ao conceito geral de filosofia e àquele de metafísica como ciência, porque me parecem ser os aspectos menos estudados, deixando assim de lado a psicologia, a antropologia e a ética, onde as pesquisas têm florescido. Individuearei alguns temas que considero como exemplares.

1. Âmbito do saber, revolução copernicana

Quando Kant, no *Prefácio* à segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787), presta a famosa homenagem à metafísica wolffiana⁴, não o faz para obter o favor dos acadêmicos ou para mitigar o impacto disruptivo da *Crítica*. É provável que Kant tenha usado tal estratégia para repelir um grande número de objeções, mas é incontestável, a meu ver, que o reconhecimento a Wolff esteja inserido na argumentação histórico-conceitual do *Prefácio* inteiro, e que seja orgânico ao raciocínio kantiano.

³ Trata-se de passagem da *Metafísica Alemã*, cuja primeira edição é de 1720; aquela aqui reproduzida e citada é a décima primeira edição (1751). O prefácio citado, todavia, é datado de 1719.

⁴ “Assim, na execução do plano que a crítica traça, isto é, no futuro sistema da metafísica, temos de um dia seguir o método rigoroso do célebre Wolff, o maior entre os filósofos dogmáticos, que primeiro deu o exemplo (e se tornou por isso na Alemanha o criador daquele espírito de penetração que até hoje ainda não foi perdido) de como se pode tomar o caminho seguro de uma ciência estabelecendo regularmente os princípios, definindo claramente os conceitos, perseguindo o rigor nas demonstrações e evitando saltos temerários ao tirar as consequências: e por isso seria incrivelmente capaz de colocar uma ciência como a metafísica nesse caminho, se lhe tivesse ocorrido a ideia de preparar previamente o terreno com a crítica do órgão, isto é, da própria razão pura: defeito a ser atribuído mais à maneira dogmática de pensar de seu tempo do que a ele mesmo” (KrV, B XXXVI-VII, minha tradução).

Na estrutura e no tom, o *Prefácio*, que deve ser considerado verdadeira e propriamente um ensaio filosófico, ecoa escritos programáticos de extraordinário sucesso, como o *Discursus Praeliminaris* (1728) de Wolff, definido por École justamente como um “manifesto” (WW II, 1.1, *Introdução*, p. VII)⁵, ou os prefácios à *Lógica* e à *Metafísica* alemãs.⁶ Trata-se de ensaios, nos quais é feito o balanço da situação filosófica à época e pregressa, e se expõe o programa daquilo que se pretende alcançar, e o método a ser utilizado. Servem para situar conceitualmente o ponto de partida do itinerário filosófico. O *Discursus Praeliminaris*, em particular, tornou extremamente popular um gênero que influenciou, entre outros, também o homônimo ensaio introdutório da *Encyclopédie* (Diderot; d’Alembert, p. 1751-1780, v. 1; 2015-2024, v. 1).⁷

Aquilo que Kant nos diz, mencionando Wolff de maneira tão elogiosa no *Prefácio*, é que, se queremos considerar a metafísica como uma ciência, a ciência especulativa da razão, não podemos prescindir do método dogmático instaurado primeiramente por Wolff, ou, pelo menos, ilustrado corretamente por Wolff. A *Crítica*, portanto, tem como objetivo polêmico não o método dogmático, mas o dogmatismo, isto é, um procedimento dogmático sem uma organização preliminar, sem uma indagação aprofundada sobre como a razão havia chegado aos princípios que usa. Pode parecer um sofismo ou um jogo de palavras, mas aqui está o fulcro da revolução copernicana da abordagem kantiana.

Não há dúvidas, para Kant, de que a metafísica seja necessária à filosofia, enquanto a consciência não brota exclusivamente da experiência, como sustentam os empiristas. Mas, por outro lado, também não se origina das categorias conceituais pressupostas e externas a nós como entidades ontológicas, de toda aquela confusão de espíritos e entidades na qual se enredou a metafísica como nos sonhos do visionário Swedenborg, tão criticados no ensaio de 1766.⁸ Kant, portanto, pretende propor uma nova via que não se coloca de maneira antitética em relação ao empirismo e ao racionalismo. Veremos mais adiante como.

A metafísica representa a parte propedêutica teorética essencial da filosofia, aquela que indaga acerca da natureza do nosso pensar, de seus limites e de suas razões. Como tal, é imprescindível, mas deve ser elevada ao grau de ciência e isso se obtém apenas se ela se desenvolve, usando as palavras kantianas, dogmática e sistematicamente. Se for considerada como uma ciência. Mas quem foi o filósofo que definira a filosofia como ciência, e colocara os parâmetros para defini-la como tal? Christian Wolff. Segundo a célebre definição wolffiana, apresentada literalmente também na *Encyclopédie* de Diderot e d’Alembert, a filosofia é “ciência das coisas possíveis, na medida em que são possíveis” (WW II, 1.1, § 29; cf. Carboncini, 2018, p. 481),⁹ e a ciência, por sua vez, é a aptidão de proceder segundo uma metodologia certa e predefinida

5 A primeira edição da *Lógica Latina* é de 1728, aquela reproduzida e aqui citada é a terceira, de 1740.

6 A primeira edição da *Lógica Alemã* é de 1713, aquela reproduzida é a décima quarta edição, datada de 1754.

7 Sobre a história dos precedentes e das influências do *Discursus*, ver Wolff (1996, pp. XLV-LI).

8 *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* é um dos escritos polêmicos mais conhecidos do Kant pré-crítico, ocasionado pelas obras do místico sueco Emanuel Swedenborg que o filósofo então compara com os sistemas metafísicos de Wolff e de seu crítico Christian August Crusius. Aquilo que estes sistemas (sonhos da razão) e as teorias espirituais e místicas de Swedenborg (sonhos da sensibilidade) possuem em comum é serem uma construção pessoal e fantástica, privadas de fundamento e, assim, não compartilháveis. Todavia, ainda neste ensaio, o qual assinala o ponto de máxima distância entre Kant e a metafísica, ele não a rejeita completamente. Ao contrário, para além de todas as pretensões da disciplina de conhecer as “qualidades secretas das coisas”, lhe é atribuída uma função “entre as mais desconhecidas e importantes, ainda que se venha a conhecê-la tardiamente e depois de longa experiência”, isto é, aquela de estabelecer os limites da própria razão (TG, AA 02: 368). Seja dito aqui, aliás, que Swedenborg e Wolff não só se citam eventualmente, mas que o sueco escreveu um comentário detalhado sobre a *Psychologia empirica* de Wolff (1728), publicado pela primeira vez em 1923. *Psychologica, being notes and observations on Christian Wolff’s Psychologia empirica*, Philadelphia. Esse assunto deverá ser aprofundado em outra ocasião. O paralelo kantiano, entretanto, parece mais pertinente conforme o tom polêmico e irônico deixam supor (cf. Carboncini, 2021, p. 212).

9 O artigo [“Filosofia”] da *Encyclopédie*, anônimo, foi provavelmente redigido por Diderot, que toma literalmente a definição wolffiana e a elogia, na medida em que faz da filosofia uma ciência fundamental e universal, o que se coaduna perfeitamente com o projeto ilustrado dos editores no *Discours préliminaire*, qual seja, o de levar o empreendimento enciclopédico para além dos confines da simples erudição (Polyhistoria), chegando a expor as conexões entre os vários conhecimentos. Por isso é um “*dictionnaire raisonné*”.

(WW II, 1.1, § 30). A definição de filosofia como ciência sorri, portanto, à indagação kantiana significativamente mais do que geralmente se está disposto a admitir.

Se é verdadeiro que a concepção wolffiana de filosofia parece abraçar a ideia enciclopédica de um armazém, de um contentor de todo o conhecível humano, não deve passar em segundo plano a exigência de uma organização de todo este material, segundo critérios que não são meramente expositivos, mas sistemáticos, e que se fundam, em última análise, no nosso modo de conhecer as coisas. Isto é, devem encontrar sua razão de ser em alguns princípios universalmente válidos que, depois da virada subjetivista cartesiana, não podem estar fora do sujeito cognoscente.

A confirmação do subjetivismo das estruturas cognoscitivas não está, para Wolff, apenas na abordagem inicial do conhecimento como autoconsciência (WW I, 2, § 1; I, 1, cap. 1, §§ 1 e 2), mas na própria definição de filosofia como ciência das coisas possíveis, onde o possível delimita o âmbito da pensabilidade das coisas. E, aqui, se abriria o discurso, com que me defrontei há muito tempo, sobre o novo significado de “transcendental” na metafísica wolffiana, o qual, mesmo não sendo equivalente àquele da *Crítica* kantiana, certamente desempenhou uma importante função de evolução da doutrina escolástica dos transcendentais rumo a uma teoria da cognoscibilidade dos objetos (Carboncini, 1991, p. 103-153). Ao definir a filosofia e, sobretudo, ao delinear seu papel em relação às ciências experimentais, Wolff adverte que no seu núcleo central, onde se formam os princípios primeiros, há algo mais: a filosofia não pensa apenas sobre as coisas, mas também sobre o modo de pensar as coisas. A filosofia se exercita em “pensamentos racionais”, as coisas podem ser explicadas apenas de modo autorreferencial a partir do sujeito cognoscente em formas conceituais organizadas. E, aqui, não é o caso de aprofundar até que ponto o possível seja definido com base em um conceito puramente lógico, forjado com base no princípio de não-contradição, e a passagem à existência seja regulada a partir do princípio de razão suficiente.

Há outra coisa que é relevante aqui. Ainda que, de maneira não sempre unívoca e claríssima, também na distinção entre os três graus de conhecimento (histórico, matemático, filosófico), Wolff já foi bem adiante na indagação acerca do específico no conhecimento filosófico. A meu ver, é relevante o fato que declara que a filosofia estabelece os limites seja do conhecimento empírico, seja daquele matemático (WW II, 1.1, § 35)¹⁰, estabelecendo uma supremacia do núcleo metodológico específico da filosofia. E ainda que, para ele, a metafísica seja a disciplina que se ocupa de “Deus, do mundo, da alma e de todas as coisas em geral”, se escreve uma *Ontologia*, não há dúvidas que a abordagem metafísica esteja indissolivelmente vinculada à metodológica para ele.¹¹

Retornando, assim, a Kant, se explica como, para o filósofo de Königsberg, não seja possível executar o plano da *Crítica* a não ser seguindo o rigoroso método de Wolff, definido como “o maior entre os filósofos dogmáticos” (*KrV*, B XXXVI). Não há ironia, não há bajulação e nem mesmo puro espírito de conveniência em tal afirmação. Ao apresentar sua revolução, Kant se preocupa em situar a própria filosofia na esteira da tradição que lhe precede, uma tradição, bem entendida, alemã, que ele parece reivindicar com orgulho: aquele “espírito de *Gründlichkeit*”, de penetração, de busca do conhecimento puro, que caracterizou e continua a caracterizar o momento do pensamento o qual ele se encontra na posição de trazer à plenitude, transportando-a a uma fase sucessiva.

O reconhecimento a Wolff é sincero e intelectualmente honesto a tal ponto que Kant chega a justificar o fato de que seu predecessor não tenha conseguido reverter metodologicamente a questão metafísica, fazendo-a preceder de uma “crítica do órgão”, isto é, da razão pura. Justifica-o por ter caído no dogmatismo, porque em seu tempo não era possível de outro modo e, em todo

¹⁰ “Recte igitur ... cognitionis historicae ac mathematicae in philosophia constituuntur limites”.

¹¹ A metafísica é “*Fundamental-Wissenschaft*”, sobre a qual se baseiam todas as ulteriores partes da filosofia (cf. WW I, 2, *Vorrede*, p. 14*).

caso, Kant equipara aqueles que rejeitam o método de ensino wolffiano àqueles que rejeitam a Crítica da razão pura. Fazendo isso, não obtém nada mais “do que jogar fora as correntes da ciência, e de transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a filosofia e filodoxia” (KrV, B XXXVII).

Existem vários elementos nesta argumentação, sobre os quais não posso me atentar longamente. Mas eu gostaria de colocar ao menos dois em evidência. O primeiro, como disse, é a consciência que Kant herda de Wolff, mais do que de Baumgarten e de outros wolffianos, da peculiaridade alemã da tarefa filosófica à qual se presta, e à qual, antes dele, se dedicou Wolff com louvável empenho. Fundar uma filosofia alemã, em língua alemã, com instrumentos linguísticos novos, fora um projeto idealizado por Leibniz, continuado por Thomasius, e institucionalizado por Wolff, tanto nos cursos universitários, quanto nas obras impressas. E isso com um objetivo pedagógico fortíssimo, aquele de formar cidadãos não de uma nação física, dado o fracionamento extremo da nação germânica, mas sim cultural. Há um forte senso de dever moral nas contínuas afirmações de Wolff de querer conquistar algo de útil para a vida dos seres humanos e para sua felicidade. Uma felicidade que não é entendida eudemonisticamente como um estado genérico de prazer ou “estar bem”, mas como desenvolvimento e aperfeiçoamento das capacidades intelectuais, sendo necessário, para alcançá-los, ser livre para conhecer e pensar com a própria cabeça. Wolff não chega a usar a palavra autonomia, mas a *libertas philosophandi*, o *Selbstdenken* de memória thomasiana é substancial para a *Glückseligkeit*.

E, aliás, seja dito aqui que, ao criar uma língua filosófica alemã, Wolff não se limitou a utilizar neologismos latinizantes, como fizeram analogamente seus colegas ingleses e franceses, mas como ele próprio declara: “usei as palavras alemãs no seu significado ordinário, buscando nesse o fundamento para elegê-las como termos técnicos” (WW I, 9, § 17, p. 34).¹² Fazendo isso, ampliou o significado de tais palavras, tornando a língua um instrumento vivo e poderoso de transmissão do pensamento e compreensão da realidade e, com isso, extremamente qualificada para tratar de assuntos filosóficos.

O segundo aspecto que eu gostaria de colocar em evidência é que, no *Prefácio*, Kant fala explicitamente de Wolff, não de Baumeister, Bilfinger, Baumgarten ou outros wolffianos, cujos manuais foram correntemente usados nos cursos universitários. Em um conhecido artigo, École (1991) levantava a questão se Kant teria lido os textos metafísicos de Wolff em primeira mão e, analisando algumas incoerências e omissões nas doutrinas reportadas, chegou a uma conclusão negativa, conclusão esta compartilhada pela maioria dos estudiosos. Infelizmente, não temos citações diretas entre aspas, ou trechos reportados literalmente, que provem irrefutavelmente a leitura das obras metafísicas wolffianas da parte de Kant.¹³ Estamos certos de que tenha lido algumas das obras de matemática aplicada, citadas, por exemplo, nos *Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas* (GSK, AA 01: 1-158) e na *Nova Dilucidatio* (PND, AA 01: 366-450). Sabemos que leu a *Cosmologia generalis*, sobretudo em relação ao conceito de mundo (cf. Cafagna, 2018, p. 280)¹⁴ e, pessoalmente, creio que Kant tenha também se inspirado nisso para o termo “transcendental”, senão de outro modo, pelo menos no deslocamento do termo da determinação de um conceito para aquele de uma disciplina. Sabemos pelo catálogo de Warda (1922, n. 124, p. 56) que, além dos manuais de matemática, ele possuía uma cópia da *Ontologia*.¹⁵ Não obstante, sempre se presumiu que tivesse conhecido Wolff mediante as obras de Baumgarten, Gottsched, Meier, Crusius e Knutzen.

12 Trata-se do *Ausführliche Nachricht von seiner eigener Schrifften*, de 1726. A edição aqui reproduzida é a segunda, de 1733.

13 Não era costume, à época, fazer citações segundo o uso correto atualmente, ainda que, devo notar, Wolff, por exemplo, quase sempre forneça referências precisas das obras citadas.

14 A primeira edição é de 1731, enquanto aquela reproduzida é a terceira, de 1737.

15 As obras matemáticas são: *Elementa matheseos universae*, vol I e II, Halle, 1713 e 1715; *Anfangs-Gründe aller Mathematischer Wissenschaften*, Halle, 1750 e *Auszug aus den Anfangs-Gründen*, Francoforte e Lipsia, 1749 (Warda, 1922, n. 26, 27 e 28, p. 40).

Hoje, não posso senão me questionar por que assumimos tal pressuposição. Por que Kant não deveria ou não poderia ter lido os textos wolffianos, contentando-se com um conhecimento de segunda mão?¹⁶ Não somos injustos, em última análise, para com a inteligência e honestidade intelectual de Kant, ao sustentar que tenha criticado Wolff sem tê-lo lido? Se, uma vez, eu estava disposta a aceitar uma tal hipótese, hoje tenho muito mais dúvidas. Em vez disso, a meu ver, existem indícios consistentes de que as tenha pelo menos folheado.

A longa frase de elogio do *Prefácio* à segunda edição da *Crítica* constitui um desses indícios. De fato, ao ilustrar os passos da metodologia científica “dogmática” wolffiana, Kant segue exatamente a ordem do *Discursus praeliminaris*, e quase com as mesmas palavras.¹⁷ Além disso, há um *páthos*, ao introduzir o conceito de *Crítica*, e a função reencontrada da metafísica, que ressoa frases recorrentes também nos escritos programáticos de Wolff.¹⁸ Um *páthos* que desemboca na consciência de fazer uma revolução análoga àquela copernicana. Quanto a isso, é curioso notar que ambos os filósofos, em seus prefácios, usem a mesma analogia para descrever o próprio impacto sobre a filosofia contemporânea. Trata-se da revolução copernicana. Mas, enquanto para Wolff é central o aspecto das consequências persecutórias causadas por uma tal revolução, e prudentemente não cita Copérnico, mas Aristarco, Kant usa a analogia, mais de sessenta anos depois, para explicar a inversão metodológica radical (WW I, 2, p. 9* s.; KrV, B XVI). Além disso, salta aos olhos como ambos examinam nesses escritos programáticos a diferença entre metafísica e matemática, ainda que cheguem a resultados diversos, mas evidentemente mostrando como era central para eles a delimitação dos âmbitos. Até onde sei, um tal *páthos* programático não se encontra nos alunos, mas apenas no mestre. A ênfase quanto ao aspecto metodológico é uma magnífica obsessão wolffiana que se sublima, por assim dizer, em Kant. Não por acaso este último define a *Crítica* como “*Traktat von der Methode*” (KrV, B XXII). Não por acaso, a obsessão metodológica de Kant chega a consequências extremas, sobrepondo ao crivo racional o elemento fundante de toda a sua construção: a própria razão.

2. Tribunal da Razão, Crítica

Chegamos agora a duas temáticas consideradas características de Kant, mas que, a meu ver, se formam no ambiente wolffiano. E, quando digo wolffiano, quero dizer também leibniziano-

16 Esta linha interpretativa, nascida certamente no ambiente kantiano e desenvolvida sucessivamente, está voltada a marcar ainda mais a diferença entre o autor da *Crítica* e a metafísica dogmática, insinuando o preconceito, cristalizado depois nas *Lições sobre a História da Filosofia* de Hegel, de que a filosofia de Wolff seria uma filosofia epigonal, recitada como um mantra por uma seita de alunos, pelo que não haveria sequer sentido estabelecer quem disse o quê (Hegel, 1944, III.2, pp. 206 ss.). Mas nós sabemos, entre outras coisas, que Martin Knutzen, professor de Kant, conhecia e citava as obras de Wolff e que muito provavelmente as possuía em sua vasta biblioteca, onde o jovem aluno foi testemunhado escrevendo o seu primeiro texto impresso, o ensaio sobre as forças vivas.

17 Para obter a certeza típica da ciência, em primeiro lugar devem ser estabelecidos princípios indubitáveis (WW II, 1.1, § 33), chamados dogmas (§ 115), dos quais deriva-se o uso kantiano do termo “dogmático”, em seguida definindo os conceitos através de definições precisas e terminologia própria (§ 116), devendo as demonstrações serem conduzidas rigorosamente (§§ 117-118), sem saltos (§129) e sem dar abertura às hipóteses (§ 129).

18 Como no *Prefácio* à primeira edição da *Metafísica Alemã*: “Na matéria [...] houve, até agora, muita obscuridade e desordem. Faltaram conceitos claros, demonstrações fundamentadas e o concatenamento das verdades umas com as outras <In der Materie...ist bisher viele Finsternis und Unordnung gewesen. Es hat an deutlichen Begriffen, gründlichen Beweisen und Verknüpfung der Wahrheiten mit einander gefehlet>” (WW I, 2, p. 3*), “Pois eu, desde jovem, senti em mim um grande afeto pelo gênero humano, tal que eu gostaria de fazer todos felizes [...] e eu empreguei também [...] todas as minhas forças nisso, de modo que o entendimento e a virtude aumentassem entre as pessoas [...] ora, eu não os abandonarei enquanto uma gota de sangue corra em meu corpo <Da ich von Jugend auf eine grosse Neigung gegen das menschliche Geschlecht bey mir gespüret, so, daß ich alles glücklich machen wolte...habe ich auch...alle meine Kräfte dahin anzuwenden, daß Verstand und Tugend unter den Menschen zunehmen...ja, ich werde davon nichtt ablassen, solange sich in Bluts-Tropfen in meinem Leibe reget>” (WW I, 2, p. 2*). “Minha intenção é levar as ciências a uma melhor ordem e maior certeza <Mein Vorhaben ist die Wissenschaften in bessere Ordnung und mehrere Gewisheit zu bringen> (WW I, 2, *Erinnerung wegen der Einwürfe*, §1). É interessante também o incipit da *Lógica Latina*: “Uma obra de árdua tentativa e perigosa, na medida em que me dedico a fornecer uma filosofia universal, certa e útil <Arduum aggredior opus atque periculosum, dum philosophiam universam & certam, & utilem reddere studeo>” (WW II, 1.1, p. 6*).

wolffiano. Antes de tudo, as metáforas e a terminologia jurídica. Começando pelo conceito de “tribunal da razão”, continuando rumo àquele de “dedução” que Kant declaradamente assume a partir da práxis jurídica no sentido de “demonstração da legitimidade da reivindicação que se avança” (KrV, A XI-XII). Há um interessante estudo de Diego Kosbiau Trevisan (2018) exatamente sobre o uso das metáforas e da linguagem jurídica na formação da metodologia crítica.

Leibniz, como sabemos, recebera uma formação jurídica excelente e praticara a jurisprudência mais do que talvez lhe teria agradado. Mas também Wolff se ocupou longamente com a jurisprudência, e não há dúvidas de que seus escritos de filosofia prática e, em particular, seus escritos jurídicos tiveram uma influência determinante no século XVIII, sobretudo quanto à afirmação de uma ideia moderna de direito natural.

Leibniz retoma a ideia baconiana, segundo a qual se a razão fosse um tipo de balança com a qual pudéssemos submeter ao juízo argumentações opostas, poderíamos emitir um veredito incontroverso. Uma tal arte seria mais preciosa do que aquela da fabricação do ouro (Leibniz, 1971, p. 548-559), seria uma lógica, para usar os termos de Leibniz, “inventiva e jurídica”.¹⁹ Aquilo que, para Leibniz, é uma hipótese, um *desideratum*, em Wolff já é representado como o procedimento científico peculiar da filosofia. Diante daquilo que ele chama de “*Richter-Stuhl der Vernunft*”, a cadeira de juiz da razão, nos apresentamos apenas com um “*gründliches Urteil*”, um juízo fundamentado (WW I, 9, § 45, p. 155).²⁰ Para Wolff, somente porque a filosofia é, em última instância, este procedimento é que ela pode se tornar “o instrumento, através do qual um estudioso adquire a capacidade absolutamente necessária e respeitada de julgar uma coisa sem precipitação e de modo racional” (WW I, 9, § 196, p. 549).

Em Kant, a metáfora jurídica está estreitamente vinculada ao tema da crítica. Ou melhor, eu diria que o tema da crítica é uma extensão da metáfora jurídica. O que não se torna imediatamente evidente pelo fato de Kant usar propriamente o termo “*Kritik*”, que, à primeira vista, pode parecer enganador. No lugar de “*Kritik*”, Kant poderia ter usado outros termos, como *Untersuchung*, *Beurteilung*, *Prüfung* etc. O fato de que ele tenha apelado a um neologismo, até aquele momento pouquíssimo utilizado no contexto filosófico, e, quando muito, inserido em uma forma sintática de compreensão não imediata, aquele genitivo subjetivo e objetivo da razão pura deve ter um significado particular.

O termo “crítica”, como se sabe, tem sua origem no âmbito literário e filológico. A “*ars critica*” é a disciplina que corrige os textos pouco claros ou cheios de lacunas, os examina com base em critérios lógicos ou de verossimilhança e, em última análise, os avalia. Esta última função, citada no *Lexicon* de Walch, é aquela que nos interessa. A “*Critic*”, neste sentido, é a ciência que avalia <*beurteilt*> e aplica as regras da perfeição às línguas e às artes ou ciências do belo. Quem a domina é chamado de “*Kunstrichter*”, um juiz da arte (Walch, 1775, Bd. 1, p. 662).²¹ A avaliação aqui considerada não é puramente interpretativa e filológica, muito menos estética. É racional. Vemos isso também na *Encyclopédie* e a reencontramos também em Reimarus.²²

Um grande proponente de tal disciplina na Alemanha foi, certamente, Leibniz,

19 É evidente: a balança, nas mesmas palavras leibnizianas, “pende sem necessitar”, deixando espaço, na aguda interpretação de Marcelo Dascal (2002), a uma negociação interior do indivíduo, a uma racionalidade branda que abre espaço para a liberdade.

20 Afirmações similares se encontram também na *Encyclopédie*, reconhecidamente cheia de material wolffiano: “Em todas as coisas de que temos uma ideia nítida e distinta, a razão é o verdadeiro juiz a quem compete julgar <*Dans toutes les choses dont nous avons une idée nette & distincte, la raison est le vrai juge compétent*>” (Diderot; d’Alembert, 1751-1780, verbete “*Raison Logique*”, v. XIII, p. 774; 2015-2024, v. 6, p. 456).

21 A primeira edição é de 1726, porém cito aqui a edição de 1775, que contém importantes adições precisamente neste artigo.

22 Na *Encyclopédie* lemos claramente sobre esse segundo aspecto: “O segundo ponto de vista considera a crítica como um exame esclarecido e como um julgamento equitativo das produções humanas” (Diderot; d’Alembert, 1751-1780, v. IV, p. 490; 2015-2024, v. 2, p. 73). Ver também Reimarus (1756, parte II, § 173).

individuando na linguística um meio potente de avanço do saber. Por isso, havia definido o próprio tempo, já antes de Kant, como “época da crítica” (Schneiders, 1995, p. 225). De fato, o termo já era usado no ambiente pré-iluminista na França e na Inglaterra com o significado de “exame”: o exemplo mais marcante, nesse sentido, é o *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle (1697), no qual, junto às doutrinas e a outros conceitos elencados, são reportadas também as relativas teorias críticas. Mas o termo recebe, a meu ver, um aprofundamento e ampliação notável no ambiente alemão, tanto na obra de Leibniz, quanto no âmbito da *Frühaufklärung*. Como colocado em evidência por Werner Schneiders, o conceito de crítica está inserido no manifesto da *Eklektik*, da *auswählen* daquilo que é válido para o conhecimento correto e livre do princípio de autoridade; no fazer aquilo que conecta ao *Selbstdenken*, ao conceito de autonomia de pensamento e à coragem de aprender, herdando, por sua vez, aquela *vernünftiger Zweifel* de memória thomasiana, voltado a desarmar o ceticismo cartesiano (Schneiders, 1995, p. 224 s.).²³

Como Schneiders fez justamente notar, o termo “crítica” e seus derivados têm um significado demasiadamente ambíguo e amplo ao longo do século XVIII, e este talvez é o motivo pelo qual quase não foi utilizado no âmbito filosófico. Por outro lado, não é possível pensar que Kant tenha introduzido levemente um termo tão importante na definição de suas principais obras e da metodologia. O criticismo confronta-se com o ceticismo e o dogmatismo, superando-os em uma síntese superior que é o próprio criticismo. Com isso, Kant pretende tornar evidente a superação das contraposições duais do método matemático, utilizando um processo de síntese conceitual mais complexo que não possui outros elementos de comparação se não no procedimento jurídico. Analogamente àquilo que Walch escrevera, que chama o estudioso das línguas e das belas artes de “*Kunstrichter*”, o filósofo seria, portanto, nas intenções de Kant um “*Vernunfttrichter*”, alguém que submete a razão ao juízo, avaliando as pretensões de legitimidade e os âmbitos de pertinência. Nenhum instrumento, se não a própria razão, é legitimado a fazer isso.

Wolff é demasiadamente atento à terminologia, tanto a latina quanto a alemã, para usar um termo que, segundo sua impressão, seria ambíguo como o de crítica. Mas, de fato, a parte final de seus manuais de lógica contém uma crítica no sentido de uma ciência da classificação das invenções e dos livros, das regras sobre como escrevê-los e como avaliá-los. Porém não se trata de uma questão meramente interpretativa ou exegética, mas sim de uma avaliação racional, isto é, de um exame com base em princípios metodológicos. Wolff usa, a esse respeito, o termo “*Beurtheilung*” em alemão e a formulação “*de dijudicando*” em latim. O relevante neste passo é que Wolff não trata esta parte como uma “*logica specialis*”, na esteira da tradição ramista, mas como parte integrante da própria lógica e, em certo sentido, como seu cume.

Não se deve esquecer que, para Wolff, o valor prático do conhecimento, apto a aperfeiçoar o ser humano na sua destinação de ser racional, é fundamental. Wolff não perde jamais de vista o fim último que é a *Glückseligkeit*. O método, o instrumento operativo sem o qual não é possível alcançar nada nem na teoria, nem na prática, deve ser mostrado na sua plena operabilidade. No final das contas, um saber puramente dogmático não serve de nada. Aquilo que conta é quanto o ser humano consegue saber usando de modo correto os instrumentos racionais dos quais dispõe. Este é o sentido da lógica, e é este o motivo de seu enorme sucesso. Assim, a meu ver, não é verdade que Wolff não coloque para si o problema dos limites do conhecimento, que não verifique a legitimidade do órgão, para usar a fraseologia kantiana. Ele o faz a seu modo, calibrando-o com base no conceito de perfectibilidade e felicidade do ser humano.²⁴

23 O quanto este tema seria passível de conexão com o novo desafio kantiano para a razão, isto é, aquele de conhecer a si mesma, o *Selbsterkenntnis* (KrV, BXVII), está ainda completamente por ser pesquisado.

24 “Não é certamente pouco se temos clareza dos primeiros conceitos universais: pois desse modo acende-se uma luz que nos ilumina em todo nosso conhecimento, quer tenhamos de lidar com as ciências ou com os afazeres da vida humana. <Es ist gewiß nicht ein geringes, wenn wir in den ersten allgemeinen Begriffen Deutlichkeit haben: denn hierdurch wird uns ein Licht angezündet, das uns in aller unserer Erkenntniß leuchtet, wir mögen entweder mit Wissenschaften, oder mit Verrichtungen im menschlichen Leben zu thun haben>” (WW, I, 2, p. 4*).

Baumgarten, na sua *Acroasis Logica* (1751 e 1761, WW, III, 5), introduz o termo latino “*critica*” como equivalente ao termo “*Beurtheilung*” do mestre. Na extrema concisão do texto de Baumgarten, ainda é evidente, a meu ver, o deslocamento do significado de crítica de um âmbito puramente literário para um âmbito metodológico-filosófico. Tanto é verdade que um teólogo racionalista como Johann Jacob Töllner, aluno de Wolff e Baumgarten, na sua edição ampliada e reelaborada de forma sistemática da *Acroasis* baumgarteniana, expurga a crítica para repropor a clássica divisão entre *logica generalis* e *specialis*. Mas aquilo que é interessante, contudo, é a definição de crítica que ele formula: “a crítica é o conjunto de regras para julgar quais coisas, no discurso de um autor, sejam bem-sucedidas, e quais não. Assim, o intérprete necessita de ‘noções críticas’” (Töllner, 1765, § 610).²⁵

Assim, resumindo: o termo “crítica”, utilizado por Kant, não se prende à filologia ou à crítica literária, mas, de fato, à metodologia do discurso jurídico, do exame atento que recorre àquela “balança da razão” esperada por Leibniz, à avaliação das argumentações em sua pretensão de legitimidade, aos “pensamentos racionais” constitutivos da filosofia wolffiana.²⁶

3. Léxico

Indo agora ao aspecto linguístico e conceitual, a filosofia wolffiana pode ser compreendida como um grande laboratório, comparável, no seu conjunto, isto é, compreendendo também os trabalhos dos alunos e dos divulgadores, e pelo impacto geral, à filosofia escolástica medieval. Portanto, são totalmente inadequados aqueles juízos que a relegam a uma filosofia epigonal de pouca originalidade, exercitada por filósofos de peruca que, parafraseando Voltaire, escreviam em volumosos tomos aquilo que poderia ser dito em poucas frases (Carboncini, 1993, p. 122 s.).

Aquilo que Voltaire e tantos outros não compreenderam é que a suposta verborragia, para um filósofo, é exercício e refinamento das capacidades de raciocínio, um tipo de crítica *ante litteram*. Isso era muito claro a Leibniz, o que se compreende perfeitamente analisando seu legado manuscrito. O projeto da *characteristica universalis*, por exemplo, previa em primeira instância a catalogação e a definição de todos os conceitos, um imenso trabalho linguístico-conceitual, ao qual se deveria seguir sua denotação numérica ou simbólica para poderem ser reunificados no ancestral conceitual daquilo que hoje se define como algoritmo e, portanto, para poder ampliar o conhecimento.

Enfatizar conceitual e linguisticamente as palavras foi um exercício fundamental para refinar os instrumentos filosóficos. O trabalho desenvolvido nesse âmbito por Leibniz, por Thomasius e, sobretudo, por Wolff, é fundamental. Aqui, não posso deixar de mencionar a página de Kant da *Nova Dilucidatio* onde é examinada precisamente a arte combinatória característica

²⁵ “*Critica <die Kritik> est complexus regularum diiudicandi, quae ab autore orationis in eadem profecta sint, quae minus. Ergo interpres indiget notitia critica*”.

²⁶ Em um estudo célebre, Giorgio Tonelli sustenta que no uso do termo “crítica” Kant teria sido influenciado também por duas obras não alemãs, os *Elementorum artis logicae-criticae* (1745), do italiano Antonio Genovesi e a *Ars critica Rationis dirigendae seu philosophiae humanae mentis institutio* (1768) do português Inácio Monteiro, admitindo que para o filósofo de Königsberg permanece prevalente o significado de crítica como “verificação do raciocínio”, significado que seria, segundo Tonelli, derivado de Darjes (Tonelli, 1994, p. 8). Não possuímos os elementos para verificar essa afirmação. As obras mencionadas por Tonelli não estão, de fato, presentes no catálogo de Warda. Todavia, não podemos excluir a possibilidade de que Kant, leitor onívoro, as tenha lido ou que não tivesse conhecido pelo menos seus títulos. Todavia, em uma consulta de tais obras não me parece que, para além do título, possam ter ocorrido uma influência conceitual tão determinante. Genovesi sustenta que a lógica é constituída de duas partes: Dialética e Crítica. A Dialética ajuda a formar o nosso raciocínio, enquanto a Crítica nos ensina a julgar a autoridade e o significado do raciocínio alheio (§ 12). Não obstante Genovesi acusar Wolff de ter pouco exercitado a parte crítica (§ 49), na verdade a definição do italiano coincide com aquela de Wolff e me parece estranho que Kant tenha se inspirado em uma concepção tão óbvia e ao mesmo tempo antitética ao próprio conceito de crítica. No que toca a Monteiro, então, a “*ars critica rationis*” insere-se plenamente, a meu ver, na tradição cartesiana regular e não fornece nada de novo.

de Leibniz, considerada por seus detratores como morta assim como seu descobridor. Kant se baseia na fábula de Esopo, na qual um pai revela aos filhos que deixara um tesouro enterrado no campo deles. Antes de revelar o lugar exato, morre. Aos filhos não resta nada além de escavar e lavrar repetidamente o campo, sem encontrar nada. Em compensação, porém, com isso o terreno se tornou fértil, demonstrando que o verdadeiro tesouro consistia no trabalho aplicado ao terreno (PND, AA 01: 389 s.).

Há muito mais do que parece nessa observação, para além da polêmica. Trata-se de um apólogo, não se deve esquecer, e a ênfase está colocada na mensagem. Antes de tudo, um sublinhar da importância essencial do trabalho crítico, a identificação do próprio trabalho, da *Crítica*, com a metafísica. No *Prefácio* à primeira edição da *Crítica*, Kant sustenta que a “metafísica não é senão o inventário de tudo aquilo que possuímos por meio da razão pura, ordenado sistematicamente” (KrV, A XX). Todo esse trabalho conceitual de Wolff e de sua escola não foi inútil, pelo contrário, constituiu o ponto de partida de cada futuro tratamento científico da metafísica. E a esse serviço é dado mérito na famosa passagem do *Prefácio* à segunda edição. Mas há algo mais: existe um chamado implícito à perfectibilidade, à aspiração ao autmelhoramento, ao fundamento ético do filosofar descoberto por Leibniz, reforçado por Wolff e perfeitamente teorizado pelo Kant crítico.

É necessário recordar que Wolff, diferentemente tanto de seus contemporâneos quanto de seus sucessores, como, por exemplo, Kant, jamais manteve separado o ensino acadêmico daquilo que divulgava nos livros impressos. Seu projeto, como amplamente declarado por ele próprio nas introduções aos seus manuais, sempre foi eminentemente pedagógico.²⁷ Seu ponto de vista sempre esteve completamente orientado à filosofia como disciplina não apenas propedêutica de todo saber, enquanto investigação sobre os âmbitos e sobre o método, mas também como objetivo de todo conhecimento. A investigação filosófica, para Wolff, nos fornece uma explicação não apenas dos fundamentos, mas também das finalidades do saber e, ambas são costuradas conforme ao ser humano, seu bem-estar e sua felicidade.

Todo o conflito acerca do *Atheismusstreit*, que notoriamente levou à condenação da filosofia wolffiana e a expulsão do professor de Halle, hoje, mais do que quanto à reação impetuosa e intolerante dos pietistas, é considerado, a meu ver, como realmente foi: uma luta disruptiva de poder no interior da universidade para estabelecer o papel da filosofia no âmbito do saber acadêmico, e não apenas. Isso significava uma reorganização do saber, na qual a teologia não possuía mais a função de coroação e a posição dominante, e o saber não era mais considerado, do ponto de vista objetivo, como um conjunto de disciplinas a serem transmitidas servilmente, mas como uma pesquisa, um percurso do sujeito que exercita com coragem a razão no caminho do conhecimento, para onde quer que essa o leve (Carboncini, 2018, p. 484 s.). Quando se fala de “subjativismo das estruturas cognitivas”, esta é uma das consequências que implica uma mudança radical no conceito de filosofia. Também nesse caso Wolff pode ter sugerido a Kant o tema do ensaio sobre O conflito das faculdades (1798).

A pergunta sobre o que é a filosofia, qual é seu campo de investigação, quais os seus limites e qual o seu fim, se torna particularmente urgente quando se assiste a disputas públicas, conflitos entre escolas, com consequências também graves para os pensadores. Não é por acaso

27 Sob o exemplo de Thomasius, Wolff ministrou os seus cursos universitários em alemão e não em latim, na Universidade de Halle e este fato, junto de sua capacidade de expor em modo socrático muito envolvente, decretou um sucesso fora do comum para sua filosofia. Wolff foi o primeiro professor de filosofia a ser considerado uma espécie de *rockstar* pelos estudantes, com lições superlotadas. A expulsão de Halle fez dele um mártir e o seu restabelecimento triunfal suscitaram manifestações de entusiasmo jamais vistas anteriormente. Afinal, não eram muitos os intelectuais que haviam desafiado abertamente o poder eclesiástico e civil. Ainda mais Wolff, por certo, e sobretudo no início de sua carreira, quando ainda estava em dúvida se se dedicaria completamente às ciências matemáticas ou à filosofia, ocupando-se de física aplicada, arquitetura militar, ciências naturais, com todas as invenções práticas que, naqueles tempos, eram requisitadas dos estudiosos. Alguns de seus ensaios para o uso prático foram muito conhecidos, como aquele sobre um particular método para aumentar o rendimento dos grãos, o *Entdeckung der wahren Ursache der Wunderbahnen Vermehrung des Getreydes*, de 1718 (WW I, 24).

que tanto Wolff, no *Prefácio da Metafísica Alemã*, quanto Kant, naquele da *Crítica da razão pura*, falem exatamente de tais disputas como elemento motivador, ocasião de sua nova investigação. Em ambos, é fortíssima a exigência ordenadora-reguladora, mas também julgadora, de submeter à avaliação os métodos do conhecimento adquiridos até aqui. Wolff e Kant pretendem, um com o método científico, o outro com a crítica, fornecer o instrumento para dissipar os conflitos, em um anseio de paz intelectual muito similar àquele buscado por Leibniz com seu “*calculemos*”.

4. Iluminismo e menoridade

Nesta ordem de pensamento, retorna também a metáfora da luz na base do conceito de Iluminismo, utilizada tanto por Wolff, quanto por Kant, para explicar o papel da filosofia.²⁸ E, quando se fala para esses autores de filosofia em sentido geral, se compreende metafísica. A filosofia ilumina a estrada para todas as outras ciências. Isso se dá quando o intelecto de um indivíduo se tornou adulto, não em sentido do registro civil, mas quando desenvolveu de maneira correta as suas capacidades. Wolff fala explicitamente de “pessoas que são crianças no que se refere ao intelecto” (WW I, 2, p. 2*), condição que frequentemente coincide com os caprichos e a maldade ditados pela ignorância. Tal frase pode ter inspirado a ideia kantiana de definir o Iluminismo como “a saída do ser humano do estado de menoridade, do qual ele próprio é culpado” (WA, AA 08: 35). A menoridade, “*Unmündigkeit*” (outro termo jurídico), denota a incapacidade/impossibilidade de autodeterminação, pelo fato de que o assim chamado menor é infantil na sua capacidade de usar o intelecto de modo correto. É um *status*. O infantilismo, nesse sentido, pode se referir também a adultos. O Iluminismo, portanto, não é uma questão de registro, nem a denominação de uma época *tout court*. Trata-se do processo por meio do qual o ser humano chega a determinar-se mediante o uso correto das suas faculdades intelectuais. O ingresso na idade da razão liberta o ser humano da escravidão de determinações externas, como a criança se liberta da tutela dos pais. Mas o que significa autonomia nessa acepção seria incompreensível sem uma fundação metafísica.

5. Matrimônio entre razão e experiência

Chego agora, como conclusão, a um outro tema, conectado à metodologia, paradigmático de Wolff. O famoso “*rationis et experientiae connubium*”.²⁹ A origem dessa expressão deve ser buscada na reflexão de Bacon, e teve muito sucesso entre os filósofos da natureza e os cientistas. É encontrada na obra *Rationis atque Experientiae connubium* (1715), do holandês Wolferd Senguerd (1646-1724), que foi filósofo, naturalista e jurista de orientação cartesiana moderada. É provável que Wolff tenha tomado daqui a expressão, mas não com o mesmo significado. Para Senguerd, a balança da relação entre razão e experiência se inclina de modo evidente à segunda (Senguerd, 1715, p. 4*), algo que, a meu ver, não se pode dizer na concepção de Wolff. Pessoalmente, considero que, no uso wolffiano, não se deve subestimar o significado jurídico do termo “matrimônio <connubio>”, que remete a um elemento regulador. Aquela que se instaura entre a experiência e a razão não é uma relação genérica, mas regulada. Poderíamos defini-la como uma instituição. Não nos esqueçamos que, no *Discursus*, define-se o *connubium* como “*sanctum*”, sacrossanto (WW II, 1.1, § 12). Toda a metafísica de Wolff busca estabelecer a modalidade de tal relação. *Connubium* é um termo que se refere ao *ius connubii* do direito romano, e não significa simplesmente matrimônio. *Connubium* é a capacidade matrimonial dos sujeitos em questão, não é a relação, mas, também nesta ocasião, o *status*, a condição dos

²⁸ Ver, acima, nota 27.

²⁹ Sobre o argumento do *connubium*, ver Cataldi Madonna (1999).

sujeitos que deve ser apta ao matrimônio, não deve conter elementos impeditivos de qualquer natureza. Sobretudo, matrimônio indica uma paridade de *status*.

Ao usar tal expressão de modo consciente, Wolff coloca no mesmo plano de importância o conhecimento sensível e o racional, invalidando de fato a interpretação de seu pensamento como uma forma de racionalismo *tout court*. Como McQuillan evidencia em um interessante artigo de 2019, razão e sentidos, conhecimento racional e sensibilidade, para Wolff trabalham juntos pelos fins do conhecimento, porque, em última análise, as sensações são uma forma de pensamento, são “pensamentos de coisas presentes para nós”, assim como o pensamento é “a operação ou o ato da alma pelo qual somos conscientes de nós mesmos” (WW, I, 1, cap. 1, § 2). A relação que se dá entre experiência e razão é definida por Wolff em alemão com o termo “*vereinbaren*”, do substantivo “*Vereinbarung*”, que literalmente significa “acordo vinculante”, o acordo que precede e é pressuposto no contrato.

Isso nos confirma que o uso do termo latino “*connubium*”, com sua implicação jurídica, não é casual. Tal escolha linguística pode servir de suporte à tese de McQuillan. Para Wolff, experiência e razão são interdependentes e paritárias. Seguindo a metáfora jurídica, e citando as *Istitutiones juris naturalis et gentium* de Wolff, o matrimônio se funda, formalmente, sobre uma “*societas aequalis*” e, ao mesmo tempo, a sanciona, a menos que a mulher de sua vontade não decida, por um motivo qualquer, renunciar ao *status* de igualdade e estar sujeita ao marido (WW II, 26, § 870). Seguindo nesse campo a metáfora, poder-se-ia dizer que Wolff contempla a possibilidade que um elemento do matrimônio, presumivelmente a experiência, renunciasse, em determinadas situações, ao *status* igualitário e se submetesse à razão.

Em todo caso, sua posição é um tanto diferente daquela de Baumgarten e Meier, que, enfatizando a distinção entre faculdade cognitiva inferior e superior, introduzida por Wolff na sua *Psychologia empirica* (WW, II, 5, §§ 54 e 55), separaram a estética, ciência do conhecimento sensível, da lógica, ciência do conhecimento racional. Se se trata de uma tentativa de mitigar o racionalismo de Wolff, como afirma Schwaiger (2011, p. 22 s.), quando ainda não, paradoxalmente, de levá-lo a consequências extremas, as quais se encontram na *Dissertação Inaugural* (1770) de Kant, isso é, por ora, uma questão a ser estudada.

Resta verificar se, como afirma McQuillan, Kant, na *Crítica*, não proponha novamente um “*remarriage*”, um novo matrimônio, entre razão e experiência, ao menos em dois aspectos: ao incorporar na *Elementarlehre* tanto a Estética Transcendental, isto é, a ciência de todos os princípios *a priori* da sensibilidade, quanto a Lógica Transcendental, a ciência do conhecimento puro da razão e, assim, mantenha um papel para a experiência, entendida como resultado da união da intuição sensível com os conceitos. Em segundo lugar, por conseguinte, Kant “nega a possibilidade de conhecimento de objetos puramente inteligíveis que não nasça de uma síntese de intuições e conceitos” (McQuillan, 2019, p. 63). A razão depende da experiência para o seu conteúdo, enquanto os objetos nos são dados por meio da intuição sensível. Por outro lado, a experiência pressupõe a razão, porque “as formas puras da intuição e os conceitos puros do intelecto tornam possível aos objetos serem dados de maneira inteligível” (McQuillan, 2019, p. 63). Eis em que consiste o novo matrimônio kantiano, na relação recíproca entre experiência e razão, pelo que uma pressupõe a outra.

Todavia, conclui McQuillan, o matrimônio em Kant não é tão paritário quanto em Wolff: razão e experiência não surgem uma da outra, mas o conhecimento empírico pressupõe sempre, para Kant, o conhecimento puro, que fornece as formas puras nas quais se dá o conhecimento sensível. E nada pode ser pensado sem os conceitos puros que fornecem as condições necessárias de cada experiência possível e a forma do nosso pensar os objetos. Poderíamos concluir que se trata de um matrimônio no qual a mulher decidiu sujeitar-se ao marido sem que, com isso, todavia, sejam descumpridos os requisitos formais da instituição.

Paro por aqui, na esperança de ter apresentado, à atenção da pesquisa, novos temas

interessantes de investigação.

Referências

BAUMGARTEN, A. *Acroasis logica in Christianum L. B. de Wolff*. Halle, 1751. (WW, III, 5, ed. 1761).

BAYLE, P. *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam, 1697.

CAFAGNA, E. La definizione kantiana del concetto di mondo nei *Pensieri sulla valutazione delle forze vive*. *Con-textos kantianos*, 8, p. 271-290, 2018.

CARBONCINI, S. *Transzendente Wahrheit und Traum: Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den Cartesianischen Zweifel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1991.

CARBONCINI, S. Christian Wolff in Frankreich. Zum Verhältnis von französischer und deutscher Aufklärung. In: SCHNEIDERS, W. *Aufklärung als Mission*. Marburg: Hitzeroth, p. 114-128, 1993.

CARBONCINI, S. Das Paradox der Aufklärung. Christian Wolff und die Encyclopédie. In: WOLFF, C. *Gesammelte Werke*, Hildesheim, Zürich, New York: Olms, III, v. 101, 2007.

CARBONCINI, S. Wolffrezeption in Europa. In: Theis, R./Aichele, A. (Hrsg.). *Handbuch Christian Wolff*. Springer: Wiesbaden, p. 467-495, 2018.

CARBONCINI, S. Development and Diffusion of Wolff's Psychology through his disciples and followers. In: ARAÚJO, S.; PEREIRA, T.; STURM, T. (Eds.) *The force of an idea. New Essays on Christian Wolffs Psychology*. Switzerland: Springer, p. 197-216, 2021.

CATALDI MADONNA, L. Il connubio della ragione con l'esperienza come fondamento e scopo del programma filosofico wolffiano. In: CACCIATORE, G. et al. (a cura di) *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*. Napoli: Guida, p. 111-129, 1999.

DASCAL, M. Nihil sine ratione Blandior Ratio'. In: VII. *Internationaler Leibniz-Kongress: Nihil sine Ratione: Mensch, Natur, Technik im wirken von G. W. Leibniz*. Berlin, p. 276-280, 2002.

DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. le R. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société des Gens de lettres, 28 vols., Paris: Briasson, p. 1751-1780.

DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. le R. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. 7 volumes. Org. por P. P. Pimenta e M. das G. de Souza. São Paulo: Editora Unesp, p. 2015-2024.

ÉCOLE, J. De la connaissance qu'avait Kant de la métaphysique wolffienne, ou Kant avait-il lu les ouvrages métaphysiques de Wolff? *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 73 (3), p. 261-276, 1991.

GARGANO, A. *Le tre critiche*. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, ed. On-line, 2006.

Disponível em: <https://www.iisf.it/scuola/kant/pura.htm>. Acesso em 18.03.2026.

GENUENSIS, A. *Elementorum artis logico-criticae*. Neapoli, 1745.

HEGEL, G. W. F. *Lezioni sulla storia della filosofia*. Vol. III, 2. Firenze: La nuova Italia, 1944.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900s- AA.

LEIBNIZ, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe Akademie-Ausgabe*. Reihe VI, 1. Berlin: Akademie Verlag; Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1971.

MCQUILLAN, J. C. The remarriage of Reason and Experience in Kant's *Critique of Pure Reason*. *Epoché*, 24, p. 53-69, 2019.

MONTEIRO, I. *Ars critica rationis dirigendae seu philosophiae humanae mentis institutio*. Venetiis, 1768.

REIMARUS, H. S. *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit*. Hamburg, 1756.

SCHNEIDERS, W. Kritik. In: SCHNEIDERS, W. (Hrsg.) *Lexikon der Aufklärung: Deutschland und Europa*. München: Beck, p. 224-225, 1995.

SENGUERD, W. *Rationis atque Experientiae connubium*. Rotterdam, 1715.

SWEDENBORG, E. *Psychologica, being notes and observations on Christian Wolff's Psychologia empirica*, Philadelphia: Swedenborg Scientific Association, 1923.

SCHWAIGER, C. *Alexander Gottlieb Baumgarten: Ein intellektuelles Porträt*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2011.

TÖLLNER, J. J. *Acroasis logica. Aucta, et in Systema redacta*. Halle, 1765.

TONELLI, G. *Kant's Critique of Pure Reason within the tradition of modern logic*. Ed. Chandler, D. H. *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1994.

TREVISAN, D. K. *Das Gerichtshof der Vernunft*. Eine historische und systematische Untersuchung über die juridischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018.

VOLTAIRE. *Œuvres complètes de Voltaire*. Vol. 36, "Correspondance IV (1741-1749)". Paris, 1880.

WALCH, J. G. *Philosophisches Lexicon*. Vierte Auflage in zween Theilen. Leipzig, 1775.

WARDA, A. *Immanuel Kants Bücher*. Berlin, 1922.

WOLFF, C. *Gesammelte Werke*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 1962- (WW).

WOLFF, C. *Entdeckung der wahren Ursache der Wunderbahren Vermehrung des Getreydes*. Halle, 1718

(WW I, 24).

WOLFF, C. *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*. Francoforte e Lipsia, 1730 (WW II, 3).

WOLFF, C. *Psychologia empirica, metodo scientifica pertractata*. Francoforte e Lipsia, 1732 (WW, II, 5).

WOLFF, C. *Ausführliche Nachricht von seiner eigener Schrifften*. Marburg, 1733 (WW I, 9).

WOLFF, C. *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata*. Francofurti et Lipsiae, 1737 (WW II, 4).

WOLFF, C. *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata. Admittitur Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, Francofurti et Lipsiae, 1740 (WW II, 1, Lógica Latina).

WOLFF, C. *Institutiones Juris Naturae et Gentium*. Halle, 1750 (WW II, 26).

WOLFF, C. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle, 1751 (WW I, 2, Metafísica Alemã).

WOLFF, C. *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, Halle, 1754 (WW I, 1, Lógica Alemã).

WOLFF, C. *Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen*. Historisch-kritische Ausgabe. Übersetzt, eingeleitet u. hrsg. v. G. Gawlick u. L. Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog (fhS 8), 1996.

Christian Wolff e o direito na guerra <ius in bello>: uma análise em comparação com a doutrina de Kant

[*Christian Wolff and the Right in War (Ius in Bello): An Analysis in Comparison with Kant's Doctrine*]

Bruno Cunha¹

Universidade Federal de São João Del-Rei (São João Del-Rei, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v24i2.103932

Resumo

O artigo apresenta a doutrina do direito na guerra <ius in bello> de Christian Wolff, a partir de um diálogo com a posição de Kant. Argumento que, embora Wolff admita a guerra como meio jurídico para a obtenção de direitos, sua teoria estabelece importantes restrições ao seu uso. Demonstro que a guerra justa limita-se à reparação de lesões diretas e que Wolff rejeita tanto a guerra de extermínio quanto o emprego irrestrito das guerras de punição e de subjugação. No que se refere aos artifícios de guerra, demonstro que Wolff os admite em contrapartida à posição de Kant, mas os subordina à finalidade de restauração do direito e os proíbe contra aqueles incapazes de oferecer resistência. Por fim, concluo o artigo defendendo que, apesar de Wolff não romper com a tradição criticada por Kant, sua doutrina da guerra justa deve ser considerada “moderada” e sua doutrina do direito internacional “progressista”.

Palavras-chave: direito natural; guerra justa; punição; intervenção; paz.

Abstract

This paper examines Christian Wolff's doctrine of the right in war <ius in bello> through a dialogue with Kant's position. I argue that, although Wolff regards war as a juridical means for the vindication of rights, his theory imposes significant restrictions on its use. I demonstrate that just war is limited to the redress of direct injuries and that Wolff rejects both wars of extermination and the unrestricted use of punitive and subjugation wars. With regard to stratagems of war, I argue that, unlike Kant, Wolff permits their use, but only insofar as they are subordinated to the restoration of right, and he prohibits their use against those incapable of offering resistance. Finally, I conclude that, although Wolff does not break with the tradition criticized by Kant, his doctrine of just war should nevertheless be regarded as “moderate”, and his doctrine of international law as “progressive”.

Keywords: natural law; just war; punishment; intervention; peace.

¹ Professor adjunto na Universidade Federal de São João Del-Rei. E-mail: brunocunha@ufs.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7051-5582>.

Considerações iniciais

Uma das divisões principais das assim chamadas doutrinas da guerra justa é o “direito na guerra”. Em seu escrito sobre a Paz Perpétua, Kant é famoso por rejeitar as doutrinas da guerra justa. Contudo, ele abre algum espaço para considerar o “direito na guerra”, particularmente em seu “sexto artigo preliminar” que versa sobre os artifícios desonrosos na guerra (ZeF, AA 08: 347-348). De acordo com esse artigo. “[n]enhum Estado em guerra com outro deve permitir hostilidades tais que devam tornar impossível a confiança mútua na paz futura”, tais como “o emprego de assassinos <percussores>, envenenadores <venefici>, o rompimento de capitulação, o incitamento à traição <perduellio>” (ZeF, AA 08: 347)². Para Kant, estes são “estratagemas desonrosos” que enfraquecem a confiança das partes em guerra e podem, no fim das contas, irromper em uma “guerra de extermínio” capaz de erradicar em definitivo a possibilidade da paz. Em Doutrina do Direito, dois anos mais tarde, Kant apresenta um tratamento mais explícito sobre o direito na guerra, posicionando-se, em uma seção particularmente dedicada a esse tema (§ 57), contra as guerras punitivas, de extermínio e de subjugação. Em consonância com sua posição anterior, Kant também se posiciona contra os meios desonrosos na guerra, tais como “fazer uso de seus próprios súditos como espíões; fazer o uso desses e também de estrangeiros como assassinos traiçoeiros”, fazer o uso deles como envenenadores, atiradores ou mesmo “somente para espalhar notícias falsas” (AA 06: 347). Esses artifícios tornam os súditos de um Estado “incapazes de ser cidadãos” e “aniquilam a confiança necessária para a futura instituição de uma paz duradoura” (AA 06: 347). Minha referência a esses aspectos da perspectiva de Kant tem, na verdade, o objetivo de estabelecer uma pedra de toque para apresentar a doutrina do “direito na guerra” <ius in bello> do filósofo alemão predecessor de Kant, Christian Wolff. Pretendo argumentar que, embora Wolff assuma uma posição diferente da de Kant, em relação aos principais aspectos do direito na guerra, ainda assim ele desenvolve uma perspectiva que podemos considerar “moderada” em relação à guerra. Como vamos ver, Wolff posiciona-se contra a guerra de extermínio, mas deixa algum espaço para a guerra de punição e subjugação. Contra o sexto artigo preliminar *À paz perpétua* de Kant, Wolff também admite o emprego de artifícios, tais como o emprego de espíões, assassinos e balas envenenadas etc., em uma guerra justa. Como demonstro, no entanto, todas essas concessões são acompanhadas de restrições bastante específicas.

Dividirei este artigo em três seções. Na primeira seção, discutirei os aspectos filosóficos gerais da doutrina do *ius in bello* de Wolff. Para introduzir, começarei com algumas considerações sobre o direito na guerra de Kant, apresentando especialmente a sua posição sobre as guerras punitiva, de extermínio e de subjugação. Essas considerações têm função preparatória para discutir a posição de Wolff a respeito desses tipos de guerra nas próximas seções. Ainda na primeira seção, introduziremos os aspectos gerais da doutrina do direito natural de Wolff, com ênfase nos conceitos de *civitas maxima* e de direito voluntário. A introdução desses conceitos permitirá a compreensão da posição de Wolff sobre o direito internacional e, especialmente, sobre a guerra. Argumentarei que, assim como Kant, Wolff admite que não há um juiz acima dos Estados para pronunciar o veredito de guerra e que a “vitória” não pode ser, nesse caso, nenhum critério de justiça. Esse critério é encontrado, não obstante, no direito natural, que deve proporcionar o discernimento necessário para que especialistas declarem de que lado está a justiça na guerra. Na segunda seção, apresentarei a posição de Wolff em relação às guerras de punição, extermínio e subjugação. Argumentarei que Wolff aceita, em contrapartida a Kant, a guerra de punição como meio de restituição de um direito. No entanto, observo que Wolff impõe um conjunto de restrições à guerra de punição, de modo a limitar o intervencionismo e preservar a soberania dos Estados. A respeito da guerra de extermínio, defenderei que Wolff promove sua rejeição completa, na medida em que rejeita os diversos aspectos que a caracterizam. Por fim, a respeito da guerra de subjugação, demonstrarei que Wolff não a rejeita completamente, embora dificilmente possa encontrar motivos para justificá-la em sua teoria. Na terceira seção,

² As referências às obras de Kant seguem o padrão da *Kantsforschung* de acordo com a *Akademieausgabe*.

apresentarei os argumentos de Wolff, em contrapartida à posição de Kant, para uma apreciação positiva dos artifícios de guerra. Tendo em vista a escassez de literatura secundária sobre esse tema em específico, abster-me-ei de uma discussão com os comentadores.

1. O *ius in bello* no direito das gentes de Wolff

Em seu opúsculo *À paz perpétua*, de 1795, Kant retrata os teóricos do direito internacional da época moderna como “fastidiosos consoladores”. Kant cita diretamente “Grócio, Pufendorf, Vattel e outros”, autores amplamente citados para justificar um ataque de guerra, como representantes das chamadas doutrinas da guerra justa (ZeF, AA 08: 355). Para Kant, estas doutrinas nunca deram credibilidade para a possibilidade efetiva da paz. Uma justificativa para isso pode ser encontrada no fato de elas conceberem a guerra como parte de um processo judicial, como um meio legítimo de se obter um direito. O principal problema em relação a isso, como Kant observa, é que não é possível encontrar na guerra um fundamento “jurídico” efetivo, visto a “condição natural” da arena internacional e a ausência de um tribunal superior estabelecido que possa se pronunciar sobre a justiça na guerra. É, no contexto dessa discussão sobre a possibilidade de um fundamento jurídico na arena internacional, apresentada no segundo artigo definitivo *À paz perpétua*, que Kant propõe o estabelecimento de uma “liga de povos”, como meio de dirimir os conflitos e acabar definitivamente com a condição de guerra. Na perspectiva de *À paz perpétua*, Kant não aceita, como é evidente, a tradicional doutrina da guerra justa, desenvolvida pelos teóricos do direito natural. No entanto, dois anos mais tarde, em *Doutrina do Direito*, Kant parece dar um passo atrás³. Na segunda seção dedicada ao direito público, “o direito das gentes” é discutido de acordo com a divisão mais geral da doutrina da guerra justa: a saber, a divisão em “direito à guerra” (§ 56), “direito na guerra” (§ 57) e “direito depois da guerra” (§ 58). A despeito do mencionado problema de conceber o direito em uma condição destituída de lei, Kant argumenta que “o direito na guerra” deve se guiar pelo seguinte pressuposto: “conduzir a guerra segundo princípios tais que permaneça sempre possível sair daquele estado de natureza [...] e ingressar em um estado jurídico” (MS, AA 06: 347). Baseado nisso, Kant declara como ilegítimas as instituições da guerra punitiva, de extermínio e de subjugação, as duas últimas sendo compreendidas como guerras que se dirigem à “aniquilação moral de um Estado (cujo povo, então, ou se fundiria numa massa com o povo, ou cairia na escravidão)”. No primeiro caso, isto se justifica porque, tal como em *À paz perpétua*, Kant considera que a punição “encontra lugar apenas na relação entre um superior <imperantis> e um subordinado <subditum>, relação que não é aquela dos Estados entre si”. Nos dois últimos casos, porque como as guerras de extermínio e subjugação culminam na “aniquilação moral de um Estado”, seja por meio da assimilação, seja pela escravidão, elas são contrárias à ideia do direito

3 Na literatura secundária, tem sido recorrente um debate sobre se Kant teria ou não assumido a doutrina da guerra justa em seu pensamento político-jurídico, uma vez que a sua posição se mostra ambivalente na segunda metade de 1790. Enquanto em *À paz perpétua* parece claro o seu posicionamento negativo em relação à doutrina da guerra justa, a *Doutrina do Direito* de 1797 parece admitir uma perspectiva positiva em relação a isso. Para alguns comentadores, dentre os quais podemos citar Brian Orend (2000/2010), (?) Susan Shell (2005) Sharon Byrd e Joachim Hruschka (2010), se considerarmos o caráter mais sistemático e acadêmico da *Metafísica dos costumes*, dever-se-ia admitir também sua maior autoridade em relação à questão. Dessa forma, segundo eles, a posição permissiva de Kant em relação à guerra na *Doutrina do Direito* representaria a posição final de Kant. Tratar-se-ia do estabelecimento do ponto de vista sistemático que Kant apenas deixa indicado em seus escritos mais iniciais. Portanto, considerando como a sua posição definitiva aquela da *Metafísica dos costumes*, Byrd e Hruschka preferem enquadrar Kant no grupo dos teóricos da guerra justa. Por outro lado, Mary Gregor (1996) sustenta inversamente que tematicamente *À paz perpétua* começa onde a doutrina do direito termina. A despeito de que o opúsculo *À paz perpétua* tenha aparecido antes da *Doutrina do Direito*, parece mais plausível, para ela, a hipótese de que a doutrina apresentada em *À paz perpétua* seja considerada como alicerçada na perspectiva mais esquemática da *Doutrina do Direito*. Tem de se levar em conta, a favor desse argumento, que a *Doutrina do Direito*, ao mesmo tempo que parece amarrada a uma certa interpretação ortodoxa acadêmica do direito, aborda o problema da guerra apenas de maneira limitada, apenas em poucos parágrafos, enquanto *À paz perpétua* é um tratado inteiro dedicado ao tema, que se direciona a uma resposta que, segundo Gregor, reflete muito mais a importância total do sistema crítico kantiano. A visão de Gregor tem, ademais, a vantagem de permitir que se suponha uma continuidade no pensamento de Kant.

das gentes que contém “um conceito de um antagonismo segundo princípios da liberdade externa, a fim de conservar o que é seu sem implicar, todavia, um modo de adquirir que possa ser ameaçador para um Estado” (AA 06: 347). Além disso, Kant também rejeita o uso dos meios desonrosos na guerra. Como ele observa, todos os meios são permitidos em uma guerra defensiva, com exceção daqueles “cujo uso tornaria os súditos incapazes de ser cidadãos”, tais como “fazer o uso de [...] espiões [...] assassinos traiçoeiros [...] envenenadores [...] atiradores”, visto que esses “meios perversos [...] aniquilam a confiança [...] para a futura instituição de uma paz duradoura” (AA 06: 348). É interessante observar que, embora Kant recuse a doutrina da guerra justa em *À paz perpétua*, suas considerações no sexto artigo preliminar de *À paz perpétua* (ZeF, AA 08: 346-347) são justamente premissas do “direito na guerra”, seja na rejeição dos artifícios desonrosos, seja na denúncia da ilicitude da guerra de extermínio, enquanto uma consequência do emprego de tais artifícios, e da guerra de punição, enquanto destituída de legitimidade jurídica, ambas das quais concebidas como ameaças ao propósito da paz perpétua (ZeF, AA 08: 346-347).

Ao apontar esses aspectos, é certo que a referência de Kant vai além dos citados juristas naturais “Grócio, Pufendorf e Vattel”, estendendo-se a “outros” expoentes da escola do direito natural. Apesar de Christian Wolff não ser diretamente citado, as considerações de Kant remetem-se diretamente, como pretendo demonstrar, a aspectos fundamentais de sua doutrina. A doutrina da guerra justa de Wolff tem como ponto de partida a premissa fundamental de seu direito das gentes, a saber, a ideia de que, assim como os indivíduos, os Estados também formam, a partir do estado de natureza, uma “grande sociedade” <*civitas maxima*>⁴. Tal sociedade entre Estados é caracterizada como um modelo “popular” ou “democrático”⁵ de associação baseado tanto em um “direito das gentes voluntário” que expressa o “consentimento” ou a “vontade livre dos povos”, quanto em um “direito natural imutável” que exige o aperfeiçoamento de nós mesmos e dos outros. Assim como a condição dos homens na esfera civil não permite satisfazer os detalhes do direito natural, a condição dos povos exige igualmente que o direito das gentes seja adaptado, mediante o direito das gentes voluntário, de modo que possa, tanto quanto possível, representar o direito natural imutável dentro dessa condição. Diferente de Grócio, no entanto, Wolff menciona o “direito das gentes voluntário <*Jus Gentium voluntarium*>” (praefatio, p. 4) não como fundado apenas na vontade livre dos povos, sem qualquer consideração ao direito natural. Ao invés disso, assim como no caso do direito civil, é o direito natural mesmo que “prescreve o modo pelo qual o direito voluntário pode substituir o direito natural” (praefatio, p. 5)⁶. Esse “direito voluntário” expressa, portanto, o consentimento geral dos povos em seu reconhecimento, segundo o direito natural, de pertencerem a uma *civitas maxima* que se direciona ao bem comum.

O direito voluntário passa a adquirir, dessa forma, um papel fundamental no direito das gentes de Wolff, ao adequar o direito natural à relação dos povos, mostrando-se, por conseguinte, especialmente importante em relação à doutrina da guerra justa. De acordo com Wolff, uma exigência do direito natural é a de que todas as dificuldades que envolvem a guerra, bem como a própria guerra, devam chegar a um fim e que um esforço deva ser dispendido em vista desse objetivo (§ 886). Uma vez que o “rigor do direito natural” pode tornar impossível o término da guerra, o direito voluntário deve atuar fazendo as adaptações necessárias para que esse fim seja alcançado (§ 887). Nas palavras de Wolff, “se for impossível que os problemas

4 Discuto os aspectos fundamentais da *civitas maxima* de Wolff em “Comunidade Internacional e Direito Cosmopolita em Christian Wolff” em Christian Wolff no Brasil (2026, no prelo).

5 Para Wolff, a *civitas maxima* é “um certo tipo de condição democrática <*Civitas maxima status quidam popularis est*>”, que representa “a vontade de todos os povos <*voluntate omnium gentium*>” (*Jus Gentium*, §20, p. 14) e cuja “soberania descansa no todo” (*Jus Gentium*, §19, p.14).

6 Todas as referências de Christian Wolff são de seu tratado de 1749, *Jus Gentium Methodo Scientifica Pertractatum* <O Direito das Gentes tratado de acordo com o Método Científico>. Com exceção do conteúdo do prefácio, todos as referências serão apresentadas com base nos parágrafos da obra. As citações estão dispostas no original latino nas notas de rodapé. As traduções das citações foram feitas com base no original latino e na edição de língua inglesa, traduzida por Joseph Drake e revisada por Thomas Ahnert (2017).

entre os povos e mesmo a própria guerra possa ter um fim, mantendo o rigor do direito natural <iuris naturae>, devemos nos distanciar desse rigor” e, por conseguinte, “as determinações do direito natural devem ser alteradas tanto quanto for necessário para alcançar o fim”⁷ (§ 887). Devido a esse distanciamento do direito natural, não devemos pensar, no entanto, que o direito voluntário é “mera ficção”, algo “inventando gratuitamente”. Assim como o direito civil, o direito voluntário retira sua legitimidade do direito natural e, justamente por isso, não é arbitrário, atuando sempre dentro de “limites justos” e não correndo o risco de se degenerar em uma “licença excessiva” (§ 887).

Em sua tarefa de adaptação do direito natural, outro aspecto importante do direito voluntário é que, considerando a liberdade e a igualdade natural entre os povos, ele declara a “possibilidade” de que a guerra seja justa para os dois lados. Isso não quer dizer que os dois lados possam ser simultaneamente justos em uma guerra, mas que os dois lados podem igualmente reivindicar a justiça e que o que é permissível para um deve ser permissível para o outro (§ 889). Nas palavras de Wolff, “[v]isto que, segundo o direito das gentes voluntário, quanto aos efeitos, a guerra entre os povos deve ser considerada justa de ambos os lados; aquilo que é lícito, no direito de guerra, a uma das partes, é também lícito à outra parte beligerante”⁸ (§ 889). Essa suposta igualdade entre as duas partes também concede imunidade de punição ou, literalmente, “impunidade de ação” <impunitatem agendi> para ambos os lados (§ 891). Esse aspecto do direito voluntário ressalta o fato de que “nenhum povo pode arrogar a si o papel de juiz, conseqüentemente tampouco pode pronunciar-se sobre a justiça da guerra”⁹ (§ 888). Então, assim como Kant (ZeF, AA 08: 347; MS, AA 06: 347), Wolff se mostra convicto de que não há um juiz superior, entre os povos, para pronunciar o veredito da guerra. Não se pode concluir, contudo, “[d]o fato de que os povos não tenham um juiz, [...] que, por fim, a vitória última decida quem é culpado”¹⁰ (§ 632). Wolff acredita, do mesmo modo que Kant (ZeF, AA 08: 346-347)¹¹, que o “resultado” não pode ser considerado um veredito a favor do lado justo. A “vitória” na guerra não representa uma “decisão de Deus” a favor do justo, mas é o simples resultado da “força de um inimigo mais poderoso” ou de sua “habilidade e cautela” diante do adversário (§ 888).

Na ausência de um juiz, então, a questão principal que se levanta é: como é possível saber de que lado está a justiça da guerra? Para Wolff, essa determinação deve ser possível. Wolff parte do princípio de que, do mesmo modo que a verdade de uma proposição pode estar somente de um lado, visto que não pode acontecer de opiniões contrárias ou contraditórias serem, ao mesmo tempo, verdadeiras e falsas (§ 633), se a causa de um lado é justa, conseqüentemente a do outro é injusta (§ 634). Isso quer dizer que a “guerra não pode ser justa dos dois lados”. Além disso, ele observa que “cada um dos beligerantes pensa que está a favor de uma causa justa” (§ 634). A despeito da complexidade do conflito, no entanto, para Wolff, o critério geral de justiça pode ser racionalmente determinado: “Entre os povos, a única causa justa de guerra não é senão uma lesão cometida ou que será cometida”¹² (§ 617). O direito natural deve, então, nos prover com os meios para identificar uma causa justa. Para concebê-lo, é preciso antes considerar o postulado geral do direito natural de que todo povo tem por natureza um

7 “Si impossibile fuerit, ut negotia Gentium inter ipsas etiam bellum exitum habere possint, servato rigore iuris naturae, sponte ab eo recedendum est, et per consequens determinationes iuris naturae ita sunt immutandae, quantum ad finem istum obtinendum necesse est; et in hoc Gentes omnes consentire tenentur”

8 “Quoniam jure Gentium voluntario quoad effectus bellum Gentium tum utrinque habendum pro justo; quod juri in bello uni licitum, id etiam licitum est alteri belligerantium parti”

9 “[...] gens nulla iudicis partes sibi arrogare potest (§ 580, part. 5, Iur. nat.), consequenter nec de iustitia belli pronuntiare”

10 “Ex eo, quod gentes non habeant iudicem [...] per ultimam denique victoriam decidi, quis nocens sit”.

11 No sexto artigo preliminar À paz perpétua, Kant observa: “a guerra é, no fim das contas, apenas um triste meio necessário para reivindicar seu direito pela força no estado de natureza (onde não há nenhum tribunal que poderia julgar com força legal); onde nenhuma das duas partes pode ser declarada como um inimigo injusto (porque isso já pressupõe um veredito judicial), mas é seu desenrolar que decide (como nos assim chamados juízos divinos) de qual lado está o direito” (ZeF, AA 08: 346-347).

12 “Etenim naturali jure causa belli justa alia non est nisi injuria facta, vel facienda”.

direito à guerra, uma vez que, por analogia, todo indivíduo em um estado de natureza tem o direito de se opor àquele que lhe recusa um “direito perfeito”, do mesmo modo que, também por analogia, tem um “direito de autodefesa” e um “direito de punir” aquele que o lesa (§ 613). Partindo daí, Wolff observa que “[a] justiça de uma guerra entre povos não pode ser estabelecida a menos que se esclareça quais são os direitos perfeitos dos povos e o modo como eles podem ser violados”¹³ (§ 617). Dentro da categoria dos deveres ou direitos perfeitos “para consigo mesmo”, Wolff cita, por exemplo, a “autoconservação” (*Jus Gentium*, § 28) e o “autoaperfeiçoamento” (*Jus Gentium*, §29) e, dentro da categoria de “deveres perfeitos” para “com os outros”, “o dever de não interferência” (§256, 257). Wolff observa, por conseguinte, que:

não se pode, portanto, proferir um juízo exato da justiça da guerra em qualquer caso dado, a não ser que aquele que julga seja profundamente conhecedor do direito das gentes e do direito público universal e, por conseguinte, de todo direito natural, e que esteja suficientemente instruído sobre os fatos aos quais o direito deve ser aplicado (§ 617)¹⁴.

É claro, no entanto, que nem sempre o discernimento é simples. Por isso, Wolff observa que, se não for possível “descobrir, pelo caminho da demonstração, de que lado uma guerra é justa, seja devido à ignorância do direito natural, à deficiência no raciocínio preciso, ao conhecimento insuficiente dos fatos ou devido à interpretação equivocada, então o juízo sobre a justiça da guerra permanece suspenso, mesmo após a vitória final”¹⁵ (§ 634). A questão que fica em aberto a partir daí, até onde pude observar, é quem especificamente tem competência e autoridade para declarar o veredito da guerra, uma vez admitida a inexistência de um juiz acima dos Estados. É evidente que tal veredito precisa ser emitido, como o próprio Wolff ressalta, por um especialista nos vários ramos do direito e um conhecedor da matéria de fato, mesmo que certas violações de direitos perfeitos na arena internacional saltem aos olhos para o senso comum. É plausível pensar, no entanto, que o juízo deva ser emitido, em última instância, pelo “reitor” da “*civitas maxima*”, enquanto representante da sociedade de Estados, embora não na posição de alguém que se eleva sobre a soberania, mas como um mero administrador dela.

2. A posição de Wolff diante das guerras de punição, extermínio e subjugação

Como vimos acima, Wolff aceita, em oposição a Kant, o direito de punição como congênito ao direito natural (§ 613). Segundo ele, “da obrigação de um povo de não lesar surge o direito [do povo lesado] de punir”¹⁶ (§ 636). No entanto, tal direito de punição é estabelecido de acordo com certos limites. A primeira condição do direito de punição é, evidentemente, que uma “lesão irreparável” tenha sido sofrida e que nenhum outro meio tenha sido suficiente para resolvê-la. A guerra de punição é, em decorrência disso, aquela na qual uma penalidade é imposta a um povo por outro (§ 616). A guerra de punição assume assim em Wolff, ao mesmo tempo, também contra a posição de Kant, a feição de uma “guerra ofensiva” que pressupõe um “direito de interferência” na soberania de outro povo. Como observo, no entanto, esse intervencionismo é concebido, tal como em Kant, de maneira bastante restrita. É importante lembrar que, embora Kant seja considerado um não intervencionista, ele mesmo abre uma

13 “*iustitia belli inter gentes statui minime posse, nisi constet, quaenam sint iura gentium perfecta, et quomodo ea violari possint*”.

14 “*De iustitia igitur belli exactum iudicium in dato quolibet casu ferre nequit, nisi qui iuris gentium et iuris publici universalis, ac per consequens iuris omnis naturalis, apprime fuerit gnarus, atque notitiam factorum, ad quae ius applicandum est, notitia sufficiente instructus*”.

15 “*Quodsi ergo via demonstrationis detegi minime possit, ex qua parte bellum sit iustum, sive ob ignorantiam iuris naturae, seu certae scientiae defectum, sive ob factorum insufficientem notitiam, aut falsam interpretationem; suspensum de iustitia belli manet iudicium etiam post ultimam victoriam*”.

16 “*Ex obligatione igitur gentis non laedendi nascitur ius puniendi*”.

exceção para a intervenção no caso de “anarquia” em seu quinto artigo preliminar¹⁷. No entanto, apesar do intervencionismo ser uma prerrogativa do direito de punição de Wolff, pode-se dizer que a sua posição é, essencialmente, não intervencionista, uma vez que, com exceção do caso de “lesão infligida”, ele defende categoricamente que “a nenhum povo compete, por natureza, o direito a qualquer ação que pertença ao exercício da soberania de outro povo¹⁸” (§255) e que, portanto, “interferir no governo de outro, independente da maneira como isso seja feito, é oposto à liberdade natural dos povos, em virtude da qual cada um deles é completamente independente da vontade dos outros povos em suas ações”¹⁹ (§256, 257). Como demonstrei em outro lugar²⁰, essa premissa tem um papel fundamental nas aspirações cosmopolitas de Christian Wolff. É perceptível, no entanto, ao mesmo tempo, que essa premissa assume um papel restritivo importante em relação ao direito de punição. Em primeira instância, Wolff observa que a punição sempre deve ser proporcional. Uma “punição mais rigorosa é ilícita, quando uma menos rigorosa é suficiente²¹” (§ 636). O caráter restritivo do direito de punição se mostra, além disso, ainda mais evidente na alegação de que nenhuma punição pode ser imposta “por crimes e ofensas contra Deus” (§ 637) ou por causa de posições religiosas tais como o “ateísmo, o deísmo e a idolatria” (§ 638). Wolff sarcasticamente observa, contra o direito natural de Grócio, que “Deus basta a si mesmo para punir uma lesão cometida contra si e não precisa de auxílio humano para isso”²² (§ 637). Por trás dessa restrição, podemos encontrar o dever de não intervenção, em sua consideração específica de que “nenhum povo pode, pela força, coagir <adigere> outro povo a introduzir sua religião em seu próprio Estado, nem a adotá-la”²³ (§259), uma vez que “dispor sobre aquilo que pertence à religião diz respeito ao exercício da soberania civil ou ao governo”²⁴ (§ 259).

Em continuação ao seu argumento, Wolff aprofunda ainda mais a restrição do direito punição, estendendo-a, para além da matéria religiosa, àquelas violações do direito natural que geralmente são atribuídas a povos bárbaros, tais como o consumo de carne humana ou a prática de pirataria (§ 637). Contra isso, ele argumenta que não existe nenhum direito de punir, que possa ser atribuído a um governante, que não venha, por transferência, do direito natural. E uma vez que o direito natural legitima o direito de punição apenas no caso de uma lesão irreparável, o erro dessa perspectiva, atribuído explicitamente a Grócio, está em confundir “aquelas ações que são associadas a uma lesão para com outros com aquelas pelas quais nenhuma lesão é causada a outros”²⁵ (§ 637). O problema é, como Wolff observa, que tal direito tem sido evocado ao longo da história como uma “licença para a guerra” (§ 637), como um meio de dar aparência de legalidade para uma ação injusta.

Se é verdade, pelo que vimos, que Wolff admite legitimamente a guerra de punição sob certas condições, este não é o caso em relação a guerra de extermínio. Explicitamente, Wolff rejeita os diversos aspectos que caracterizam esse modo de guerra. Para compreender sua posição a respeito disso, é preciso destacar, antes de tudo, o postulado geral de que, “pelo direito natural, não é concedido na guerra nenhum direito a não ser àquilo sem o qual não se pode obter o direito, e em vista do qual a guerra é travada”²⁶ de modo que “a guerra não é

17 No quinto artigo preliminar *À paz perpétua*, Kant defende que “Nenhum Estado deve interferir pela força na constituição e no governo de outro Estado”. Neste artigo, Kant também observa que não se deve ser considerado intervenção se, no caso de um Estado dividido no qual ambas as partes reivindicam o poder, “um Estado externo presta assistência a um deles”, pois “há nesse caso, anarquia” (ZeF, AA 08: 346).

18 “Genti nulli naturaliter competit ius ad aliquem actum, qui de iure ad actum exercitium imperii alterius gentis pertinet”

19 “Se se immiscere regimini alieno, quomodocumque tandem fiat, libertati naturali gentium adversatur, vi cuius prorsus independens est a voluntate aliarum gentium in agendo”.

20 Ver *Comunidade Internacional e Direito Cosmopolita em Christian Wolff* em Christian Wolff no Brasil (2026, no prelo).

21 “[...] poena gravior illicita fit, ubi levior sufficit”.

22 “Deus sibimet ipsi sufficit ad vindicandam iniuriam sibi factam, nec eo indiget auxilio humano”

23 “Gens nulla alteram vi adigere potest ad religionem suam in rem publicam suam introducendam, vel ad eam amplectendam”.

24 “Disponere de iis, quae ad religionem pertinent, ad exercitium imperii civilis, seu regimen pertinet”

25 “Sed miscet ea, quae cum iniuria in alios coniuncta sunt, cum hisce, quibus iniuria nulla aliis infertur”.

26 “[...] iure naturali non datur in bello ius nisi ad id, sine quo ius suum, cuius gratia bellum geritur, obtineri nequit”.

travada com outro fim senão para obter nosso direito”²⁷ (§ 781). Disso se depreende que, em uma guerra justa, toda agressão deve cessar quando não resta mais oposição à obtenção do direito. Portanto, “se algo puder ser obtido sem o uso da força [...] deve-se abster do uso da força para obtê-lo.”²⁸ (§ 782). Disso decorre, por exemplo, que, na guerra contra um inimigo injusto, não posso agredir, matar ou mesmo maltratar um inimigo que se absteve de toda violência e uso da força (§ 792). Não é permitido, em outras palavras, matar ou maltratar soldados capturados (§ 794) e todos aqueles que tenham se rendido incondicionalmente (§ 797). O mesmo vale para aqueles que resistiram obstinadamente, mas cessaram o uso de força (§ 804), e ainda para outros indivíduos envolvidos indiretamente na guerra, de modo que “nunca é lícito matar crianças de colo, meninos, meninas, anciãos enfraquecidos pela idade, doentes, fracos e incapazes, nem aqueles que já se renderam ou querem se render”²⁹ etc. (§ 792). Além disso, baseado no mesmo raciocínio, também são expressamente proibidos os estupros, “[v]isto que aquele que não se opõe pela força à violência do inimigo não está, por isso, sujeito a nenhuma violência legítima por parte dele”³⁰ e “as mulheres e as meninas não resistem à violência hostil pela força”³¹ (§ 876).

Em relação à propriedade, o postulado geral também se aplica. Então, embora seja permitido a um inimigo, em uma guerra justa, ocupar territórios e propriedades para alcançar seu direito, persuadindo o inimigo a acabar com a guerra, isso só pode ser feito com a intenção de restaurá-las em seu término, depois da restauração desse direito (§ 787). Destruir propriedades também é permitido, uma vez que isso enfraquece a força do inimigo, mas, da mesma forma, apenas até o ponto que possamos restituir nosso direito. Nesse sentido, Wolff observa que “se a destruição da propriedade de um inimigo é feita como punição, a punição deve ser justa, isto é, tal como o delito merece”³² (§ 823). Em outras palavras, “o veredito da punição deve ser avaliado a partir de seu propósito, ou seja, quanto dano deve ser infligido para aterrorizar o inimigo, a fim de garantir a segurança futura”³³ (§ 825). Wolff conclui, a partir disso, que é ilegal “a destruição de cidades, vilas e aldeias após terem caído em nosso poder”, quando esta destruição “não contribui em nada para a obtenção de nosso direito”³⁴. Portanto, por natureza, não é permitido “demolir ou destruir cidades, vilas e aldeias depois de tê-las conquistado” (§ 825).

Quanto à guerra de subjugação, a posição de Wolff é oscilante. Embora uma guerra de subjugação não seja por si mesma permitida, visto que, pelo direito natural, “[u]m domínio de escravos não é adquirido por ocupação na guerra”, Wolff admite que essa condição pode, de algum modo, ser admitida “dentro dos limites de uma punição justa”³⁵. Ou seja, ele compreende que, embora seja contrário ao direito natural que cativos se tornem escravos, “não é contrário ao direito natural que sejam reduzidos à escravidão em razão de um delito que mereça tal punição”³⁶ (§ 874). Wolff aceita, dessa forma, a tese problemática de “que um domínio de escravos [...] pode ser adquirido por ocupação na guerra dentro dos limites de uma punição justa” (§ 874). Contudo, observo que dificilmente essa posição pode ser justificada. Ora, pois qual lesão poderia suscitar o que Wolff chama de “a mais severa punição que se

27 “Non alio fine bellum geritur, quam ut ius nostrum consequamur [...]”.

28 “[...] si quid sine vi, veluti fame, obtineri possunt, ad ea obtinenda a vi abstinendum est”.

29 “[...] infantes, pueros, puellas, senio confectos, aegrotos, debiles et imbecilles, eosque qui se iam dediderunt aut dedere volunt, numquam interficere licet”.

30 “Quoniam qui se vi hostis non opponit, in eum vis nulla hosti competit”.

31 “[...] foeminae autem ac puellae vi hostili non resistunt [...]”

32 “Si vallatio rerum hostilium fiat in poenam, poena iusta esse debet, hoc est, ut eam delictum hostis mereatur”.

33 “Iudicia autem poenae aestimanda est ex fine, nimirum quantum damnum inferendum sit in terrorem hostium, ut prospiciatur securitati futurae”.

34 “Quia excidium urbium, oppidorum, pagorum, postquam in potestatem nostram venerunt, nil facit ad consecutionem iuris nostri”

35 “Occupatione bellica non acquiritur regnum herile nisi intra poenae iustae modum”.

36 “iuri tamen naturae non repugnat, ut in servitutem redigantur ob delictum intra poenae meritum”.

estabelece, quando se deixa de lado o extermínio total, a um determinado povo”³⁷? Posto de outra maneira: qual lesão infligida poderia justificar a escravidão como punição? Diante disso, Wolff restringe-se a comentar que “é raríssimo o caso em que uma soberania de escravos seja adquirida legitimamente sobre um povo”³⁸. Ele também esclarece muito pouco o quer dizer, ao apresentar modelo que representa esse modo de subjugação, com “uma soberania mista, composta de poder civil e senhoril”³⁹ (§ 874).

3. Wolff e os artifícios de guerra

O aspecto mais polêmico do direito das gentes de Wolff certamente diz respeito à sua posição sobre os artifícios de guerra, considerada fruto de um profundo senso de realismo. O motivo pelo qual a posição de Wolff se diverge da de Kant pode ser encontrado, sobretudo, no modo como ambos compreendem o propósito do direito natural. Para Kant, o propósito do direito natural é a coexistência das liberdades externas⁴⁰ (MS, AA 06: 229-231; 237-238), que se efetivam mediante o estabelecimento das três dimensões do direito público, a saber, o direito do Estado, das gentes e cosmopolita (ZeF. AA 08: 349, nota; MS, AA 06: 311). A consolidação jurídica dessas três dimensões converge para a consumação do sumo bem político, a saber, o propósito da paz perpétua. Assim os artifícios de guerra são proibidos para Kant, de modo geral, pois impedem a saída do estado de natureza entre os Estados e, conseqüentemente, obstruem o propósito da paz. Em contrapartida, o propósito do direito natural para Wolff é a “perfectibilidade” dos Estados que deve se estender, em última instância, à sociedade de todos os Estados ou à *civitas maxima*. A guerra é concebida, nessa perspectiva, em contrapartida à posição de Kant, não como um obstáculo à paz, mas como via judicial que deve conduzir a ela. Sendo assim, Wolff compreende que todos os artifícios devem ser válidos para a restituição de um direito legítimo. Deve ser permitido empregar contra um inimigo injusto, por conseguinte, “tanta força quanto for suficiente para repelir a violência dele contra nós ou contra nossa propriedade”⁴¹ (§ 877). Com esse propósito, por exemplo, tanto faz se a arma usada para fazer justiça é uma espada ou veneno. O que importa é que se possa eliminar o inimigo de nosso meio, de modo que “ele não possa mais resistir e nos prejudicar”. Portanto, Wolff conclui que “por natureza, é permissível destruir o inimigo por meio de veneno”⁴². Como Wolff mesmo admite, poder-se-ia objetar que matar um inimigo secretamente por meio de veneno é bem diferente do que pela espada, uma vez que o inimigo pode melhor se defender no segundo caso porque se trata de uma tentativa aberta. Wolff responde a essa objeção observando que “nem sempre, pois, é morto por violência aberta aquele que é morto pela espada ou pelo uso de outras armas”⁴³ (§ 877). No caso de um assassinato por espada durante um assalto noturno ou de um ataque à distância por arma de fogo, as situações não são, segundo ele, muito diferentes daquela que envolve o assassinato por veneno. E, como Wolff pondera, geralmente ninguém considera os primeiros como contrários ao direito natural. Assim, em vista do propósito, o “fato de que, às ocultas, se armam ciladas contra a vida do inimigo por meio de veneno, não altera o direito de eliminá-lo, quando se apresenta uma ocasião favorável”⁴⁴ (§ 877). No cerne do argumento de

37 “Maxima omnino poena est, quae in gentem quandam statuitur, si ab internecione discesseris, imperium herile”.

38 “ideo rarissimus sit casus, quo imperium herile in gentem acquiritur iure”.

39 “Datur vero etiam imperium mixtum ex civili atque herili”.

40 Para Kant, o direito natural é aquele que “só se baseia em princípios a priori” (MS, AA 06: 237). Em sua perspectiva, o direito natural se baseia em um único princípio, a saber, o direito inato à liberdade (MS, AA 06: 237), que é enunciado pelo imperativo categórico do direito: “aja externamente de tal modo que o uso do livre arbitrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (MS, AA 06: 230).

41 “quantum vim eius a nobis vel rebus nostris depellendam sufficit”.

42 “Naturaliter hostem veneno interimere licet”.

43 “Neque enim semper vi aperta occiditur, qui gladio aut alio armorum usu interficitur”.

44 “[...] quod veneno clam struantur insidiae vitae hostis, ius eum e medio tollendi occasione commoda oblata non variatur”.

Wolff encontra-se a ideia de que “a guerra não é travada por si mesma, mas em vista da paz; e, por isso, também não são ilícitos os meios que podem contribuir para pôr fim à guerra, desde que não sejam ilícitos em si mesmos (§ 71), como não o é eliminar o inimigo”⁴⁵ (§ 877).

Baseado no mesmo pragmatismo, Wolff também considera permissível, em clara oposição ao sexto artigo preliminar kantiano, um conjunto de outros artifícios para buscar a restituição do direito em uma guerra justa. É permissível, por exemplo, o uso de balas e flechas envenenadas, uma vez que tais artifícios são mais efetivos para diminuir a força do inimigo. Para ele, “[c]om efeito, é a mesma coisa se você rechaça o inimigo por meio de um único golpe mortal ou de um duplo ferimento mortal”⁴⁶ (§ 878). Também é permissível poluir águas (§ 880), embora não as contaminar com veneno (§ 879), visto que, ao envenená-las, você coloca em risco pessoas que não estão diretamente opondo resistência por meio da força. “Aqueles a quem não é lícito matar pela espada, tampouco é lícito eliminar por veneno”⁴⁷ (§ 879). Outro artifício de guerra bastante comum que, para Wolff, é permissível é o emprego de assassinos e espões. Assassinos são, por definição, indivíduos contratados por um preço para matar um inimigo com o emprego de traição e engano (§ 881). Os espões são, por sua vez, aqueles que buscam descobrir em quais condições estão os assuntos e os planos do inimigo (§ 883). Uma vez que Wolff considera que “por natureza” o “engano” é permissível na guerra, não há, portanto, obstruções para o envio de assassinos. O direito, que pertence àquele que trava uma guerra justa, de “reduzir o inimigo à condição em que não possa mais se opor à força justa” justifica tal emprego (§ 884). O mesmo é válido para o uso de espões, cuja função é encontrar informações que permitem “determinar prudentemente os atos de guerra que se deve empreender para fazer valer o seu direito”⁴⁸. Portanto, uma vez que se pode fazer o que for necessário para atingir esse fim, “é lícito àquele que trava uma guerra justa enviar espões”⁴⁹ (§884). E, embora sejam considerados menos odiosos, os espões podem ser ainda mais danosos do que os próprios assassinos, satisfazendo melhor a expectativa daqueles que os contratam (§884). Wolff considera, portanto, pelos motivos já expostos, todos esses artifícios permissíveis em uma guerra justa, embora, como ele observa, esses artifícios não possam ser empregados de maneira incondicional. Seus limites estão estritamente ligados ao propósito de restituição do direito e circunscritos ao dano colateral que podem causar àqueles que não são capazes de opor resistência.

Considerações finais

Embora limitada, essa exposição parece suficiente para compreender a posição de Kant diante daqueles que em *À paz perpétua* ele chama de “fastidiosos consoladores”. A premissa de Kant, em *À paz perpétua*, é a de que devemos buscar incondicionalmente a paz. Os teóricos da escola do direito natural abandonam ou enfraquecem essa premissa ao considerarem a guerra como meio judicial. Como vimos, a perspectiva de Wolff pode ser adequadamente incluída nessa tradição. Apesar disso, no entanto, argumentei que o direito internacional de Wolff é bastante restritivo em relação à guerra, seja limitando o escopo da guerra justa, que pode ser travada apenas em caso de uma lesão direta devidamente constatada e justificada, seja rejeitando a guerra de extermínio e estabelecendo limites para as guerras de punição e subjugação. Em relação à guerra de punição, Wolff compreende, em dupla oposição à Kant, que um povo tem o direito de punir o outro e que essa guerra punitiva pode assumir a natureza de uma “guerra

45 “[...] *praeterea bellum geri non propter se, sed propter pacem, ac ideo quoque non illicita esse media, quae ad bellum finiendum conferre quid possunt, modo in se illicita non sint (§ 71), quale non est e medio tollere hostem*”.

46 “*Perinde nimirum est, sive uno, sive gemino mortis vulnere hostem a te amoveas*”.

47 “*Quos interficere non licet gladio, eos nec interimere licet veneno*”.

48 “*actus bellicos ad persequendum ius suum facientes prudenter determinare possit*”.

49 “*exploratores mittere licet ei, qui bellum iustum gerit*”.

ofensiva” que pressupõe uma “interferência” direta na soberania de outro povo. Argumentei, no entanto, nesse ponto, que, por outro lado, o direito internacional de Wolff também apresenta uma perspectiva bastante restrita em relação ao direito de intervenção, rejeitando absolutamente, em contraposição ao direito natural de Grócio, sua possibilidade em questões de religião, propriedade e comércio⁵⁰. Em relação à guerra de subjugação, mostrei que, apesar de considerá-la permissível em certa conexão com o direito de punição, Wolff também admite ser “raros” os casos nos quais uma guerra de subjugação pode ser justificada. Sugeri também que dificilmente é possível encontrar um motivo, na experiência dos Estados, para sua justificação. No que diz respeito aos artifícios de guerra, proibidos no sexto artigo preliminar *À paz perpétua* de Kant, destaquei que Wolff impõe restrições a eles, ao condicioná-los ao propósito de restituição do direito e proibi-los em relação àqueles que não são capazes de opor resistência. Para finalizar, embora não tenhamos discutido esse aspecto aqui, vale mencionar que o tratado de direito das gentes de Wolff, assim como outros tratados de direito natural do mesmo contexto, dedica seu capítulo final ao tema da paz, abordando aspectos tais como os conceitos de paz e trégua, bem como as condições jurídicas de um tratado de paz. Penso que esses aspectos não são capazes de resgatar Wolff do grupo dos “fastidiosos consoladores” de Kant, mas, ao menos, acredito que podemos afirmar, que, sob a perspectiva do desenvolvimento histórico de uma teoria da paz cujo maior representante na modernidade é a doutrina de Kant, Wolff assume uma doutrina da guerra “moderada” e uma doutrina “progressista” do direito internacional.

Referências

BYRD, B. S.; HRUSCHKA, J. *Kant's Doctrine of Right: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CAVALLAR, G. *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*. London: Ashgate, 2002.

HARTUNG, G. *Die Naturrechtsdebatte: Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert*. München: Verlag Karl Alber, 1998.

HOCHSTRASSER, T. *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. V. I–XXI. Berlin: Reimer (De Gruyter), 1910.

KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Tradução de C. Martins, B. Nadai, D. Kosbiau e M. Hulshof. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; São Francisco, 2013.

KANT, I. *À paz perpétua: um projeto filosófico*. Tradução de B. Cunha. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; São Francisco, 2020.

KANT, I. *The Metaphysics of Morals*. Tradução e edição de M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

OREND, B. *War and International Justice: A Kantian Perspective*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2000.

⁵⁰ Discuto essa premissa em “Comunidade Internacional e Direito Cosmopolita em Christian Wolff” em Christian Wolff no Brasil (2026, no prelo).

OREND, B. Kant's Just War Theory. *Journal of the History of Philosophy*, v. 37, n. 2, p. 323–353, 1999.

SCHNEIDERS, W. (ed.). *Christian Wolff 1679–1754: Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

SHELL, S. M. Kant on Just War and “Unjust Enemies”: Reflections on a “Pleonasm”. *Kantian Review*, v. 10, p. 82–111, 2005.

WOLFF, C. *Ius gentium methodo scientifica pertractatum, in quo ius gentium naturale ab eo, quod voluntarii, pactitii et consuetudinarii est, accurate distinguitur*. 1749. Reimpressão. New York: Oceana Publications, 1964.

WOLFF, C. *The Law of Nations Treated According to the Scientific Method*. Tradução de J. Drake. Indianapolis: Liberty Fund, 2017.

Rawls como leitor do Christian Wolff (de Kant)

[Rawls as Reader of Christian Wolff (of Kant)]

Charles Feldhaus¹

Universidade Estadual de Londrina (Londrina, Brasil)

DOI: <https://doi.org/10.5380/sk.v24i2.102617>

Resumo

Este estudo reconstrói a interpretação de John Rawls do pensamento moral de Christian Wolff em sua obra *História da filosofia moral* e nas *John Dewey Lectures*. Busca mostrar como Rawls interpreta Wolff como um defensor do intuicionismo moral com qualificações, como a influência de Leibniz impacta o desenvolvimento do pensamento moral de Wolff, mas que nem por isso o pensamento moral de Wolff pode ser interpretado apenas como uma recepção do pensamento leibniziano na Prússia, considerando a originalidade do pensamento moral de Wolff. Também busca mostrar como a interpretação de Rawls da filosofia moral de Wolff é bastante devedora e prejudicada pela leitura da filosofia prática universal wolffiana através das lentes da recepção de Kant em *A fundamentação da metafísica dos costumes* e em *Crítica da razão prática*.

Palavras-chave: filosofia moral; perfeição; intuicionismo; razão prática; inclinação.

Abstract

This study reconstructs John Rawls's interpretation of Christian Wolff's moral thought as presented in *A History of Moral Philosophy* and in the *John Dewey Lectures*. It aims to show how Rawls understands Wolff as a proponent of a qualified form of moral intuitionism, how Leibniz's influence shaped the development of Wolff's moral philosophy, and yet why Wolff's moral thought cannot be understood merely as a reception of Leibnizian philosophy in Prussia, given its distinctive originality. The study also seeks to demonstrate that Rawls's interpretation of Wolff's moral philosophy is heavily indebted to, and in certain respects distorted by, a reading of Wolff's universal practical philosophy through the lens of Kant's reception in *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and the *Critique of Practical Reason*.

Keywords: moral philosophy; perfection; intuitionism; practical reason; inclination.

¹ Professor Associado da Universidade Estadual de Londrina. Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

Introdução²

No Prefácio à *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GMS, AA 06:390), Kant faz referência à filosofia prática universal (em alemão: <allgemein praktischen Weltweisheit> e em latim : <philosophia practica universalis> de Christian Wolff e traça algumas diferenças entre a concepção de Wolff e sua própria concepção de moralidade nessa oportunidade. Kant (GMS, AA 06: 390; 2009, p. 77) afirma a filosofia prática universal “não levou em consideração nenhuma vontade de qualquer espécie particular <hat sie keinen Willen von irgend einer besondern Art>, particularmente não levou em consideração uma vontade “sem quaisquer motivos empíricos” <ohne alle empirische Bewegungsgrunde> e que fosse “determinada por princípios *a priori*” e pudesse ser denominada o que Kant chama em sua obra de uma vontade pura. Conforme Paton (1947, p. 33) Kant critica a filosofia prática universal de Wolff porque ela mistura elementos empíricos e elementos *a priori* e inclui em sua concepção tópicos como os fundamentos do prazer e do desprazer, o que Kant considera que não seriam tópicos apropriados para uma filosofia moral que se fundamenta numa moralidade fundamentada em princípios sintéticos *a priori* como é o caso do imperativo categórico. O que não significa também que a filosofia de Kant não tenham nenhum tipo de consideração a fazer sobre as faculdades de prazer e desprazer, todavia, no sistema kantiano o lugar para esse tipo de consideração não é a filosofia moral, mas sim outros campos da filosofia como a antropologia e a estética, por exemplo.

No que segue serão apontadas algumas considerações de natureza mais biográficas realizadas por Rawls em sua obra *História da filosofia moral*; I); em segundo lugar, serão feitos alguns apontamentos a respeito da maneira como Rawls interpreta as críticas de Kant à filosofia moral de Wolff em *A fundamentação da metafísica dos costumes* (II); em terceiro lugar, algumas observações a respeito de como Rawls entende que as críticas de Schiller se aplicam ou não às éticas de Kant e Wolff (III); e finalmente, breves comentários a respeito da interpretação de Wolff como um tipo de intuicionista moral com base em suas considerações sobre o pensamento de Wolff nas *John Dewey Lectures*.

i. Considerações biográficas a respeito de Wolff em História da filosofia moral

Em sua obra *História da filosofia moral*, Rawls faz algumas considerações a respeito do filósofo e sobre o pensamento de Christian Wolff. A primeira referência busca situar Wolff num conjunto de outros pensadores alemães em relação à sua filiação religiosa numa nota de rodapé (Rawls, 2005a, p. 11). O que chama a atenção é que apesar de Rawls busca classificar Wolff numa concepção religiosa, a impressão é que ele deixa Wolff de fora de qualquer filiação, o que de fato não é um erro, dado que Wolff era um pensador em que o pensamento religioso ocupava um papel central, mas não se tratava de uma religião específica.

Outra referência biográfica acontece pouco mais à frente e diz respeito à importância de Wolff na difusão do pensamento de Leibniz na Prússia (Rawls, 2005a, p. 14) “embora de uma forma bastante superficial”. É importante observar que, embora Wolff muitas vezes seja lembrado como um herdeiro de Leibniz, a filosofia de Wolff em muitos aspectos se distancia e se desenvolve em direções muito diferentes da filosofia de Leibniz e definir Wolff como um mero expositor da filosofia de Leibniz na Prússia é reduzir demasiado a real importância dele na filosofia da Prússia. Entretanto, mesmo que seja errôneo identificar Wolff como um mero expositor da filosofia de Leibniz na Prússia, é importante observar, como faz Clemens Schwaiger

² Este estudo é resultado do projeto de cooperação entre a Universidade Estadual de Londrina e a Universidade Martin Luther Wittenberg da Alemanha financiado pelo CNPq e pela Fundação Araucária sobre o título de A Filosofia Prática Universal de Christian Wolff e sua recepção no contexto alemão.

(2024, p. 38), que a abordagem de Wolff na filosofia moral (como parte da filosofia prática universal) teve forte influência da correspondência entre Wolff e Leibniz. Leibniz havia recebido uma cópia da obra *Filosofia Prática Universal elaborada segundo o método matemático* (1703) enviada por Otto Mencke (embora exista uma controvérsia sobre isso, dado que existe quem defenda que tenha sido enviada pelo próprio Christian Wolff) e a correspondência que se seguiu a isso levou Wolff a formar seus conceitos éticos chave com base nas observações de Leibniz nas cartas que ambos trocaram principalmente nos anos de 1705, 1714 e 1715. Schwaiger indica que logo na primeira carta de Leibniz a Wolff (de 21 de fevereiro de 1704) após receber o esboço de uma filosofia moral contido na *Filosofia Prática Universal elaborada segundo o método matemático*, Leibniz já realiza uma avaliação crítica da concepção ética de Wolff, o que leva Wolff já durante um curso de ética que ofereceu na Universidade de Leipzig em 1704 a reavaliar o conceito de perfeição como critério da moralidade. Cerca de uma década depois, em 1714 e 1715 a troca de correspondência entre ambos novamente leva a uma reavaliação do conceito de perfeição na moralidade (Schwaiger, 2018, p. 256). Schwaiger sustenta que, além da correspondência com Leibniz, outro fator relevante no desenvolvimento do pensamento ético de Wolff foi o contato com o pensamento chinês através da tradução ao latim de clássicos do pensamento chinês pelo jesuíta François Noel em 1711 (Schwaiger, 2024, p. 36-38).

Rawls se refere a uma carta de Wolff a Leibniz de 04 de maio de 1715 a fim de rastrear a origem da doutrina wolffiana da vontade enquanto tal nas considerações de Leibniz a respeito do processo de deliberação (Rawls, 2005a, p. 162). Na carta de Wolff, o filósofo prussiano se refere a sensação de perfeição e a sensação de imperfeição e como a primeira está relacionada com certo prazer e a segunda a certo desprazer e como com base nessa diferença acontece a explicação da origem da obrigação natural. O prazer é transformado e modificado numa emoção e por causa disso a mente humana é direcionada ao apetite e dessa disposição inata se deduz a moral prática e com isso se chega ao princípio ético de Wolff de que as ações devem se orientar à mais alta perfeição. O princípio ético fundamental da ética de Wolff é enunciado na *Ética alemã* §12: “faça aquilo que lhe torna e ao seu estado ou de outra pessoa mais perfeita, omite aquilo que lhe torna mais imperfeita”. Novamente, se consideramos o que Schwaiger diz a respeito do desenvolvimento do pensamento ético de Wolff e particularmente a respeito da influência de Leibniz quanto a essa área da filosofia, é importante prestar atenção a fato que Wolff vai se afastando de Leibniz e o conceito de “sensação” de prazer como resultado da perfeição é substituído posteriormente pelo de “intuição” e “conhecimento intuitivo” (Schwaiger, 2018, p. 259-60).

Enfim, embora seja importante ressaltar que o desenvolvimento do pensamento ético de Wolff seja devedor em grande medida das avaliações que Leibniz realizou na correspondência que trocou com Wolff, disso não se segue que mesmo no que diz respeito ao pensamento ético de Wolff ele seja um simples expositor do pensamento de Leibniz na Prússia da época, considerando que desenvolveu seu pensamento de maneira original em várias frentes de pesquisa. Além disso, o fato de Rawls citar o trecho da carta de Wolff a Leibniz supracitada é um indício de que o filósofo norte americano deve ter lido ao menos a correspondência entre Leibniz e Wolff e não tratado do pensamento de Wolff apenas com base naquilo que Kant disse a respeito de Wolff em suas obras, particularmente o que Kant diz sobre Wolff na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*. O problema é que não há citações de outras obras importantes da filosofia moral de Wolff como a própria *Ética alemã* e a *filosofia prática universal*.

ii. Rawls como intérprete da crítica de Kant à Wolff na Fundamentação da metafísica dos costumes

Rawls (2005a, p. 172) analisa a maneira como Kant interpreta a teoria da volição de Wolff enquanto tal em relação a sua teoria da vontade pura. Rawls considera que a maneira como Kant trata do tema é um pouco obscura e por isso decide realizar um tipo de conjectura. Rawls esclarece o papel da lógica geral e como um campo de estudo que se dedica ao estudo dos princípios formais do pensamento e quais são as regras de raciocínios válidos sem levar em consideração seu conteúdo e seus objetos. Nesse sentido, a maneira como Wolff fala sobre “a volição enquanto tal” na interpretação de Kant com base em princípios psicológicos “que valem para todos os desejos” sem levar em consideração os objetos dos desejos e “de que em particular são desejos” torna a concepção incapaz de realizar certas distinções como a entre uma vontade pura e uma vontade impura em termos kantianos. O problema de Wolff na reconstrução de Rawls do que seria a crítica de Kant é que os desejos são tratados de maneira completamente homogênea independentemente de qual seja a origem dos desejos em nossas pessoas. Uma vez que Wolff não diferencia entre os desejos, ele também não seria capaz de estar ciente “da importância da vontade pura” na interpretação de Kant.

Rawls considera que a maneira que Kant trata do mesmo problema não é no nível de uma lógica geral, mas no nível de uma lógica transcendental (Rawls, 2005a, p. 173) e esta parte da lógica não trata das formas do pensamento e dos raciocínios válidos, mas das condições de possibilidade do conhecimento sintético *a priori* e Kant diz que a matemática e física possuem exemplos de juízos sintéticos *a priori*. Como o imperativo categórico também consiste num juízo sintético *a priori* e depende da existência de um razão prática pura que seja capaz de determinar a vontade independentemente de nossas inclinações e dos nossos desejos naturais e isso exige, na visão de Kant, uma doutrina da vontade pura e não uma teoria da volição como tal do modo como é desenvolvida por Wolff, ou seja, os pressupostos da filosofia wolffiana seriam incapazes de explicar a moralidade baseada em princípios morais como o imperativo categórico (como um juízo sintético *a priori*), que é um conhecimento de um tipo especial que exige uma lógica transcendental como um meio de explicar de que maneira esse conhecimento é possível e não uma lógica em geral como Wolff emprega na explicação da volição humana. Na perspectiva kantiana, a lógica transcendental tem a ver com a possibilidade dos objetos serem dados na experiência possível e a razão prática pura diz respeito à capacidade da razão determinar a vontade independente da influência de motivação baseada em inclinações e emoções.

Rawls recorre, além disso, à distinção que havia apresentado no capítulo sobre o pensamento moral de David Hume (II, § 5) entre “desejos dependentes de um objeto” e “desejos dependentes de um princípio” (Rawls, 2005a, p. 173) para esclarecer a visão de Wolff e afirma que da mesma maneira que acontece na filosofia de Hume, na filosofia de Wolff todos os desejos são considerados apenas quanto a sua intensidade, ou seja, “Wolff considera em todos esses desejos apenas a sua intensidade e, (...) não tem uma concepção de razão prática” (Rawls, 2005a, p. 174) e no modelo wolffiano assim como no modelo humeano a ação seguida depende da força ou intensidade da emoção, como Rawls diz (2005a, p. 174), aparentemente vinculando Hume e até Wolff na tradição pro-utilitarista: “a ação realizada é com frequência, embora nem sempre, aquela que promove o maior saldo de satisfação geral”. Nesse modelo de teoria da ação esboçado na interpretação rawlsiana da recepção kantiana do pensamento de Wolff, a vontade ou a volição é uma “faculdade eletiva”, uma faculdade que tem a capacidade de eleger entre diferentes desejos, ou desejos dependentes de objetos ou desejos dependentes de princípios ou concepções, mas como em Hume a razão é sempre escrava dos desejos (é importante lembrar que Hume empregou o termo paixões e não desejos).

Ao tratar desse tema, Rawls recorre a um exemplo apresentado por Kant em *A religião dentro dos limites da simples razão* para buscar ilustrar o funcionamento da psicologia wolffiana. O exemplo empregado se trata de um membro da Câmara dos Comuns da Inglaterra que no

debate com seus companheiros do legislativo afirma que “Todo homem tem seu preço”, com isso querendo dizer que mesmo aqueles que parecem ser mais resistentes às ofertas “pelo preço certo, todos podemos ser comprados” (Rawls, 2005a, p. 174), ou seja, independe do grau de virtude e força moral que uma pessoa possa possuir ela sempre é suscetível a ser corrompida pelo preço correto, porque “os desejos enquanto forças psíquicas estão todos no mesmo pé e diferem apenas em intensidade e promessa de satisfação” (Rawls, 2005a, p. 174). Em outras palavras, como as ações humanas na psicologia wolffiana se baseiam apenas na eleição entre diferentes desejos, basta apenas encontrar o balanço de desejos alternativo que possa contrapor o desejo que estão apoiando a conduta a moral atual para que alguém seja corrompido e faça aquilo que se deseja que ele faça.

Dessa maneira, a diferença entre Kant e Wolff, sustenta Rawls (2005a, p. 175) não está relacionada com o reconhecimento de que os desejos possuem força psicológica, mas na “distinção entre os desejos dependentes de concepções e princípios e a prioridade reguladora”, ou seja, Kant entende que como seres idealmente racionais temos a capacidade de se colocar acima de nossos desejos e avaliarmos nossos desejos e com isso temos uma faculdade eletiva de “determinar segundo quais desejos agiremos”. Como diz Rawls (2005a, p. 175) “essa concepção de nós mesmos como agentes razoáveis dotados de vontade eletiva se opõe acentuadamente à concepção de Wolff” e por causa disso a concepção de Wolff não seria capaz de apoiar uma concepção de obrigação moral baseada no conceito de uma razão prática pura.

iii. A objeção de Schiller à ética de Kant (e Wolff)

Outro momento da exposição da teoria moral de Kant que se leva Rawls a se devotar ao pensamento de Wolff está relacionado com o segundo exemplo da *Fundamentação da metafísica dos costumes* que Kant emprega para elucidar o que seria uma ação por dever em contraste com uma ação conforme o dever com base em inclinações imediatas e mediatas e a crítica do epigrama de Friedrich Schiller e Johann Wolfgang von Goethe denomina de “escrúpulos da consciência” que busca mostrar uma dimensão rigorista e o caráter contra intuitivo de ação por dever na ética de Kant e que, por causa disso, o agir poder dever poderia ser considerado até mesmo como moral repugnante. Rawls (2005a, p. 207) dá a impressão que não concorda com a crítica do epigrama em relação à ética de Kant e que a crítica ignora a distinção entre a teoria da volição enquanto tal de Wolff e a teoria da vontade pura de Kant e que a objeção poderia se aplicar à teoria de Wolff, mas não à teoria de Kant e sua dimensão da vontade eletiva, que pode escolher entre quais desejos dar a sua aquiescência e permitir que ele determine a vontade à ação. Acredito que o Kant diz na *Religião dentro dos limites da simples razão* a respeito da especificidade da liberdade humana e que foi denominado por Allison como tese da incorporação seja o que Rawls tem em mente aqui como uma possível resposta à crítica de Schiller. Rawls (2005a, p. 207) afirma que os versos se apoiam num erro ao não perceber a distinção entre o pensamento de Wolff e Kant, ou seja, Rawls parece entender que a crítica contida nos versos se aplicaria à ética baseada na perfeição de Wolff, mas não à ética baseada no conceito de dever de Kant. A crítica não leva em conta que na ética de Kant existe uma distinção entre “o interesse prático segundo o qual agimos”, que é algo que tem prioridade reguladora na determinação do que é permitido ou não fazer e as “inclinações e afetos que temos enquanto agimos” e que se expressam em nosso fisionomia quando realizamos uma ação ordenada pelo dever, ou seja, podemos “cumprir o nosso dever com regozijo e com alegria”, mas obviamente também podemos cumprir nosso dever com afetos e emoções menos favoráveis, mas o ponto central para Kant é que esses afetos não são “forças psíquicas necessárias para auxiliar ou cooperar com o cumprimento do dever” (Rawls, 2005a, p. 207). Além disso, a decisão deve ser basear sobre o curso correto de ação a seguir e na ética kantiana deve se basear em “considerações de razão prática” e “só devemos seguir as inclinações quando virmos que as máximas que elas sugerem são permissíveis” de acordo com o

procedimento de tomada de decisão do imperativo categórico e o que é mais importante e contra a suposição dos versos de Schiller-Goethe, a ética de Kant não está exigindo que “devamos ser desprovidos de sentimentos e afeições” para ser considerados pessoas moralmente corretas e que o agir moral precise necessariamente ser realizado com a ausência completa de qualquer tipo de gozo e alegria no seu cumprimento. Contudo, Rawls (2005a, p. 207-208) não deixa de enfatizar que a exposição kantiana na *Fundamentação da metafísica dos costumes* apresente problemas de coerência interna, embora parte da suposta incoerência seja resultante do fato de Kant ter escolhido a estratégia que escolheu na exposição do conceito de dever através de exemplos que evidenciam de maneira mais clara e evidente o comprometimento com o respeito pela lei moral como motivação estritamente moral que são exatamente aqueles que estão relacionados com uma tensão entre o que a moralidade exige e o que as inclinações naturais normalmente impulsionam realizar, a saber, tratam de casos que envolvem “circunstâncias difíceis e penosas” (Rawls, 2005a, p. 208). O próprio Schiller em *Sobre a graça e dignidade* afirma que “para estarmos inteiramente seguros que a inclinação não interveio, prefere-se vê-la em guerra em acordo com a lei da razão” (Schiller, 2008, p. 37), ou seja, os exemplos de Kant e a maneira como ele emprega para evidenciar a ação por dever consiste numa escolha metodológica e por isso é preciso ter cuidado em não tomar algo que está relacionado com o método com algo relacionado com o conteúdo da moralidade na visão de Kant propriamente dita, a saber, escolher exemplos que contém circunstâncias difíceis e penosas evidencia melhor que a ação não foi determinada por inclinações favoráveis (imediatas ou mediatas) ao cumprimento do dever e por isso mostra que o dever foi capaz de determinar o arbítrio à ação sem auxílio de motivação empírica e isso não implica que a ética de Kant seja necessariamente avessa a qualquer tipo de harmonia entre a parte racional e a parte emocional dos seres humanos. Kant não está se comprometendo com a tese de que uma ação somente tem valor moral na medida em que apresenta algum tipo de contrariedade entre dever e as inclinações, ou ainda, que as inclinações sejam intrinsecamente moralmente más e precisem por isso ser extirpadas. Na *Religião dentro dos limites da simples razão*, Kant diz

As inclinações naturais, consideradas em si mesmas são boas, i.e. irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamada felicidade (RGV, AA 06: 58; Kant, 2008, p. 64).

Enfim, eu concordo com Rawls que a crítica contida no epigrama contém vários problemas interpretativos em relação à ética de Kant, particularmente que a ética de Kant não está comprometida com uma moral ascética monástica, o que o próprio Kant recusa como um tipo de fanatismo moral em *A metafísica dos costumes*, quando afirma: “a ascese monástica, que por temor supersticioso ou por uma hipócrita aversão de si próprio se entrega à autopunição e à mortificação da carne, não está dirigida à virtude mas à expiação fanática do pecado” (Kant, 2011, p. 448-449; MS, AA, 06: 485). Até mesmo já em sua obra de moral pré-crítica *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* Kant recusa a moral ascética como um ideal moral a ser seguido quando afirma que “[d]ominar as paixões por meio de princípios é sublime. Mortificações, votos e muitas outras virtudes monásticas são caricaturas” (Kant, 1993, p. 30; GSE, AA 02: 215), ou seja, não é uma verdadeira moralidade, mas apenas uma versão deturpada da moralidade.

Todavia, algo que está contido na resposta de Rawls ao epigrama e que exigiria um pouco mais de atenção dos pesquisadores são os seguintes elementos: a) como e porque a crítica contida no epigrama se aplicaria à filosofia moral de Christian Wolff; b) porque razão Rawls entende que na visão da volição enquanto tal de Wolff é preciso adotar um modelo de teoria da ação semelhante ao modelo de teoria da ação de David Hume; c) como na filosofia moral de Wolff existe assim como na ética de Kant um princípio supremo da moralidade baseado na noção de perfeição, porque também não seria possível na teoria moral de Wolff pensar na razão escolhendo entre inclinações e seguir apenas aquela que passasse no teste do princípio da

perfeição assim como em Kant se deveria seguir apenas as inclinações que passassem no teste do procedimento do imperativo categórico. É importante observar que aqui será apenas esboçado uma resposta bastante geral a esses três pontos, uma vez que eles mereceriam um estudo mais abrangente incluindo uma reconstrução de elementos centrais da filosofia moral de Wolff, das críticas de Schiller à ética de Kant e da própria teoria da ação de Hume, o que claramente não existe espaço para ser realizado no presente estudo.

a) Como e porque a crítica contida no epigrama se aplicaria à filosofia moral de Christian Wolff

A filosofia moral de Wolff tem como princípio fundamental o princípio da perfeição e assim como o imperativo categórico da ética de Kant consiste num princípio de justificação do curso de ação correta a seguir, contudo, o principal ponto de crítica do epigrama se encontra no modo de execução da ação, a saber, a necessidade harmonizar a parte sensível e a parte racional do ser humano e com isso superar o antagonismo entre razão e sensibilidade alcançado o estado de compatibilidade expressado na figura de uma bela alma que retoma o ideal clássico de bondade e beleza <kalokagathia>. Dessa maneira, na filosofia moral de Wolff assim como a de Kant e a de Schiller, ao menos na letra da teoria quem determina o curso de ação a seguir é a razão (ou a intuição), o princípio de justificação é a razão (ou a intuição), a distinção se encontraria no princípio de execução e aqui de fato a ética de Wolff parece conceder ainda menos que Kant à parte emocional do ser humano. Schiller compreende que a ação da bela alma contém uma harmonia entre a dimensão racional e a dimensão sensível em atos que as pessoas realizam sua conduta com prazer e não mais na forma de um imperativo categórico. Kant, por mais que reconheça em resposta a Schiller que não existe necessariamente um conflito entre a moral e o prazer e que o ideal ascético monástico é um tipo de moral fanática e não um tipo de ideal a ser seguido, compreende que a forma imperativa da ética nunca será superada, ou seja, existe uma diferença de fundo de cunho antropológico entre Kant e Schiller, em que Kant acredita ser impossível na realidade o ideal de uma bela alma. Schiller acredita que seja incomum, mas não impossível, uma vez que não pode ser esquecido que o título da obra de Schiller em que a ideia de bela alma é desenvolvida é *Sobre a graça e dignidade*. A graça corresponde ao ideal de uma bela alma, mas a dignidade corresponde a um contexto em que a moralidade somente poderia ser realizada na forma de um antagonismo entre razão e sensibilidade. Ao comparar Kant, Wolff e Schiller, se pode perceber que Wolff, embora identifique a razão (razão natural e até mesmo a intuição ou o conhecimento intuitivo) como a fonte do princípio da perfeição, a racionalidade envolvida seria na melhor das hipóteses uma racionalidade com relação a fins ou uma racionalidade instrumental, um imperativo hipotético em termos kantianos. Talvez o que Rawls queira dizer na passagem em que vincula à filosofia moral de Wolff com a objeção de Schiller seja que a ética de Kant possui inovações conceituais em seu conceito de vontade que permitem a ética kantiana lidar melhor com esse tipo de objeção do que a ética baseada na perfeição wolffiana. A filosofia moral de Wolff, uma vez que carece de uma concepção de razão prática e desenvolve a ética na dimensão da filosofia teórica de uma lógica geral, teria dificuldade em mostrar como o princípio ético moral é capaz de motivar num modelo em que se supõe que a pura e simples intuição ou apreensão de algo como bom e direcionado à promoção da perfeição própria e das outras pessoas é por si suficiente para motivar as pessoas a realizar a ação e muito mais dificuldade em mostrar como as emoções poderiam ocupar algum papel na motivação da ação moral num modelo dedutivo matemático em que o que é moralmente bom é derivado da lei natural. Alguém poderia lembrar que na filosofia de Wolff a realização de atos moralmente bons e que promovem à perfeição própria e das outras pessoas causa prazer e com isso haveria alguma harmonia entre a moralidade e a sensibilidade advoga a crítica presente no epigrama de Schiller-Goethe, contudo, a concepção de autoridade ou autarquia da razão parece prezar muito mais pelo predomínio da razão do que pela harmonia.

b) Porque a visão da volição enquanto tal de Wolff é semelhante ao modelo de teoria da ação de Hume

Como foi possível observar, ao abordar as questões biográficas na seção I do presente estudo, Wolff foi influenciado pelas críticas e considerações de sua correspondência com Leibniz a rever sua concepção de moralidade e sua concepção de perfeição. Inicialmente Wolff assumiu de um papel central aos sentimentos de perfeição aos sentimentos de prazer e desprazer como origem da obrigação na moralidade sob a influência da correspondência com Leibniz, mas mais tarde, cerca de uma década depois o vocabulário do sentimento de perfeição e do sentimento de prazer e desprazer é substituído pelo vocabulário da intuição e termos correlatos como conhecimento intuitivo, o que inclusive parece endossar a filiação da concepção ética de Wolff com o intuicionismo moral na taxonomia das teorias morais contemporâneas. Outro ponto que precisa ser destacado é que Rawls afirma que ele está expondo a concepção de Wolff tal como Kant a compreende, ou seja, a base da interpretação rawlsiana de Wolff aqui é a maneira como Kant expõe (uma fonte secundária) o pensamento wolffiano em suas obras e não uma análise da fonte primária, a saber, a própria obra de Wolff na sua letra (Rawls, 2005a, p. 173). De certa forma, se pode afirmar que identificar a concepção de Wolff com a teoria da ação de David Hume é uma identificação equivocada nos termos da própria teoria do filósofo escocês, considerando que a teoria de Wolff se fundamenta no papel forte da razão na determinação dos motivos das ações morais ao passo que Hume entende que a razão por si mesma é incapaz de motivar as ações morais e é, além disso, incapaz de opor-se às paixões na direção da vontade humana. Provavelmente o que permitiu Kant e depois Rawls como leitor e intérprete da visão de Kant a respeito de Wolff aproximar o pensamento de Hume e Wolff foi a classificação de Wolff como uma teoria materialista na ética, a saber, que sustenta que a moralidade das ações se encontra num princípio material da vontade (a busca pela perfeição) e não num aspecto formal como a universalidade das máximas. Por conseguinte, mesmo que seja equivocado sustentar que Wolff é defensor de uma teoria da moralidade que se compromete com a tese de Hume que a razão é sempre escrava das paixões, na concepção de moralidade wolffiana a base é um tipo de imperativo hipotético e não um imperativo categórico. Além disso, como aponta Rawls (2005a, p. 174): “Wolff considera em todos esses desejos unicamente a sua intensidade e, como Hume, não tem uma concepção de razão prática”, entenda-se de razão prática pura, ou seja, de uma razão que é capaz de determinar a vontade de maneira independente da sensibilidade.

c) Como na filosofia moral de Wolff baseada na noção de perfeição pensa na razão escolhendo entre inclinações e seguir apenas aquela emoção que passasse no teste do princípio da perfeição

Aqui é importante lembrar que a ética no pensamento de Wolff é derivada de uma lei natural apreendida por uma faculdade específica e aplicada às ações humanas numa esfera específica que se diferencia do direito, da política, da economia, entre outras. A razão enquanto uma faculdade teórica tem conhecimento da lei natural e através da percepção da perfeição ou imperfeição nas primeiras versões da ética de Wolff e através do intuição ou conhecimento intuitivo nas versões posteriores o ser humano alcança o conhecimento do que é certo ou errado e esse conhecimento do que é certo ou errado é suficiente para mover a vontade à ação. Por conseguinte, se existe uma percepção de perfeição ou uma percepção ou intuição de algo é bom ou de algo é mau moralmente isso é suficiente para mover a vontade à ação. Nesse contexto também é importante chamar à atenção para a distinção entre as faculdades superiores e inferiores no pensamento de Wolff. A razão é a faculdade superior e a imaginação e a sensibilidade são as faculdades inferiores. Existe também uma diferença no grau de clareza e distinção das representações que são alcançadas entre essas diferentes faculdades. As representações que são obtidas através da faculdade superior da razão são claras e distintas e as

representações que são obtidas através das faculdades inferiores da imaginação e da sensibilidade são claras, mas não são distintas. O que implica entre outras coisas que aquilo que é considerado como o moralmente bom ou a perfeição ou percebido ou intuitivo como bom ou perfeito pode em última análise ser apenas algo bom ou perfeito de maneira aparente, mas não como bom ou perfeito de fato, ou seja, pode acontecer de que uma decisão seja tomada na suposição de que algo é bom ou perfeito, mas com o tempo se percebe ou intui que esse não era o caso, o que explicaria porque muitas vezes pessoas, mesmo buscando realizar a conduta moralmente correta terminam por realizar algo moralmente errado.

Wolff, dessa forma, parece comprometido com um tipo de internalismo quanto à motivação, uma vez que compreende que o conhecimento do que é correto moralmente é suficiente para determinar a vontade à realização da ação moralmente correta. Conforme Emanuel Lanzini Stobbe: “somos motivados, isto é, temos um motivo para agir, no sentido que somos inclinados para agir, quando temos uma representação do bem. Apenas se tal representação do bem é clara e distinta entendemos porque o bem [nos] motiva, isto é, conhecemos sua razão <Grund>” (Stobbe, 2023, p. 55). Por conseguinte, na filosofia moral de Wolff a escolha entre inclinações assim como acontece na filosofia moral de Kant se orienta pelo princípio moral fundamental (o princípio da perfeição em Wolff e o imperativo categórico em Kant) e assim como na ética de Kant parece existir algum tipo de auto engano na filosofia moral de Wolff quando alguém deixa de seguir a inclinação adequada e se orienta por uma inclinação inadequada ou que não promove o bem e a perfeição. A pessoa que segue uma inclinação que se orienta para uma ação imoral faz acreditando que está realizando algo bom e que promove à sua perfeição e seu estado, mas como as representações provenientes das faculdades inferiores (imaginação, sensibilidade, e afetos) são claras, mas não distintas pode acontecer das pessoas acreditarem que estão promovendo algo bom e algo que leva a sua perfeição e do seu estado, mas de fato esse não ser o caso porque a perfeição e a bondade era apenas aparente, mas não real.

Em outras palavras, na escolha entre emoções e sentimentos diz respeito o efeito que as representações e percepções da alma tem sobre a motivação da vontade humana no pensamento moral de Wolff o ser humano é motivada pelo que ele percebe como o bom moralmente e como algo que promove sua perfeição e como na filosofia moral de Wolff a natureza humana e a natureza das coisas é de tal maneira concebida que acontece uma conexão entre a vontade e a ação na medida em que alguém percebe ou conhece algo como bom ou percebe ou conhece algo como mau. A percepção ou o conhecimento de algo como bom suscita a obrigação de que esses atos que fomentam a perfeição dos seres humanos e dos seus estados sejam praticados (ações) e a percepção ou o conhecimento de que prejudica a perfeição ou seja algo mau suscita a obrigação de deixar de fazer essas ações (omissões). Contudo, as representações da imaginação, da sensibilidade e dos afetos são apenas claras, mas não distintas e por isso é importante cultivar a razão e promover um tipo de autarquia da razão diante das representações não distintas das faculdades superiores a fim de promover a realização de ações baseadas em algo moralmente bom e que promove à sua perfeição e das outras pessoas e de seus estados de maneira real e não apenas de maneira aparente.

iv. A recepção de Wolff como um filósofo intuicionista

Outro momento em que Rawls se dirige ao pensamento de Wolff é no artigo *Kantian Constructivism in Moral Theory* de 1980 na forma de um curso na Universidade de Columbia nos dias 14, 15 e 16 de abril e são conhecidas como as *John Dewey Lectures* de John Rawls. Rawls se refere à filosofia de Wolff apenas de passagem como uma estratégia de diferenciar a sua interpretação construtivista da filosofia de Kant do que denomina de intuicionismo racional. É importante lembrar que Rawls também emprega o termo intuicionismo para se referir a

uma concepção de justiça em *A Theory of Justice* que se compromete com uma pluralidade de princípios, nas palavras de Rawls: “a doutrina que existe uma família irreduzível de primeiros princípios que devem ser ponderados um contra o outro perguntando qual balanço, em nosso julgamento é o mais justo” (Rawls, 1971, § 7, p. 34). Ainda na mesma página em nota, Rawls aponta que no sentido tradicional do termo da perspectiva epistemológica o intuicionismo está relacionado com posições que consideram os primeiros princípios como evidentes e necessários (Rawls, 1971, § 7, 34, nota 18). Contudo, no corpo do texto ele faz uma ressalva (que acredita que revê nas *John Dewey Lectures* e na parte correspondente de *Political Liberalism*, particularmente na Conferência III - Political Constructivism), a saber: essas “características epistemológicas não são uma parte necessária do intuicionismo como eu o compreendo” (Rawls, 1971, § 7, p. 35) e sugere que se fale do intuicionismo de uma maneira ampla como um concepção pluralista de justiça, uma concepção que inclui uma pluralidade irreduzível de princípios básicos de justiça e apela à intuição como um critério de ponderação a respeito da decisão sobre qual princípio aplicar em cada caso concreto e se a versão do intuicionismo exige ou não regras de prioridade para estabelecer qual dos princípios tem precedência no caso de conflito. É importante observar que na justiça como equidade existe uma regra de precedência entre os dois princípios de justiça, que Rawls denomina de ordem lexical ou ordem serial. O princípio da liberdade tem precedência sobre o princípio da igualdade e a primeira parte do princípio da igualdade tem precedência sobre a segunda parte do princípio da igualdade. O que não acontece, por exemplo, no principialismo na bioética que inclui os princípios da justiça, da autonomia, da não maleficência e da beneficência. Rawls emprega inclusive a existência de uma regra de prioridade entre os princípios como um argumento a favor da escolha dos dois princípios da justiça como equidade em relação às teorias da justiça intuicionistas.

Nas *John Dewey Lectures*, Rawls (1980, p. 557) sustenta que Wolff aceitaria a identificação de sua teoria com intuicionismo com qualificações <with qualifications>, embora Rawls não seja muito claro a respeito de quais seriam essas qualificações ou reservas em relação ao pensamento de Wolff (ele menciona nesse momento também Leibniz como um intuicionista com reservas ou qualificações, provavelmente ainda ecoando a interpretação de Wolff como um difusor do pensamento de Leibniz na Prússia). Rawls menciona Wolff apenas mais uma vez nas *John Dewey Lectures* em uma nota de rodapé a respeito da interpretação de Kant do pensamento de Wolff na *Crítica da razão prática*, em que a noção de perfeição como princípio moral fundamental é um tipo de heteronomia assim como um princípio moral vazio, ou seja, Kant suscita contra o princípio da perfeição como princípio ético fundamental a objeção do formalismo vazio (a mesma que Hegel, Schopenhauer e outros levantam contra o imperativo categórico). Nessa nota Rawls se refere a duas passagens da obra de Kant em que são dirigidas críticas à filosofia moral de Wolff, *A Fundamentação da metafísica costumes* (GMS, AA 04: 443), em que Kant diferencia entre o conceito ontológico e o conceito teológico de perfeição. Kant (GMS, AA 04: 443; Kant, 1994, p. 88) sustenta que o conceito ontológico é preferível ao conceito teológico de perfeição, mesmo que o conceito ontológico seja considerado como vazio, indeterminado e impraticável. O conceito teológico, por sua vez, deriva a noção de perfeição e a moralidade “de uma vontade divina infinitamente perfeita” (GMS, AA 04: 443, Kant, 1994, p. 89). Nas palavras de Rawls: “Kant afirma que a noção de perfeição no raciocínio prático significa adequação <fitness> a qualquer dado fim e portanto é mais uma vez vazia até que esses fins sejam especificados de maneira independente” (Rawls, 1980, p. 559, nota). Rawls menciona ainda que a maneira como Kant apresenta sua objeção pode dar a falsa impressão que se o princípio da perfeição fosse melhor especificado a objeção do formalismo vazio não se aplicaria e até poderia ser compatibilizado com o princípio da autonomia como princípio ético fundamental.

Na passagem da *Crítica da razão prática*, a que Rawls se refere no trecho acima (KpV, AA 05: 40-41, Kant, 1994, p. 52-53), Kant classifica a concepção moral de Wolff como baseada num fundamento de determinação da vontade material da moralidade objetiva juntamente com os estóicos e em contraste (dentro dos fundamentos objetivos) com a visão teológica que condiciona a perfeição à vontade divina. Dessa maneira, se poderia sustentar que na classificação

anteriormente apresentada na *Fundamentação da metafísica dos costumes* entre os conceitos ontológicos e teológicos de perfeição, Kant classifica a filosofia moral de Wolff no conceito ontológico de perfeição e não no conceito teológico. Kant considera o conceito ontológico de perfeição como “melhor do que o conceito teológico” (GMS, AA 04: 443; Kant, 1997, p. 89), embora também afirme que o conceito ontológico de perfeição acarreta uma concepção de moralidade “vazia, indeterminada, e portanto inutilizável” (AA 04: 443; Kant, 1997, p. 88), ou seja, exatamente a crítica de formalismo vazio a que Rawls havia se referido na nota supracitada da *John Dewey Lectures*.

Entretanto, agora é preciso retornar a passagem que segue a identificação de Wolff como um intuicionista com reservas ou qualificações e tentar entender que tipo de intuicionista racional Wolff poderia ser considerado. Rawls resume a teoria intuicionista nesse texto em duas teses: 1) a tese que os conceitos morais básicos assim como aquilo que torna as pessoas com valor moral não é analisável através de conceitos não morais; 2) a tese que os primeiros princípios morais “quando corretamente estabelecidos, são proposições auto evidentes” para: a) afirmar o que é intrinsecamente bom; b) estabelecer que uma ação é aquela correta a realizar; c) identificar que traços de caráter tem valor moral (Rawls, 1980, p. 557). Se considerarmos o que Wolff desenvolve como uma concepção de filosofia moral em suas obras, se poderia dizer que de forma alguma ele poderia ser classificado como um intuicionista no sentido da primeira tese, dado que o conceito moral básico da teoria wolffiana é o conceito de perfeição que é derivado da razão teórica e é um princípio que tem aplicações fora do âmbito restrito da moralidade. Entretanto, acredito que a filosofia moral wolffiana poderia ser enquadrada na segunda tese de Rawls, considerando que o princípio da perfeição e a concepção de moralidade de Wolff como um todo é baseada na razão como uma faculdade de apreensão de uma ordem independente de valores, que no pensamento de Wolff são as leis naturais.

Considerações finais

Como foi possível observar, Rawls faz várias referências ao pensamento de Wolff em sua obra *História da filosofia moral* e duas referências num artigo a respeito do construtivismo moral na ética *John Dewey Lectures*. Rawls faz desde desde considerações de ordem mais biográfica até considerações a respeito da classificação do pensamento de Wolff na história da filosofia moral (como a vinculação de Wolff à tradição filosófica do intuicionismo racional. Esse estudo buscou mostrar como a interpretação de Rawls (através de leitura das obras de Kant e não através de um estudo minucioso da obra de Wolff), apesar de conter aspectos interessantes e corretos, é também carregada de alguns problemas interpretativos.

Referências

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla/Discurso Editorial, 2009.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Tradução de José Lamago. Lisboa: Fundação Calouste

Gulbenkian, 2011.

KANT, I. *A religião dentro dos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa:

Edições 70, 2008.

KANT, E. Observações sobre o sentimento do belo e do sublime:ensaio sobre as doençasmentais. Trad. de Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia: University of Pensilvânia Press, 1947.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

RAWLS, J. Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, Sep. 9, 1980, Vol. 77, No. 9 (Sep. 9, 1980), p. 515- 572.

RAWLS, J. *História da filosofia moral*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005a.

RAWLS, J. *Political Liberalism*. Expanded Edition. New York: Columbia University Press, 2005b.

SCHILLER, Friedrich. *Sobre graça e dignidade*. Tradução de Ana Resende. Porto Alegre: Momento, 2008.

SCHWAIGER, C. Ethik. In: Theis, Robert & Aichele, Alexander (org.) *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. p. 253-268, 2018.

SCHWAIGER, C. The Systematic Structure of Wolff's German Ethics in Context. In: SCHIERBAUM, S; WALSCHOTS, M; WALSH, J. *Christian Wolff's German Ethics. New Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2024.

STOBBE, E. L. *Reason, Perfection, Obligation: Christian Wolff and the Kantian Counterpoint*. 2023. 289 p. Doctoral thesis (Promotionsstudium/Doutorado em Filosofia) – Philosophischen Fakultät Sozialwissenschaften und historische Kulturwissenschaften, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (cotutelle de these), Halle an der Saale/Campinas, 2023.

WOLFF, C. *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet* . Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Hans Werner Arndt. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag, 2016.

Wolff e Kant sulla libertà di movimento: Diritto di emigrare e ospitalità ai tempi del colonialismo¹

[Wolff and Kant on Freedom of Movement: Emigration Rights and Hospitality in the Colonial Era]

Valentina Dafne De Vita²

Leucorea Foundation (Wittenberg, Germany)

DOI: 10.5380/sk.v24i2.104523

Riassunto

Il presente contributo persegue due obiettivi. In primo luogo, sulla base delle interpretazioni di Miller in *Per la Pace perpetua* di Kant, prova a rispondere alla domanda se autori del Settecento, come Wolff e Kant, possano offrire argomentazioni valide per una limitazione del diritto all'accoglienza. In secondo luogo, confronta il dovere di ospitalità di Kant con il diritto internazionale di Wolff. La tesi qui sostenuta è che il Giusnaturalismo di Wolff fornisce elementi più robusti per fondare i diritti dei rifugiati rispetto al modello kantiano. Questo perché Wolff consente la trasformazione di diritti imperfetti, come quelli associati alla filantropia, in doveri perfetti sulla base del principio di autoconservazione. Il contributo è composto di due paragrafi. Nel primo, sarà condotto un confronto fra Wolff e Kant sul diritto di emigrare. Nel secondo, saranno esaminate le loro rispettive concezioni sull'immigrazione, sul diritto di ospitalità così come le loro critiche al colonialismo.

Parole chiave: diritti di accoglienza; ospitalità; colonialismo; diritto ad emigrare; diritto delle genti; diritti perfetti ed imperfetti.

Abstract

The aims of this paper are twofold. First, drawing on Miller's interpretation of Kant's right of hospitality and his critics at some practice of colonialism, I examine whether eighteenth-century authors such as Wolff and Kant can provide a robust framework to limit the rights of refugees. Second, I compare Kant's right of hospitality with Wolff's account of international law. I argue that Wolff's natural law theory offers more possibilities to ground the rights of refugees than Kant's right of hospitality. In particular, Wolff allows for the transformation of imperfect rights, such as philanthropy, into perfect duties based on self-preservation. The paper is structured as follows. First, I compare Wolff and Kant on the right to emigrate, with reference to Wolff's *Institutiones Iuris Naturae et Gentium* and Kant's *Doctrine of Right*. Second, I examine their respective accounts of immigration, the right of hospitality, and colonialisms.

Keywords: rights of refugees; hospitality; colonialisms; right to emigrate; international law; perfects and imperfects rights.

¹ Questo articolo è stato scritto nell'ambito del programma di scambio fra la Martin-Luther-Universität e la Programm des Projekt-bezogenen Personenaustauschs Brasilien (FAPPR) ab 2025, Projekt: „57739719“ dal titolo „Christian Wolffs allgemeine Praktische Philosophie und ihre Rezeption im deutschen Kontext“.

² Researcher Fellow at Leucorea Foundation, Germany. E-mail: valentina.de-vita@leucorea-uni.halle.de 0009-0004-2325-2806.

Negli ultimi anni sono state molte le pubblicazioni sul tema migrazione in riferimento alla filosofia politica di Kant (si veda Benhabib 2004, Niesen 2007, Sánchez Madrid-Taraborrelli 2025). Se per le autrici e autori appena citati Kant rappresenta, col suo diritto all'ospitalità e le critiche alle violenze coloniali praticate dai visitatori europei, un modello per fondare una libertà di movimento rispettosa del diritto cosmopolitico, altri autori hanno visto nella critica che Kant effettua ad alcune delle pratiche coloniali una giustificazione giuridica per adottare politiche di accoglienza più restrittive (Walzer 1983; Carens 1987; Miller 2007. Cfr. per una più ampia critica di questi autori: Reinhardt, 2022a, p. 49-91 e Reinhardt 2022b, p. 167-168). Tra questi spicca David Miller, secondo cui le posizioni e le limitazioni del diritto di ospitalità che Kant propone in *ZeF* AA 08: 358 e *RL* AA 06: 353 possono essere lette come una legittimazione di una più forte autodeterminazione delle nazioni rispetto ai propri confini nella gestione dell'accoglienza dei rifugiati, senza che tuttavia questo diritto degli Stati neghi la libertà di movimento dei singoli (Miller, p. 2022).³

Proprio dalla lettura che ha fatto Miller del terzo articolo della *Pace Perpetua* si pone una delle domande che questo articolo vuole affrontare, e cioè se l'apprezzamento di Kant del divieto di passaggio nel proprio territorio imposto da Cina e del Giappone (*ZeF*, AA 08: 358) e, in generale, posizioni più restrittive rispetto alle politiche migratorie espresse da altri autori del Settecento, come Wolff, possano effettivamente essere decontestualizzate dal momento storico in cui sono state scritte e giustificare politiche più restrittive rispetto all'accoglienza dei rifugiati per i nostri giorni.

Per rispondere a questa domanda, confronterò Wolff e Kant sui temi del diritto all'emigrazione e dell'ospitalità, nonché sulle critiche presenti nelle loro opere ad alcune delle pratiche dei colonialisti europei che sembrano motivare un'interpretazione più restrittiva rispetto alle problematiche poste dall'accoglienza. Questo confronto non verrà fatto solamente per affermare la continuità nelle argomentazioni che in certi momenti paiono esserci fra le *Institutiones* di Wolff e *La Pace perpetua* così come ne *La Dottrina del Diritto* di Kant.⁴ In quest'analisi si vuole anche effettuare un primo studio più sistematico sul diritto ad emigrare e sull'accoglienza nel Giusnaturalismo di Wolff. Infatti Wolff in opere come *Deutsche Politik*, *Ius Gentium* (1749) e *Institutiones* offre modelli giuridici per fondare il diritto all'accoglienza dei rifugiati, soprattutto di natura politica e religiosa, che sono più forti rispetto a quelli offerti da Kant nella *Pace perpetua*, e tuttavia anche più problematici.

Nelle *Institutiones*, inoltre, Wolff espone la possibilità etico-giuridica di trasformare diritti imperfetti in diritti perfetti a partire dal dovere di autoconservazione. La proposta wolffiana sembra offrire una base giuridica più solida rispetto al diritto all'*Hospitalität* kantiano per fondare l'accoglienza dei rifugiati, che, come alcune autrici hanno sottolineato, si presenta solo come un divieto a non trattare ostilmente chi approda in un determinato territorio, ma non garantisce un diritto all'accoglienza più vasto come il diritto all'asilo politico (Niesen 2007, 95; Reinhardt, 2022b).

Per illustrare le problematiche e le tematiche qui presentate, nella prima parte di questo contributo confronterò Wolff e Kant sul diritto a emigrare con riferimento alle *Institutiones Juris Naturae et Gentium* di Wolff e alla *Dottrina del Diritto* di Kant. In questo primo paragrafo non si farà riferimento tanto alle problematiche legate all'accoglienza, quanto alla libertà di movimento come espressione di una volontà libera. Poi tratterò del dovere all'ospitalità e dei diritti all'accoglienza con un confronto fra la proposta wolffiana di rendere perfetti i diritti imperfetti e il diritto all'ospitalità kantiano con riferimento al contesto colonialistico del Settecento.

³ Miller fa riferimento soprattutto a *ZeF* AA. 08: 344; 384 e *RL*, AA. 06: 353.

⁴ Per le fonti prekantiane del diritto cosmopolita cfr.: Picardi 2024.

Il diritto ad emigrare

Nelle *Institutiones* Wolff parla di una serie di diritti individuali del popolo che derivano dai doveri verso se stessi. Più esattamente va detto che i doveri etici per Wolff nelle *Institutiones* fondano i diritti soggettivi degli individui così come dei popoli. Infatti non deve sorprendere se all'interno delle *Institutiones* Wolff tratta tutti i diritti come direttamente derivanti dai doveri ed utilizza spesso il concetto del diritto-dovere, sovrapponendo così dovere giuridico, dovere etico ed eventuale diritto che da questo deriva. Questo perché egli fa derivare i diritti direttamente dai doveri.⁵ Oltre al diritto alla sicurezza, al commercio e all'autodifesa, Wolff dedica al diritto ad emigrare <ius emigrandi> ben cinque paragrafi nelle *Institutiones* (Wolff, 1750, §§ 1103-1107). Il tema di queste pagine non è l'emigrazione dettata dalla necessità; tuttavia, Wolff sembra includere nel diritto ad emigrare diversi temi, come: il diritto di espatriare; la libertà di movimento più in generale, da intendersi come libertà dell'individuo di non scegliersi un domicilio stabile. In questi paragrafi però Wolff tratta anche dell'esilio includendo sia l'esilio volontario che quello involontario. Ed è proprio in questa occasione che Wolff tratta anche dei doveri di accoglienza che una comunità ha nei confronti di chi viene costretto all'esilio.

Wolff comincia la sua trattazione dello *ius emigrandi* con la definizione del *domicilium*. Per determinare quest'ultimo è necessario tenere in considerazione l'intenzione della persona di vivere in un determinato luogo. L'espressione centrale di questo paragrafo è *manendi animo*, che rimanda alla volontà di vivere in un luogo preciso. In seguito, egli spiega che in virtù della libertà naturale deve essere sempre permesso un cambiamento di volontà, dal quale consegue anche un diritto a cambiare il luogo di residenza (Wolff, 1750, § 1103). Tuttavia, questo diritto necessita di leggi positive per poter essere tutelato.

Wolff definisce in seguito il *domicilium* come un *habitatio aliquo* in cui si ha intenzione <animo> di soggiornare in maniera stabile. Da questa definizione Wolff esclude logicamente i domicili provvisori, come quelli per motivi d'affari. Come abbiamo detto, però, Wolff sottolinea come questo diritto di per sé non è motivato dall'autoconservazione, che nel resto del capitolo dedicato ai doveri/diritti del popolo verso se stesso ha un ruolo fondamentale.

Eppure, il diritto all'emigrazione non è un diritto acquisito, ma sembra far parte dei diritti innati. Wolff ritiene che la libertà di emigrare derivi direttamente dalla natura della volontà, che è per sua costituzione libera. A questa libertà appartiene pure la possibilità di cambiare luogo di residenza. Egli giustifica questo diritto affermando che il cambiamento di volontà è un elemento costitutivo della libertà naturale.⁶ Come si legge in § 78 delle *Institutiones*, a cui Wolff fa riferimento in § 1103 per fondare il diritto di cambiare residenza, il richiamo alla libertà della volontà indica il diritto innato di indipendenza della volontà del singolo.⁷ In effetti il diritto ad emigrare è espressione diretta della libertà della volontà, poiché implica proprio la libertà di spostarsi come un volere non rispondente a logiche di razionalità strategica. Questo sembra essere confermato dal paragrafo successivo, che Wolff dedica agli erranti, e cioè a coloro che cambiano sempre dimora. Wolff ritiene che questa scelta di vita di per sé non sia moralmente deplorabile, anzi, sottolinea come gli erranti possano condurre una vita onesta (Wolff, 1750, § 1104). Anche se non definisce in queste pagine cosa intenda per una vita onesta, bisogna riconoscere che Wolff rispetto a Kant mostra meno pregiudizi nei confronti della vita delle popolazioni nomadi, incapaci di vivere liberamente (ÜGTP, AA 08: 174).

In seguito, Wolff distingue la madrepatria dal luogo in cui si nasce. In questo paragrafo

5 "Obligatio, qua homo quatenus homo est, tenetur, in omnibus hominibus eadem est, consequenter iuria, quae homini competunt, quatenus homo est, omnis hominis eadem sunt. Atque ideo patet, dari obligationes universales et iura universalia" (Wolff, 1750, §69).

6 "Quoniam vero vi libertatis naturalis unicuique permissa est voluntatis mutatio" (Wolff, 1750, § 1103).

7 "Cum vi libertatis naturalis homo in agendo non dependeat nisi a seipso (§ 77); vi eiusdem ispi permitendum, ut in determinandis actionibus suis suum sequatur iudicium, nec ulli hominum rationem reddere tenetur, cur hoc faciat, vel non faciat, modo tibi ail faciat, ad quod non faciendum tibi prefecte obligatur" (Wolff, 1750, §78).

egli afferma che il nascere in un determinato luogo non implica immediatamente l'appartenenza ad uno stato. L'appartenenza alla madrepatria, invece, dipende dallo stato giuridico dei genitori. Da qui Wolff deduce che la prole dei genitori senza fissa dimora non ha diritto allo *ius soli* e lo stato di *incola*, cioè di abitante, può essere riconosciuto solo a coloro che hanno intenzione di vivere in un determinato luogo (Wolff, 1750, § 1020). Il riconoscimento dello stato di *incola* comporta doveri d'amore nei confronti del popolo a cui si decide di appartenere (Wolff, 1750 §§ 1105 e 1020). Per capire meglio questo passaggio, bisogna sottolineare che Wolff tratta, sempre all'interno delle *Institutiones*, della possibilità di un *peregrinus* di ottenere gli stessi diritti civili di chi è nato in un certo stato, anche se il riconoscimento dei pieni diritti di cittadinanza di questi ultimi dipende sempre dalla volontà dei governi e non è derivato dal diritto naturale (Wolff, 1750, §§ 974-975).⁸ La presenza di questi paragrafi è tuttavia sorprendente, se si pensa che Wolff nel 1721 nella *Deutsche Politik* si era espresso con toni più restrittivi rispetto all'inclusione degli stranieri in uno stato (Wolff, 1721, §13, §274).⁹

Wolff conclude questa parte affermando l'esistenza di un diritto ad emigrare che è tuttavia fortemente dipendente dal diritto positivo.¹⁰ Tuttavia, Wolff non si sofferma a stabilire in che modo questa libertà debba essere tutelata. Significativo è anche il fatto che Wolff non tratti di questo diritto nel capitolo dedicato ai diritti individuali, ma lo faccia nella seconda parte delle *Institutiones* e cioè trattandolo come un diritto dei popoli.

In seguito alla pace di Augusta del 1555 il diritto ad emigrare trova la sua ragione d'essere nelle persecuzioni religiose avvenute in seno alla Controriforma (Reinhardt, 2022a, p. 295). Richiamare i conflitti confessionali aiuta forse anche a capire perché Wolff nella *Deutsche Politik*, testo pubblicato nel 1721 e quindi prima dell'esperienza dell'esilio per le accuse di "impietà" mosse dai pietisti di Halle per il suo apprezzamento per il confucianesimo,¹¹ sia forse più conservatore rispetto al riconoscimento dei diritti politici dei rifugiati, mentre nelle *Institutiones* dedica più ampio spazio non solo al tema della libertà di movimento, ma più in generale ai diritti che devono essere garantiti a chi non è cittadino. Tuttavia il riferimento alla *Deutsche Politik* è fondamentale pure per ritrovare un altro aspetto del diritto ad emigrare che Wolff non tratta più nelle *Institutiones*, e cioè il diritto ad emigrare da un governo ingiusto. Questo tipo di esilio volontario deve essere permesso dalla comunità di appartenenza (Wolff, 1721, § 8). Qualora l'emigrazione non possa essere garantita, allora la comunità dovrà garantire la sicurezza al cittadino o alla cittadina a cui è stato negato questo diritto (Wolff, 1721, §§ 8 e p. 277).

Anche in Kant il diritto ad emigrare deve essere concesso dal potere costituito. Nella *Dottrina del Diritto*, in cui troviamo un'argomentazione molto simile a quella di Wolff per quanto concerne il diritto all'emigrazione, Kant tratta una serie di doveri e diritti che il sovrano ha nei confronti del proprio popolo. Fra questi, afferma Kant che lo Stato non ha diritto di trattenere i propri sudditi, perché non può trattarli come proprietà (RL AA. 06: 323). Nonostante il riferimento alla libertà della volontà, anche nelle *Institutiones* di Wolff quello di emigrare sembra più un diritto tutelato dalla legge positiva, ma non sembra essere fondato sul diritto innato (Wolff, 1750, § 1107). Tuttavia, sia Wolff che Kant motivano questo diritto a partire dal diritto innato come diritto all'indipendenza dalla volontà altrui, poiché una limitazione di questo diritto da parte del sovrano corrisponde ad una limitazione del diritto della libertà naturale.

Sebbene all'interno de *La dottrina del Diritto* manchi una definizione di domicilio, Kant nella *Dottrina del Diritto* definisce cosa sia la patria poco prima di trattare del diritto ad emigrare, proprio come fa Wolff nelle *Institutiones*. Per Kant la patria è "il paese (territorium) i cui abitanti sono concittadini di un solo e medesimo Stato in virtù della costituzione, vale a dire senza aver

⁸ Su questo punto in riferimento però allo *Ius Gentium* di Wolff cfr.: Dioni 2025, 47-60.

⁹ Ringrazio Achim Vesper per avermi indicato i paragrafi della *Deutsche Politik*, in cui Wolff tratta del diritto ad emigrare, delle limitazioni a questo diritto così pure alle limitazioni imposte al diritto di accoglienza.

¹⁰ "Permissio exilii voluntarii dicitur *ius emigrandi*. Facile autem patet, *ius emigrandi nasci vel ex pacto, aut lege fundamentalis, vel a voluntate superioris dependere*" (Wolff, 1750, 1107§).

¹¹ Sui motivi dell'esilio di Wolff cfr.: Fuchs 2008, Rohrbasser 2008.

bisogno di nessun atto giuridico particolare (epperò per il fatto stesso della loro nascita)” (RL AA. 06: 337, tr. it.: 528).

Kant tratta in questo stesso paragrafo di un dovere all'accoglienza da parte del *Landherren* dei coloni che richiedono asilo, anche quando questi ultimi non godono del benessere degli abitanti del posto, “a condizione però che non sia diminuita la proprietà privata di questi ultimi” (RL AA. 06: 338, tr. it.: 528). Questo argomento sembra avere un ruolo fondamentale per coloro che leggono queste limitazioni di Kant attraverso la lente del nazionalismo liberale, come Miller, che afferma che il valore assunto dalla libertà dell'individuo di movimento nelle teorie liberali sia facilmente conciliabile con il diritto degli Stati di determinare in modo sovrano e restrittivo le politiche sull'immigrazione (Miller, 2022). Come vedremo nel paragrafo dedicato all'ospitalità, soprattutto Wolff non sembra fare eccezione rispetto a questo paradigma, dato che prevede delle limitazioni alla libertà di movimento per quanto concerne i diritti di immigrazione.

Ospitalità e accoglienza ai tempi del colonialismo

Finora ci siamo concentrati a definire la libertà di emigrare all'interno del Giusnaturalismo wolffiano. Tuttavia, Wolff, in questo primo capitolo del diritto delle genti, distingue il *vagabundus* dall'esule, e lo fa esattamente in § 1106. L'esule è per Wolff colui che è costretto a lasciare il proprio domicilio “*absque infamiae nota*” (Wolff, 1750, §1106). Poi distingue chi è condannato all'esilio dall'esule volontario. In questo caso, la persona decide di emigrare volontariamente per sottrarsi ad una pena o a qualche sciagura <*calamitatis*>, come le persecuzioni religiose.¹² Qui Wolff prevede addirittura il dovere da parte di un altro stato ad accogliere l'esule, a meno che non ci siano motivi particolari che giustifichino una chiusura dei confini.¹³ Bisogna sottolineare però che Wolff tratta degli esuli sempre nel contesto dello *ius emigrandi*, e quindi anche l'esilio volontario non viene trattato tanto dal punto di vista dello Stato che accoglie. Anche in questo caso, l'esule ha diritto di abbandonare la patria solo in virtù di un permesso concessogli dalle autorità pubbliche. Per questo motivo non deve sorprendere se in queste pagine non trovano spazio temi come il diritto all'accoglienza o il diritto dei visitatori.

Wolff tratta di questi temi invece più approfonditamente nel capitolo dedicato ai doveri che i popoli hanno nei confronti degli altri popoli. A differenza di Kant, per cui il rapporto fra doveri etici e giuridici è più complicato,¹⁴ per Wolff i doveri etici fondano i diritti degli individui nonché dei popoli (cfr. Wolff, 1750, § 69). Non sorprende dunque che nei primi capitoli dedicati a questi particolari doveri/diritti Wolff annoveri doveri quali quello di rispettare l'indipendenza dei popoli (Wolff 1750, § 1108), promuovere il reciproco perfezionamento così come il dovere all'amore (Wolff, 1750, § 1109) e al commercio (Wolff, 1750, §§ 1110-1113).

Proprio nei paragrafi sul commercio Wolff tratta più ampiamente i diritti spettanti a chi si trova a transitare in uno stato straniero. I doveri dell'amore e del commercio garantiscono il passaggio di persone e merci. Wolff ritiene tuttavia che i sovrani possano limitare legittimamente il passaggio di questi ultimi all'interno dei confini nazionali. In primo luogo, Wolff ritiene che coloro che soggiornano in un determinato territorio che non sia il loro debbano rispettare le leggi dello Stato ospitante. Wolff sottolinea come chi è di passaggio non debba compiere atti ostili alle leggi locali e come le autorità possano negare il transito sul proprio territorio, qualora questo possa costituire una minaccia per la pubblica sicurezza (Wolff, 1750, § 1131). Tuttavia,

12 Wolff ritiene in *Ius Gentium* 1749 che questo sia l'unico caso di *ius emigrandi*. (Wolff, 1749, § 150).

13 “Quoniam habitatio conedenda sedibus expulsis et receptum quaerentibus, nisi rationes singulares obstant (§ 312); *exulibus perpetua habitatio a gente concedenda in terris suis, nisi obstant rationes singulares*, de quibus cum iudicium sit penes gentem (§ 1089. 78), *si receptus denegetur, id ferendum*” (Wolff, 1750, § 1106).

14 Per una ricognizione della differenza fra doveri etici e giuridici in Kant cfr.: Baum 2013; Höffe 1999; Merle 2004; Schadow 2013; Wood 1999; Zimmermann 2023.

egli prevede una serie di doveri che gli stati devono garantire agli individui appartenenti ad altri stati, fra i quali il diritto al commercio, ma anche quello di essere difesi e tutelati dalle offese provenienti sia dai cittadini di un altro stato che dagli abitanti dello stato ospitante (Wolff, 1750, §§ 1132-1134).

Il diritto al commercio ricopre un ruolo fondamentale nelle *Institutiones* di Wolff per quanto concerne lo sviluppo delle relazioni internazionali. Questo perché il commercio contribuisce all'autoconservazione e al perfezionamento reciproco delle nazioni (Wolff, 1750, § 1099). Egli sottolinea come questo dovere/diritto è un dovere perfetto che deve essere garantito da un primo contratto, il quale poi sarà alla base degli accordi commerciali che stipuleranno i singoli stati tra di loro. Wolff utilizza in questo paragrafo parole come *obligandum/verbunden* proprio per sottolineare il legame fra il dovere che è al contempo diritto di perfezionamento attraverso le relazioni internazionali. Significativo è che in questo paragrafo egli cita spesso il paragrafo § 1089 sul dovere/diritto al commercio. Wolff afferma in questa sede che tutti i popoli sono uguali e che nessuno può ledere la perfezione né può avanzare pretese e limitare la libertà di un altro popolo. In questo paragrafo però Wolff tratta anche del diritto dei popoli di impossessarsi delle cose altrui, qualora fosse necessario.¹⁵

Per giustificare il diritto dei popoli di appropriarsi delle cose degli altri, Wolff rimanda a §97 (dove cita § 80) dei doveri/diritti dei singoli. Questo rimando è interessante e problematico allo stesso tempo. Problematico se inserito nel contesto delle realtà coloniali, ma interessante rispetto alla prospettiva del diritto all'accoglienza. In § 80 Wolff ritiene che ci siano doveri giuridici verso gli altri che sono imperfetti, poiché manca in questi casi la forza coercitiva della norma, e quindi non contengono un vero obbligo o divieto. Nel caso della filantropia, infatti, ci troviamo di fronte ad un dovere che, in metaetica, viene definito supererogatorio, perché non esprime obblighi o divieti espliciti. I doveri/diritti imperfetti sono tali per Wolff perché non hanno la forza di imporsi sulla volontà di chi promette l'aiuto. Fra questi Wolff annovera tutti gli *officia humanitatis* (*Liebesdienste* nella traduzione tedesca. Cfr.: Wolff, 1750, § 82). Gli *officia humanitatis* impongono di aiutare gli altri. Tuttavia, in caso di conflitto fra uno di questi doveri, che sono i doveri verso gli altri, e un dovere verso se stessi, che invece impone l'autoconservazione, il secondo avrà sempre precedenza sui primi (Cfr.: Wolff, 1750, §64).

Come interpretare queste pagine e questi diritti imperfetti in relazione al diritto perfetto dei popoli di impossessarsi delle merci fondamentali per la sussistenza? Si potrebbe dire che Wolff sembra raccomandare un dovere di appropriarsi delle cose altrui, ma solo qualora il suddetto popolo sia sprovvisto di un certo bene necessario alla sopravvivenza. In questo caso sembra esserci una collisione non fra doveri verso se stessi e gli altri, ma fra doveri verso se stessi appartenenti a due soggetti diversi. Questo perché secondo Wolff gli esseri umani hanno un dovere all'autoconservazione, il quale impone il mantenimento della perfezione (anche materiale). Da questo dovere Wolff deduce anche l'obbligo delle nazioni di procurarsi altrove le cose necessarie alla sopravvivenza. Nel paragrafo § 82 Wolff sembra proporre una soluzione per uscire da questo conflitto. Qui Wolff afferma che al singolo deve sempre essere garantito il diritto a chiedere aiuto e questo è un dovere perfetto. A questo dovere perfetto però corrisponde un altrettanto dovere imperfetto (verso gli altri) ad offrire aiuto (Wolff, 1750, § 82).

La proposta di Wolff sembra avvicinarsi a un'idea di diritto imperfetto dell'accoglienza che Reinhardt formula nel suo studio, in riferimento a Kant. Reinhardt fa derivare questi diritti dalla *Tugendlehre* e non dalla *Rechtslehre*, proprio per circoscrivere la forza coercitiva di tali doveri filantropici (Reinhardt, 2022a, 308-317). In § 97 tuttavia Wolff riconosce meccanismi giuridici

¹⁵ "Vi iuris Gentium necessarii, gentium omnium eadem est obligatio, eadem sunt jura (§ 69), ac ideo omnes natura aequales (§ 70), nulli praerogativa aliqua (§ 71), nec praecedentia competit (§ 75). Nulli ius est in actiones alterius: singularum est libertas (§ 77), cuius usus non impediendus a gente alia (§ 78). Nulla gens alteram laedere, seu ius perfectum ipsis violare debet (§ 88), seu injuriam intentatam ius defendendi (§ 90), adversus factum ius puniendi competit (§ 93). Et praeterea singulis quoque gentibus competit ius alias ad certas praestationes sibi obligandi, et per consequens ius perfectum acquirendi (§ 97), auferri nescium (§ 100), ac denique ius belli (§ 98)" (Wolff, 1750, § 1089).

per rendere perfetto un dovere/diritto *giuridico* imperfetto. Tale situazione si configura quando il soggetto obbligato all'adempimento di un dovere giuridico – come quello di autoconservazione – dipende, per la realizzazione dell'obbligo etico-giuridico, dall'assistenza di terzi. In questo caso, la persona acquisisce un diritto perfetto ad essere aiutata. Nonostante questo paragrafo svolga un ruolo fondamentale anche per descrivere il concetto di giustizia distributiva del Giusnaturalismo, Wolff non spiega attraverso un esempio in che modo un diritto imperfetto possa diventare perfetto. Ma si può dedurre che dal dovere del perfezionamento e dell'autoconservazione egli ne faccia derivare un diritto perfetto a ricevere aiuto, o quanto meno ad appropriarsi delle cose necessarie per la sussistenza, come pure ad essere accolto quando si richiede l'asilo politico o per motivi religiosi.

La possibilità di poter fondare diritti perfetti dai doveri etici di autoconservazione di Wolff offre una possibilità più ampia per fondare eventualmente un diritto all'accoglienza al di là della semplice filantropia, rispetto al diritto dell'*Hospitalität* di Kant ne *La pace Perpetua*. Se è vero che Kant definisce il diritto all'ospitalità non solo come quello di non essere trattato ostilmente, ma anche di non poter essere allontanato se questo possa comportare un rischio <Untergang>, tuttavia, forte resta la differenza fra diritto di visita <Hospitalität> e diritto di ospitalità vera e propria (in tedesco: *Gastrecht*). Questo perché per Kant il *Gastrecht*, “cui si può fare appello” richiede “un benevolo accordo particolare, col quale si accoglie per un certo tempo un estraneo in casa come coabitante” (ZeF, AA. 08: 358; tr. it: 302). Il diritto di visita kantiano invece spetta a tutti gli esseri umani e consiste nel diritto ad “entrare a far parte della società in virtù del diritto comune al possesso della superficie della terra, sulla quale, essendo sferica, gli uomini non possono disperdersi isolandosi all'infinito, ma devono da ultimo rassegnarsi a incontrarsi e coesistere” (ZeF, AA. 08: 358; tr. it: 302). Rispetto ai diritti imperfetti che possono diventare perfetti, la proposta kantiana sembra più debole nel fondare giuridicamente il diritto all'accoglienza rispetto a quella di Wolff, anche perché Kant non tratta direttamente dei rifugiati per persecuzione. Wolff invece definisce lo stato giuridico sia nelle *Institutiones*, che nello *Ius Gentium* dei rifugiati <flüchtig> e in generale di coloro costretti all'esilio volontario e affermando che questi abbiano sempre il diritto di richiedere l'asilo – nel senso di un permesso di residenza permanente (Wolff, 1749, § 145; cfr. Wolff, 1750, § 1106).

L'*Hospitalität* kantiana invece sembra riguardare soprattutto i commercianti e non tanto chi scappa perché perseguitato. Questo perché anche per Kant, come per Wolff, attraverso il commercio si possono mettere in comunicazione “parti del mondo lontane” che in tal modo entrano in “pacifici rapporti” che “diventano col tempo formalmente giuridici e avvicinano sempre più il genere umano a una costituzione cosmopolitica” (ZeF, AA. 08: 358; tr. it: 302).

È interessante notare come Wolff e Kant vedano similmente nel commercio la base per costruire e sviluppare le relazioni internazionali. Tuttavia, Kant sottolinea in queste pagine de *La Pace perpetua* come la condotta dei visitatori europei sia spesso ostile nei confronti degli abitanti autoctoni ed esprime le ben note critiche rivolte ai colonizzatori europei, in cui egli denuncia l'inhospitalità di questi ultimi nonché i comportamenti disumani intrapresi dalle compagnie commerciali nelle Antille e in Africa (ZeF, AA. 08: 359; trad. it.: 303).¹⁶

Alla luce delle affermazioni di Kant, il diritto di una popolazione di appropriarsi dei beni necessari, come enunciato da Wolff nei paragrafi sul commercio, appare giuridicamente ed eticamente inaccettabile, poiché potrebbe giustificare le violenze dei colonialisti. Tuttavia, anche Wolff sembra esprimersi in modo critico nei confronti di alcune pratiche del colonialismo europeo.

Come vediamo, le affinità fra le *Institutiones* di Wolff e *La pace perpetua* di Kant sono molteplici. In primo luogo, sembra chiaro che per Wolff come per Kant gli Stati non debbano

16 Per motivi di spazio non è possibile trattare qui la controversa posizione di Kant sul colonialismo, nonché il suo razzismo. Per una rapida e mai esaustiva ricognizione si rimanda a: Pauline Kleingeld 2007; Lu-Adler 2023; Flikschuh and Ypi 2015.

trattare ostilmente i visitatori. Come però a ragione afferma Reinhardt il diritto cosmopolitico di Kant deve essere distinto dall'universalismo morale, perché il cosmopolitismo in questo senso è di derivazione stoica ed è politicamente neutrale. Secondo Reinhardt questo contesto è da attribuire all'uso che Kant fa nell'*Antropologia* del termine *weltbürgerlich*, quando Kant parla della *weltbürgerlichen Hinsicht* o del *Weltbürger* (Anth., 07: 316. Cfr.: Reinhardt, 2022a, p. 104-105). Invece, ne *La pace perpetua* così come pure nella *Dottrina del Diritto* il termine cosmopolitico ha un'accezione politica (Reinhardt, 2022a, p. 104-105). Questa differenza fra piano politico e piano morale non si trova invece nelle *Institutiones* di Wolff, dove tutti i diritti giuridici derivano dalla legge naturale e dai doveri etici. Bisogna tuttavia sottolineare come per entrambi gli autori il commercio offre il terreno per un pacifico scambio fra popoli che può condurre al perfezionamento universale (per Wolff)¹⁷ o alla formulazione del diritto cosmopolitico in Kant nel senso di un "diritto pubblico in generale e quindi per l'attuazione della pace perpetua" (ZeF, AA. 08: 358, trad. it.: 302). Il diritto cosmopolitico di Kant all'interno della *Pace Perpetua* a differenza dei doveri/diritti di Wolff, un obbligo negativo perché afferma il divieto di trattare ostilmente chiunque soggiorni nel paese a meno che non abbia commesso un atto ostile (ZeF, 08: 357; Reinhardt, 2022a, p. 146).

Inoltre Kant, pur riconoscendone le potenzialità, ci dà una visione molto più negativa degli effetti del commercio sulle popolazioni non europee, quindi nel suo diritto cosmopolitico lo Stato ha il dovere di ospitalità e di non trattare con ostilità nessun visitatore, dall'altra parte però Kant sembra avere più consapevolezza delle atrocità che il colonialismo e i commercianti europei hanno inflitto e stanno infliggendo in quegli anni alle popolazioni dell'Africa, dell'America e dell'Asia. Questo non significa che nel diritto delle genti di Wolff siano contenute meno limitazioni ai visitatori: egli ritiene che dal diritto ad intrattenere scambi commerciali con altre popolazioni non derivi alcun diritto di sfruttamento delle risorse di un altro popolo (Wolff, 1750, § 1098). Come pure Wolff ritiene che nessun popolo debba offenderne un altro (Wolff, 1750, § 1121) e che i rapporti fra Stati debbano sempre essere regolati tramite contratti, perché tutti i cittadini sono infine cittadini della stessa *civitas maxima* (Wolff, 1750, § 1124).¹⁸ Ma ancora più significativa è un'affermazione che Wolff sembra fare proprio in merito al colonialismo. Wolff delinea in § 1136 divieti precisi per i commercianti, come quello di espandersi a discapito delle popolazioni autoctone (Wolff, 1750, § 1136). Inoltre Wolff ritiene che pure i missionari debbano essere puniti in virtù della loro propaganda religiosa (Wolff, 1750, § 1122) e, similmente a Kant, sostiene posizioni più restrittive rispetto al transito o stanziamento permanente dei visitatori in circostanze particolari. Posizioni più conservatrici da parte di questi autori rispetto all'apertura dei confini sono tuttavia determinate dal colonialismo europeo, e non dalla crisi dei rifugiati. Ed è anche per questo motivo che le critiche a pratiche come le missioni religiose o le violenze colonialistiche che portano questi autori ad esporre diritti di immigrazione o di transito più restrittivi non possono essere interpretate in alcun modo come limitazioni al diritto di accoglienza.

Conclusioni

Miller interpreta, come abbiamo visto all'inizio di questo articolo, le critiche di alcune delle pratiche colonialistiche da parte di Kant e il conseguente divieto di transito sul territorio della Cina e del Giappone derivante dall'esigenza di preservare la sicurezza interna (ZeF AA.

¹⁷ Per Wolff tutti i popoli hanno il dovere di impegnarsi nel commercio perché attraverso quest'ultimo si contribuisce al perfezionamento di una popolazione (Wolff, 1750, § 1113). Egli ritiene inoltre che gli Stati abbiano l'obbligo di costituire empori, dove devono essere garantiti privilegi particolari agli stranieri che qui vi risiedono, come ad esempio il diritto all'abitare, la possibilità di possedere beni immobili, di poter professare la propria religione. Inoltre, in questi empori vale la legge della patria di appartenenza dei residenti (Wolff, 1750, § 1115).

¹⁸ Cosa sia la *civitas maxima* per Wolff non può essere trattato in questa sede per la vastità di commenti, articoli ed interpretazioni. Cfr.: Cavallar 2002, 208-215; Cheneval 2010, 122-145.

08: 359) come espressione del diritto di uno Stato a restare sovrano dei propri confini, qualora un'immigrazione di massa possa compromettere gli equilibri interni di una nazione (Miller, 2022, p. 180). Per argomentare la sua tesi, Miller prova a rispondere da una prospettiva kantiana alla domanda se uno Stato così piccolo possa essere costretto giuridicamente, ma anche eticamente, ad accogliere un numero di rifugiati superiore a quello degli abitanti (Miller, 2022, p. 182). Ma possiamo trovare nell'opera di Kant risposte a questa domanda?

Come sottolinea Roberta Picardi, le letture di Miller e Reinhardt rispetto al terzo articolo definitivo de *La Pace perpetua*, non possono che essere anacronistiche (Picardi, 2022, p. 164), proprio perché anacronistico è pensare che i fenomeni migratori del Settecento possano essere comparati ai motivi che spingono oggi tante e tanti a migrare. Anche se è vero che oggi come allora chi emigra spesso lo fa per sfuggire a miseria o persecuzioni, i commercianti che arrivavano nelle Americhe o in Africa partivano da condizioni per lo meno economiche o sociali differenti e la loro scelta era dettata dalla fame di avventure e successo, più che dalla disperazione. Ma è proprio qui che diventa chiaro, per fare un esempio, che i rifugiati della Siria non sono in alcun modo paragonabili ai colonizzatori europei. I primi cercano riparo umanitario, mentre gli altri terre da conquistare e risorse da sfruttare. Sono queste le pratiche che Kant condanna sia ne *La pace perpetua* che nella *Dottrina del Diritto*. Per questo motivo dal punto di vista filologico, la tesi sostenuta da Miller è più problematica, proprio perché egli estrapola delle citazioni senza tenere conto del contesto storico in cui Kant opera. Miller infatti parte dal presupposto che le critiche da parte di Kant alle pratiche colonialiste siano da intendersi in virtù di un diritto degli stati di negare un diritto di asilo (Cfr.: Miller, 2022, p. 180). Per esemplificare, egli si chiede se si possa costringere uno stato piccolo come quello di San Marino ad accogliere un numero di rifugiati maggiore rispetto al numero di abitanti, come pure ritiene che legittime siano le limitazioni qualora il gruppo da integrare sia culturalmente ed etnicamente diverso rispetto al gruppo della società che dovrebbe riconoscere e integrare chi richiede asilo (Miller, 2022, p. 183). Se negli scritti di Kant a questa domanda non è possibile trovare risposta, nelle opera di Wolff come abbiamo visto, si trovano risposte proprio a questi due casi, quando egli tratta nello *Ius Gentium* 1749 del limite che una comunità può imporre rispetto alla ricezione degli esuli (Wolff, 1749, § 149). Ma per Wolff la non ammissione dei perseguitati politici o per motivi religiosi rappresenta un'eccezione e non una regola e cioè deve essere motivata dal legislatore. Inoltre se sulla questione della grandezza Wolff potrebbe essere d'accordo con Miller (cfr. Wolff, 1721, § 274), di certo questo non vale per i perseguitati politici e religiosi, per i quali è doveroso provare un sentimento di compassione (Wolff, 1749, § 150).

Ed è per questo che rispetto ai diritti di accoglienza, Wolff risulta una delle fonti più importanti della filosofia dell'illuminismo. Questo perché il modello kantiano non permette, come sottolinea Reinhardt, di fondare un'uguaglianza di trattamento politico, mentre nel Giusnaturalismo di Wolff si presentano tuttavia più ampie possibilità giuridiche per fondare il diritto all'accoglienza o per lo meno Wolff ritiene che gli stati debbano giustificarsi qualora neghino l'asilo politico. Questo perché Wolff prevede un dovere/diritto di promuovere e tutelare il perfezionamento proprio e altrui che, prima di far parte del diritto, è parte dei doveri morali. Come abbiamo visto in §§ 82 e 97 che il giusnaturalismo di Wolff sembra essere più convincente per quanto concerne la fondazione di un diritto all'accoglienza. Infatti è proprio nel poter rendere gli *officia humanitatis* da doveri (giuridici) imperfetti a perfetti che trova spazio una fondazione non solo etica, ma anche giuridica dell'accoglienza dei rifugiati. Nel Giusnaturalismo wolffiano sembra esserci una più forte tutela dell'uguaglianza politica degli individui a prescindere dalla loro provenienza, rispetto al modello dell'*Hospitalität* kantiana, tant'è che Wolff, come abbiamo visto, tratta anche della possibilità non solo di risiedere permanentemente in uno stato, ma di acquisirne pure i diritti politici. Tuttavia, non va dimenticato che per Wolff la schiavitù continua ad essere un capitolo fondamentale all'interno delle *Institutiones* e quindi anche in questo autore è difficile trovare le basi per fondare l'uguaglianza politica vera e propria.¹⁹

¹⁹ Questo tema meriterebbe una trattazione più approfondita, che qui però non può essere condotta. Cfr. a proposito Wolff 1750, §§ 952; 953; 954.

Nell'opera wolffiana ritroviamo inoltre una soluzione al caso limite di San Marino, perché appunto per Wolff la preservazione della perfezione di uno Stato può giustificare politiche migratorie più restrittive (cfr. Wolff, 1721, § 274; Wolff, 1750, § 1106). Pur tuttavia, Wolff sottolinea anche come gli stati siano tenuti a collaborare fra loro e a tener presente che per il Giusnaturalismo tutti gli esseri umani, prima di essere cittadini di uno Stato, sono cittadini della stessa *civitas maxima*. E da questo assunto Wolff deduce un diritto perfetto di tutti gli esseri umani all'autoconservazione. Da un punto di vista Wolffiano potremmo dire che un caso come quello di San Marino richiederebbe la centralità di un diritto cosmopolitico che non solo garantisca i diritti di chi viaggia, ma che veda una collaborazione fra Stati per una gestione anche più umana dei flussi migratori causate dalle guerre o dalle crisi umanitarie, che però non deve tradursi solo in una gestione logistica, come invece sembrano attuare i vari trattati che l'Unione Europea stipula con Turchia, Libia o dell'Italia con l'Albania, ma che promuova i diritti individuali dei singoli senza stiparli in centri semi-detentivi.

Le posizioni di Kant e Wolff rispetto alla chiusura dei confini devono tuttavia sempre essere contestualizzate storicamente: queste infatti non sono motivate da fenomeni di immigrazione di massa, ma dal contesto coloniale di cui questi autori furono spettatori e che caratterizzava da almeno due secoli l'età moderna. In questo senso, tentativi come quello di Miller di fondare sulle critiche di Kant al colonialismo nella *Pace perpetua* una più rigida chiusura dei confini risultano poco convincenti.

Riferimenti

BAUM M. Prior Concepts of the Metaphysics of Morals. In: TRAMPOTA, A.; SENSEN, O.; TIMMERMAN, J. (ed.). *Kant's 'Tugendlehre'*. Berlin-Boston: de Gruyter, 2013, p. 113-139.

BENHABIB S. *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CARENS J. H. Aliens and Citizens: The Case for Open Borders. *The Review of Politics*, 49, No. 2, p. 251-273, 1987.

CAVALLAR, G. *The Rights of Strangers. Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Vitoria*. Aldershot: Ashgate, 2002.

CHENEVAL, F. Die kosmopolitische Dimension des ‚Consensus Praesumptus‘. Von Christian Wolff zu John Rawls und darüber hinaus. In: LUTZ-BACHMANN, Matthias (Hrsg.). *Kosmopolitismus. Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals*. Weilerswist: Velbrück, 2010, p. 122-145.

DIONI, G. Amor patriae iuris naturalis est. Der Begriff des Vaterlandes in der Naturrechtslehre von Christian Wolff. In: HÜNING, D.; STIENING, G. (Hrsg.). *Politischer Eudämonismus. Recht, Staat und Politik bei Christian Wolff*. Nomos, Baden-Baden, 2025, p. 41-60.

FLIKSCHUH, KATRIN AND YPI, L. (eds.) *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press 2015.

FUCHS, T. Christian Wolff und das China-Bild der Aufklärung. In: STOLZENGERG, J.; RUDOLPH, O.-P. (Hrsg.). *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*. Hildesheim: Olms, 2008, p. 397-410.

KANT, I. Principi metafisici della Dottrina del Diritto. In: *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto*. Tr. it. G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Torino: Utet, 1995, p. 337-676.

KANT, I. Per la Pace Perpetua. Progetto Filosofico. In: *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto*. Tr. it. G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Torino: Utet, 1995, p. 283-338.

KLEINGELD, P. Kant's Second Thought on Race. In: *The Philosophical Quarterly* LVII, 229, 2007, 573-592.

LU-ADLER, H. *Kant, Race, and Racism. Views from Somewhere*, Oxford, Oxford University Press, 2023.

MERLE, J.-C. Die zwei kantischen Begriffe des Rechts. *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, vol. 22, p. 331-346, 2004.

MILLER, D. *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

MILLER, D. What Kant might have said about Immigration: an alternative View. *Studi Kantiani*, 35, p. 177-186, 2022.

NIESEN, P. Colonialism and Hospitality. *Politics and Ethics Review*, 3(1) 2007, 90-108.

HÖFFE, O. Der kategorische Rechtsimperativ, Einleitung in die Rechtslehre. HÖFFE, O. (Hrsg.). *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin: Akademie Verlag, 1999, p. 41-62.

PICARDI, R. Kant's Cosmopolitan Right within the Current Debate on Migration: The Conflicting Interpretations of David Miller and Karoline Reinhardt. *Studi Kantiani*, 35, p. 161-166, 2022.

PICARDI, R. Il Weltbürgerrecht nel lessico filosofico tedesco: le prime occorrenze e l'innovazione kantiana. *Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas*, 12, p. 276-285, 2024.

REINHARDT, K. Migrazione e diritto cosmopolitico. In: *Sull'attualità della filosofia politica di Kant*, tr. it. L. Miletti-Nardo, Bologna: Il Mulino, 2022a.

REINHARDT, K. On the Virtue of productive Disharmony. *Studi Kantiani*, 35, p. 167-176, 2022b.

ROHRBASSER, J.-M. Christian Wolff et la philosophie pratique des Chinois. In: STOLZENBERG, J.; RUDOLPH, O.-P. (Hrsg.). *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*. Teil V. Hildesheim: Olms, 2008, p. 411-434;

KERTSCHER, Hans-Joachim. Christian Wolff zweiter Aufenthalt in Halle. In: STOLZENBERG, J.; RUDOLPH, O.-P. (Hrsg.). *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*. Teil V. Hildesheim: Olms, 2008, p. 435-460.

SÁNCHEZ MADRID, N.; TARABORRELLI A. (eds.). *Kant's Cosmopolitanism and Migration. Historical and Interpretative Essays*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2025.

SCHADOW, S. Recht und Ethik in Kants Metaphysik der Sitten (MS 6: 218-221 und TL 6: 390 f.). In: TRAMPOTA, A.; SENSEN, O.; TIMMERMANN, J. (ed.). *Kant's 'Tugendlehre'*. Berlin-Boston: de Gruyter, 2013, p. 85-112.

WALZER, M. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

WOOD, A. Kant's Doctrine of Right: Introduction. In: HÖFFE, O (Hrsg.). *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin: Akademie-Verlag, 1999, p. 19-40.

WOLFF, C. *Vernünftigen Gedancken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zu Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes Deutsche Politik*. Frankfurt und Leipzig, 1721.

WOLFF, C. *Ius Gentium Methodo Scientifica Pertractatum*. Halle, 1749.

WOLFF, C. *Institutiones Juris Naturae et Gentium in Quibus Ex Ipsa hominis Natura Continuo Nexu Omnes Obligationes Et Jura Omnia Deducuntur*. Halle 1750.

ZIMMERMANN, S. Was versteht Kant in der Metaphysik der Sitten unter 'äußerer' und 'innerer' Gesetzgebung? *Studi Kantiani*, 36, p. 43-62, 2023.

Wolff, os *iura connata* e a finalidade do Estado

[Wolff, the *iura connata*, and the purpose of the state]

Diego Kosbiau Trevisan¹

Universidade Federal de Santa Catarina (Santa Catarina, Brasil)

DOI:10.5380/sk.v24i2.103945

Resumo

O artigo examina a doutrina dos *iura connata* em Christian Wolff e suas implicações para a finalidade do Estado, questionando a interpretação que o apresenta como precursor dos direitos humanos e, em seu lugar, argumentando que sua teoria é marcada por uma ambivalência estrutural. Embora Wolff formule um amplo conjunto de direitos inatos, como os de liberdade, igualdade, subsistência, saúde, moradia, trabalho e educação, esses direitos são concebidos como decorrências funcionais de obrigações naturais de autoaperfeiçoamento, e, pois, não atuam como limites absolutos ao poder político. Na transição para o estado civil, os direitos inatos tornam-se voluntariamente alienáveis e são juridicamente incorporados à finalidade estatal, entendida como promoção do bem comum e da felicidade pública <*salus civitatis*>. Assim, Wolff se afasta de uma concepção liberal de direitos como garantias contra o Estado, ao mesmo tempo em que antecipa aspectos de uma teoria dos direitos sociais e dos deveres positivos estatais.

Palavras-chave: Christian Wolff; direitos fundamentais; *iura connata*; estado liberal; estado de bem-estar.

Abstract

The paper examines the doctrine of *iura connata* in Christian Wolff and its implications for the purpose of the state, challenging the view that presents him as a precursor of human rights and arguing instead that his theory is marked by structural ambivalence. Although Wolff formulates a broad set of innate rights, including liberty, equality, subsistence, health, housing, work, and education, these rights are understood as derivatives of natural obligations of self-perfection and do not function as absolute limits on political power. In the transition to the civil state, they become voluntarily alienable and are juridically integrated into the end of the state, defined as the promotion of the common good and public happiness <*salus civitatis*>. Wolff thus departs from a liberal conception of rights as protections against the state, while anticipating elements of a theory of social rights and positive state duties.

Keywords: Christian Wolff; fundamental rights; *iura connata*; liberal state; welfare state.

¹ Professor adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: diegoktrevisan@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0269-7847>

I

O papel da teoria de Wolff sobre os *iura connata* (direitos inatos, conatos) na gênese e consolidação dos direitos humanos e dos direitos fundamentais é tema de polêmica já há mais de um século na extensa literatura especializada. Se nos estudos de língua inglesa e francesa seu nome é praticamente negligenciado², na bibliografia de língua alemã sobre a história dos direitos humanos Wolff ganha lugar de destaque.³ Com efeito, em suas obras tardias, Wolff defende a existência de certos “direitos inatos” que “decorrem necessariamente da natureza e essência do ser humano e dele não podem ser separados” (Wolff, 1969, § 74). Como mostrarei no que segue, a tais direitos inatos pertencem, por exemplo, não apenas os mais tradicionais direitos à liberdade e à igualdade, como também direitos à alimentação, à moradia e mesmo à escolaridade e instrução profissional. Tal impressionante catálogo *avant la lettre* de direitos fundamentais levou alguns teóricos a identificarem em Wolff um precursor imediato das declarações de direitos humanos e fundamentais da segunda metade do século 18. Já em 1880, em seu clássico livro sobre Althusius, Otto von Gierke, o grande jurista e historiador do direito, escreve sobre Wolff:

Quando Christian Wolff, em seu por muito tempo influente grande sistema do direito natural, estabeleceu a distinção entre, por um lado, o direito humano inato e inalienável — que, partindo da liberdade e igualdade do estado de natureza, era preservado na passagem para a sociedade civil [*scil.* o Estado] e que não podia ser retirado do indivíduo nem por renúncia própria, nem por lei estatal — e, por outro, o direito civilmente adquirido, abriu-se o caminho para aquela evolução que culminou nas declarações oficiais dos direitos humanos (Gierke, 1880, p. 115).

Outros influentes autores seguiram Gierke nessa avaliação. Por exemplo, Ernst Cassirer, em *Liberdade e forma, estudos sobre a história do espírito alemão*, de 1916, afirma que “o princípio dos direitos fundamentais imutáveis e inalienáveis do indivíduo foi expresso mais ardentemente e desenvolvido mais consequentemente por Wolff do que por Locke, Montesquieu e Rousseau” (Cassirer, 2001, p. 331). Porém, já antes disso surgiam leituras contrastantes ou que ao menos atenuavam juízos tão laudatórios. Em uma obra de 1895, Georg Jellinek coloca Wolff como precursor, na tradição do direito natural, de uma expansão dos direitos humanos, entendidos como inatos e fundamentais, para além dos de liberdade de consciência e de confissão; no entanto, as limitações da exposição de Wolff, que será meu tema adiante, já são notadas pelo próprio Jellinek:

Uma lista completa de direitos inatos foi estabelecida por Chr. Wolff. No entanto, eles (...) são de natureza puramente doutrinária e, portanto, não têm qualquer efeito prático. Todos esses direitos são limitáveis por meio da lei, eles constituem um limite para o arbítrio ilegítimo, não para o arbítrio do legislador, o que os faz perder, em sua amplitude e indeterminação interna, qualquer valor para a realidade. Todo o seu catálogo de direitos inatos não impediu Wolff de tornar-se o típico defensor do *Polizeistaat* (Jellinek, 1927, p. 62).

Com efeito, se em uma definição mínima dos direitos humanos (cf. Schneidereit, 2014) lhes forem atribuídas três qualidades essenciais, a saber, eles serem *naturais* (inerentes aos seres humanos), *iguais* (os mesmos para todos os seres humanos) e *universais* (válidos para todos os seres humanos), então a proposta wolffiana satisfaz todos os requisitos necessários; no entanto, se a eles acrescentarmos ao menos mais um critério essencial: o de *inalienabilidade*, sobretudo diante do poder do Estado, então nesse caso o direito natural de Wolff, ao contrário do que afirma Gierke, nos desaponta. Ademais, a polêmica se acerba se se insere a discussão wolffiana no contexto sobre, digamos, as funções políticas dos direitos humanos para as atribuições e limites do Estado na fervorosa discussão da época, ou seja, no surgimento e consolidação de um certo

2 Por exemplo, nos livros de Lynn Hunt (2009) e de J. J. Vincensini (1985) nenhuma menção é feita a Wolff.

3 Cf., por exemplo, Oestreich, 1978; Haratsch, 2020. Para uma discussão e um apanhado bibliográfico atualizado sobre o lugar e papel de Wolff na história dos direitos fundamentais e/ou humanos, cf. Schneidereit, 2014; Grunert, 2019.

liberalismo prussiano em contraste com a crescente desconfiança no absolutismo esclarecido de forte matriz paternalista (cf. Klippel, 1976). Quanto à dimensão dos direitos humanos como, na terminologia jurídica alemã, *Abwehrrechte*, ou seja, como “direitos de resistência” ou “direitos de proteção” do indivíduo contra investidas ilegítimas do Estado, como em grande medida era a tônica das primeiras declarações de direitos fundamentais no final do século 18, Wolff nos fornece algo quase que diametralmente oposto com seus *iura connata*. No entanto, se se toma o outro lado dos direitos humanos, entendidos agora como, na terminologia alemã, *soziale Anspruchsrechte*, ou seja, como certos direitos sociais ou de reivindicação social, então Wolff ainda teria algo e mesmo muito a nos dizer.

No que segue procurarei apresentar essa “dupla face” da doutrina wolffiana dos *iura connata*: certos direitos sociais inatos sendo afirmados ao preço da completa absorção do indivíduo na sociedade e de sua desproteção diante do poder estatal.

II

No primeiro dos vertiginosos oito tomos dos *Jus Naturae, methodo scientifica pertractatum* (1740-1748) e na primeira parte de sua versão condensada, as *Institutiones juris naturae et gentium* (1750), também publicada em alemão, numa tradução autorizada pelo próprio autor, como *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts* (1754), Wolff apresenta algo que faltara em sua *Deutsche Politik* (1721): a doutrina dos *iura connata* ou dos direitos inatos como os meios pelos quais o ser humano pode realizar e cumprir sua obrigação primordial de perfeição própria.

Uma peça doutrinal central do jusnaturalismo wolffiano e um pressuposto para a compreensão de sua concepção de direitos inatos é a reivindicação de que *a obrigação ou o dever vem antes do direito*.

A faculdade, ou a capacidade moral de fazer ou de omitir algo, é chamada de direito. Daí se conclui que o direito surge da obrigação passiva e que não haveria direito algum se não existisse obrigação; assim como também [se conclui] que a lei natural nos concede um direito a todas aquelas ações sem as quais não poderíamos cumprir a obrigação natural. Assim, tem-se o direito ao uso dos alimentos, porque somos obrigados a conservar nosso corpo, e isso consiste na capacidade de dispor dos alimentos de acordo com essa obrigação. Portanto, se a lei da natureza nos obriga a um fim, ela também nos dá um direito aos meios; consequentemente, se há apenas um único meio disponível, podemos usá-lo legitimamente. Pois é impossível alcançar um fim sem recorrer aos meios (Wolff, 1969, § 46).

Os direitos, assim, têm uma validade, digamos, instrumental, como meios para a realização de certos fins: as obrigações. O ser humano existe não prioritariamente para gozar de seus direitos, mas, antes, para cumprir suas obrigações, sobretudo a obrigação basilar: *promover a perfeição sua e a de seu estado* (Wolff, 1969, § 36). Tal é a proposição fundamental ou princípio do direito natural <*principium juris naturae*>.

[A lei da natureza] nos obriga a realizar as ações que promovem a perfeição do ser humano e de seu estado, e a abster-nos daquelas que promovem a imperfeição dele e de seu estado; a determinar as ações livres pelas causas finais <*Endursachen; rationes finales*> que determinam as [ações] naturais, e não por fins diversos (Wolff, 1969, § 43).

Tal obrigação originária ou primitiva (Wolff, 1969, § 62) e universal (Wolff, 1969, § 42; § 68), decorre, segundo Wolff, tanto da estrutura das faculdades humanas como da essência e natureza do ser humano e das coisas. A obrigação de aperfeiçoamento é uma espécie de contraparte normativa de um estado de coisas natural. Trata-se, pois, de uma *obrigação natural*.

A obrigação natural é aquela que tem sua razão suficiente na própria essência e natureza do ser humano e das coisas. Por isso, quando é posta uma razão suficiente,

é posto também o que, por meio dela, é ou não é (...); postas a essência e a natureza do ser humano e das coisas, põe-se também a obrigação natural (Wolff, 1971, I § 129).

Ora, a natureza do ser humano é constituída de modo a desejar o bem e ter aversão ao mal (Wolff, 1969, § 15), e da “representação do bem”, chamada motivo <*Bewegungsgrund, motivum*> (Wolff, 1969, § 35), resulta uma *obrigação ativa* a uma ação que visa obtê-lo. Nessa obrigação ativa funda-se, por sua vez, uma *obrigação passiva*, definida como a “necessidade moral” de uma ação, decorrente do contrário do que é moralmente impossível (Wolff, 1969, § 37), isto é, do que contradiz a natureza do ser humano como agente racional.

A necessidade moral de agir ou não agir é chamada de obrigação passiva. A conexão, no entanto, entre o motivo e a ação (...) é chamada de obrigação ativa. Ambas são simplesmente chamadas de obrigação (...). A obrigação passiva provém da obrigação ativa, ou a pressupõe (...) (Wolff, 1969, § 37).

Portanto, a obrigação passiva não é concebida sem a obrigação ativa, ou, o que é a mesma coisa, não há obrigação passiva a menos que exista uma obrigação ativa. Consequentemente, a obrigação passiva provém da obrigação ativa (Wolff, 1971, §§ 118-119).

A obrigação natural, entendida seja como obrigação ativa seja como obrigação passiva, é “imutável” e “necessária” (Wolff, 1969, § 38). Ora, segundo Wolff, é “a própria natureza que obriga o ser humano a realizar ações que promovem a sua perfeição e a do seu estado”, uma vez que as ações que promovem a perfeição do ser humano possuem necessidade moral e ligam-se a um motivo que é em si desejável <*appetibiles, begehrenswürdig*> (Wolff, 1969, § 36). Tais ações são “ações boas”, seja elas naturais ou livres, e os bens e a respectiva perfeição por elas visados são basicamente de dois gêneros: 1) da alma (entendimento, vontade) (Wolff, 1969, §§ 106-111) e 2) do corpo (Wolff, 1969, §§ 112-117). E mais importante: pelo fato de estar natural e necessariamente obrigado a tais ações, o ser humano tem um *direito inato* aos meios de sua realização. Os direitos, como dito, são uma contraparte necessária das obrigações, o que implica dizer que os direitos inatos são uma contraparte necessária das obrigações naturais.

De acordo com Wolff, “direito inato é dito ser aquele que se origina de uma obrigação inata” ou natural (Wolff, 1968a, § 26), como, no exemplo mencionado no parágrafo, a obrigação natural de conservar o próprio corpo; desta obrigação origina-se o direito a ações sem as quais não é possível conservar a vida e àquelas coisas que são necessárias para a conservação da vida, como, por exemplo, o direito inato a alimentos. Um direito inato, pois, é dado simultaneamente com a obrigação natural (Wolff, 1968a, § 27) e com a essência e a natureza do ser humano (Wolff, 1968a, § 28), cabendo a qualquer ser humano na medida em que ele é ser humano; portanto, o direito inato é universal (Wolff, 1968a, § 29), idêntico em todos os seres humanos (Wolff, 1968a, § 31), natural (Wolff, 1968a, § 33) e absoluto (Wolff, 1968a, § 48; § 50).

Volto-me agora à lista ou exposição dos direitos inatos propostos por Wolff. Como, de certa forma, pressupostos normativos para os *iura connata* Wolff destaca dois princípios: a igualdade natural (Wolff, 1969, § 70) e a liberdade (Wolff, 1969, § 77). Temos, aqui, outra especificidade de Wolff: *ele deriva a liberdade da igualdade*, não inversamente (como, por exemplo, o faz Kant). Como as obrigações naturais de todos os seres humanos são iguais (Wolff, 1969, § 69), todos os seres humanos são iguais.

No sentido moral, os seres humanos são iguais <*aequales*>, seus direitos e obrigações são os mesmos; mas são desiguais <*inaequales*> aqueles cujas obrigações e direitos não são os mesmos. Os seres humanos, portanto, enquanto seres humanos, são iguais por natureza (Wolff, 1969, § 70).

Como afirma Hanns-Martin Bachmann (1977, p. 100), “o princípio da igualdade, que constitui a essência da justiça e, consequentemente, de todo pensamento jurídico, coloca-se, assim, como um segundo princípio fundamental, de igual valor ao princípio da perfeição”. Do ponto de vista material, temos como princípio fundamental a obrigação de autoaperfeiçoamento;

do ponto de vista formal, o princípio fundamental é a igualdade de todos os seres humanos como seres morais, portadores, por natureza, dos mesmos direitos e obrigações naturais. Deste princípio de igualdade natural decorre não apenas a inexistência de prerrogativas naturais <*praerogativa, Vorrecht*> (Wolff, 1969, § 71), como também a liberdade natural, entendida como não-submissão a um arbítrio alheio, dado que, como veremos adiante, uma relação de submissão já envolve uma desigualdade moral não-natural, consensualmente instaurada.

As ações humanas, por natureza, não estão, de modo algum, submetidas à vontade de outrem, seja quem for, e cada indivíduo deve seguir apenas a si mesmo em suas ações. Essa independência das ações em relação à vontade de outra pessoa, ou a dependência das ações em relação à própria vontade, é denominada liberdade. Assim, todos os seres humanos são, por natureza, livres. No entanto, como a obrigação natural é imutável (§ 38), a liberdade não suprime nem altera essa obrigação natural de nenhuma maneira (Wolff, 1969, § 77).

Desses dois princípios formais Wolff deduz uma série de direitos inatos: o direito de oferecer (e não de receber) deveres de filantropia ou de humanidade <*Liebes-Dienste; officia humanitatis*> (Wolff, 1969, § 82), bem como o direito à segurança (*jus securitatis*, Wolff, 1969, § 89) e à defesa (*jus defensionis*, Wolff, 1969, § 90). Além disso, estabelece o direito de punir (Wolff, 1969, § 93) e o direito de obrigar outrem a determinadas ações (Wolff, 1969, § 97). Wolff também reconhece direitos fundamentais voltados à conservação e à promoção da vida. Nesse sentido, surgem direitos aos meios necessários à manutenção da saúde, como alimentação, bebida e medicamentos (Wolff, 1969, § 114), o direito a vestimentas (Wolff, 1969, § 115), à moradia (Wolff, 1969, § 116) e até ao embelezamento artificial do corpo, isto é, a ornamentos (Wolff, 1969, § 117). Além disso, Wolff admite o direito a tudo o que pode contribuir para a felicidade (Wolff, 1969, § 118), para a comodidade e para o gozo da vida (Wolff, 1969, § 119). Nesse contexto, o direito a bens corpóreos e incorpóreos necessários à satisfação dessas finalidades aparece como uma desdobramento lógico (Wolff, 1969, § 121ss); na esfera mais estritamente social, Wolff estabelece um vínculo entre direito ao e dever do trabalho como produção de tais bens corpóreos e incorpóreos necessários para o próprio sustento e para a promoção das próprias faculdades — contanto que dentro de limites que não prejudiquem a saúde do trabalhador (Wolff, 1980a, § 280; Wolff, 1969, § 124). Paralelamente, da obrigação de aperfeiçoarmos nossas faculdades intelectuais e físicas e de trabalharmos para nosso sustento Wolff deduz o dever estatal de prover instituições educacionais, como escolas e academias profissionais, destinadas à formação dos seres humanos — são mencionados exemplos concretos, como academias de pintura <*Mahler-Academie*>, arquitetura <*Baumeister-Academie*>, escolas básicas <*gemeine Schulen*> e de aritmética <*Rechen-Schulen*> (Wolff, 1980a, § 284). Por fim, menciono que Wolff aborda também a questão da necessidade extrema <*äusserste Nothwendigkeit*>. Wolff sustenta que os necessitados extremos podem recorrer à força para obter os meios indispensáveis à sua sobrevivência, sem que isso configure roubo ou furto (Wolff, 1969, § 305). Essa ideia se fundamenta no princípio de que, em casos de necessidade extrema, o direito imperfeito de pedir deveres de filantropia ou de humanidade converte-se em um direito perfeito de coagir outrem a cumpri-los. Tal concepção se desdobra no reconhecimento de um direito de necessidade <*Notrecht*> (Wolff, 1969, § 308), segundo o qual a preservação da existência humana sobrepõe-se a direitos patrimoniais secundários. Como bem exposto por Jorn Gärber (1982, p. 127), o direito à vida e à manutenção da personalidade jurídica prevalece sobre um direito adquirido de propriedade.⁴

Com efeito, a concepção de personalidade moral e jurídica do ser humano permanece como pano de fundo da doutrina wolffiana dos direitos e obrigações inatas. Para Wolff, apenas por meio de obrigações e direitos, tomados em conjunto, o ser humano torna-se uma pessoa moral, pois “o ser humano, como ser moral, é portador de deveres e direitos” (Wolff, 1968a, § 70) e as obrigações constituem a “essência moral do ser humano” (Wolff, 1968a, § 71).

⁴ Nesse sentido, para Gärber, os direitos inatos gozam de primazia sobre os adquiridos, pois estão enraizados no estado de natureza absoluto, e não em um adventício ou hipotético.

Os direitos e obrigações inatos são considerados por Wolff como atributos essenciais do ser humano, como aquilo que faz dele uma “pessoa moral” (Wolff, 1969, § 96).

Noto, antes de passar à próxima seção, que Wolff ressalta a dimensão, digamos, social ou coletiva da obrigação natural de autoaperfeiçoamento. Segundo ele, devemos aperfeiçoar a nós e ao nosso estado com auxílio dos demais seres humanos. O direito natural “obriga os seres humanos a tornar mais perfeitos a si próprio e a seu estado com forças conjuntas; e cada um está obrigado a contribuir para a perfeição dos outros o tanto quanto possa” (Wolff, 1969, § 44). É justamente essa dimensão coletiva, aliada, decerto, à impossibilidade factual de nos aperfeiçoarmos isoladamente, que, segundo Wolff, nos leva a associar-nos a outros seres humanos e formar sociedades. Com isso chego à necessidade de passagem à comunidade política e as decisivas modificações sofridas pelos direitos inatos nesse novo cenário.

III

Os direitos inatos são válidos incondicionalmente apenas naquele denominado por Wolff “estado de natureza originário” <*ursprünglicher; originarius*>, em oposição ao “estado de natureza adventício” <*entstandener; adventitius*>; o primeiro é determinado pela condição originária do ser humano como sujeito de direitos e obrigações inatas, já o segundo caracteriza-se por “obrigações contratadas e direitos adquiridos”, decorrentes de certos “atos humanos” (Wolff, 1969, § 102), como contratos e consensos (considerados, por Wolff, “atos internos” do ser humano – Wolff, 1969, § 27). A essa oposição corresponde uma outra, a saber, entre obrigação primitiva e obrigação derivativa (Wolff, 1969, § 62). A obrigação primitiva <*ursprüngliche Verbindlichkeit; obligatio primitiva*> é aquela que tem seu fundamento na essência e natureza do ser humano, ou seja, que independe de algum ato prévio ou obrigação assumida; já a obrigação derivativa <*hergeleitete Verbindlichkeit; obligatio derivativa*> é aquela que tem seu fundamento em outra obrigação ou em outras obrigações e outros direitos, ou seja, as obrigações e direitos que se instituem e valem num estado adventício. Como exemplo de estado adventício, instaurado a partir de algum ato humano determinado, o consenso ou contrato, por meio do qual surgem novas obrigações e direitos derivados, Wolff – na esteira de boa parte da tradição jusnaturalista – identifica as sociedades naturais.

As sociedades naturais surgem, indiretamente, da obrigação natural de autoaperfeiçoamento. Como o ser humano não pode, sozinho, atingir a perfeição, ele une-se a outros para formar cinco tipos de sociedade: o casamento, a sociedade paternal, a heril, a família e, finalmente, a sociedade civil ou Estado <*civitas*>. Uma sociedade é, de modo geral, uma união, fundada num contrato ou num consenso, explícito ou não, para, com forças conjuntas, atingir um determinado objetivo definido consensualmente por todos (Wolff, 1969, § 836; § 841). Em cada uma das sociedades mencionadas é instaurada contratual ou consensualmente uma relação de *domínio* ou *dominação* <*Herrschaft; imperium*> (Wolff, 1969, § 838).

A dominação é denominada o direito de determinar as ações livres de outrem conforme seu bel-prazer <*nach seinem Gefallen; pro lubito suo*>; e aquele que possui a dominação diz-se que domina. Portanto, a dominação compreende em si o direito de obrigar outrem a dispor suas ações de determinada maneira e não de outra (...). O direito sobre as ações de outro também é chamado de poder <*Gewalt; potestas*> (Wolff, 1969, § 833).

Uma vez que, por natureza, todo ser humano é livre, isto é, nenhum ser humano tem naturalmente domínio sobre outro e, inversamente, nenhum ser humano está naturalmente submetido à vontade de outrem (Wolff, 1969, § 834). Tal subordinação ou submissão, assim como a instauração das próprias sociedades, é estabelecida voluntariamente, isto é, consensualmente, e impõe uma relação jurídica de comando e obediência voluntárias que, por princípio, restringe a liberdade natural, a natural não-submissão, de todos os envolvidos:

Como aquele que domina <*Herrscher; imperans*> pode obrigar aquele que lhe é submisso a dispor de suas ações de determinada maneira e não de outra (§ 833), o submisso, por sua vez, está obrigado a dispor de suas ações conforme a vontade daquele que domina; por conseguinte, já que se diz que obedece aquele que dispõe suas ações segundo a vontade de outro (...), segue-se que o súdito está obrigado a obedecer àquele que tem poder sobre ele e a não ser desobediente. Além disso, fica claro que aquele que está sujeito a outrem não é livre no que diz respeito às ações sobre as quais esse outro tem direito (§ 77); portanto, *quem voluntariamente se submete a outro renuncia à sua liberdade natural no que diz respeito às ações sobre as quais concede a esse outro um direito* (§ 340) (Wolff, 1969, § 835).

Ao encontrar nas sociedades o melhor meio para cumprir sua obrigação natural de autoaperfeiçoamento, o ser humano, assim, contrai uma obrigação derivativa que implica uma renúncia voluntária a certos direitos inatos, mais especificamente, aqui, à liberdade natural. Ora, ao se submeter voluntariamente ao arbítrio de outrem, o ser humano renuncia voluntariamente à sua liberdade natural como não-submissão a um arbítrio alheio (Wolff, 1969, § 340); ademais, por se acordar consensualmente que um ou mais membros devam ser obrigados a fazer algo que os outros não são obrigados a fazer, instaura-se uma sociedade desigual e, pois, renuncia-se à igualdade natural (Wolff, 1969, § 839), resultando em que um ou alguns tenham uma prerrogativa sobre os demais (Wolff, 1969, § 840). A sociedade em que tais renúncias à liberdade e à igualdade naturais se dão de modo mais contundente é a da “dominação pública” <*öffentliche Herrschaft; imperium publicum*>, a sociedade política, o Estado <*civitas*>.

Diante de significativa parte da tradição jusnaturalista alemã, em maior ou menor medida apoiada em Hobbes, como por exemplo Thomasius, Wolff inverte a equação sobre qual seria a finalidade do Estado e atrela a segurança ao bem-estar. Ele afirma que a finalidade do Estado é a *sufficientia vitae, tranquillitas et securitas* (Wolff, 1969, § 972; Wolff, 1969b, § 14). No entanto, trata-se não de um fim em si, mas do meio conveniente para o fim derradeiro da união civil: a felicidade pública ou a *salus civitatis*, algo como o “bem-estar do Estado”, que consistiria na provisão coletiva e pública das condições materiais para o “gozo” ou “proveito” <*Genuss; Vergnügen*> adequado da vida.

Uma sociedade que atinge sua finalidade chama-se Estado. Disto torna-se claro que os Estados surgiram por meio de contratos dos seres humanos (§ 836), e a finalidade de um Estado consiste na subsistência adequada da vida <*hinlänglichen Lebensunterhalt; in sufficientia vitae*>, isto é, na abundância de tudo o que é exigido para as necessidades, para o conforto e para o gozo da vida, também para a felicidade do ser humano, [a finalidade do Estado consiste] na tranquilidade interna do Estado, isto é, no libertar-se do medo da injustiça ou violação de seu direito (§ 87), e na segurança, ou [no libertar-se] do medo diante de poderes externos. Contudo, o bem-estar do Estado consiste no gozo de uma subsistência adequada da vida, na tranquilidade e na segurança (§ 837). Na medida em que deve ser preservado, chama-se o bem comum <*das gemeine Beste; bonum publicum*> (§ cit) (Wolff, 1969, § 972).

No Estado, a renúncia à liberdade natural por parte dos indivíduos se dá em proveito da felicidade pública, como finalidade da união que lhe dá origem. O caráter eminentemente coletivo da sociedade política consensualmente instaurada faz com que os fins e objetivos individuais sejam absorvidos pelos coletivos.

Como a dominação em um Estado <*Herrschaft in einem Staate; imperium civiles*> deve ser medida pela sua finalidade (§ 976, 972), ela se estende apenas às ações dos cidadãos que contribuem para o bem comum; portanto, a liberdade natural dos indivíduos é limitada apenas diante da finalidade dessas ações (§ 975, 77); assim, ela permanece sem restrições no que diz respeito às demais ações (Wolff, 1969, § 980).

Wolff parece conceder aqui a existência de um certo resíduo moralmente neutro da liberdade natural na passagem ao estado civil, uma certa concepção de *libertas civilis* como aquelas ações indiferentes ao bem comum e que são, assim, permitidas — algo próximo ao que defende, por exemplo, Gottfried Achenwall (2024, II, § 107). No entanto, um olhar mais detido conclui que nem mesmo esse conceito jurídica e moralmente esquelético de *adiaphora* civil é

devidamente tematizado por Wolff. Para ele, ações indiferentes são aquelas que nem promovem e nem prejudicam a perfeição do ser humano (Wolff, 1969, § 13) e, pois, não são nem boas nem más. Já o explicitamente lícito, como aquilo que não é nem proibido nem comandado, surge apenas como a liberdade de escolha entre meios possíveis de cumprimento da obrigação, e não como aquilo que nem prejudica e nem promove o bem público ou o autoaperfeiçoamento: “[lícito é aquilo que convém [ou está de acordo] com o direito natural” (Wolff, 1968a, § 125). Ou ainda: “a lei natural permissiva confere o direito àquilo sem o qual não se pode cumprir uma obrigação natural, ou seja, àquilo que é necessário para satisfazer uma obrigação natural” (Wolff, 1971, § 169). Ou seja, o lícito e o permitido não se confundem com o indiferente, civilmente ou não, sendo, pois, sempre referidos, ainda que indiretamente, à perfeição ou felicidade pública ditada pelo *summus imperans civilis*.

De modo geral, pois, os direitos inatos não podem, decerto, ser *retirados* de um ser humano, por serem naturais; mas isso não implica, contudo, que sejam em si *inalienáveis*. Esses direitos são *irretiráveis* <*unentziehbar*; *inauferibilis*>, no sentido de que ninguém pode privar arbitrariamente outro indivíduo deles: “o direito inato é inerente ao ser humano e não pode ser dele retirado” (Wolff, 1968a, § 74). No entanto, irretirável não significa inalienável <*unveräußerlich*; *inalienabilis*>. Embora não possam ser arbitrariamente retirados por alguém, eles podem ser voluntariamente alienados pelos próprios portadores deles. A renúncia aos direitos inatos, pois, deve ser consensual e voluntária. Como argumenta Bachmann, o equívoco de interpretar os direitos inatos em Wolff como inalienáveis resultaria de uma leitura anacrônica, influenciada pelas declarações de direitos humanos do século 18 (cf. Bachmann, 1977, p. 111-112). O que é verdadeiramente inalienável é a obrigação natural, e não o direito inato:

A obrigação natural é imutável <*immutabilis*> e inseparável <*inseparabilis*> do ser humano. O direito inato, por outro lado, é apenas irretirável <*unentziehbar*>. No entanto, se for mais conforme ao dever de aperfeiçoamento assumir certas obrigações específicas em relação a outros, o que necessariamente afeta, ao menos, o direito inato à liberdade, o ser humano pode e deve fazê-lo voluntariamente (Bachmann, 1971, p. 102).

Wolff é lapidar ao afirmar que a servidão e mesmo a escravidão voluntárias são possíveis: “em virtude da liberdade natural é preciso permitir a alguém, conforme lhe aprouver, entrar em relação de servidão, por conseguinte também ser vendido ou alienado de qualquer outra maneira” (Wolff, 1969, § 980). Sem a possibilidade de uma “autoalienação” dos direitos inatos, conceitos fundamentais do direito wolffiano, como as obrigações contratadas e os direitos adquiridos, seriam impensáveis — assim como a realização da perfeição própria.

IV

Salta aos olhos a ambivalência da concepção de Wolff acerca dos direitos inatos: ao mesmo tempo em que representam direitos absolutos e universais devidos a todo ser humano em função da própria natureza humana, tais direitos podem e de fato são absorvidos pelo Estado na passagem à comunidade política.⁵ Na doutrina wolffiana, os direitos inatos, como direitos a tudo aquilo de que o ser humano precisa para cumprir suas obrigações naturais, incluindo sobretudo a de autoaperfeiçoamento, são desfeitos por completo no *imperium civile*,

5 Tal ambivalência da doutrina wolffiana é notada, p.ex., por Grunert (2019, p. 205), que, no entanto, confunde o aspecto não-retirável com o não-alienável dos direitos inatos para Wolff: “por um lado, podemos afirmar que, na teoria do direito natural de Wolff, os *iura connata* são fortemente definidos como *iura absoluta*, os quais estão intrínseca e imutavelmente ligados à natureza do ser humano; consequentemente, são, por definição, não alienáveis. Trata-se de aspectos da teoria do direito natural de Wolff que são compartilhados com teorias posteriores dos direitos humanos. Ao mesmo tempo, podemos ver que os esforços de Wolff para preservar o conteúdo normativo dos direitos inatos necessários e imutáveis, ao transformá-los em uma finalidade do Estado, levam à perda de seu caráter como direitos individuais”.

pois o Estado é fundado como uma espécie de unidade social superior, à qual, por meio de um contrato, são confiados o cuidado pela segurança dos contratantes e a providência pelos pressupostos materiais para a realização dos fins dos indivíduos. Uma outra alternativa não é possível no quadro do jusnaturalismo de Wolff, pois para ele o *imperans civilis* é soberano quanto a como deve ser perseguida a finalidade da união civil, ou seja, a ninguém mais compete o direito de determinar o que é necessário para a promoção do bem comum: “a dominação civil ou pública consiste no direito de determinar aquilo que é necessário para promover o bem público” (Wolff, 1968b, § 57). “O poder supremo <*summum imperium*> é assim denominado quando seus atos competem exclusivamente àquele que possui um determinado direito, de modo que a *Summitas imperii* consiste na independência do seu exercício em relação à vontade de qualquer outra pessoa” (Wolff, 1968b, § 44). A união civil, assim, repousa sobre renúncias jurídicas *completas* por parte dos contratantes. Os direitos inatos fundamentais são diluídos na finalidade do Estado. Desse modo, não apenas é monopolizada pelo poder público a competência para salvaguardar a segurança pública (como acontece, por exemplo, em Hobbes e Thomasius), mas também fica a cargo do Estado o cuidado pelos pressupostos materiais do dever de autoaperfeiçoamento (cf. Lütterbeck, 2002, p. 196-197).

À guisa de conclusão, reforcemos o duplo caráter da teoria wolffiana sobre os *iura connata*. De um lado da moeda, ficam privados de um robusto ou mesmo convincente solo conceitual aqueles que defendem Wolff como precursor do “*freiheitlicher Rechtsstaat*” de tradição liberal ou protoliberal (sobre isso, cf. Klippel, 1976). Sobretudo no que concerne ao liberalismo então nascente, falta a Wolff, para além de uma concepção consequente de direitos inatos inalienáveis, um elemento central: um conceito forte de *autonomia pessoal* ou *privada*, que se expressa em direitos de participação política, de discurso, expressão e associação, de livre iniciativa, de autodeterminação e autorrealização pessoal independente de ingerências estatais, etc. O outro lado da moeda, contudo, merece ser mencionado. Ao propor uma concepção substancial de direitos inatos atrelados à felicidade pública e tutelados e promovidos pelo Estado, Wolff pode muito bem ser considerado como um defensor de uma espécie de (proto-)Estado de bem-estar social, um proponente de deveres substanciais ou materiais para com os cidadãos a serem cumpridos pelo Estado. Visto sob essa perspectiva, o conceito dos *iura connata*, integrado ao sistema do jusnaturalismo wolffiano, estabelece uma conexão central entre os direitos individuais e a teoria da finalidade do Estado. Esta intersecção é fundamental, pois Wolff argumenta que a necessidade de instauração do Estado decorre justamente da incapacidade dos indivíduos e das sociedades naturais, como as famílias, de garantir, por si mesmos, os recursos essenciais à satisfação das necessidades, que vão, como vimos, desde a sobrevivência até a instrução e formação profissional. Para Jorn Gärber, o mérito de Wolff, esquecido devido ao predomínio da matriz liberal do direito natural subsequente, seria o de propor uma doutrina material dos deveres dos súditos a serem salvaguardados e promovidos pelo Estado. Como afirma Gärber, Wolff confere ao “cânon dos direitos sociais” validade e vinculabilidade equivalentes às detidas pelos direitos humanos liberais (Gärber, 1982, p. 110), ampliando, assim, a concepção tradicional de direitos individuais para incluir a dimensão social do bem-estar coletivo. Esta ampliação reflete a visão de Wolff sobre a necessidade de uma estrutura política para garantir os direitos substanciais fundamentais dos indivíduos, vinculando as obrigações materiais à organização estatal. No nível da solidariedade coletiva, Wolff concede que, mesmo após o surgimento de desigualdades, “permanece aos seres humanos ainda algo devido <*schuldig; debentur*>, aquilo que lhes é devido fazer para os outros, os deveres de filantropia ou de humanidade (§ 61)” (Wolff, 1969, § 73). Tornar perfeitos tais deveres imperfeitos de humanidade pode ser função do soberano.

Como, em um Estado, a liberdade de certos indivíduos é limitada no que se refere às ações que contribuem para a preservação do bem público (§ 980), o soberano <*Oberherr, superior*>, a partir do que é naturalmente permitido, pode criar, por meio de uma lei civil, um dever <*Schuldigkeit, debitum*> (...), e, a partir de um dever imperfeito ou de um dever de humanidade, criar uma obrigação perfeita, conforme exigido pela finalidade do Estado (§ 49, 80). O que todos e cada um podem fazer, por meio da liberdade natural, através de contratos (§ 667), é exatamente o que o soberano, cujos direitos submetem a liberdade natural de todos e de cada um,

também pode fazer, na medida em que isso seja necessário para a finalidade do Estado (§ 980) (Wolff, 1969, § 1071).

Referências

ACHENWALL, Gottfried. *Natural Law. A Translation of the Textbook for Kant's Lectures on Legal and Political Philosophy*. London & New York: Bloomsbury Academic, 2020.

ACHENWALL, Gottfried. *Ius naturae in usum auditorum* (1763) Repr. Christian Wolff *Gesammelte Werke*, III. Abteilung: Materialien und Dokumente, Band 169. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2024.

BACHMANN, H.-M. *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*. Berlin: Duncker & Humblot, 1977.

CASSIRER, Ernst. *Gesammelte Werke*, Band 7. Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Birgit Recki (Eds.). Hamburg: Meiner, 2001.

GARBER, Jörn. Vom 'ius connatum' zum 'Menschenrecht'. Deutsche Menschenrechtstheorien der Spätaufklärung. In: BRANDT, Reinhard. *Rechtsphilosophie der Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981*. De Gruyter, 1982.

GIERKE, O. *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*. Breslau: Wilhelm Koebner, 1880.

GRUNERT, Frank. The 'Iura Connata' in the Natural Law of Christian Wolff. In: HUNTER, Ian (Eds.); WHATMORE, Richard (Eds.). *Philosophy, Rights and Natural Law: Essays in Honour of Knud Haakonssen*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.

HARATSCH, A. *Die Geschichte der Menschenrechte*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, 2020.

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JELLINEK, G. *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. München: Duncker & Humblot, 1927.

KLIPPEL, D. *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*. Paderborn: Schöningh, 1976.

LUTTERBECK, Klaus-Gert. *Staat und Gesellschaft bei Christian Thomasius und Christian Wolff: Eine historische Betrachtung in systematischer Absicht*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002.

OESTREICH, G. *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*. Berlin: Duncker & Humblot, 1978.

SCHNEIDERREIT, Nele. Angeborene Rechte - Bürgerrechte - Soziale Rechte: Christian Wolffs Lehre von Den Iura Connata. *Jahrbuch Für Recht Und Ethik*, v. 22, p. 159-178, 2014.

VINCENSINI, J. J. *Le Livre des Droits de l'Homme: Histoire et Textes, De la Grande Charte, 1215, aux plus récents pactes internationaux*. Paris: Éditions Robert Laffont, 1985.

WOLFF, Christian. *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*. (1754) Halle. Repr. *Gesammelte Werke*, I. Abteilung: Deutsche Schriften, Band 19. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1980b.

WOLFF, Christian. *Institutiones juris naturae et gentium* (1750). Halle u. Magdeburg. Repr. *Gesammelte Werke*, II. Abteilung: Lateinische Schriften, Band 26. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1969.

WOLFF, Christian. *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata*. (1738-1739). Frankfurt u. Leipzig. Repr. *Gesammelte Werke*, II. Abteilung: Deutsche Schriften, Bände 10-11. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1971.

WOLFF, Christian. *Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen (Deutsche Politik)* (1736). Frankfurt u. Leipzig. Repr. *Gesammelte Werke*, II. Abteilung: Deutsche Schriften, Band 5. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1980a.

WOLFF, Christian. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Deutsche Metaphysik)* (1751) Halle. 7a edição. Repr. *Gesammelte Werke*, II. Abteilung, Deutsche Schriften, Band 5. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1983.

WOLFF, Christian. *Jus naturae. Pars I*. (1745) Halle & Magdeburg: Repr. *Gesammelte Werke* I. Abteilung: Lateinische Schriften, Band 21. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1968a.

WOLFF, Christian. *Jus naturae. Pars VIII*. (1748) Halle & Magdeburg: Repr. *Gesammelte Werke* I. Abteilung: Lateinische Schriften, Band. 24. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1968b.

“Doutrinas Perigosas”: sobre a carta de Christian Wolff a August Hermann Francke de 14 de Julho de 1721

[*“Dangerous doctrines”: On Christian Wolff’s Letter to August Hermann Francke of July 14, 1721*]

Jürgen Stolzenberg¹

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Halle-Saale, Alemanha)

DOI: <https://doi.org/10.5380/sk.v24i2.104626>

Resumo

Em 14 de julho de 1721, dois dias antes do famoso discurso de Wolff sobre a filosofia prática dos chineses, Wolff enviou uma carta a August Hermann Francke, que lhe pedira o manuscrito do discurso. Wolff se negou a entregá-lo. Vinculado ao esboço do contexto da política universitária do discurso de Wolff e do resumo da história da descoberta da cultura chinesa na Europa, mostraremos que o argumento de Wolff, que a necessidade hipotética da existência do mundo não exclui a liberdade intramundana da vontade humana, não é convincente. A contingência do mundo como um todo não elimina a necessidade das ocorrências dentro do mundo. Disso, Joachim Lange deriva a acusação de fatalismo. Outra tese de Wolff é que a lei de natureza tem, de fato, sua razão no intelecto divino, mas a validade incondicionada da lei de natureza garante sua existência também de modo independente da existência de Deus.

Palavras-chave: ateísmo; autonomia; Deus; lei natural; perfeição; pietismo.

Abstract

On July 14th, 1721, two days after Wolff’s famous discourse on the practical philosophy of the Chinese, Wolff sent a letter to August Hermann Francke, who asked for the manuscript of his speech. Wolff refused to hand it over. Following a sketch of the academic-political context of Wolff’s discourse and an overview of the history of the discovery of Chinese culture in Europe, this paper shows that Wolff’s argument – that the hypothetical necessity of the existence of the world does not preclude the freedom of human will within the world – is unconvincing: the contingency of the world as a whole does not negate the necessity of the occurrences of the world. From this, Joachim Lange derived the accusation of fatalism. Wolff further posits that while the law of nature indeed has its reason in divine intellect, the unconditional validity of natural law guarantees its existence independently of God’s existence.

Keywords: atheism; autonomy; natural law; perfection; pietism.

¹ Estudou música, filosofia e literatura alemã em Köln, Stuttgart e Heidelberg. Defendeu em 1982 seu doutorado com uma tese sobre o conceito de intuição intelectual de Fichte (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; avaliadores: Prof. Dr. Dieter Henrich, Prof. Dr. Hans Friedrich Fulda), publicada em 1986. Em 1993 conclui sua habilitação com um estudo sobre a fundamentação da filosofia sistemática no neo-kantismo de Marburg e sobre o primeiro Martin Heidegger (Georg-August-Universität Göttingen), publicada em 1996. De 1998 até sua aposentadoria em 2013, foi professor de história da filosofia na Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. E-mail: juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6569-2963>.

“[P. 1]

Reverendíssimo,

Estimadíssimo Senhor Professor.

Recordo-me muito bem de que, quando outrora alguns estud[antes de teo-]

logia me desacreditaram junto a Vossa Senhoria e alguns dentre os seus (a respeito do que [eu] tenho testemunhos em mãos), e novamente junto a outros, como [se eu à]

juventude ensinasse doutrinas perigosas, eu, por [dever] que me incumbe, para defender meu bom nome contra todas as difamações, a fim de que com isso meu ofício não fosse impedido, fui instado pela [maioria dos]

membros pertencentes à Faculdade de Teologia que, caso [estudantes]

lhes trouxessem algo contrário a meu respeito, que se comunicassem oralmente [comigo],

para que eu pudesse lhes [dar] a necessária explicação de minha op[inião]

e eles estivessem em condições de instruí-los melhor; contudo, por meio disso jamais me comprometi a reconhecer [Vossa Reverendís-]

sima e seus distintos colegas como juízes de [minhas]

doutrinas, o que eu não poderia ter feito sem uma lisonja irresponsável, [da qual] minha sinceridade não é capaz.

[P. 2]

Por que meu Discurso recentemente proferido tenha parecido ofensiva a todos os

membros de sua faculdade, não posso compreender,

e me seria grato se eu pudesse tomar conhecimento dos pontos que

pareceram ofensivos. Os temas principais são concernentes à filo-

sofia chinesa, e não entrarei com ninguém em uma disputa

sobre se eu compreendi corretamente a sua opinião ou não. Quem achar que pode

compreendê-la melhor pode ocupar-se disso e dizê-lo, sem que

tenha que se preocupar com algo em contraditório de minha parte. Pois eu

deixo de muito bom grado a cada um a sua opinião e nunca tive apreço por escritos de disputa. O que incorporei às reflexões feitas a esse res-

peito são apenas coisas que, palavra por palavra, se encontram em minha Metafísica e Moral,

e que ali também estão esmiuçadas. E esses meus escritos, se forem lidos na devida ordem

e segundo as orientações dadas nos prefácios,

poderão remover toda dúvida.

Mas, Vossa Reverendíssima, pode-se facilmente perceber que, visto que nossos

estatutos prescrevem que, antes de tudo, se deve verificar oralmente com um cole-

ga, se algo em suas doutrinas nos parecer suspeito, eu agiria contra os mesmos se

enviasse a Vossa Senhoria meu manuscrito e desse assim ocasião a uma troca de escritos. Pois, visto que, tendo eu examinado suficientemente minhas doutrinas e estando em condições de defendê-las racionalmente contra todas as objeções, podeis facilmente considerar que às vossas observações eu oporia minhas contra-observações.

[P. 3]

E também não pararia por aí. Por isso, é o meu conselho apropriado, conforme aos estatutos aos quais estamos obrigados a viver, que Vossa Reverendíssima me comunique oralmente o que a Vossa Senhoria e aos Vossos Senhores colegas

(pois não toca aos pobres estudantes de teologia que se encontram neste lugar) pareceu ofensivo; assim, eu consultaria o manuscrito e a Vossa Senhoria daria a informação suficiente a esse respeito, ou i[n-]

dicaria onde Vossa Senhoria encontraria isso esmiuçado em meus escritos. Contudo, visto que Vossa Reverendíssima, em nome de seus Senhores colegas, solicita o manuscrito para in[for-]mação deles, causa-me estranheza, por que o Senhor

Abade Breithaupt (como vem se dizendo na cidade) tenha trazido o assunto [já]

ao púlpito: mas tomo de bom grado que isso ocorreu por conta de uma precipitação homilética, e por isso não

desejarei nem verificar oralmente com ele, nem solicitar o esboço

de seu sermão: semelhante ação, aliás, ninguém está autorizado a fazer sem ordem concedida por Sua Majestade Real. Entretanto, caso

Vossa Reverendíssima ainda deseje obter de mim oralmente alguma informação

sobre pontos que, na pressa, não tendes compreendido corretamente, peço-vos de antemão que me poupeis daquilo

a respeito do qual mantendes disputa com outros teólogos da pura Igreja Luth[erana]. Pois, caso em alguns desses pontos vós vos afastais do que a pura Igreja Luterana, à qual eu [me pro-]

fesso e professarei persistentemente, em todos os tempos [tomou] como correto,

como por exemp[lo] que as ações [têm] uma moralidade intrínseca,

que a vontade não tende a nada senão ao bem, ainda que [segundo]

[P. 4]

a medida do conhecimento no intelecto, que a melhora deve começar

pelo intelecto e não pela vontade, que haveria uma lei da natureza,

mesmo que fosse possível que não houvesse Deus,

e outras coisas semelhantes; então eu remeterei os Senhores meus muito honrados colegas aos

outros teólogos com os quais viveis em disputa,
para que com eles resolveis esses pontos e não me perturbeis em minhas ocupa-
ções mais necessárias, que estou decidido a empreender para o bem do gênero humano. Se aprouver
a Vossa Senhoria
censurar meu Discurso, então posso deixá-lo acontecer de bom grado, e
asseguro que quanto a isso não apresentarei qualquer queixa. Eu
apenas o farei imprimir e o enviarei a todos os lugares da Europa onde há erudi-
tos: não tenho dúvida de que será tão bem
recebido quanto minhas outras obras que não são de vosso agrado. Espero que não tomeis de modo
desfavorável esta minha sincera
explicação e boa disposição, e que Vossa Senhorita também aproveis
minha precaução em buscar, conforme os estatutos, evitar coli-
sões e, de minha parte, não dar ocasião
para que a autoridade de alguém seja enfraquecida junto aos estu-
dantes. Permaneço, ademais,
De Vossa Reverendíssima
Seu maximamente servo,
Christian Wolff.
Halle, 14 de julho
de 1721.²”

A carta, cujo conteúdo acabamos de ouvir, foi escrita por Christian Wolff, professor titular de matemática e filosofia na Friedrichs-Universität de Halle desde 1706, a August Hermann Francke, a pedido desse de que lhe entregasse o manuscrito do *Discurso sobre a filosofia prática dos chineses* <*Oratio de Sinarum philosophia practica*>, que Wolff proferira em ocasião da passagem solene do pró-reitorado a Joachim Lange dois dias antes, em 12 de junho de 1721.

O manuscrito original dessa carta se encontra em posse das *Franckeschen Stiftungen* em Halle. É um documento impressionante sobre a discussão entre Christian Wolff e as figuras principais do pietismo hallenses, August Hermann Francke e Joachim Lange. Tal discussão, bem sabe-se, levou à expulsão de Wolff de Halle, e à sua exoneração do serviço estatal prussiano.

A *Causa Wolffiana* foi e é mais do que uma notícia provinciana. Já os contemporâneos registraram um impacto de dimensão europeia. Quão fortemente precisa-se proteger, na perspectiva de hoje, de generalizações apressadas, o litígio entre Wolff e os pietistas de Halle pode valer como um caso paradigmático na discussão moderna entre teologia e filosofia acerca da reivindicação de precedência pelo caminho que deve conduzir da verdade à vida justa. Com seu *Discurso sobre a filosofia prática dos chineses*, Wolff buscou demonstrar que uma moralidade histórico-concreta e uma constituição de Estado têm seu fundamento em uma ética racional, que

2 Uma carta com assinatura. Halle, 14 de julho de 1721. 4 páginas, em fôlio grande. Danos maiores nas margens e nas dobras (com pequenas perdas de texto), restaurada antigamente, amarelada. Código de referência: AFSt/H C 836: 12; acima, anotação de Joachim Lange: ‘Carta de Christian Wolff ao Prof. Francke, este decano da Sagrada Teologia; as cartas que se seguiram a esta [?]’. A carta original se encontra no *Archiv das Franckeschen Stiftungen* (Halle an der Saale).

não é instruída à verdade da Revelação cristã. Também povos não-cristãos — esta é a mensagem que Wolff buscou transmitir com seu *Discurso* — têm a capacidade de viver segundo princípios racionais, tanto morais, quanto políticos. A introspecção do bem se segue apenas a partir da força da razão humana, e não a partir da graça de Deus. Exatamente nisso os pietistas hallenses ao redor de August Hermann Francke e Joachim Lange viram “doutrinas perigosas”, como é chamado na carta, e isso quer dizer doutrinas que conduzem ao ateísmo, e mais precisamente à justificação do ateísmo. “*Atheistery*” — fora, pois, isso também a acusação com a qual Joachim Lange conduziu a luta contra Wolff e, ao final, também a venceu. Que Wolff tenha proferido seu *Discurso* de modo calculado quando da passagem do pró-reitorado a seu opositor Joachim Lange foi uma provocação clara e escancarada aos pietistas hallenses.

A carta de Wolff permite esclarecer pontualmente, em retrospectiva histórica, o cenário conflituoso em meio ao qual o discurso de Wolff se situa como um *corpus delicti* e ao redor do qual os partidos beligerantes se agrupam, e jogar luz às suas origens filosóficas e teológicas.

O pomo da discórdia, propriamente dito, pode ser encontrado já muito antes, na *Lógica Alemã* de Wolff, que ele publicara em 1712 em Halle. Lá, ele recorda, no prefácio, primeiramente uma ordem real que prescrevia que os estudantes de todas as faculdades deveriam, inicialmente, “*estudar matemática e filosofia*”³ por um ano (DL, § 108). Se Wolff, no décimo segundo capítulo de sua *Lógica alemã* tratara expressamente “*da explicação de um texto escrito com o intelecto e particularmente da Sagrada Escritura*” (DL, §§ 228-231), e quisera interpretar as doutrinas da Bíblia nos termos das “forças do intelecto humano” tratadas na *Lógica*, então ele não apenas colocaria em xeque a soberania de interpretação das doutrinas da Bíblia no lado da teologia, como também elevaria a filosofia a ciência condutora obrigante, ao invés de tratá-la apenas como *ancilla theologiae* — como serva da teologia. E já àquela época se tornava eloquente a acusação de ateísmo nas preleções de Joachim Lange contra Wolff. Que a atuação de Wolff fosse considerada, pelo lado teológico, não apenas como uma concorrência hermenêutica, mas também como uma iminente ameaça à fé correta e à moral cristã é documentado pelo relatório de Lange, elaborado após a partida de Wolff de Halle. Ele teria, diz Lange:

observou-se entre os estudantes, em especial os de teologia, que frequentavam as suas [de Wolff] *lectiones philosophicas*, que alguns, mesmo tendo sido anteriormente conduzidos a um bom caminho, novamente desviavam-se. [...] Em particular, notou-se neles um desprezo pela palavra divina e pelas verdades divinas que pertencem ao fundamento [zum Grunde] e à ordem de nossa redenção, e, ao mesmo tempo, uma tal *praesumption* quanto à sua própria sagacidade [Klugheit], à qual supunham ter chegado por meio dessa *philosophia*, e que queriam saber tudo melhor do que os outros; ainda que, em alguns casos, a fraqueza de seu intelecto fosse evidente para todos, exceto para eles próprios (Beutel, 2001, p. 165).

Um dos primeiros biógrafos de Wolff, Georg Volckmar Hartmann, que morava à época nas instalações franckeanas, reporta que os teólogos pietistas teriam preferido proibir que se frequentassem preleções filosóficas. Francke e Lange inspecionaram transcrições estudantis das preleções de Wolff; enviaram também infiltrados, os quais, contudo, se podia identificar facilmente, uma vez que, ao adentrar o auditório wolffiano, começavam a orar de pé e, no mais, mantinham tanta distância de Wolff que mal podiam entendê-lo — fato que muito divertia Wolff. É a essas ocorrências que Wolff se refere ao início da carta, quando ele “muito bem” se recorda de “alguns estudantes de teologia” que dele “outrora” chacoteavam junto a Lange e outros, difamando-o com a acusação de que ele estaria lecionando doutrinas perigosas à juventude. Não apenas isso: em um diário, Francke elaborou um *dossier* sobre as doutrinas perigosas de Wolff e suas declarações ofensivas, um relatório de Francke sobre uma conversa “com o Conselheiro da Corte Wolff sobre umas ofensas até então ocorridas”, na qual Wolff claramente mostrara uma postura conciliatória, e finalizava com um suspiro de alívio: “*Louvado seja Deus por esta boa ocasião*”.

3 As citações de Wolff sejam as obras como constam na publicação das *Gesammelte Werke* em: Wolff, 1962.

Em suas preleções, Wolff não fazia segredo de seu descontentamento com as práticas do pietistas. Ele os via como pais e promotores da “incerteza”, como “inimigos de um conhecimento racional <gründlichen Erkenntnis>”. Não menos importante para a relação entre Wolff e Lange, que atuava na Friedrichs-Universität desde 1709 – portanto, no mesmo tempo em que Wolff começara suas preleções filosóficas – é o fato de que a atratividade de Wolff como professor acadêmico crescia continuamente, em razão de seu discurso claro e inteligível, e de seu engajamento pedagógico, enquanto Lange possuía um péssimo prestígio, por conta de sua aparência de professor de escola e pela negligência na doutrina:

“Pois o Sr. Prof. Lange ministrava suas *Collegia* de modo bastante sonolento, o que provinha de sua excessiva atividade de escrita”, - assim escreve Hartmann. “Ele não apenas frequentemente suspendia as aulas, mas também chegava tarde ao *Auditorium* e logo voltava para casa; estava de tal modo empenhado em escrever seus livros que muitas vezes não ouvia o relógio [sic!] bater, sendo frequentemente lembrado pelos estudantes de suas horas, e nunca antes da 9: 45 dirigia-se ao caminho, e às 10: 45 voltava para casa, de modo que jamais lecionou por mais de meia hora” (Beutel, 2001, p. 167).

Este é, portanto, o pano de fundo atmosférico e político-universitário no qual deve ser considerado o discurso de Wolff sobre a filosofia prática dos chineses quando da passagem do pró-reitorado para Joachim Lange, bem como o conteúdo e o tom da carta a Francke.

O discurso de Wolff sobre a filosofia prática dos chineses

A descoberta da cultura chinesa na Europa

Mas, devemos-nos perguntar, por que Wolff falara especificamente sobre a filosofia prática dos chineses? A resposta a essa pergunta exige um olhar direcionado ao contexto histórico-cultural e de humanidades que hoje dificilmente ainda poderia ser conhecido. Trata-se da descoberta da China ao final do século XVI e início do século XVII, e seus desdobramentos alcançam até o século XVIII.

Não o relatório de viagem de Marco Polo, mas sim a descrição da China do bispo espanhol *Juan González de Mendozas* do ano de 1585, que ele compilara a partir de relatórios de missionários e mercadores, despertou primeiramente na Europa o interesse pela cultura e pela história da China. Enquanto a descrição de *Mendozas* se limitava, em razão da política isolacionista da China e do desconhecimento da língua chinesa da parte dos referentes, apenas a dados sobre a geografia e constituição política da China, foram, sobretudo, os missionários jesuítas ao redor de *Alessandro Valignano*, assim como *Matteo Ricci*, que tornaram a cultura chinesa acessível para o Ocidente europeu. Sobretudo a descrição de *Matteo Ricci* do confucionismo e seus esforços para compreender o pensamento dos chineses a partir de suas origens transmitiu à Europa uma imagem fechada e considerada altamente atrativa da sociedade chinesa: política, administração, educação, ritos, bem como filosofia e ciência formaram uma impressionante unidade determinada pela doutrina oficial do neoconfucionismo, cujas fontes se encontram no século XII. A descrição de *Ricci* mostrou uma doutrina moral e jurídica, que se apoiava apenas na razão humana e não em revelações religiosas, e cuja aplicação na vida privada e pública se dava por meio de exemplos e não por repressão e coerção.

A imagem de Christian Wolff da China também foi determinada pela perspectiva de *Matteo Ricci*. Mas não apenas seguindo os relatórios contemporâneos idealizantes, como também seguindo as modernas representações, a China da segunda metade do século XVII pode ser considerada como um reino brilhante e regido de modo exemplar: um sistema administrativo livre de corrupção, o envolvimento da nobreza no trabalho para o bem do

Estado, uma população aumentada por conta de hábil política agrária, e a expansão do reino por meio da conquista de Formosa, da Mongólia e do Tibet, estas são algumas das mais importantes características da China no governo do imperador K'ang-hsi, que governou entre 1661 e 1722. Sob seu governo, as ciências e a literatura vivenciaram um novo crescimento, e ele fez dos cuidados da moral privada e pública o conteúdo de sua política. O fato de que K'ang-hsi permitira em 1692 o livre exercício da religião aos mais de 300.000 cristãos na China com um édito de tolerância que se tornou famoso deveria valer, em vista do estupor confessional na Europa, como um sinal impressionante de condução de Estado.

Foi *Gottfried Wilhelm Leibniz* que deu um novo e eficaz impulso à recepção do pensamento chinês na Europa, que Wolff, aluno de Leibniz, acolheu de bom grado e juntou a suas próprias ponderações sistemáticas. O interesse de Leibniz na cultura chinesa se direcionava, sobretudo, à aplicação da doutrina chinesa de sabedoria à ética e política europeias. Evidentemente — assim dizia o argumento de Leibniz em seu escrito *Novissima Sinica* de 1697 — a mesma razão que opera tanto na China quanto na Europa, obtivera lá grandes progressos no campo da filosofia prática. Assim, a ocupação com a China e com a doutrina do confucionismo pareciam a Leibniz ser uma questão de grande urgência, que só poderia promover o proveito geral na Europa. Devem ser considerados nesse contexto os esforços de Leibniz quanto a um cosmopolitismo geral, bem como quanto à fundação da Academia Prussiana de Ciências que, entre outros pontos, também deveria tornar fecundo o conhecimento da China para a Europa. Também o discurso de pró-reitorado de Wolff tratou da filosofia prática dos chineses elogiada por Leibniz.

Se Wolff nota, em sua base a Francke, que “os temas principais [de seu Discurso]” consideram “a filosofia chinesa” e as reflexões oferecidas acerca disso “[são] apenas coisas que, palavra por palavra, se encontram em minha *Metafísica e Moral*, e que ali também estão esmiuçadas”, e que todas as dúvidas podem ser esclarecidas a partir da leitura cuidadosa e fundamentada [gründlich] desses seus escritos, assim, são referidos aqui a *Ética alemã* de Wolff, de 1720, e a *Metafísica alemã*, de 1719, ambas publicadas em Halle, nas quais Wolff desenvolveu os fundamentos conceituais que lhe permitiram afirmar a concordância da filosofia prática dos chineses com sua própria doutrina e sua abdicação da Revelação divina, e ver nisso uma prova evidente, certificada por meio da experiência, pela verdade de sua própria teoria. Um olhar rápido à ética de Wolff pode provar esse ponto.

Sobre a ética de Wolff

O conceito fundamental da metafísica de Wolff, assim como de sua filosofia prática, é o conceito de *perfeição*. Com *Vollkommenheit*, *perfectio*, Wolff entende a concordância das partes, isto é, da variedade para com o um: “Perfeição é o consenso na variedade [...]” [*Perfectio est consensus in varietate* ...] (Ontol, §503; DM §152). Tal definição do conceito de perfeição tem uma aplicação teoria e prática. No sentido teórico, é perfeito aquilo em que todas as partes concordam em relação a um determinado fim, como as partes de um relógio que, assim, concordam em relação a um fim, se elas contribuem para que o tempo seja mostrado corretamente. Um tal relógio é um relógio perfeito. No sentido prático, o agir humano é perfeito, se as diversas ações do ser humano estão orientadas para um objetivo comum, para um fim comum, e nisso concordam entre si — e esta é a beatitude <*Glückseligkeit*>, o bem-estar em um sentido abrangente, e não apenas privado, mas também social. Para os seres humanos, ela só é possível aproximativamente sob a condição de sua finitude. O *imperativo categórico* de Wolff é, portanto, como se segue: “Faz aquilo que torne a ti e à tua condição ou de outros mais perfeitos” (DE, § 12). Assim, a nossa própria perfeição, e a perfeição de nosso estado também são designados como “o propósito principal em toda nossa vida” (DE, § 40). Um tal estado define o bem-estar supramencionado.

Em relação à vida humana, isso significa que o ser humano não deve apenas desenvolver determinadas habilidades e hábitos, mas também ações *constantes*, que constituem seu caráter. Elas determinam o modo e a maneira como ele tem de conduzir sua vida no mundo. A isso

correspondem as virtudes de um ser humano, cujo modelo é a doutrina das virtudes de Aristóteles. Ai se incluem virtudes como a prudência, justiça, coragem, moderação, solicitude, magnanimidade, mansidão, veracidade <aletheia> e polidez. A partir disso, se dá imediatamente, na perspectiva de Wolff, a explicação do que é o bem e o mal: “O que torna perfeito tanto o nosso estado interno quanto o externo, isso é bom; ao contrário, o que torna ambos mais imperfeitos é mau”.

Porque o bem, assim definido, se segue da introspecção na natureza do ser humano determinada pela razão, a lei moral de Wolff é, ao mesmo tempo, uma lei de natureza: “Quem age bem”, assim Wolff pode dizer, “segue sua natureza, quem age mal, atenta contra sua natureza”. A partir disso, se dá agora uma formulação, com a qual Wolff expressa o ponto decisivo de sua ética; é aquilo que podemos chamar de *autonomia moral da razão* <sittliche Autonomie der Vernunft>. A introspecção na lei da razão-natureza do ser humano e o princípio de perfeição bastam-se a si mesmos: diz Wolff em sua *Ética Alemã* que “um ser humano racional não precisa de nenhuma outra lei, mas é, por meio da sua razão, para ele próprio, lei” (DE, § 24). A autonomia da razão, expressa aqui, é para Wolff a única fonte da introspecção na qualidade moral do nosso agir. E, portanto, Wolff pode – *contra* uma fundamentação teológica da ética – também dizer que a lei “se daria ainda que o ser humano não tivesse nenhum superior (...) ainda que não existisse nenhum Deus” (DE, § 20). Pois a obrigação de tal lei se segue, na perspectiva de Wolff, imediatamente da introspecção na lei da natureza dos seres humanos, que consiste na ideia de perfeição. Portanto, Wolff também pode falar de uma *obrigação natural* <natürlichen Verbindlichkeit, obligatio naturalis>.

É evidente que uma tal doutrina, isto é, o desprendimento da moral da vontade divina, ou seja, da teologia moral, e a fundamentação da moral, pela introspecção na lei natural e a determinação da vontade por meio dessa mesma introspecção, tenham trazido para si a acusação de ateísmo, e tenha sido considerada como uma “doutrina perigosa” para a juventude estudantil.

Mas permaneçamos primeiramente ainda com o discurso de Wolff: “O caminho para a grande ciência consiste em esclarecer as forças claras do espírito, amar os homens e pôr para si mesmo o objetivo no sumo bem” (Albrecht, 1985, p. XXXIII). Tal passagem não é da *Ética* de Wolff, mas sim do primeiro dos “Seis livros clássicos” do confucionismo, o livro *Ta Hsio*, na tradução de François Noël de 1711 utilizada por Wolff. E, adiante, podemos ler ali que apenas a reflexão, isto é, o conhecimento de acordo com a razão é o fundamento do juízo e do comportamento morais. Ali, Wolff viu a razão para a concordância da filosofia prática dos chineses com sua própria doutrina. E, na constituição estatal brilhante, e na vida pública exemplar dos chineses, Wolff viu a prova histórica concreta da justeza de sua própria filosofia prática universal, que abrange a política, a economia e a doutrina do Direito. E, com isso, também se mostrou que uma moralidade vivenciada e uma constituição estatal que serve ao bem-estar geral não apenas seria possível sem religião, como também real. Isso é o que o olhar à China mostra.

Já em seu discurso de inauguração do pró-reitorado de um ano antes, em 12 de julho de 1720, elogiara a constituição exemplar dos Estados chineses, sem que isso ocasionasse um escândalo, e, em sua *Política alemã*, Wolff esclarecia que os chineses excediam a todos os povos na arte de governar.

A prova histórico-concreta de que um Estado próspero e uma moralidade viva não necessitariam da Revelação e Religião cristã deixou-se também interpretar de outro modo, a saber, enquanto prova de que também ateus poderiam alcançar a correta introspecção no bem e no mal, bastando apenas que seguissem a razão humana. Portanto, diz a conclusão de Wolff em sua *Ética alemã*, “o ateísmo não o leva [o ateu] propriamente à vida má, mas sim sua ignorância e seu erro do bem e do mal, de quais fontes também resulta em outros, que não são ateus, uma vida desordenada e um curso incorreto” (DE, § 21). E, como que endereçado a seus colegas

teólogos, Wolff aponta nesse contexto que: “Longe de mim, querer dirigir palavra ao ateu! Também não posso, contudo, estar contra a verdade” (DE, § 22).

Isso, contudo, não pôde convencer Francke e Lange, pois, para eles, não se poderia encontrar a verdade, no final das contas, com as forças do intelecto humano e na natureza das coisas, mas sim apenas no caminho da Revelação cristã e na graça de Deus, da qual o crente tornou-se participante. Uma vez que Wolff concedia o primado à eficácia da razão humana, e não às verdades da Revelação e advogava, contrário a uma fundamentação religiosa da ética, pela autonomia de uma doutrina de princípios de filosofia moral fundamentada na razão humana, deveria parecer-lhes (aos pietistas) a filosofia wolffiana e, em especial, sua ética e filosofia prática, doutrinas altamente perigosas e condenáveis, das quais se deveria proteger a juventude estudantil.

Que a juventude estudantil não via, de modo algum, nas doutrinas de Wolff um perigo para a salvação de suas almas, é o que mostra um relatório contemporâneo, segundo o qual Wolff, após a passagem de cargo, foi conduzido do auditório até sua moradia, a atual *Wolff-Haus*, com gritos de “viva”. E o próprio Wolff relata que Joachim Lange à noite, esperando uma homenagem musical da parte do corpo discente, preparava vinho e confeitaria, sendo que, no entanto, os estudantes, de acordo com Wolff, “*passavam silenciosamente diante de sua casa e faziam a música diante do meu alojamento*” (Beilagen 39). Os tumultos continuaram ainda por bastante tempo. Assim, Lange foi ridicularizado em vista de sua ocupação anterior de professor ginásial como “velho major de escola”, enquanto se bradava “*Vivat o antigo pró-reitor, pereat o novo Lange!*”, e de frente a sua casa se cantava uma canção de escárnio grosseira e ofensiva.

Joachim Lange vs. Wolff

Até aqui, discutiu-se apenas marginalmente sobre a crítica de Joachim Lange. A discussão deverá ser, agora, conclusivamente acerca dela e da réplica de Wolff de modo mais minucioso. O que estava em jogo na perspectiva de Lange e de seus críticos pietistas, e o que ele via como exposto no sistema wolffiano, não era nada menos do que a liberdade humana do querer e do agir. Lange posicionou seu argumento a partir de uma análise dos princípios ontológicos e cosmológicos da filosofia wolffiana. Com esses, Wolff defendia a tese de que tudo aquilo que existe e acontece no mundo, é determinado em seu contexto real, “o mundo [portanto]” é “uma máquina” (DM, § 557) e, de fato, em razão do fato de que Deus criou o mundo, e que o criou assim, como é e como será. Corresponde ao determinismo ontológico e cosmológico, evidentemente, um determinismo psicológico, no qual a liberdade da vontade humana não tem lugar. A partir disso, Lange deduziu a acusação de fatalismo.

Wolff buscou escapar de tal acusação por meio de uma estratégia dupla. Por um lado, ele remeteu à liberdade da vontade como um *fato da experiência*. É impossível, diz Wolff, submeter a vontade à coerção externa: também em correntes sou livre em meus pensamentos, e eles determinam minha vontade a considerar alcançar-me todos os meios possíveis para minha libertação. Assim, vivenciamos um ato da vontade como algo espontâneo de nós próprios, e não algo produzido por uma instância externa (DM § 522) (cf. Thomas, 2004, p. 132).

A conciliação desses inegáveis fatos psicológicos com a afirmada determinabilidade contínua de todos os acontecimentos no mundo é o que Wolff buscou assegurar por meio de uma diferenciação no conceito de necessidade. Essa é a segunda etapa na argumentação de Wolff. Assim, o mundo como todo é necessário *sob uma condição*, a saber, na medida em que foi criado por Deus. Ser necessário sob uma condição – *hipoteticamente necessário* – significa não ser *absolutamente* necessário, ou seja, não ser necessário em todos os mundos possíveis e em razão de sua essência. O que é hipoteticamente necessário, cujo ser-diferente e não-ser não contém contradição alguma em si, mesmo porque existe apenas sob uma condição externa a ele próprio. Portanto, o mundo existente teria também de poder ser diferente do que é – um outro mundo

é possível. O que, porém, não é necessário e é apenas possível, é acidental. E porque o mundo é acidental, assim, diz agora a conclusão decisiva de Wolff que “*também todas as suas ocorrências devem ser contingentes*” (DM, § 577, cf. Thomas, 2004).

Com esse passo, Wolff acredita ter dado uma justificação ontológico-cosmológica da evidência da liberdade da vontade, que não está submetida à lei da necessidade estrita. Contudo, tal passo não convence, e também não pôde convencer os críticos de Wolff. Pois a contingência do mundo *como todo* não suspende a necessidade das ocorrências *dentro deste mundo*. E, portanto, a admissão de atos espontâneos da vontade e das ações livres não pode ser esclarecida entre as admissões ontológico-cosmológicas de Wolff. E, com isso, a liberdade humana, que Lange considerava como “a justa nobreza da alma humana” e como “razão de toda moralidade”, parece não ter lugar no sistema de Wolff. Para Lange, a filosofia de Wolff parecia ser não apenas inútil para a vida concreta, como também prejudicial, pois ela minaria os fundamentos da moral, que se situam na liberdade humana e na imputabilidade vinculada a ela. Este é o cerne da crítica feita por Joachim Lange a Wolff. Contra ela, que se deixa dizer a partir da perspectiva de Wolff?

Com Wolff, podemos argumentar a partir do princípio de sua ética. Isto é, Wolff pode se referir às premissas da perfeição, ou seja, do aperfeiçoamento, e a sua concepção de lei de natureza. Tal lei se refere a uma natureza reconhecida como sendo objetivamente conforme a fins, que visa a realização da perfeição e abrange o ser humano. A lei de natureza também é a lei da essência do ser humano e de sua natureza. A lei da essência do ser humano e de sua razão é, como foi dito, a perfeição, ou seja, o esforço pela perfeição, que consiste aproximativamente no melhoramento contínuo de suas habilidades intelectuais e de suas ações correspondentes, que a lei da conformidade objetiva da natureza a fins lhe prescreve. Agir segundo a lei da natureza da razão, e não segundo a lei dos sentidos, da imaginação e dos afetos (DE, § 185) significa agir a partir da introspecção racional no bem. Quem age a partir da introspecção racional, e isso quer dizer a partir de uma introspecção conceitualmente clara e distinta no bem, segundo o imperativo categórico da perfeição, age livre e autonomamente, e não precisa de nenhuma outra razão para seu agir. Ganha-se a introspecção racional clara e distinta no bem com o auxílio do pensamento conclusivo, que conduz a agir em um silogismo prático, tendo como ponto de saída uma máxima determinada de ações, e em comparação ao critério de perfeição, com base naquelas razões que são boas razões e, por isso, servem ao aperfeiçoamento do ser humano. Aquele que, assim, observa a introspecção, guiada pela razão <Vernunft>, das boas razões <Gründe> é livre em um sentido moral.

Assim, a lei de razão da natureza é, simultaneamente, a lei de Deus, pois Deus é a razão <Vernunft> suma e absolutamente perfeita. Portanto, diz Wolff, Deus não pode dar ao ser humano “nenhuma outra lei que não a lei da natureza” (DE, § 29), uma vez que, de outro modo, Deus se contradiria, pois o motivo do agir divino é a efetivação da maior perfeição. Para Wolff, a *validade* absoluta da lei da natureza é, porém, independente da vontade e da existência de Deus. Wolff acrescenta que ela “se daria”, como mencionado acima, “ainda que não existisse nenhum Deus” (DE, § 20). Disso, segue-se a tese decisiva de que, para a fundamentação da validade da lei de natureza da razão e sua função ética, não são requeridas premissas teológicas. Exatamente esta é a tese do discurso de Wolff sobre a ética dos chineses. E, disso, segue-se também que o bem comandado pela razão também obrigaria o ateu. É isso o que Wolff replicou a seus adversários pietistas.

A partir desse pano de fundo, a ética de Kant parece como que um juízo salomônico sobre a disputa entre Lange e Wolff: com Wolff e contra Lange, Kant assegura a desvinculação da moral da teologia, mas, contra Wolff, Kant redefine o conceito de autonomia: não é a lei material de uma natureza constituída teleologicamente, conhecida por meio da razão, mas sim a própria razão e seu princípio formal de uma forma universal de lei das máximas que são o mais alto *principium diiudicationis* da boa vontade. Esta é a crítica de Kant e sua reinterpretação do dito de Wolff de que “um ser humano racional [...] é, por meio da sua razão, para ele próprio,

lei” (DE, § 24). Porém, a feliz concordância entre moralidade e felicidade <Glück> é possível, segundo Kant, apenas tendo como recurso o postulado de uma razão prática pura da existência de uma causa mais alta da natureza, dotada de razão e vontade, que Kant chama *Deus*.

Conteúdo da carta no original:

„[S. 1]

HochEhrwürdiger p.

Hochgeehrter Herr Professor.

*Ich entsinne mich gar wohl, dass als ehemals einige Studi[osi Theo-]
logiae mich bey Ihnen und einige aus ihrem Mittel (worüber [ich]
attestata in Händen habe) wiederum bey andern blamiret, als [wenn ich der]
Jugendt gefährliche Lehren vorträge, ich aus der mir schuldigen [Pflicht]
meinen guten Nahmen wieder alle Verleumdungen zu verth[eidigen, da-]
mit dadurch mein Amt nicht gehindert werde, von den [meisten ad] Fa-
cultatem Theologicam gehörigen Membris begehret, wenn [Studiosi von]
mir was wiedriges Ihnen beybrächten, deswegen mündl. mit [mir zu]
communiciren, damit ich Ihnen nöthige Erklärung meiner M[einung geben]
könnte und Sie in dem Stande wären Sie ein beßeres zu [belehren]
Hierdurch aber habe ich mich niemahls anheischig gemacht [Euer Hoch-]
Ehrwürden und dero speciales Collegas für Richter über [meine]
Lehren zu erkennen, als welches ich ohne eine unverantwortliche
flatterie, dergleichen meine Aufrichtigkeit nicht leidet nicht [würde]
[S. 2]*

*haben thun können. Warumb meine neulich gehaltene Oration allen
Membris ihrer Facultaet anstößig vorkommen, kan ich nicht begreifen,
und sol mir lieb seyn, wenn ich die puncte vernehmen kan, welche an-
stößig geschienen. Die Haupt-Sachen gehen die Sinesische Philo-
sophie an, und werde ich mich darüber mit niemanden in einen Streit einla-
ßen, ob ich ihre Meinung recht getroffen oder nicht. Wer sie beßer
zu treffen vermeinet, der kan sich drüber machen und es sagen, ohne dass
er sich von mir einiges widerspruches zu besorgen hat. Denn ich
laße einen jeden gar gerne seine Meinung und habe an Streit Schriften
niemahls gefallen gehabt. Was ich in die darüber gemachten Re-*

flexiones einfließen laßen, sind lauter Sachen, die von Wort zu Wort in meiner Metaphysick und Moral zu finden, auch daselbst ausgeführet stehen. Und werden diese meine Schriften, wenn man sie in gehöriger Ordnung und nach denen in den Vorreden ertheilten Anleitungen ließet, allen Zweifel benehmen können. Es können aber Euer HochEhrw. leicht ermeßen, dass, da unser Statuta wollen, man solle vor allen Dingen mit einem Collegemündlich conferiren, wenn uns von seinen Lehren was verdächtig vorkomme, ich wieder dieselben handeln würde, wenn ich Ihnen mein Msc. überschickte und dadurch zu Schrift-Wechsel Anlaß gäbe. Denn da ich meine Lehren genugsam untersucht und in dem Stande bin wieder alle Einwürrffe gründlich zu vertheidigen, so können Sie leicht erachten, dass ich Ihren Erinnerungen meine Gegen-Erinnerungen würde entgegen
[S. 3]

setzen. Und dabey würde es denn auch nicht bleiben. Derowegen ist meinden Statutis, denen wir nach zu leben verbunden sind, gemäßer Rath, Euer HochEhrwd. communiciren mir mündlich, was Ihnen und ihren H. Collegis (denn auf die armen Studiosos Theologiae, die hiesigen Ortes sind, wird es nicht ankommen) anstößig geschienen; so will ich es in den Msc. nachschlagen und Ihnen entweder zulängliche information davon geben, oder a[n-]zeigen, wo Sie solches in meinen Schrifften ausgeführet finden. Jedoch da Euer HochEhrw. im Nahmen ihrer H. Collegen das Msc. ad inff[or-]mationem ihnen ausbitten, so nimmt mich wunder, warumb der Herr Abt Breithaupt (wie die Rede in der Stadt gehet) die Sache [schon] auf die Cantzel gebracht: ich halte ihn aber gern zu gu[te was] aus einer homiletischen Übereilung geschehen, und werde deswegen weder mündlich mit ihm zu conferiren begehren, noch mir das concept von seiner Predigt ausbitten: dergleichen ohnedem niemand ohne S. K. M. ertheilten Befehl zu thun berechtiget. Unterdeßen, wofern Euer HochEhrw. noch belieben haben sollten, einige information von mir mündlich zu verlangen in denen Puncten die Sie in der Eile nicht recht eingesehen; so bitte mir voraus mich damit zu ver-

*schonen, worüber Sie mit anderen Theologis der reinen Luth[erischen]
Kirchen Streitigkeit haben. Denn woferne Sie in einigen dav[on]
abgehen sollten, was die reine Lutherische Kirche, zu der ich [mich be-]
kenne und beständig bekennen werde, zu allen Zeiten vor richtig [gehalten, ?]
als zum Exemp[el] dass die Actiones eine moralitatem intrinsec[am haben,]
dass der wille nach nichts strebe als nach dem guten, ob zwar [nach]
[S. 4]*

*dem Maße der Erkenntniß im Verstande, dass die Beßerung von
dem Verstande und nicht vom Willen anzufangen, dass ein Gesetze
der Natur wäre, auch wenn es möglich wäre, dass kein Gott wäre,
und was dergleichen mehr ist; so werde ich MHH. Collegen an die
anderen Theologos verweisen, mit denen Sie im Streit leben,
dass Sie mit ihnen diese puncte ausmachen und mich in meinen nöthi-
gern Verrichtungen, die ich zum besten des menschlichen Geschlechtes
vorzunehmen gesonnen bin, nicht stöhren. Solte Ihnen belieben
meine Oration zu schelten, so kan ich es willig geschehen laßen, und
versichere, dass ich deswegen keine Beschwerde führen will. Ich
will sie nur drucken laßen und an alle orte in Europa wo Ge-
lehrte sind hinschicken: ich trage keinen Zweifel, sie wird so wohl
aufgenommen werden, wie meine übrige Sachen die nicht nach ihren
Geschmack sind. Ich hoffe Sie werden diese meine aufrichtige
Erklärung und gutes anErbieten nicht übel nehmen, auch Ihnen
meine Vorsichtigkeit gefallen laßen, dass ich nach denen Sta-
tutis Collisiones zu verhüten suche und von seiten meiner nicht
Anlaß geben mag, dass Jemandes Autoritaet bey denen Studio-
sis geschwächet werde. Verbleibe übrigens
Euer HochEhrwürden p.
Dienstschuldigster.
Christian Wolff.
Halle. den 14. Jul.
1721.“⁴*

⁴ As partes dentro de colchetes na parte final das linhas são acréscimos dos trechos faltantes ou ilegíveis em razão de danos na margem da folha. Os acréscimos foram incluídos tendo em vista a transcrição da carta em: Wolff, Christian. *Gesammelte Werke*. Hg. von Jean École u.a. 1. Abteilung, Deutsche Schriften, Band 10: Biographie, hg. von Hans

Referências

ALBRECHT, M. Einleitung. In: WOLFF, Christian. *Oratio de Sinarum philosophia practica / Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht. Lateinisch – Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, p. IX-LXXXIX.

BEUTEL, A. Causa Wolffiana. Die Vertreibung Christian Wolffs aus Preußen 1723 als Kulminationspunkt des theologisch-politischen Konflikts zwischen halleschem Pietismus und Aufklärungsphilosophie. In: KÖPF, Ulrich (Hrsg.). *Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung*. Beiträge zur Geschichte einer spannungsreichen Beziehung für Rolf Schäfer zum 70. Geburtstag, 2001, S. 159–202.

THOMAS, A. „Die Lehre von der moralischen Verbindlichkeit bei Christian Wolff und ihre Kritik durch Immanuel Kant“. In: RUDOLPH, Oliver-Pierre Rudolph; GOUBET, Jean-François (Hrsg.). *Christian Wolffs Psychologie. Systematische und historische Untersuchungen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2004, S. 169-190 (Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung, Bd. 22).

WOLFF, C. [Uma carta com assinatura]. Destinatário: August Hermann Francke. Halle an der Saale, 14 de julho de 1721. 4 páginas, em fólio grande.

WOLFF, C. *Gesammelte Werke*. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag, 1962–.

WOLFF, C. *Oratio de Sinarum philosophia practica / Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht. Lateinisch – Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.

Werner Arndt, Hildesheim/New York 1980, Beylagen zum I. Abschnitte der historischen Lobschrift, Beylage X. Seite 18-19.

Um esboço da dedução transcendental

[An sketch of the Transcendental Deduction]

Tradução

Robson Carvalho dos Santos¹

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v24i2.101258

Resumo

O objetivo desta apresentação é localizar nas obras completas de Kant o esboço traduzido, fazer apontamentos sobre a origem do manuscrito e sobre as questões que ele suscita. Uma vez que o estudo da *Crítica da razão pura* se beneficia cada vez mais do estudo dos materiais preparados por Kant antes, à época e depois da redação da primeira edição, a presente tradução procura agregar mais uma fonte de estudo da Crítica.

Palavras-chave: Kant; dedução A; folhas soltas; *Crítica da razão pura*; Rudolf Reicke.

Abstract

The purpose of this presentation is to locate the translated draft in Kant's complete works, make notes on the origin of the manuscript, and on the questions it raises. Since the study of the *Critique of Pure Reason* increasingly benefits from the study of materials prepared by Kant before, during, and after the writing of the first edition, this translation seeks to add another source for the study of the Critique.

Keywords: Kant; A deduction; loose-sheets, Critique of pure reason; Rudolf Reicke.

¹ Doutorando em filosofia pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (DF-FFLCH/USP) e bolsista FAPESP (Processo 2025/19857-6). Mestrado em filosofia pela USP e membro do grupo de filosofia alemã da USP. Email: robson.carvalho.santos@usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7444-3769>. Registro meu agradecimento a André Perez, Giovanni Sarto, Paulo Borges, Taciane Domingues e especialmente a Pedro Farhat pelas correções sugeridas e pelas sugestões para a elaboração da apresentação.

Introdução

O que ora apresentamos é uma tradução de algumas anotações extraídas do volume XXIII da edição da Academia das obras de Kant (VAKrV, AA 23: 18-20). Dedicado aos *Vorarbeiten und Nachträge* (Preparativos e adendos), o trecho traduzido, parte de uma seção denominada *Lose Blätter zur Kritik der reinen Vernunft* (Folhas soltas sobre a *Crítica da razão pura*), faz parte de um conjunto de anotações que constituem o chamado *Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft* (Adendos à *Crítica da razão pura*).

A tradução é motivada pelas seguintes razões. Pretendemos contribuir para pôr em circulação em língua portuguesa um número cada vez maior dos escritos de Kant, facilitando com isso os estudos e o desenvolvimento de pesquisa especializada sobre o filósofo. Além disso, visamos complementar o material disponível para o estudo do desenvolvimento do argumento da dedução transcendental, tão caro à compreensão dos últimos desdobramentos da filosofia kantiana antes da publicação *Crítica da razão pura* quanto ao debate sobre as questões que circundam o problema da dedução em suas duas formulações, como o da completude da tábua dos juízos e o problema da mudança de enfoque entre a dedução A e a dedução B.

A escolha desse texto para a tradução também se deve a uma contribuição de Wolfgang Carl. Em artigo publicado em 1989, o comentador identifica esse esboço como uma das três redações preliminares do argumento da dedução transcendental, que teriam sido produzidas durante o período da filosofia kantiana denominado de década silenciosa (Carl, 1989, p. 7-10). Dentre os materiais que, segundo Carl, podem ser classificados como esboços da redação da dedução transcendental, o primeiro esboço da dedução pode ser referido ao início da década de 1770. Essa primeira redação compreenderia as *Reflexões* 4629-4634 (*Refl*, AA 17: 614-619), cuja estratégia argumentativa se assemelha ao que viria a ser adotado por Kant na segunda edição da *Crítica*, de 1787. Nesse conjunto de *Reflexões*, o argumento é baseado em três passos: (1) o problema de uma dedução é formulado com vistas ao estabelecimento de uma relação entre as categorias e os objetos; para responder a esse problema argumenta-se que (2) as categorias são condições de possibilidade da experiência e (3) condição de possibilidade dos objetos da experiência. O segundo conjunto, que compreende a reflexão 4674 e vai até a reflexão 4684 (*Refl*, AA 17: 643-673) é o chamado *Duisburgscher Nachlass* (*Espólio de Duisburgo*) e data de 1775. O argumento desse esboço baseia-se na noção de apercepção transcendental, por meio da qual Kant tenta conectar a premissa de que várias representações estão ligadas a uma consciência com a ideia de que essa ligação se realiza por uso das categorias em juízos.

O terceiro esboço, o qual traduzimos, encontra-se em uma carta destinada a Kant, de janeiro de 1780 (VAKrV, AA 23: 18-20). De acordo com o primeiro volume da obra de Rudolf Reicke, *Lose Blätter aus Kant Nachlass*, a carta, cuja data é 20 de janeiro de 1780, era parte de uma correspondência oficial entre o Reitor <Rector> Andreas Johannes Orlovius (1735-1788) e Kant, à época decano <Decan> da Faculdade de Filosofia. Segundo esta edição, a descrição do manuscrito sugere que ele ocupava não apenas o verso, mas sim as margens, partes superior e inferior e as entrelinhas da carta (Reicke, 1889, p. 113)². Segundo Carl, a estratégia neste último manuscrito consiste em relacionar a noção de apercepção a uma teoria transcendental das nossas faculdades cognitivas e a relação entre categorias e objetos é referida a uma teoria da imaginação transcendental. A breve apresentação fornecida por Reicke para as fontes deste e de outros manuscritos reenvia o leitor à duas fontes.

A primeira provém das anotações de Schubert sobre o espólio organizado para a biblioteca

² O volume X das obras da academia, que compila as correspondências entre abril de 1747 e novembro de 1788, apresenta apenas uma carta de janeiro de 1780, mas que data do dia 9 de janeiro e que foi redigida por Kant. O volume XXIII da Academia contém uma introdução de Lehmann aos manuscritos que compuseram a edição, mas o comentário de Lehmann se atém às circunstâncias históricas de composição do texto que impediram que ele fosse organizado de acordo com o plano inicialmente traçado por Adickes (Lehmann, XXIII, p. 503-518). Até o momento não encontramos outros detalhes sobre o conteúdo da carta.

de Königsberg. O trecho reproduzido por Reicke apresenta as críticas de Schubert à organização do espólio, o qual continha textos que, a despeito do conteúdo kantiano, não teriam sido escritos pelo filósofo (Reicke, 1889, p. 90). Não é esse o caso da carta na qual se encontra o presente manuscrito. No volume das obras de Kant organizadas por Rosenkranz e Schubert dedicado à correspondência e às anotações não aparecem a carta e o trecho traduzido a seguir, assim como não apresenta informações adicionais sobre a origem dos textos.

A segunda é a terceira edição das obras de Kant cronologicamente organizadas e publicadas por Gustav Hartenstein. Contudo, a remissão se dá em virtude de Reicke enxergar semelhanças entre o conteúdo desse manuscrito e a terceira e quarta seções da dedução A, intituladas, respectivamente “Da relação dos objetos do entendimento a objetos em geral e da possibilidade de conhecê-los *a priori*” e “Representação sumária”. Essas seções, assim como os demais trechos removidos da primeira edição da *Crítica* são anexados por Hartenstein ao terceiro volume de sua organização dos escritos de Kant. Infelizmente, a edição de Hartenstein também não apresenta informações adicionais nem a carta em que as anotações teriam sido redigidas (Kant, 1867, p. 576 e seguintes).

Há ainda que se mencionar certas razões adicionais para esta tradução. A primeira consiste no fato de que Carl concentra seus esforços no comentário das formulações do início da década de 1770 e na do espólio de Duisburg e opta por não incluir um comentário detalhado a respeito desta última formulação da dedução no argumento que pretende avançar em seu artigo³; a segunda advém do fato de que já há uma tradução do conjunto de *Reflexões* que constituem o Legado de Duisburg, feita por Joãozinho Beckenkamp (Kant, 1999), que, vale mencionar, constitui igualmente uma referência e motivação para o presente trabalho. Restaria então decidir entre o conjunto de *Reflexões* do início da década de 1770 e as anotações do verso da carta de janeiro de 1780. A nossa escolha pela tradução das anotações do fim da década 70 se deve pelo ar de família que o argumento esboçado tem com a dedução A⁴, o que nos sugere que esse texto pode servir de complemento ao estudo da dedução na primeira edição da *Crítica*. Nesse sentido, esperamos que a presente tradução suscite a leitura e incorporação desse texto nos comentários à dedução e aos demais textos de Kant.

Ademais, como o leitor poderá constatar ao consultar a tradução, talvez por se tratar de um texto não destinado a publicação, a sua leitura suscita muitas questões, dentre as quais gostaríamos de destacar as seguintes:

A começar pelas opções de tradução:

(i) *Verhältnis*: Junto com Guyer e Wood, Costa Mattos entende que *Beziehung* e *Verhältnis* são dois tipos de *relação* (Cf. Costa Mattos in Kant, 2015, p. 88, nota 18 & GUYER e WOOD in KANT, 1998, p. 186, nota b.). Adotamos a mesma solução para a tradução desse termo ao longo de suas ocorrências no manuscrito.

(ii) *Grund*: Optamos por verter ora por “base”, ora “fundamento”, procurando a opção que parecia mais adequada ao contexto.

(iii) *Wesen* e *Unding*: Na *Crítica*, o termo *Unding* ocorre em A 40/B 56. Em sua tradução, Costa Mattos, julgando pelo contexto e seguindo a solução de Mario Caimi, opta pelo termo “não-coisa” para verter *Unding* (Cf. Kant, 2015, p. 85, nota 15). Na tradução portuguesa, Fradique e Morujão adotam a tradução de *Unding* por não-ser. Ficamos com a opção de não-ente, adotada

³ Em seu artigo, Carl busca dar uma interpretação para a crescente importância que o conceito de apercepção passa a ter entre o primeiro e o terceiro esboço da dedução, bem como indicar as supostas deficiências do conceito de apercepção do segundo manuscrito (Espólio de Duisburgo) que explicariam a formulação apresentada no terceiro manuscrito (Cf. Carl, 1989, p. 5).

⁴ Essa associação do manuscrito com a dedução A pelo conteúdo é inclusive o princípio de organização que se estende aos demais textos do espólio que constituem o volume XXIII das obras de Kant na edição da academia. O editor desse volume, Gerard Lehmann, é quem apresenta as razões para a adoção desse critério de organização dos textos (Cf. Lehmann, 1955, p. 505-507).

por Valério Rohden na edição *Os Pensadores*. Apesar da tradução de Costa Mattos também parecer adequada, “não-ente” nos pareceu mais conveniente para manter alguma simetria com o termo oposto na anotação, *Wesen*, que traduzimos por “Ser”.

(iv) *Urtheilskraft*: em *Kant e o poder de julgar*, Beatrice Longuenesse sugere uma distinção entre *Vermögen zu urteilen* (Poder de julgar) e *Urtheilskraft* (faculdade de julgar) (Cf. Longuenesse, 2019, p. 33-34). No entanto, a própria comentadora reconhece o estatuto precário dessa distinção e recomenda cautela no seu uso. Na presente tradução adotamos o termo “faculdade de julgar” para a tradução de *Urtheilskraft*, mas julgamos necessário remeter o leitor ao comentário de Longuenesse, a fim de que ele possa considerar nesse caso qual tradução melhor se adequa ao termo.

Além da tradução deste e de outros termos, há ainda questões que merecem atenção. Para enumerarmos algumas cuja análise pretendemos expandir, caberia uma abordagem mais minuciosa da posição de Carl, segundo a qual os três textos por ele identificados consistiriam em antecipações da redação das deduções A e B; fazer isso envolverá retomar outras *Reflexões* de Kant, posteriores e anteriores a redação da *Crítica*, como a reflexão 5923, intitulada “Dedução dos conhecimentos puros *a priori*”. Não só essa posição de Carl merece uma análise detalhada. Também é questionável a ideia de que o *Espólio de Duisburgo* – um dos três conjuntos de textos por ele arrolados em seu artigo – constitui uma antecipação da dedução. André Perez, por exemplo, entende que o espólio antecipa as “analogias da experiência” e não a redação da dedução (Perez, 2021). Dada as posições de Reicke e Adickes, um comentário do manuscrito também pede a sua comparação com o conteúdo da primeira edição da dedução transcendental, principalmente no que concerne ao papel desempenhado pela imaginação em ambos os textos. Em um artigo a ser publicado posteriormente, esperamos discutir com um grau maior de detalhe essas e outras questões envolvidas na origem e no estabelecimento do manuscrito.

A fim de orientar o leitor da tradução que eventualmente não tenha acesso aos textos de origem do manuscrito, cabe a apresentação de algumas informações básicas sobre o que vai ser encontrado no texto. As siglas designam o seguinte: LBl = *Löse Blätter* [Folhas soltas]; B 12 = *Convolut B* [Fascículo B] *Manuscrito 12*; Ri 113-116 = primeira edição de Rudolf Reicke, *Löse Blätter aus Kant Nachlass*, Vol. 1, p. 113-116; as designações “primeira” e “segunda página” por sua vez, à localização das anotações de Kant nas duas páginas da carta. Números entre barras inclinadas (//) indicam a paginação do manuscrito na edição da academia; frases ou palavras entre os sinais de ‘maior que’ e ‘menor que’ (< e >) indicam os termos no original em alemão; por sua vez, frases ou palavras entre os chaves ({ }) indicam acréscimos do próprio Kant ao manuscrito e os destaques dados por ele por meio do espaçamento serão convertidos em itálico. De minha parte, os colchetes ([]) indicam acréscimos e ajustes na tradução em trechos nos quais nos pareceu que o texto poderia se beneficiar disso em virtude do seu caráter de esboço. A presente tradução se baseia na edição preparada por Adickes para o volume XXIII da edição da academia, mas também adotamos certas opções provenientes da edição de Reicke. Todas essas indicações se encontram nas notas de rodapé da tradução.

Por fim, a complexidade editorial do material, a reunião do aparato filológico e as outras “versões” do argumento da dedução – anteriores e posteriores à publicação da primeira *Crítica* –, também requerem um comentário um pouco mais detalhado. Por exemplo, no manuscrito de Rudolf Reicke, há indicações de que trechos desse esboço (VA/KrV: XXIII, p. 18-20) foram adicionados posteriormente e que na edição da academia são tratados como trechos da mesma época. Além disso, em seu comentário introdutório, Lehmann tece críticas ao trabalho de organização apresentado por Reicke e por editores anteriores, como Schubert. Fornecemos algum aparato filológico extraído das edições que pudemos consultar, mas uma compreensão detalhada desse aparato depende da consulta de diferentes versões do manuscrito e da comparação com outras versões do argumento da dedução. Esperamos terminar em breve a tradução de um segundo conjunto de *Reflexões* (*Refl.* 4629-4634: XVII, p. 614-619) e, como já dissemos, apresentá-la junto a um comentário um pouco mais amplo sobre as questões

encontradas nesses textos. Por ora, esperamos que essa primeira tradução contribua para enriquecer os estudos brasileiros sobre a dedução e ajude o leitor iniciante da *Crítica* a progredir para o estágio de leitor especializado.

Tradução

Adendos à *Crítica da razão pura* (1ª Edição)

Folhas soltas da *Crítica da razão pura*

Immanuel Kant

//18//

LB I B 12 R I 113-116

Primeira página

A unidade da apercepção em relação à faculdade da imaginação é o entendimento. Regras.

Em relação à *<im Verhältnis auf das>* faculdade reprodutiva a unidade é analítica, em relação à faculdade produtiva sintética. A unidade sintética da apercepção em relação à faculdade transcendental da imaginação é o entendimento puro. Essa faculdade transcendental é aquela que determina universalmente *<überhaupt bestimmt>* todos os fenômenos no que diz respeito ao tempo, de acordo com regras que são válidas *a priori*.

As três primeiras faculdades não são para serem explicadas *<sind nicht zu erklären>*.

A síntese transcendental da imaginação situa-se *<liegt>* na base *<Grund>* de todos os nossos conceitos do entendimento.

O uso empírico da imaginação baseia-se na síntese da apreensão da intuição empírica que pode então também ser reproduzida ou por analogia a ela outra pode ser feita. No último caso é a imaginação produtiva.

A imaginação produtiva é ou pura ou empírica. A pura.

A imaginação é {uma síntese} em parte produtiva em parte reprodutiva. A primeira torna a última possível pois se não tivermos trazido antes algo na representação⁵ à posição por meio da síntese *<denn haben wir es nicht vorher in Vorstellung durch die synthesis zu Stande gemacht>* também não poderemos conectá-lo com outras coisas em nosso estado *<Zustande>* seguinte.

A imaginação produtiva é: 1. empírica na apreensão; 2. pura mas sensível no que diz respeito a um objeto da intuição sensível pura; 3. transcendental no que diz respeito a um objeto em geral. A primeira pressupõe a segunda e a segunda pressupõe a terceira.

A síntese pura da imaginação é o fundamento *<Grund>* da possibilidade da síntese

5 A tradução para o inglês omite os termos “representação” *<Vorstellung>* e “posição” *<zu Stande>* (Cf. Kant, 2005, p. 258).

empírica na apreensão e portanto também da percepção. Ela é possível *a priori* e não produz nada além de formas. A síntese transcendental da imaginação tem que ver apenas <geht blos auf die> com a unidade da apercepção na síntese do diverso em geral por meio da imaginação. Por meio disso um conceito de objeto em geral é pensado de acordo com os diferentes tipos de síntese transcendental. A síntese ocorre no tempo.

//19//

Todos os fenômenos me concernem não na medida em que estão nos sentidos mas na medida em que podem ao menos ser encontrados na apercepção. Nesta porém eles só podem ser encontrados por meio da síntese da apreensão, ou seja, da imaginação mas esta deve concordar com a unidade absoluta da apercepção, pelo que todos os fenômenos são elementos de um conhecimento possível apenas na medida em que estão subordinados à unidade transcendental da síntese da imaginação. Ora as categorias nada mais são que representações de algo (fenômeno) em geral na medida em que [este algo] é representado por meio da síntese transcendental da imaginação e assim todos os fenômenos como elementos de um conhecimento possível (experiência) estão sob as categorias.

Todas as intuições não estão diante de nós se não tiverem sido incorporadas pela consciência. Portanto sua relação com o conhecimento possível não é senão a relação com a consciência. Mas toda conexão do diverso da intuição não é nada se não for incorporada na unidade da apercepção [e] igualmente todo conhecimento possível em si pertence a um conhecimento possível apenas na medida em que pertence [a ele] com todos os outros [conhecimentos] possíveis em relação a uma apercepção.

Segunda página

O diverso porém não pode pertencer completamente a uma apercepção senão por meio de uma síntese completa da imaginação e das suas funções em uma consciência. Essa unidade transcendental na síntese da imaginação é, portanto, uma unidade *a priori* sob a qual todos os fenômenos devem estar. Aquelas <es>⁶ porém são as categorias [e] assim as categorias expressam a unidade necessária da apercepção sob a qual todos os fenômenos na medida em que pertencem a um conhecimento pertencem *a priori* e necessariamente.

Não é de se admirar que o entendimento possa prescrever leis *a priori* para a experiência as quais contêm as condições de toda experiência empírica. Pois é somente por meio desse entendimento que aquela unidade que o fenômeno deve ter originalmente na apercepção é possível e por meio da qual eles confluem em uma experiência. Ele...

O entendimento portanto como o fundamento <Grund> de toda unidade analítica nos juízos é também o fundamento das regras e da fonte da mesma.

//20//

{A suspensão <aufhebung> da restrição parece ser uma amplificação. Algo e nada Ser e não-ente <Wesen u. Unding> paralogismo da faculdade de julgar <Urtheilskraft>}.

Sensibilidade imaginação [e] apercepção não podem ser mais explicadas.

Conceito sumário da faculdade do entendimento puro no que diz respeito aos objetos.

Se os objetos que nos são dados fossem coisas em si mesmas <Ding an sich selbst> e não

⁶ Por alegadas razões gramaticais, na edição de Cambridge os tradutores indicam que o referente do pronome “es” não é evidente. A nós parece claro que o referente do pronome “es” se trata do termo “funções”.

meras aparências não teríamos nenhum conhecimento *a priori* deles. Pois se os tomássemos dos objetos o conhecimento seria empírico e não *a priori*, mas se quiséssemos formar conceitos deles independentemente deles esses conceitos ficariam sem conteúdo. Disso se vê que eles devem ser fenômenos. Esses pertencem como representações a uma e mesma apercepção e, como

Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft (I. Auflage)

Löse Blätter zur Kritik der reinen Vernunft

//18//

LB I B 12 R I 113-116

Erste Seite

Die Einheit der apperception im Verhältnis auf das Vermögen der Einbildungskraft ist der Verstand. Regeln.

Im Verhältnis auf das reproductive Vermögen ist die Einheit analytisch im Verhältnis auf das productive synthetisch. Die synthetische Einheit der apperception im Verhältnis auf das transcendente Vermögen der Einbildungskraft ist der reine Verstand. Dieses transcendente Vermögen ist dasjenige was allgemein in Ansehung der Zeit alle Erscheinungen überhaupt bestimmt nach Regeln die *a priori* gültig sind.

Die drei ersten Vermögen sind nicht zu erklären.

Die transcendente Synthesis der Einbildungskraft liegt allen unsern Verstandesbegriffen zu Grunde.

Der empirische Gebrauch der einbildungskraft beruht auf der Synthesis der Apprehension der empirische Anschauung die denn auch reproducirt werden kan oder nach deren analogie eine andere gemacht werden kann. Im letztern Fall ist es die productive Einbildungskraft.

Die Productive Einbildungskraft ist entweder rein oder empirisch. Die reine.

_____ 7

Die Einbildungskraft ist {eine synthesis}⁸ theils eine productive theils reproductive. Die Erste macht die letzte möglich denn haben wir es nicht vorher⁹ in Vorstellung durch die synthesis zu Stande gemacht so können wir diese auch nicht mit andern in unsern folgenden Zustände verbinden.

Die productive Einbildungskraft ist 1. empirisch in der apprehension. 2. rein aber sinnlich in Ansehung eines Gegenstandes der reinen sinnlichen Anschauung. 3. transscendental in Ansehung eines Gegenstandes überhaupt die erstere setzt die zweite voraus u. die zweyte die dritte.

Die reine Synthesis¹⁰ der Einbildungskraft ist der Grund der möglichkeit der empirischen

7 Essa marcação entre os parágrafos, assim como as próximas, estão presentes na edição de Reicke e são preservadas na edição da academia, embora indicadas nas notas por “linha divisória” <Trennungstrich>.

8 A disposição do termo na edição de Reicke sugere tratar-se de um acréscimo posterior da parte de Kant. A edição da academia, contudo, pela sigla g.Z <gleichzeitiger Zusatz>, indica tratar-se de um acréscimo da mesma época.

9 Na edição de Reicke e na da Academia o seguinte trecho é indicado como riscado <ausgestrichen>: *in die einbildungskraft gefaßt* = *capturado na imaginação*.

10 A disposição do termo na edição de Reicke sugere tratar-se de um acréscimo posterior da parte de Kant. A edição

in der Apprehension also auch der Wahrnehmung. Sie ist *a priori* möglich u. bringt nichts als Gestalten hervor. Die transcendente Synthesis der Einbildungskraft geht bloß auf die Einheit der Apperception in der synthesis des Manigfaltigen überhaupt durch die Einbildungskraft. Dadurch wird ein Begriff von Gegenstände überhaupt gedacht nach den verschiedenen Arten der transcendentalen Synthesis. Die Synthesis geschieht in der Zeit.

//19//

Alle Erscheinungen gehen mich nicht in so fern an als sie in den Sinnen sind sondern als sie wenigstens in der apperception können angetroffen werden. In dieser aber können sie nur angetroffen werden vermittelt der Synthesis der apperception d.i. der Einbildungskraft diese aber muß mit der absoluten Einheit der apperception stimmen, also sind alle Erscheinungen nur so weit Elemente einer möglichen Erkenntnis als sie unter der transscendentalen Einheit der synthesis der Einbildungskraft stehen. Nun sind die Categorien nichts anders als Vorstellungen von Etwas (Erscheinung) überhaupt so fern es durch transscendentale¹¹ Synthesis der Einbildungskraft vorgestellt wird also stehen alle Erscheinungen als Elemente möglicher Erkenntnis (Erfahrung) unter den Categorien.

Alle Anschauungen sind nichts vor uns wenn sie nicht ins Bewustseyn aufgenommen werden. Also ist ihr Verhältnis zur möglichen Erkenntnis nichts als das Verhältnis zum Bewustseyn. Aber alles¹² Verknüpfung des Manigfaltigen der Anschauung ist nichts wenn es nicht in die Einheit der Apperception aufgenommen worden ingleichen gehört jede an sich mögliche Erkenntnis nur dadurch zu einem möglichen Erkenntnis daß sie mit allen andern möglichen im Verhältnis zu einer Apperception gehöret.

++¹³Das Manigfaltige kan aber nicht durchgängig zu einer apperception gehören als vermittelt einer durchgängigen synthesis der Einbildungskraft u. den Functionen derselben in einem Bewustseyn. Dise transscendentale Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft also ist eine Einheit *a priori* unter welcher alle Erscheinungen stehen müssen. Jene sind aber die Categorien also drücken die Kategorien die nothwendige Einheit der Apperception aus unter welche alle Erscheinungen so fern sie zu einem Erkenntnis gehören *a priori* und nothwendiger weise gehören.

Es ist kein Wunder daß der Verstand der Erfahrung *a priori* Gesetze vorschreiben kan welche die Bedingungen aller empirischen enthalten. Da durch diesen Verstand dieienige Einheit allein möglich ist welche die Erscheinung uranfänglich in der Apperception haben müße u. wodurch sie in eine Erfahrung zusammenfließen. Er...¹⁴

Der Verstand also als der Grund aller analytischen Einheit in Urtheilen ist auch der Grund der Regeln u. der Quell derselben.

//20//

{Die Aufhebung der restriction scheint eine Amplicifation zu seyn. Etwas u. Nichts Wesen u. Unding paralogism der Urtheilskraft}.¹⁵

da academia, contudo, pela sigla g.Z. <gleichzeitiger Zusatz>, indica tratar-se de um acréscimo da mesma época.

11 Com exceção dessa ocorrência, onde o texto da academia mantém a abreviação presente em Reicke, todas as demais abreviações "transsc." são substituídas pelo termo completo: "transscendentale". A fim de mantermos a padronização, também desfizemos a abreviação nesse caso.

12 Segundo Reicke: "alles". Correção incorporada na edição da academia.

13 Segundo Reicke e Adickes, símbolos + + anotados por Kant antes do parágrafo.

14 Interrupção indicada na edição da academia.

15 Na edição da academia e na edição de Reicke esse trecho vem acompanhando do termo "Oben", indicando que se

Sinnlichkeit Einbildungskraft Apperception können nicht weiter erklärt werden.

Summarischer Begriff von dem Vermögen des reinen Verstandes in Ansehung der Gegestände.

Wenn die Gegenstände die uns gegeben sind Ding an sich selbst und nicht blosse Erscheinungen wären so würden wir gar seine Erkenntnis derselben *a priori* haben. Denn nehmen wir sie von den Gegenständen so wäre die Erkenntnis empirisch u. nicht *a priori*, wolle wir aber Unabhängig von ihnen uns Begriffe von denselben machen so hätten dieselben gar keinen Beziehung auf irgend einen Gegestand also wären es Begriffe ohne Inhalt hieraus sieht man daß es Erscheinungen seyn müssen. Diese gehören nun als Vorstellungen zu einer u. derselben apperception u. als¹⁶

Referências

CARL, W. Kant's first drafts of the deduction of the categories. In: FÖRSTER, E (Ed.). Kant's transcendental deductions. Stanford: Stanford University Press, p. 3-20, 1989.

KANT, I. Crítica da Razão Pura. Tradução de Fernando Costa Mattos. Coleção Pensamento Humano. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, I. Lose Blätter zur Kritik der reinen Vernunft. In: Handschriftlicher Nachlass. Band X. Vorarbeiten und Nachträge. Kant's gesammelte Schriften. herausgegeben von der Deustcher Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band, XXIII, Berlin: Walter de Gruyter, p. 18-20, 1955.

KANT, I. Lose Blätter aus Kants Nachlass. Ed. Reicke, R. v. 1. F. Beyer, 1889.

KANT, I. Critique of Pure Reason. Translated by Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KANT, I. Notes and fragments. Translated by Curtis Bowman, Paul Guyer and Frederick Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press, p. 258-260, 2005.

KANT, I. O Espólio de Duisburgo. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. In: Analytica. RJ, v. 4, n. 2, p. 65-119, 1999.

KANT, I. Sammtliche Werke in chronologischer Reihenfolge. Herausgegeben von Gustav Hartenstein. Dritter Band. Leipzig, Leopold Voss, 1867.

LEHMANN, G. Einleitung. In: KANT, I. Handschriftlicher Nachlass. Band X. Vorarbeiten und Nachträge. Kant's gesammelte Schriften. herausgegeben von der Deustcher Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band. XXIII, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 505-518, 1955.

LONGUENESSE, B. Kant e o poder de julgar. Tradução de João Geraldo e Luciano Codato. SP: Campinas, Editora da Unicamp, 2019.

trata de um acréscimo à margem superior do manuscrito. Contudo, não há indicações sobre a razão de esse trecho se encontrar na posição em que foi alocado no manuscrito.

¹⁶ Na edição de Reicke e na da academia o manuscrito é interrompido neste ponto.

PEREZ, A. R. F. Referência e analogia: investigação sobre os pressupostos da formulação do princípio de causalidade na Crítica da razão pura. Dissertação: Mestrado em filosofia. Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, Departamento de filosofia, Universidade de São Paulo, 187f., 2021.

REICKE, R. (Ed.). Lose Blätter aus Kants Nachlass. v. 1. F. Beyer, 1889.