

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

NAIRON ANTOGNOLLI

**A DIALÉTICA NEGATIVA E A RESSIGNIFICAÇÃO DO DIREITO FUNDAMENTAL
À LIBERDADE**

CAMPINAS

2023

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTU SENSU* EM DIREITO
NAIRON ANTOGNOLLI**

**A DIALÉTICA NEGATIVA E A RESSIGNIFICAÇÃO DO DIREITO FUNDAMENTAL
À LIBERDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto sensu* em Direito da Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, como exigência para obtenção do título de Mestre em Direito.

Area de concentração: Direitos Humanos e Desenvolvimento Social

Linha de pesquisa: Direitos Humanos e Políticas Públicas

Orientador: Prof. Dr. Vinicius Gomes Casalino

CAMPINAS

2023

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Rizziolli Pires CRB 8/6920
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

342.7
P766d

Policeno, Nairon Antognolli

A dialética negativa e a ressignificação do direito fundamental à liberdade / Nairon Antognolli Policeno. - Campinas: PUC-Campinas, 2023.

103 f.

Orientador: Vinicius Gomes Casalino.

Dissertação (Mestrado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Direito, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2023.

Inclui bibliografia.

1. Direitos humanos. 2. Dialética. 3. Adorno, Theodor W., 1903-1969. I. Casalino, Vinicius Gomes. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

CDU 342.7

NAIRON ANTOGNOLLI POLICENO

A DIALÉTICA NEGATIVA E A RESSIGNIFICAÇÃO DO DIREITO FUNDAMENTAL À LIBERDADE

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Direito da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

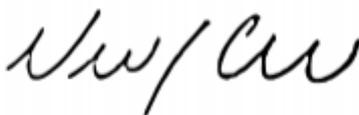
APROVADA: 18 de dezembro de 2023.



DR. RICARDO HENRIQUE CARVALHO SALGADO (UFMG)



DR. PEDRO PULZATTO PERUZZO (PUC-CAMPINAS)



DR. VINICIUS GOMES CASALINO – Presidente (PUC-CAMPINAS)

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiro ao meu orientador Prof. Dr. Vinicius Gomes Casalino pela oportunidade de desenvolver o presente trabalho. Agradeço-o também pela atenção e confiança que depositou em mim, por acolher os ímpetos do jovem autor destas linhas e pela incursão dentro do pensamento dialético. A ele sou grato pelas indicações bibliográficas, as tardes de conversa e os diversos ensinamentos. Sua orientação, que se inicia em 2017, ao acolheras inquietações de um aluno de primeiro ano, extrapola os desenvolvimentos das linhas que se seguem. A ele, sou tributário da imagem de professor que procuro ser.

Ao Prof. Dr. Pedro Pulzatto Peruzzo, que muito me ensinou com suas provocações e uma postura aberta de conduzir as aulas, permitiu o debate e o florescimento de ideias.

Aos familiares, sobretudo meus avós, Antônia e Martinho Antognolli, pela paciência, carinho e ajuda material. Agradeço por tudo que fizeram e tem feito por mim. Sem eles, essa pesquisa sequer seria realizada.

Aos amigos de longa data, que acompanharam durante o tempo de construção destas linhas, pelo conforto nos momentos de angústia, a eles devo os momentos de descontração, sem o qual, o momento contrário, produtivo destas páginas, não seria possível.

Ao Pedro Gallina Ferreira, que tão rápido se tornou um bom amigo, agradeço pelas indicações bibliográficas, pelas profícuas discussões e boas conversas que tanto me ajudaram a desenvolver estas linhas.

Aos colegas de turma do mestrado, pela relação de companheirismo e união que não deixou nenhum de nós se sentir desamparado.

Ao meu companheiro de orientação, Gustavo Rigonato e ao Wagner Galvão, por todo o apoio, paciência e auxílio para resolver todas as questões burocráticas.

“A essência da dialética é precisamente não ser uma receita, e sim a tentativa de
permitir que a verdade se designe a si mesma”

Theodor W. Adorno

“Nous sommes de fiers de nous, nous somme de leur(re)s”

Daïtro

RESUMO

Esta pesquisa tem como objeto o direito à liberdade, problematizado a partir da *Dialética Negativa* de Theodor Adorno. A obra, levada a cabo pelo autor em meados dos anos 1960, faz parte do projeto de atualizar a dialética em razão dos eventos catastróficos da primeira metade do século 20 e das afirmações pós-modernas da segunda metade do mesmo século. Com base no pensamento de Hegel e Marx, Adorno ressignifica categorias dialéticas e cria as suas próprias. Essa reviravolta funciona por meio de modelos que materializam a dialética negativa e ressignificam outros conceitos-chave, descritos na parte III da obra. Um desses modelos, chamado "Liberdade", consiste em num entrelaçamento com a filosofia kantiana, especialmente o debate sobre a liberdade feito na *Crítica da Razão Prática*, e procura mostrar que a liberdade é intrincada com a falta de liberdade. Esta pesquisa pretende estender a reflexão para o campo jurídico. O problema que nos orienta é que a teoria kantiana apresenta o fundamento da determinação da liberdade em uma norma, isto é, em um conceito aparentemente repressivo. Assim, a hipótese formulada busca revelar que o direito à liberdade, paradoxalmente, consiste em agir de acordo com uma regra pré-estabelecida, segundo conceitos de repressão, embora essa liberdade apareça na superfície da vida social como plena autonomia individual. Nesse sentido, a consequente privação de liberdade seria o modo de aparecimento do que está na base da liberdade, ou seja, o momento em que a essência da autonomia vem à tona na forma de heteronomia. Segundo Pachukanis, tal mecanismo dialético segue os mesmos princípios da troca de equivalentes, que é a base da forma jurídica. Assim, a relevância deste trabalho, além de sua relativa originalidade, é contribuir para um novo tipo de teoria dos direitos humanos, mais precisa e mais próxima da realidade, que escape aos lugares-comuns da teoria tradicional. O método adotado é o dialético negativo, que significa imergir o direito à liberdade nas categorias expostas por Adorno, como a lógica da desagregação, constelação etc. Desse modo, a desestabilização conceitual da figura constituída da liberdade se dá para pensar o conceito também por meio de sua negativa. Como resultado, espera-se apresentar uma estrutura conceitual mais realista do direito à liberdade, ao mesmo tempo em que se aponta para sua ressignificação, permitindo uma reorientação da prática quanto à realização da liberdade.

Palavras-chave: Direitos humanos e direitos fundamentais; Crítica do direito; Dialética negativa; Crítica da liberdade jurídica; Theodor Adorno.

ABSTRACT

This research has as its object the right to freedom, problematized from Theodor Adorno's Negative Dialectics. The work, carried out by the author in the mid-1960s, is part of the project to update dialectics due to the catastrophic events of the first half of the 20th century and the postmodern claims of the second half of the same century. Drawing on the thought of Hegel and Marx, Adorno resignifies dialectical categories and creates his own. This twist works through models that materialize negative dialectics and resignify other key concepts, described in part III of the work. One of these models, called "Freedom," consists in a crossover with Kantian philosophy, especially the debate on freedom made in the Critique of Practical Reason, and seeks to show that freedom is intricate with unfreedom. This research intends to extend the reflection to the legal field. The problem that guides us is that Kantian theory presents the foundation of the determination of freedom in a norm, that is, in an apparently repressive concept. Thus, the hypothesis formulated seeks to reveal that the right to freedom, paradoxically, consists in acting according to a pre-established rule, according to concepts of repression, although this freedom appears on the surface of social life as full individual autonomy. In this sense, the consequent deprivation of freedom would be the mode of appearance of what is at the basis of freedom, that is, the moment when the essence of autonomy comes to the surface in the form of heteronomy. According to Pachukanis, such a dialectical mechanism follows the same principles as the exchange of equivalents, which is the basis of the legal form. Thus, the relevance of this work, besides its relative originality, is to contribute to a new type of human rights theory, more precise and closer to reality, that escapes the clichés of traditional theory. The method adopted is the negative dialectic, which means immersing the right to freedom in the categories exposed by Adorno, such as the logic of disintegration, constellation, etc. In this way, the conceptual destabilization of the constituted figure of freedom takes place in order to think the concept also through its negative. As a result, we hope to present a more realistic conceptual structure of the right to freedom, while pointing to its re-signification, allowing a reorientation of the practice regarding the realization of freedom.

Keywords: Criticism of Law; Negative Dialectics; Human and Fundamental Rights; Freedom; Theodor Adorno.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 – LIBERDADE E DIREITO EM KANT	19
1.1 A terceira antinomia e a causalidade pela liberdade	19
1.2 O ser racional, maioria e o uso político da liberdade	26
1.3 Liberdade e direito na Metafísica dos costumes	29
CAPÍTULO 2 – A METACRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA EM ADORNO	37
2.1 As categorias e o sentido da dialética negativa: aparência e essência da liberdade	37
2.2 Dialética da liberdade	49
2.3 Privilegiados da liberdade: particular e singular	60
CAPÍTULO 3 - DIREITO E LIBERDADE SOB O CAPITAL: INTERVERSÃO (OU A PASSAGEM DA LIBERDADE EM SEU OPOSTO)	69
3.1 Direito e Estado: elementos a partir de Pachukanis	69
3.2 Delito como variante do contrato	79
3.3 Privação da liberdade como realização da liberdade	85
CONCLUSÃO.....	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	97

INTRODUÇÃO

A liberdade é um dos temas mais debatidos dentro filosofia e também um dos mais contraditórios. Pode-se encontrar, ao longo de toda a história, as mais diversas e complexas reflexões sobre a questão. A complexidade do assunto se dá, sobretudo, por seu caráter paradoxal. Por um lado, a liberdade está presente como algo que um sujeito, sobretudo aquele da sociedade moderna, aspira alcançar. Do outro lado, encontram-se estruturas e mecanismos de poder que a negam.

Não se exige muito esforço para se verificar que tal tema não é um problema que se restringe apenas àqueles e àquelas que se dedicam à atividade intelectual, como se fosse uma preocupação abstrata do pensador que, recusando a realidade, retira-se da sociedade para se dedicar ao pensamento. Na verdade, este problema é, antes de tudo, vivido pela sociedade, por cada um que nela sobrevive.

Para tanto, basta observar o problema relativo ao uso de máscaras durante a pandemia, em que aqueles e aquelas que se recusavam a usar o equipamento eram impedidos de circular pelos mais diversos estabelecimentos. Há uma questão de saúde pública aí? Certamente. Mas há um problema ligado à liberdade individual também. Ademais, podemos pensar em questões relativas às ondas de imigração causadas por guerras e catástrofes climáticas; a liberdade de expressão no âmbito das redes sociais e fora delas; a recente tragédia Yanomami etc.

Neste último caso, poder-se-ia pensar que o direito à liberdade subsiste à luz de um povo que teve sua terra vilipendiada e foi subjugado ao garimpo, à prostituição e ao avanço do narcotráfico? Como é possível falar de liberdade para uma coletividade que foi integrada a um modo de sociabilidade que lhe é estranho apenas para reivindicar - agora reconhecido como um sujeito de direito - uma dignidade que lhe foi tolhida?

Mas, se nos voltarmos ao argumento que é oposto sempre que se identifica essa contradição, encontraremos, em princípio, dois tipos de resposta: a primeira desloca o problema sob a acusação de não se tratar de liberdade, mas de outra forma qualquer de sociabilidade (por exemplo, a saúde pública); a segunda sustentará que é preciso justificar a restrição à liberdade, afirmando que ela tem limites ou que precisa ser afastada ou negada em nome de outra coisa.

Justamente nisso se revela a incapacidade do conceito tradicional de liberdade, posto em circulação para responder a este tipo de questão, conceito que tem sua definição em prol de sua aplicabilidade e operacionalização. Do ponto de vista deste trabalho, trata-se de indagá-lo precisamente à luz de sua forma jurídica, que encontra raízes no pensamento kantiano.

Pois bem, a reflexão que se segue nas linhas deste trabalho se propõe a apresentar um conceito que consiga enfrentar essas contradições. Por isso, ela reivindica a *Dialética Negativa*, obra de Theodor W. Adorno, que reflete um momento de sua trajetória intelectual em que as questões relativas à liberdade, inclusive do ponto de vista jurídico, foram enfrentadas de modo contundente.

Theodor W. Adorno foi um dos expoentes da chamada *Escola de Frankfurt*. Durante sua trajetória intelectual tratou de diversos assuntos, dentre eles, música, propaganda, psicanálise, estética, teoria do conhecimento e tantos outros temas de filosofia, sobretudo a dialética. No entanto, não foi da sua relação com a dialética que seu pensamento ficou amplamente conhecido, ao menos no Brasil, mas pelo conceito que cunhou de “Indústria Cultural”, muito presente nos seus escritos que versavam sobre rádio, propaganda, música etc.

Antes de prosseguirmos, no entanto, cabe uma explicitação sobre nossa posição com relação ao pensamento de Adorno, tanto em função de sua vasta obra, como em razão das divergências que se encontram nas interpretações propostas.

Não queremos, por assim dizer, fazer um “corte”, isto é, separar suas obras e dizer que trabalhamos com o “novo” ou com o “velho” Adorno, pois isso nos levaria a separar artificialmente os momentos de sua trajetória intelectual, sem reconhecer a relação que se dá entre eles, quase como se tratassem de dois autores distintos. O que se quer aqui é, antes de tudo, seguir aquilo que foi indicado pelo próprio Adorno, ou seja, que a *Dialética negativa* consolida a proposta de um modo de pensar que ainda não havia aparecido definitivamente em suas obras anteriores, de modo que há uma descontinuidade entre sua obra máxima e seus escritos anteriores. Por outro lado, e não poderia ser diferente quando se trata de um pensador dialético, pode-se encontrar obras como *Três estudos sobre Hegel*, *Introdução à dialética* e outras mais, que revelam – se é que podemos dizer assim – uma espécie de continuidade na descontinuidade.

Quanto à interpretação de suas obras, é recorrente encontrar afirmações de que Adorno seria uma espécie de filósofo da catástrofe; alguém que virou as costas para o horizonte de transformação social e que se contentou com a contemplação da ruína. Esse tipo de posicionamento encontra-se, por exemplo, em Mészáros (2014, p. 154). Por outro lado, há quem diga que sua dialética negativa seria simplesmente não dialética, como é o caso de Pippin (2005, p.116). Apesar disso, somos partidários de um sentido positivo da dialética negativa, tal como proposto por Safatle (2019, p.84-85).

Sendo assim, por que utilizar a *Dialética negativa* para o desenvolvimento deste trabalho? Publicada em 1966, a obra tem como escopo a atualização do pensamento dialético que entrara em crise tanto com os eventos catastróficos do século XX, a saber, as grandes guerras e o holocausto, como também das asserções pós-modernas que começavam a surgir na segunda metade do mesmo século. Estes eventos colocaram em xeque as grandes narrativas que se consolidaram com o iluminismo e que orientavam a sociedade até então; as narrativas de progresso, de liberdade, enfim, dos “ finais felizes ” do desenvolvimento da sociedade.

Esse resgate operado por Adorno toma como pano de fundo o pensamento de Hegel e Marx – os dois grandes nomes da dialética até então – conservando algumas de suas categorias ao passo que as ressignifica e também cria categorias novas para esse específico novo modo de pensar. Esta proposta se realiza através de modelos, que constituem a terceira parte da obra, mas que não pretendem se limitar a exemplificar a ideia de uma dialética negativa, apesar de elucidá-la. Os modelos ressignificam conceitos-chaves de outras disciplinas filosóficas. O primeiro destes modelos é intitulado “ Liberdade: para a metacrítica da razão prática ”, que consiste num embate com o pensamento kantiano, sobretudo quanto ao tema da liberdade na *Crítica da razão prática*, e procura nos revelar que a liberdade está intrincada com a não-liberdade.

Desse modo, um dos objetivos desta pesquisa é estender essa reflexão ao campo jurídico, para indagar se o direito à liberdade também contém a sua negação como condição de seu conceito. A ideia de uma dialética da liberdade nos permite repensar tanto a estrutura conceitual deste direito, como também compreender de forma mais realista os mecanismos de cerceamento da liberdade.

O trabalho se justifica, assim, de duas maneiras. A primeira, pelo seu relativo ineditismo, ainda que se possam encontrar publicações que procuram investigar o direito na obra de Adorno¹. Nada obstante, uma pesquisa com enfoque específico na dialética negativa ainda é incipiente. Em segundo lugar, a pandemia, bem como a posição de determinados segmentos políticos, trouxe à tona, uma vez mais, o debate sobre o direito à liberdade. De fato, no primeiro caso viu-se novamente em cena o embate entre as restrições à locomoção individual e a proteção à saúde pública. Filósofos de renome se puseram ao lado da primeira, sujeitando-se a críticas contundentes sobre uma possível concordância com o ponto de vista defendido pelas forças da nova direita². No segundo caso, observaram-se contestações à ordem democrática, invasões a prédios públicos, depredações e assassinatos, no Brasil e nos Estados Unidos da América, sob o pretexto, justamente, de defesa da liberdade individual.

A esta altura da exposição, fica claro que o objeto da presente pesquisa é o direito à liberdade. No que concerne à hipótese sustentada, é preciso registrar, desde logo, que não se deve pensá-la no sentido tradicional, isto é, como proposição que deverá ser testada e falseada, tal como ocorre, por exemplo, no contexto do método hipotético-dedutivo. No âmbito deste trabalho e no interior do modo dialético de pensar, a hipótese deve ser concebida no mesmo sentido em que Hegel a descreve em sua Introdução à *Fenomenologia do Espírito*, e à qual, em certa medida, Adorno adere em sua obra de 1966. Isto quer dizer que ela funciona como uma espécie de adiantamento do trajeto a ser percorrido neste trabalho, que não deve ser “falseado”, mas, sim, *apresentado*. Isso nos leva, então, a demonstrar não só a arquitetura geral da pesquisa que se tem em mãos, mas também seus objetivos finais.

Assim, a hipótese que norteia este trabalho consiste em afirmar que a liberdade, embora apareça de modo positivo na superfície da sociedade moderna, isto é, como autonomia da vontade, constitui-se essencialmente como ausência desta autonomia, ou seja, estrangimento social. Os indícios desse falso aparecimento encontram-se já em Kant, na medida em que sua concepção de liberdade é formulada em termos restritivos. Adorno capta esta contradição e a desenvolve na *Dialética*

¹ Para uma visão geral do Direito nas obras de Adorno ver: (Pereira, 2018).

² Pode-se encontrar em Agamben (2020, p. 13) um posicionamento contra o isolamento social, sob a acusação de que isso ampliaria o Estado de exceção.

negativa, mas não os faz de modo particularmente jurídico. Por isso, esta pesquisa introduz este viés, culminando na constatação de que o direito penal, longe de violar ou restringir a liberdade, é precisamente sua realização. Para tanto, valer-se-á da obra de Evguieni Pachukanis, *A teoria geral do direito e o marxismo*.

Nesse sentido, o primeiro capítulo se volta a Immanuel Kant. Como a crítica de Adorno elaborada no primeiro modelo é endereçada a este pensador, com foco na *Crítica da Razão Prática*, *Fundamentação à Metafísica dos Costumes* e na própria *Metafísica dos Costumes*, inicia-se com uma apresentação da liberdade dentro do sistema kantiano, o que permite, de uma só vez, compreender o que propõe o filósofo frankfurtiano e, ao mesmo tempo, explorar as consequências de um tal tema no campo específico do direito. Sem dúvida, Kant sugere uma espécie de “dupla causalidade”. Primeiro, tem-se uma causalidade natural, que é definida por um estado anterior e do qual o desenvolvimento deve seguir determinadas leis; uma relação causa-efeito em que seus momentos não se separam, como a dilatação do metal após o seu aquecimento. Em segundo lugar, há uma causalidade pela liberdade, que implica o afastamento de elementos naturais ou externos, e a abertura para uma decisão segundo suas próprias leis, ou seja, a capacidade de iniciar novas causalidades. Assim, a primeira espécie de causalidade se funda nas leis naturais, enquanto a segunda, a da liberdade, precisa encontrar sua lei fora da natureza, o que levará Kant a fundamentá-la a partir da lei moral. Por fim, revela-se que as normas de direito à liberdade conservam o sentido kantiano, tanto quanto se pode encontrar na *Metafísica dos costumes* a liberdade como direito natural.

No segundo capítulo, ocupamo-nos propriamente da *Dialética negativa*. Se num primeiro momento se perseguiu a liberdade dentro do pensamento de Immanuel Kant, agora o que se quer é compreender a posição de Theodor Adorno, que está inevitavelmente vinculada ao filósofo prussiano, não porque ele adere ao seu modo de pensar, mas porque procede a uma crítica imanente, isto é, uma crítica a partir de seus próprios pressupostos. O que se busca revelar é que há um problema no sistema kantiano. De acordo com seu argumento, a liberdade está fundada no conceito de lei. Este, no entanto, é, desde sua origem, um conceito repressivo. Portanto, o fundamento da liberdade reside, de alguma maneira, em seu contrário. A posição de Adorno que se verifica na *Dialética negativa* é de que há um necessário estado de não-liberdade intrincado com a própria liberdade.

No terceiro e último capítulo, busca-se levar essas questões ao campo do direito. Sabe-se que o filósofo frankfurtiano não é um pensador do direito, apesar de tangenciar o tema em alguns momentos de sua obra. Por isso, é necessário resgatar o que há de produção teórica sobre o direito dentro da tradição dialética, o que ocorre sobretudo na figura de Pachukanis. A partir das contribuições do jurista russo, e alinhados ao modo de pensar da *Dialética negativa*, procura-se comprovar a hipótese enunciada anteriormente, no sentido de que o direito à liberdade, paradoxalmente, consiste em agir conforme uma regra preestabelecida, de acordo com conceitos repressivos, embora esta liberdade apareça na superfície da vida social como plena autonomia individual. Assim, a norma de direito penal e a consequente privação da liberdade seria o modo de aparecimento daquilo que reside no fundamento da própria liberdade, isto é, o momento em que a essência da autonomia vem à tona na forma de heteronomia. De acordo com Pachukanis, tal mecanismo dialético segue os mesmos princípios da troca de equivalentes, fundamento da forma jurídica.

Com a arquitetura do trabalho em mãos, identifica-se agora, com clareza, os objetivos específicos: a apresentação e estruturação da liberdade dentro do sistema kantiano e de sua relação com o direito; a revelação de que a liberdade contém sua negação como condição de seu próprio conceito; a demonstração de como as normas de direito penal e a privação de liberdade são o modo pelo qual o fundamento da liberdade, isto é, sua negação, a repressão, aparecem na superfície da vida social, de modo que a pena privativa de liberdade constitui-se como a realização plena da liberdade burguesa. Quanto ao objetivo geral, a apresentação de uma estrutura conceitual renovada do direito à liberdade permite pensar de modo mais consistente e concreto sobre os direitos humanos e sobre como tais direitos são frequentemente utilizados contra seus destinatários.

Para tanto, o método adotado nesta pesquisa é a própria dialética negativa. E neste ponto gostaríamos de nos deter um pouco mais, dada a complexidade da questão. Em Platão, a dialética pode ser compreendida como a ordenação dos conceitos pelo qual o pensar se eleva até os conceitos universais (Adorno, 2023, p. 67). Em Adorno, no entanto, ela não se reduz à mera operação dos conceitos, mas “é o método do pensar, que não permanece simples método, mas que se torna a tentativa de ultrapassar a mera arbitrariedade do método e fazer inserir-se no conceito aquilo que não é conceito propriamente dito” (Adorno, 2023, p. 70). Isso quer dizer

que ela não se conforma a uma ordem conceitual dada; pelo contrário, confronta seus conceitos com aquilo que se pretende dizer por meio deles, isto é, põe em oposição o conceito e a coisa. Se dessa confrontação se pretende fazer coincidir o conceito e seu objeto - e isso é o que se pretende em todo método -, o que há de específico na dialética é que, diferente de outros modos de pensar, ela não se prende à conservação do conceito originário, nem o abandona; antes, compreende que se nessa confrontação expressa-se a não-identidade, isto é, o conceito originário entra em modificação para concordar com a coisa que se quer dizer.

No entanto, tal confrontação ou oposição não acontece até que o conceito se modifique de tal modo que se encontre uma identidade estável, onde não mais as alterações sejam necessárias. Pelo contrário, o que se tem é o primado da história que exige a transformação do conceito em situações sócio-históricas distintas. Disso decorre a afirmação segundo a qual o conceito não encontra uma identidade estável, mas deve ser pensado a partir da ideia de processo. Por fim, é necessário dizer que essa oposição não é como pegar uma opinião que seja diferente ou contrária; antes, o oposto seria dado pelo próprio objeto a ser perseguido. Em dialeto hegeliano, um demorar-se com a coisa, até o ponto em que o pensamento se aperceba de sua própria finitude e de sua falsidade, impulsionando-se para além de si mesmo (Adorno, 2023, p. 126). Isso significa que a formulação do objeto, tanto quanto a comprovação da hipótese que dele emana, apenas são possíveis no interior do movimento de afirmação e negação, numa síntese que, ao contrário do que ocorre com o sistema hegeliano, não aponta para uma superação positiva.

De fato, a grande mudança que faz com que a dialética proposta pelo filósofo frankfurtiano seja diferente dos demais modelos de dialética, é que se pretende libertá-la de sua natureza afirmativa, sem perder nada em determinação (Adorno, 2009, p. 7). Isso não significa a recusa do momento positivo-racional. Como ensina Safatle, os conceitos que estão ligados a este momento não desaparecem, mas ficam em estado de pressuposição. Por isso mesmo, os conceitos hegelianos aparecem novamente no modelo adorniano (2019, p.85), porém, são ressignificados. Por outro lado, uma vez que a exigência do momento positivo desaparece, isso significa que a reabilitação do objeto pode se dar também num sentido negativo.

Assim, adotar a dialética enquanto método para o desenvolvimento desta pesquisa significa aderir ao modo de pensar proposto por Adorno e também às suas

categorias. Isso inclui tanto as categorias já presentes na tradição dialética, como aparência e essência, que em seu uso pelo pensador frankfurtiano recebe uma ressignificação, como também as categorias criadas por ele mesmo, como é o caso da chamada “lógica de desagregação”.

Tendo em vista a área de concentração do Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, denominada “Direitos Humanos e Desenvolvimento Social”, é importante mostrar como o presente trabalho a ela se vincula. Direitos humanos são normalmente compreendidos como normas que tutelam posições jurídicas próprias do ser humano, independentemente de sua vinculação a uma determinada ordem constitucional e que, portanto, aspiram à validade (SARLET, 2006, p. 35-36). Desenvolvimento social, por outro lado, pode ser pensado como o processo econômico, social, cultural e político abrangente, que visa ao constante incremento do bem-estar de toda a população (ONU, 1986). Assim, constata-se que a presente dissertação adequa-se perfeitamente à área de concentração, uma vez que trata de um direito humano específico, qual seja, o direito à liberdade. Ora, sabe-se que sem o núcleo jurídico fundamental da liberdade não há desenvolvimento econômico ou social, já que estes só ocorrem na medida em que há a participação ativa e livre de indivíduos no desenvolvimento e na distribuição de seus benefícios.

Quanto à linha de pesquisa “Direitos Humanos e Políticas Públicas” objetiva-se identificar e analisar a relação entre a implementação de políticas públicas e a promoção de direitos humanos em âmbito nacional. Neste sentido, não bastaria dizer que a dissertação se adequa por estar vinculada a um projeto docente, mas também na medida em que se propõe a dar um novo substrato teórico para atuação no que diz respeito à política públicas. Se o que se quer é promover ou garantir direitos, é necessário, antes, que se compreenda bem a natureza deles antes de se pensar nas possibilidades práticas disponíveis. Neste sentido, se a teoria tradicional é incapaz de dar uma resposta à altura dos fenômenos mais recentes, como o caso da situação dos povos yanomami, por exemplo. É preciso repensar as bases teóricas que sustentam as ações que visam a efetivação dos Direitos Humanos.

Finalmente, essa pesquisa intenta oferecer uma contribuição efetiva não apenas aos debates sobre direitos humanos e liberdade jurídica, como também aos formuladores concretos de políticas públicas, que podem, a partir do manancial crítico-

teórico aqui estabelecido, pensar em como estabelecer políticas viáveis e eficazes. Além do mais, pretende lançar as bases para uma reflexão mais densa sobre a estrutura conceitual do direito à liberdade, que fuja dos lugares comuns apresentados pela teoria tradicional e que consiga dar conta dos mais recentes paradigmas, bem como oferecer o subsídio teórico que precisam aqueles e aquelas que atuam na prática e na efetivação de direitos humanos.

CAPÍTULO 1 – LIBERDADE E DIREITO EM KANT

1.1 A terceira antinomia e a causalidade pela liberdade

Como ressaltado na Introdução deste trabalho, o objeto da pesquisa passa pela questão de como Adorno compreende o problema da liberdade em sua obra, *Dialética negativa*. Nesse sentido, trata-se de abordar a terceira parte do trabalho, que trata dos “modelos”³. Dentre estes, especificamente aquele denominado “Liberdade”.

Neste modelo, Adorno elabora uma espécie de “metacrítica da razão prática”⁴, enfrentando as principais questões postas pela filosofia de Kant, em especial nas obras *Fundamentação da metafísica dos costumes* e *Crítica da razão prática*. Assim, este trabalho procura abordar diretamente a concepção kantiana de liberdade, visando uma melhor compreensão dos problemas, para, depois, ingressar na temática tal como desenvolvida por Adorno.

Antes, porém, algumas considerações precisam ser feitas a respeito de sua filosofia transcendental, tal como desenvolvida em *Crítica da Razão Pura*. Esta abordagem inicial é importante, pois a liberdade é apresentada no terceiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura⁵.

Começemos, assim, com a definição do que é uma causalidade, categoria que desempenha papel fundamental para Kant⁶. Ela expressa a relação de causa e efeito, em que o efeito é sempre decorrência da causa, ou melhor, tudo o que acontece pressupõe um estado anterior ao qual ele segue inexoravelmente segundo uma regra (Kant, 2012, p. 378).

Trata-se, por exemplo, daquilo que aparece na fórmula popular “se A, então B”, onde A (causa) é determinante de B (efeito). Ou, em outras palavras, a ausência de A não produz B. Isto fica mais claro ao se pensar na dilatação do metal ou a

³ Quanto ao sentido e papel dos modelos utilizados por Adorno em *Dialética negativa*, veja-se: (Jameson, 1997, pp. 85-86).

⁴ “Para a metacrítica da razão prática” é o subtítulo deste modelo. Confira-se: (Adorno, 2009, p. 179).

⁵ Uma visão geral da posição e importância da *Crítica da razão pura* no contexto do sistema kantiano encontra-se em: (Höffe, 2005, pp. 14-174).

⁶ Importante lembrar que o problema da causalidade em Kant está profundamente relacionado às questões apresentadas por Hume em suas *Investigações sobre o entendimento humano*. A propósito, nos *Prolegômenos*, Kant anota: “Admito sem hesitar: a recordação de David Hume foi exatamente aquilo que, há muitos anos, primeiro interrompeu meu sono dogmático e deu uma direção completamente diversa às minhas investigações no campo da filosofia especulativa” (Kant, 2014, p. 28).

transformação do estado da água quando exposto ao calor. Em ambos os casos, há uma relação evidente entre a causa (o calor) e o efeito (a dilatação do metal e o evaporar da água).

Pensando, então, que os fenômenos do mundo são atravessados por uma ligação incessante e infinita entre causas, a conclusão imediata seria de que não há possibilidade de haver liberdade diante das leis naturais. Quer dizer, se a aplicação do calor ao metal produz sua dilatação, não há, neste caso, o que fazer, a não ser contemplar e descrever racionalmente o evento.

De acordo com Kant, este conflito pode ser melhor compreendido através de uma tese segundo a qual os fenômenos do mundo não podem ser explicados somente a partir da causalidade natural. É preciso assumir a existência de uma causalidade pela liberdade e sua antítese, onde tudo no mundo acontece segundo leis da natureza (KANT, 2012, p. 377).

Para dar conta deste conflito, Kant nos apresenta uma supressão crítica, onde mobiliza os conceitos de mundo inteligível e mundo sensível. Vejamos o que diz o autor:

Na antinomia da razão especulativa pura encontra-se um conceito semelhante entre a necessidade da natureza e a liberdade na causalidade dos acontecimentos do mundo. Ele foi suprimido ao se provar que não há um verdadeiro conflito, considerando-se (tal como se deve) os acontecimentos, e mesmo o mundo no qual estes ocorrem, apenas como fenômenos; pois um e o mesmo ser agente tem, enquanto fenômeno (mesmo perante seu próprio sentido interno), uma causalidade no mundo sensível, que é sempre conforme ao mecanismo da natureza, mas em vista do mesmo acontecimento, na medida em que a pessoa agente se considera ao mesmo tempo como númeno (como pura inteligência em sua existência não determinada segundo o tempo), pode conter um fundamento de determinação daquela causalidade segundo leis da natureza que é, ele mesmo, livre de toda a lei da natureza. (Kant, 2020, p. 152)

Em outras palavras, a pessoa passa a ser pensada como integrante desses dois mundos. O sensível, regido pela causalidade, cuja propriedade, ou melhor, sua característica fundamental, é a necessidade e que segue as leis da natureza. Os seres irracionais são determinados e levados a agir por causas que lhe são estranhas, exteriores, havendo, aqui, uma heteronomia.

Por outro lado, há o mundo inteligível, este completamente separado daquele em que se encontra a causalidade natural. Sendo membro desse mundo, torna-se independente das causas que operam no mundo sensível. Disso decorre o sentido negativo da liberdade, de mera independência, “livre pela simples negação do

princípio de causalidade” (Rohden, 1981, p.132). Para Kant, esse sentido negativo é infecundo para conhecer sua essência, mas dele decorre um positivo. Pois, se a necessidade natural é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais, a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos racionais, e a liberdade seria sua propriedade (Kant, 2019, p. 99).

De acordo com Rohden (1981, p.132), adota-se um modelo naturalístico para justificar a determinação positiva da liberdade, o que Kant faz por meio da categoria de causalidade, ou seja, uma causalidade pela liberdade. Isso significa, retomando o sentido desta categoria, que algo que acontece pressupõe um estado anterior ao qual seu desenvolvimento se segue por uma lei. Se para a causalidade natural os fenômenos seguem a lei da natureza e os seres irracionais encontram-se num estado de heteronomia, a causalidade pela liberdade também teria de adotar uma lei, no caso, a lei moral:

A união da causalidade como liberdade com a causalidade como mecanismo da natureza, a primeira sendo estabelecida pela lei moral, a segunda pela lei da natureza, e certamente em um e mesmo sujeito, o homem, é impossível sem representar esse homem como ser em si mesmo, em relação a lei moral, mas como fenômeno, em relação à lei da natureza, e sem representar aquela na consciência pura, esta na consciência empírica. (Kant, 2020, p 20)

No entanto, lembremos como esta lei que aparece na liberdade não pode ser exterior, vinda de fora. Por isso, numa causalidade pela liberdade não há necessidade, e, sim, vontade. A faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis (Kant, 2019, p. 71).

Se não pode admitir uma lei que lhe seja exterior, porque isso configura a heteronomia que há na natureza, a lei que se encontra na liberdade deve ser dada por si mesma; a liberdade da vontade deve ser autonomia, ou seja, a vontade deve ser lei para si mesma. É necessário, ainda, que seja uma lei universal, assim como são as leis naturais. Por isso, deve assumir necessariamente a fórmula do imperativo categórico e do princípio da moralidade. Nas palavras do filósofo prussiano:

[...] que outra coisa pode ser a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição: A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma, caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e mesma coisa. (Kant, 2019, p. 100)

Neste ponto, para entendermos o que é o imperativo categórico, compreendamos antes, o que é razão. E Höffe, um dos clássicos comentadores de Kant, sintetiza de forma muito clara:

De modo geral, a razão significa a faculdade de ultrapassar o âmbito dos sentidos, da natureza. A ultrapassagem dos sentidos pelo conhecimento é o uso teórico, da ação é o uso prático da razão. [...] A razão prática [...] significa a capacidade de escolher sua ação independentemente de fundamentos determinantes sensíveis, os impulsos, as carências e as paixões, as sensações do agradável e desagradável. (Höffe, 2005, p. 188)

De um tal conceito decorre a afirmação de Kant (2019, p.50) segundo a qual a vontade não é outra coisa senão razão prática. Nesse sentido, a razão define a sua ação independentemente de elementos sensíveis, tendo de agir segundo uma lei objetiva, isto é, conforme uma obrigação.

Não nos esqueçamos, no entanto, que a vontade dos homens não é absolutamente boa. Quer dizer, há uma diferença entre pensar um ser racional puro, em que a liberdade e a moralidade são para a vontade uma e mesma coisa, e pensar o ser racional finito, o humano. Essa distinção aparece de modo muito claro em Salgado, para quem:

O homem não é nem uma divindade (então agiria sempre conforme à vontade pura, que por isso seria santa), nem é fera (que não tem capacidade moral, só se movendo pelas leis da natureza), nem ser diabólico que escolhesse o mal pelo mal – caso em que a liberdade seria totalmente destruída, pois ou o mal seria algo externo que determinaria a razão pura prática, ou a razão pura prática seria uma faculdade maligna, que criaria leis antimorais, o que seria uma contradição. (Salgado, p 162)

Essas leis aparecem ao homem na forma de princípios, que nem sempre são seguidos, porque, lembremos, ele faz parte do mundo sensível, e, por isso, está sujeito também à necessidade e inclinações (Salgado, 2012, p. 79). A representação desses princípios, Kant chama-a *mandamento*, e a fórmula do mandamento, *imperativo* (Kant, 2019, p. 50-51).

Pois bem, imperativo seria aquilo que se impõe, que impera, que expressa uma autoridade. Em Kant (2019, p. 31-32), os imperativos aparecem pelo verbo *dever*. Este pode ser compreendido como a necessidade de uma ação por respeito à lei.

Mais uma vez, no caso do ser racional puro, para aquele que tem uma vontade absolutamente boa, o dever não está presente, porque sua vontade ou seu querer já coincidem com a lei, isto é, ele “carece de objeto nesses seres cuja vontade é como

em Deus por natureza constante e exclusivamente boa (Höffe, 2005, p. 193). Mas quando se trata do ser humano, que é racional, porém finito, sua ação racional aparece como um dever (Silveira, 2014, p.62).

São dois os imperativos, o hipotético, no qual a ação é boa apenas como meio para se atingir alguma outra coisa, e o categórico, quando a ação é boa em si mesma, quando se apresenta como necessária à razão.

O primeiro opera com princípios da vontade, isto é, com aquilo que Kant chama de regras de destreza e conselhos da prudência, que são contingentes e podem, a qualquer momento, ser objetos de renúncia ou ignoradas. Por outro lado, só o imperativo categórico opera com mandamentos, com a forma da lei, pois apenas esta se apresenta como algo objetivo e sem condições dadas. Assim, não se deixa liberdade de escolha para que a vontade atue de modo contrário à lei que deu para si mesma.

O imperativo categórico contém a lei desprovida de condicionantes, portanto, de caráter universal. É também chamado de imperativo da moralidade e definido da seguinte maneira: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 2019, p.62).

Princípio da moralidade e liberdade estão, portanto, imbricados tal como se fossem uma e mesma coisa, já que a autonomia seria a legislação em causa própria, de modo que a lei que se dá a si mesmo tem de ser tal e qual que possa se tornar lei universal. Desse modo, a moralidade nos serve de lei na medida em que somos seres racionais, e como não há liberdade sem moralidade, a liberdade deve ser propriedade de todos os seres racionais, o que levará Kant a afirmar:

Todo o ser que não pode agir senão sob a ideia da liberdade, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica. [...] A todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir. (Kant, 2019, p. 102)

Dessa forma, pode se notar que, sendo a liberdade uma ideia transcendental, ela não pode ser comprovada e não tem realidade objetiva, mas deve ser pressuposta, isto é, os seres racionais devem se orientar por ela. O que nos leva ao problema da separação entre mundo sensível e inteligível.

Sabe-se até aqui que o sujeito faz parte do mundo inteligível, como númeno, ou seja, como “ser-em-si” e, em tal mundo, está afastado de quaisquer inclinações ou outros condicionantes empíricos. Por outro lado, também faz parte do mundo sensível, mas enquanto fenômeno de si, como representação de seu eu verdadeiro que residiria no mundo inteligível.

Se num momento anterior mostramos como a vontade é razão prática, está evidente como os apetites e inclinações não lesam o seu querer. E se o homem aparece enquanto representação de si, não estaria incorreto dizer que ele representa essas leis da liberdade para si mesmo, como se fossem leis da natureza universais. Isto fica claro quando Kant dá o exemplo do pior facínora:

Esta pessoa melhor crê ele sê-lo quando se situa no ponto de vista de um membro do mundo inteligível, a que involuntariamente o obriga a ideia de liberdade, isto é, da independência de causas determinantes do mundo sensível. Colocado nesse ponto de vista, tem ele a consciência de possuir uma boa vontade, a qual constitui, segundo sua própria confissão, a lei para a sua má vontade como membro do mundo sensível, lei essa cuja dignidade reconhece ao transgredi-la. O dever moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível, e só é pensado por ele como dever na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível. (Kant, 2019, p. 112)

O que se quer extrair deste trecho é que, ele pode se libertar dos impulsos que o oprimem, e como a sua vontade, que reside no mundo inteligível, se torna lei para suas ações no sensível.

Por outro lado, é necessário pensar essas leis práticas em sua relação com a sensibilidade, pois a matéria só pode ser dada pelas condições empíricas. No entanto, lembremos que ela não pode ser empiricamente determinada. Então, a vontade, que reside no mundo inteligível e é por isso livre, precisa encontrar o fundamento de sua própria lei sem que preencha seu conteúdo com elementos empíricos:

[...] Além da matéria da lei nada se encontra nessa lei, senão a forma legislativa. Portanto, a forma legislativa, na medida em que está contida na máxima, é a única que pode constituir o fundamento de determinação da vontade. [...] É, portanto, a lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (assim que nós projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece primeiramente a nós e conduz diretamente ao conceito de liberdade na medida em que a razão apresenta essa lei moral como um fundamento de determinação que não deve ser superado por quaisquer condições sensíveis e que é, portanto, totalmente independente delas. (Kant, 2020, p. 47-48)

Nesse sentido, o fundamento de determinação da vontade não é a matéria da lei, o objeto da máxima, mas sim a sua forma legislativa. Assim, chega-se à conclusão

de que ela é vazia de conteúdo - bastaria ler a lei fundamental da razão prática pura para perceber isso. “Aja de modo que a máxima de sua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (Kant, 2020, p.49).

Em outras palavras, o imperativo categórico é uma forma vazia. No entanto, em tal vazio da forma legislativa se encontra a independência da matéria, do empírico, isto é, da autonomia que é fundamento de determinação da lei:

[...] A lei moral não exprime nada além do que a autonomia da razão prática pura, isto é, a liberdade, e esta autonomia é, ela própria, a condição formal de todas as máximas, unicamente sob a qual elas podem entrar em consonância com a lei prática suprema. (Kant, 2020, p.54)

Cabe, por fim, fazer duas observações no que diz respeito à essa liberdade. Primeiro, que a lei moral confere a esse conceito realidade objetiva porque consegue determinar aquilo que até então era indeterminado no interior da filosofia, ou seja, que até então a liberdade era indeterminada em função de seu conceito negativo. Para Kant (2020, p. 73), a lei moral é como uma autorização, porque trata de uma determinação positiva daquilo que só poderia aparecer de modo negativo.

Mas uma tal determinação positiva opera apenas no nível do mundo inteligível, porque quando se está no campo da experiência, onde se encontra a causalidade natural e das coisas enquanto fenômenos, é impossível dar um exemplo de liberdade, e o próprio Kant admite isso (2020, p. 74).

O conceito de liberdade deve aparecer, portanto, como princípio regulador da razão. Ele não tem realidade quando se fala nos termos do mundo em que se encontram os acontecimentos e os homens viventes. O que nos leva à última observação: apesar de não se poder dar um exemplo de liberdade, Kant argumenta que essa ordem de conceitos apresentados até agora se confirma na experiência. Para tanto, oferece os seguintes exemplos:

Suponha que alguém afirme que sua inclinação a volúpia seria para ele totalmente irresistível quando o objeto almejado e a oportunidade lhe estivessem presentes. Pergunte então se ele não controlaria sua inclinação caso uma força fosse erguida na frente da casa onde encontra essa oportunidade, para enforcá-lo logo depois de fruir sua volúpia. Não é preciso muito tempo para adivinhar o que ele responderia. Todavia, pergunte-lhe, caso seu príncipe lhe ordenasse, sob ameaça da mesma pena de morte imediata, que fizesse um falso testemunho contra um homem honrado, a quem o príncipe que muito arruinar sob pretextos escusos, se ele não consideraria como plenamente possível superar seu amor pela vida, por maior que esse possa ser. Talvez ele não ousará assegurar que o faria ou não, mas que isso seja para ele possível, ele tem de admiti-lo sem hesitar.

Ele julga, portanto, que pode fazer algo porque ele está consciente de que deve fazê-lo e reconhece em si a liberdade que de outro modo, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida. (Kant, 2020, p.49)

Assim, independente da ação que se escolha fazer, ainda que dela resulte um mal, Kant quer provar que, ainda assim, se tem consciência da moralidade da ação, o que só pode acontecer na medida em que o sujeito reconhece nele mesmo a liberdade.

A possibilidade e a realidade da liberdade estão, portanto, condicionadas ao sujeito que reconhece as leis que estão inevitavelmente ligadas a ela, e requer que este sujeito seja, antes de tudo, um ser racional, o que implicaria o distanciamento da causalidade natural para que possa arbitrar conforme a própria vontade, não sendo, assim, guiado pela necessidade, pelos apetites e inclinações.

A questão que resta a saber é: quem é este ser racional? Isso porque, até o momento, ele não foi apresentado, mas aparece somente de modo indireto, como o suporte dos conceitos aqui presentes. Ele está, deste modo, apenas pressuposto e lhe falta, ainda, uma apresentação direta.

1.2 O ser racional, maioridade e o uso político da liberdade

Num momento anterior procuramos expor o conceito de liberdade em Kant, percorrendo algumas de suas obras, faltando à apresentação o ser racional que a portaria. Iniciemos, portanto, a seguinte exposição pela distinção entre ser racional e ser irracional estabelecida na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*:

Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio. (Kant, 2019, p. 72)

Desse modo, o irracional é todo aquele que se encontra num estado de heteronomia, cuja existência se curva diante da natureza. Por outro lado, o ser racional, a quem ele chama de pessoa, é aquele cuja vontade não se determina por nada além de si mesma, o que não seria o mesmo que a completa inexistência de leis, mas que a vontade é produtora de suas próprias leis. Se produz leis para si

mesma, ela se autodetermina, de modo que sua liberdade só pode ser entendida como autonomia (Salgado, 2012, p. 157).

É necessário insistir no fato de que a liberdade está estreitamente vinculada com a autonomia, que a razão, produtora de seus objetos, dá lei para si mesma, pois, se nos deixarmos levar pela concepção segundo a qual ela seria a inexistência de leis, estaríamos diante do seu sentido negativo, de mera desvinculação com as leis da natureza, o que nos leva não à liberdade, mas ao acaso (Salgado, 2012, p. 164), uma vez que não se determina a si mesma.

Ainda nesta passagem de Kant, encontra-se o princípio da humanidade, uma vez que as pessoas - por sua natureza que é racional - são fins em si mesmas. Ser um “fim em si mesmo” significa dizer que os seres racionais não devem usar os outros como meios para atingir seus próprios fins, pois tratar a outra pessoa como meio seria colocá-la na posição de objeto.

Implícita a esta noção de ser racional e de serem fins em si mesmas subjaz a noção de esclarecimento que se encontra no famoso opúsculo *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* Afinal, o ser racional do qual nos fala Kant tem de ser, antes, aquele cuja maioridade já atingiu:

Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade [...] na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. (Kant, 1985, p.100)

A maioridade, neste sentido, é o momento em que, na tomada de decisão, a pessoa não se guia por outra pessoa, mas apenas por si mesma. Pois pensa sozinha e não precisa de algum tutor para guiar as suas ações ou para decidir por ela. Raciocina por si própria e dispensa os sacerdotes e oficiais. Dessa forma, a maioridade está implicada na noção de autonomia, e, portanto, de liberdade:

Para este esclarecimento, porém, nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões. [...] Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do mundo letrado. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em certo cargo ou função a ele confiado. (Kant, 1985, p.104)

Nesse sentido, toda a pessoa que faz o uso público da razão pode ser considerada “esclarecida”. E parece que tal autonomia está atribuída a todo adulto

normal (Schneewind, 2015, p. 374). Mas, ao dizer que se faz o uso diante do grande público letrado, aparece uma outra determinação.

É aqui que surge, de certa forma, o caráter pedagógico do pensamento kantiano⁷, pois, para fazer tal tarefa perante o mundo letrado, isso significa que se deve ser ensinado. Ninguém vem ao mundo já sendo esclarecido, e estamos todos sujeitos, num primeiro momento, à minoridade.

Nesse sentido, um professor, no uso privado da razão, tem a função de dar condições para que todos possam, por si mesmos, saltar à maioridade. Este salto depende de um espaço social que permita ou que estimule o uso público da razão, ou seja, que haja liberdade pública para que a discussão possa florescer, para que cada um possa raciocinar por si mesmo. Assim, "porque somos autônomos, a cada um de nós deve ser permitido um espaço social dentro do qual podemos livremente determinar nossa própria ação" (Schneewind, 2015, p. 371).

Estabelecido o que é esclarecimento, pode-se agora pensar nas consequências sociais e políticas da autonomia.

Numa sociedade esclarecida, as pessoas poderiam fazer o uso de sua razão, e se são autônomas, isto é, se têm a capacidade de dar a si mesmo a sua própria lei, conclui-se que o povo é autônomo. Dito de outro modo, seria o povo esclarecido quem definiria a lei a qual ele mesmo se submete. E é este o prognóstico de Kant: "Quanto ao que se possa estabelecer como lei para um povo, a pedra de toque está na questão de saber se um povo se poderia ter ele próprio submetido a tal lei." (1985, p.110).

Tal liberdade dada ao espaço público⁸ revela para Kant a tendência e a vocação ao pensamento livre que permite ao homem refletir e decidir sobre os princípios de governo que acha conveniente para si mesmo, pois, agora, o homem se trata com dignidade (KANT, 1985, p. 116), isto é, como fim em si mesmo.

Desse modo, o uso da liberdade, anteriormente apresentada no espaço público, isto é, no interior de uma comunidade política, é posta nesses termos:

⁷ Kant teve uma profunda atuação enquanto professor, demonstrando um certo carinho e preocupação com esta prática, chegando até mesmo a ministrar aulas de pedagogia. Uma breve exposição da relação com o ensino e de sua atuação veja-se: TERRA, Ricardo. Pensar por si mesmo e o uso público da razão: Kant e a universalidade nos limites da razão. 2020.

⁸ Terra (2020, p. 31-32) argumenta que um lento processo transformou o público em algo que diz respeito ao príncipe ou ao Estado e que o emprego desse substantivo seria uma postura subversiva de Kant para retornar a antiga concepção de público como algo comum aos cidadãos.

[...] a capacidade autodeterminada e espontânea do arbítrio de propor-se e perseguir seus fins sem obstruções alheias indevidas, como reflexo do conceito negativo de liberdade, apenas pode ser legítima, segura e livremente exercida numa relação de reciprocidade e intersubjetividade com outros seres propositivos igualmente detentores de dignidade e participantes efetivos de uma comunidade política e jurídica regida por leis às quais todos devem poder dar seu assentimento, ou seja, segundo um conceito positivo de liberdade. (Trevisan, 2014, p.205)

Por isso, seria possível sustentar que, para Kant, o Estado de bem-estar social não representaria a justiça política, porque esta seria a forma do Estado que não tem como foco a garantia da liberdade, o que, por consequência, o tornaria injusto. Afinal, preocupado em manter certas garantias sociais, funcionaria por um princípio de felicidade em detrimento da liberdade, de modo que trataria seus cidadãos como menores, uma vez que impõe suas ideias ao povo, ainda que bem intencionadas, ao invés de garantir a liberdade para que o próprio povo possa decidir por si mesmo aquilo que lhe convém. Com isso, podem se transformar em atores civilmente iguais e independentes, isto é, legisladores autônomos da lei universal que limita a liberdade que vem de sua própria vontade enquanto povo (Trevisan, 2014, p. 216).

Em outros termos, seguindo o pensamento de Kant, o Estado de bem-estar social mantém o povo enquanto súdito, numa posição de heteronomia; o Estado de Direito, por outro lado, os levaria ao papel de cidadão, numa realização da autonomia no âmbito político.

1.3 Liberdade e direito na Metafísica dos costumes

Foi demonstrado nos tópicos anteriores o conceito de liberdade em Kant, percorrendo da *Crítica da razão pura* à *Crítica da razão prática*, e, neste interregno, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

Avançamos, depois, para a apresentação do ser que porta esta liberdade enquanto ser racional e traçando a sua relação com o texto *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*

Tendo isto como pano de fundo, passamos agora à exposição do direito dentro do pensamento kantiano, mas somente na medida em que se estabelece a relação

com o conceito de liberdade⁹, o que se revelará algo central, pois a noção de direito só aparecerá uma vez que se estabeleça a liberdade como sua pedra angular.

Por isso, já nas primeiras páginas se encontra a retomada do conceito de liberdade, tanto no sentido positivo, quanto negativo:

A liberdade do arbítrio é aquela independência de sua determinação pelos impulsos sensíveis: este é o seu conceito negativo. O positivo é: a capacidade da razão pura ser prática por si mesma. Isso não é possível de outro modo, porém, que não o da subordinação da máxima de cada ação à condição de aptidão da primeira para a lei universal. (Kant, 2021, p. 20)

Aparece aqui, mais uma vez, a distinção entre as leis da natureza e as da liberdade. Para Kant esta diferença é absolutamente fundamental, pois somente na medida em que as ações são tomadas segundo leis que a razão dá para si mesma é que se pode falar em responsabilidade ou obrigação. Assim, a moralidade e a legalidade ficam condicionadas a isso, já que, de outra forma, não haveria a possibilidade de existência da obrigação moral, ou, dito de outro modo, se as ações fossem segundo leis da natureza, não haveria espaço para o arbítrio.

Admitidas, portanto, as leis de liberdade, a que o filósofo prussiano chama de leis morais, revelam-se duas espécies de lei que dela derivam, a saber, as jurídicas e as éticas:

Essas leis da liberdade, à diferença das leis da natureza, chamam-se morais. Na medida em que se refiram apenas às ações meramente exteriores e à conformidade destas à lei, elas se chamam jurídicas; mas, na medida em que exijam também que elas próprias devam ser os fundamentos de determinação das ações, então são éticas. Diz-se, portanto: a concordância com as primeiras é a legalidade, com as segundas a moralidade da ação. A liberdade a que se referem as primeiras leis só pode ser a liberdade no uso externo do arbítrio, enquanto aquela a que se referem as últimas pode ser a liberdade em seu uso tanto externo como interno, contanto que ela seja determinada pela lei da razão. (Kant, 2021, p. 20)

Essa distinção é o que norteia o desenvolvimento e divide em duas partes a *Metafísica dos costumes*. Esta obra se constitui, num primeiro momento, pela doutrina do direito, parte que diz respeito especificamente às leis jurídicas e a legalidade. A segunda parte, por sua vez, trata da doutrina das virtudes, que se refere às leis éticas

⁹ As leituras de Kant na segunda metade do século XX tenderam a um exame parcial de suas obras, como em Lyotard que acabou por excluir os procedimentos determinantes da razão prática, ou, Rogozinski que tenta pensar a partir de Kant uma política da revolução. Veja-se: TERRA, Ricardo, R. História universal e direito em Kant. 2004.

e à moralidade. Assim, o desenvolvimento das próximas linhas se limita apenas à doutrina do direito, visto que esta mantém relação com o objeto a ser investigado.

Extrai-se também desta passagem a distinção entre moral e direito, que não é uma divisão excludente, mas complementar. A ação é jurídica ou moral se está de acordo com a lei. O que as distingue é a forma pela qual se obriga, pois, no primeiro caso a motivação não é relevante; na segunda, por outro lado, cumpre-se unicamente por dever. Assim, Bobbio, no seu clássico *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*, explica:

[...] a distinção não diz respeito ao conteúdo das ações, mas somente à forma ou à maneira de obrigar-se. É muito fácil pensar num dever que seja comum tanto à moral quanto ao direito. O que faz da ação conforme a este dever sucessivamente uma ação moral ou jurídica é a diferente motivação da ação: a mesma ação é moral se foi cumprida unicamente por respeito ao dever, é meramente legal se foi cumprida por inclinação ou cálculo. (Bobbio, 1984, p .55)

Da divisão entre moralidade e legalidade, Kant ainda nos apresenta dois sentidos de liberdade, cada qual referente às leis morais apresentadas.

O primeiro deles diz respeito às leis jurídicas, de modo que o sentido da liberdade está no uso externo do arbítrio, uma vez que aquilo que é interno, isto é, a motivação, não é relevante para o cumprimento do dever. Por outro lado, o segundo sentido diz respeito ao uso externo e interno, ou seja, se a ação é cumprida por respeito ao dever de que ela seja determinada pela lei da razão (Kant, 2021, p. 20).

Desta cisão pode-se pensar dois aspectos. O primeiro é que, alguém como Bobbio será levado a argumentar que, uma vez que se fala em liberdade externa e interna, pode-se falar também em liberdade jurídica e moral:

[...] liberdade moral é a liberdade dos impedimentos que provêm de nós mesmos (as inclinações, as paixões, os interesses), é liberação interior, esforço de adequação à lei eliminando os obstáculos que derivam da nossa faculdade de desejar; liberdade jurídica, porém, é a liberação dos impedimentos que provêm dos outros, é liberação exterior, ou seja, eficaz no domínio do mundo externo em concorrência com os outros, esforço por alcançar uma esfera de liberdade na qual seja possível para mim agir segundo o meu talante sem ser perturbado pela ação dos outros. (Bobbio, 1984, p.59)

O segundo aspecto nos remete a como Kant (2021, p.24) define a legislação, dizendo ser composta por dois elementos: o primeiro, a lei que representa objetivamente como necessária a ação; o outro, o móbil que conecta subjetivamente o fundamento de determinação do arbítrio da ação com a representação da lei.

A legislação ética é aquela que faz da ação um dever, e esse dever, um móbil. A jurídica é aquela que admite um outro móbil que não seja essa ideia de dever (Kant, 2021, p.25).

É neste ponto que começamos a encontrar divergências na leitura da obra do filósofo prussiano, porque enquanto seres racionais finitos, nosso arbítrio pode ser afetado sensivelmente, o que quer dizer que nem sempre se adequa à vontade pura, abrindo espaço para a contingência¹⁰. Por isso, as leis se apresentam na forma de imperativos. Nesse sentido, Bobbio (1984, p. 65) é levado a afirmar que o direito opera não com imperativos categóricos, que são incondicionais, mas com imperativos hipotéticos. Afinal de contas, a coerção do direito, para ele um elemento externo, categoriza à vontade como heterônoma.

Deixemos, no entanto, a questão do direito no âmbito do imperativo categórico suspensa, porque, para esse argumento ainda falta a apresentação de seu próprio conceito. Vejamos, então, como o próprio Kant nos apresenta o direito:

O conceito de direito, contanto que se refira a uma obrigação a ele correspondente (isto é, o conceito moral do mesmo), diz respeito, primeiramente, apenas à relação externa, e na verdade prática, de uma pessoa com a outra na medida em que as ações de uma [...] podem ter influência sobre as ações de outra (imediata ou mediadamente). Mas, em segundo lugar, ele não significa a relação do arbítrio com o desejo de outro [...], como nas ações benevolentes ou cruéis, mas sim unicamente com o arbítrio do outro. Em terceiro lugar, não se leva de modo algum em consideração, nessa relação recíproca do arbítrio, também a matéria deste, ou seja, o fim que cada um tem em vista com o objeto que quer. (Kant, 2021, p.36)

Antes de expor a definição propriamente dita de direito, o autor nos apresenta três elementos que são fundamentais.

Primeiro, que a ele (ao direito) se refere uma obrigação, assim como na moral. No entanto, refere-se unicamente a uma relação que é externa; uma relação entre sujeitos. Segundo essa relação externa, diferente das demais, ocorre necessariamente entre dois arbítrios, descartando aquelas que ocorrem, por exemplo, entre arbítrio e desejo. Terceiro, assim como a forma legislativa que há na moral, no direito não importa o que cada um quer (a matéria), apenas a forma da relação.

¹⁰ Em Rohden (1981, p.138): “A vontade humana possui a capacidade de agir conformemente à razão, porque é afetada, mas não necessariamente determinada, por apetites sensíveis ou por interesses. A vontade de um ente finito é pura, mas se distingue de uma vontade santa, na medida em que somente aquela é afetada por carências e motivações sensíveis.

Diante desses elementos, deriva-se o conceito de direito: “O direito, portanto, é o conjunto das condições sob as quais um arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma lei universal.” (Kant, 2021, p. 36).

Veja-se que o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma lei universal. É evidente que não se trata aqui de uma lei natural, mas sim da lei moral, de modo que esse arbítrio é necessariamente de um ser racional e livre. É a partir daqui que se desenvolve a visão segundo a qual o direito está no âmbito do imperativo categórico e não hipotético:

São racionais ou inteiramente legítimas apenas aquelas prescrições jurídicas que garantem, conforme leis estritamente universais, a compatibilidade da liberdade de um com a liberdade de todos os outros. Este critério constitui, na esfera da Doutrina do Direito, o verdadeiro equivalente do imperativo categórico na Ética (Höffe, 2005, p. 259).

Neste ponto, é possível levantar argumento a favor de Bobbio: é equivocada a posição segundo a qual há uma equivalência do imperativo categórico no direito, uma vez que o direito é compatível com a coação; a vontade é, portanto, heterônoma, e, sendo assim, não livre, isto é, fica negado o imperativo categórico.

Se nos lembrarmos que o direito é, necessariamente, direito racional, uma vez que só a vontade, e, portanto, a razão pura prática, é produtora de leis, o que então quer dizer que ela é livre (autônoma), já que dá a si mesma sua própria lei, significa que a lei da qual se é obrigado, não realiza a heteronomia, porque antes, a liberdade é condição dessa lei, e se submeter a essa lei é igualmente ser livre. É nesse sentido que Salgado (2012, p. 171) argumenta

Submeter-se também a uma lei externa (enquanto expressão da razão), na medida em que ela desencadeia um processo de inibição das circunstâncias sensíveis que perturbam a ação livre de quem a pratica e a liberdade de quem sofre as suas consequências, é ser da mesma forma livre. (p. 171)

Vejamos, assim, como o próprio Kant admite que o direito está vinculado à competência para coagir:

A coerção, entretanto, é um obstáculo ou uma resistência a que a liberdade aconteça. Consequentemente, se um certo uso da liberdade é, ele mesmo, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, incorreto), então a coerção que se lhe opõe, enquanto impedimento de um obstáculo da liberdade, concorda com a liberdade segundo leis universais, isto é, é correta. Ao direito, portanto, está ligada ao mesmo tempo, conforme o princípio de contradição, uma competência para coagir quem o viola. (KANT, 2021, p. 37)

Ou seja, se alguém no uso de sua liberdade externa põe um obstáculo à minha liberdade, comete, então, uma transgressão, pois sua ação foi contrária ao dever. Neste caso a coerção é admitida, pois não há outro meio senão por ela para restabelecer a liberdade¹¹. Por isso, em Kant, a coerção é admitida apenas na medida em que traz de volta o estado anterior de liberdade.

Uma vez apresentada a liberdade como direito, e o direito, por sua vez, está ligado à competência para coagir, encontramos, em Kersting, dois argumentos em favor da equivalência entre direito e imperativo categórico.

O primeiro põe em equidade a lei do direito e a lei formal universal da liberdade de ação. A lei moral traz harmonia à liberdade interna consigo mesmo e atua como princípio de coerência para o mundo interior, uma vez que exclui máximas não universalizáveis. Do mesmo modo, a lei do direito traz harmonia à liberdade consigo mesma, e funciona como princípio de coerência no mundo exterior, já que impede os usos não universalizáveis da liberdade de ação (Kersting, 2009, p.414)

O segundo é levantado diretamente contra os intérpretes de Kant que insistiram na incompatibilidade do direito e da lei moral. Vejamos

Que o conceito de Direito contenha a coerção como elemento válido a priori, que as pessoas sem compreensão possam, portanto, ser legitimamente coagidas para obedecerem à lei do Direito, ainda assim não se trata, como muitos intérpretes de Kant afirmaram, de incompatibilidade com a caracterização kantiana da lei do Direito como uma lei da razão pura prática incondicionalmente obrigatória. Essa lei tem estatuto de proposição sintética a priori; e, por causa de sua necessidade prática, deve pressupor a validade da liberdade transcendental. (Kersting, 2009, p. 416)

Interessante notar que até mesmo quando a coerção entra em cena, Bobbio (1984, p. 78) entra em contradição consigo mesmo e acaba concordando com ela, ainda que de modo pouco kantiano, a partir de uma figura que não faz parte de seu sistema, a negação da negação.

Assim, as leis jurídicas não são nada mais do que leis morais, porém não éticas, isto é, diferentes daquelas que são objeto da segunda parte da *Metafísica dos*

¹¹ Em Salgado (2007, p. 349): (...) a finalidade do Direito é, tão somente, a de resguardar a máxima de que a liberdade de um termina onde começa a liberdade do outro. Para isso, o Direito apresenta como característica fundamental a coercibilidade.

*costumes*¹² e que regulam a liberdade no seu uso externo na relação recíproca entre as pessoas (Trevisan, 2014, p. 209).

Por fim, nossa apresentação chega a um último ponto, onde Kant se insere dentro da tradição jusnaturalista:

A liberdade (a independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que possa existir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é esse direito único, originário, que cabe a todo homem em virtude de sua humanidade. (Kant, 2021, p.43-44).

Com esta passagem, o filósofo não só se insere como um jusnaturalista, ao colocar a liberdade como direito originário de todo homem, mas também a estabelece como um direito humano¹³, tendo em vista que é lei universal e cabe a todo homem.

Dela derivam também algumas competências que já residem na liberdade inata e que não se separam (assim como os imperativos morais derivam de um único imperativo categórico), como a igualdade, a qualidade de ser seu próprio senhor, de ser íntegro e de fazer a outrem o que não os prejudica no que é seu (Kant, 2021, p.44). A liberdade é, portanto, não somente um direito humano, mas o único direito humano¹⁴.

Em suma, os conceitos que aparecem na filosofia jurídica de Kant são todos desenvolvidos a partir dos mesmos conceitos da razão pura prática, de modo que sua metafísica do direito depende da validade de sua filosofia moral. Alguém como Trevisan (2014, p. 205), por exemplo, tem plena consciência disso:

O estatuto a priori da disciplina jurídica proposta por Kant e sua vinculação a conceitos centrais que refletem a fundação da filosofia moral no princípio de autonomia (imperativo, dever, obrigação) impedem que sua investigação limite-se a mera observação e análise do direito positivo. Tal critério universal a que os ordenamentos jurídicos positivos devem submeter-se é lastreado por um componente moral, por uma validade que independe da facticidade dos sistemas normativos e que é fundada, pois, na razão.

¹² “[...] não há coincidência perfeita entre o campo da moralidade e da justiça, a medida em que toda ação moral seria uma ação justa, mas nem toda ação justa seria uma ação moral. (NAHRA, 1995, p. 23)

¹³ Por direito humano está implícito a noção de humanidade, de todo ser humano ser fim em si mesmo, de não tratar o outro como meio. Trivisonno (2015, p.148-149) argumenta que esta é uma ideia reguladora que atua no reino do direito para evitar o arbítrio bruto das ações que não estão conforme o dever

¹⁴ Para uma investigação da igualdade kantiana no pensamento contemporâneo e a influência de Kant no conceito de dignidade humana, veja-se: TREVISAN, Thalita; NETA, Vellêda. A liberdade sob a perspectiva de Kant: um elemento central da ideia de justiça. Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p.190-132, abr./set. 2010.

Ou seja, a disciplina jurídica de Kant se torna válida, apenas na medida em que liberdade, dever, imperativo, ser racional, etc., são conceitos não apenas corretos, mas também seguros. Se, por outro lado, a liberdade e o imperativo categórico entrarem em colapso, também traria consigo a queda da lei universal do direito e a filosofia jurídica kantiana.

Procuramos demonstrar, com a apresentação deste capítulo, não uma visão geral das ideias de Kant, nem tampouco seu sistema em toda sua totalidade, mas uma questão bem definida. Tendo como pano de fundo a liberdade, não nos preocupamos em expor sua filosofia moral ou jurídica, mas o desenvolvimento do conceito. Por isso, iniciamos pela posição da terceira antinomia e a solução, ou melhor, supressão do problema, avançando sobre o delineamento da liberdade na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da Razão Prática*, para dar um passo para trás e descrever o ser racional e o uso político da liberdade, para, por fim, revelar a identidade entre direito e liberdade.

CAPÍTULO 2 – A METACRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA EM ADORNO

2.1 As categorias e o sentido da dialética negativa: aparência e essência da liberdade

Num primeiro momento, buscamos apresentar aquilo que Kant entendia por liberdade. Agora o que se pretende é identificar, na obra de Adorno, os elementos que dizem respeito à liberdade tanto quanto as críticas de Adorno endereçadas a Kant.

No entanto, a seguinte exposição necessita de algumas considerações a respeito da dialética negativa para que o leitor ou a leitora não sejam pegos de surpresa pelos conceitos empregados pelo filósofo de Frankfurt.

O esforço é constituído, portanto, de um duplo movimento: apresenta as categorias e o sentido da dialética proposto por Adorno, ao mesmo tempo em que introduz a temática da liberdade. Não nos esqueçamos, ainda, que o filósofo frankfurtiano tem como pano de fundo tanto a dialética hegeliana, quanto a marxista, e que é a partir delas que seu projeto de atualização se constitui.

Para compreender de modo mais adequado este movimento teórico que Adorno nos propõe devemos nos lembrar do contexto histórico no qual o autor se situa. Publicada em 1966, situado no pós-guerra, impactado pelas catástrofes do século XX, sobretudo, Auschwitz, e com a ascensão do pensamento pós-moderno, a dialética negativa é o esforço de dar conta dos novos paradigmas que se apresentam sem aderir ao modo de pensar que emergia e sem renunciar à tradição dialética.

As primeiras linhas de seu livro, logo no prefácio, deixam muito claro o que é que se pretende:

A expressão “dialética negativa” subverte a tradição. Já em Platão, “dialética” procura fazer com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação; mais tarde a figura de uma negação da negação denominou exatamente isso. O presente livro gostaria de libertar a dialética de tal natureza afirmativa, sem perder nada em determinação. Uma de suas intenções é o desdobramento de seu título paradoxal. (Adorno, 2009, p. 7)

Determinação remete à definição. Sem perder nada em determinação, significa que não se renuncia à delimitação conceitual de seus objetos.

Assim, a *Dialética negativa*, ao liberar a dialética de sua natureza afirmativa, oferece uma resposta tanto às asserções pós-modernas no sentido do fim das grandes narrativas e dos finais felizes que eram pensados, assim no iluminismo como

no próprio modo idealista da dialética. Isto é, retira-se a exigência de que algo positivo se estabeleça (o que não quer dizer que algo de tal natureza não possa vir a se estabelecer) e, assim, põe fim a um certo caráter teleológico.

Por isso, com Adorno, não encontraremos sucessivos estágios de consciência, como é para Hegel; tampouco o encadeamento das categorias lógicas, como na crítica da economia política de Marx. Se assim fosse, haveria a precedência da totalidade, de modo que haveria um ponto de partida no qual os elementos constituintes se organizariam (Gatti, 2009, p. 167). Se algo de tal natureza se apresentasse, poderíamos dizer que o projeto adorniano de dialética fracassou em sua proposta.

Nesse sentido, uma dialética sem essência afirmativa seria a adoção de uma postura de resignação, de perpetuação da melancolia. Em oposição a essa compreensão, Safatle observa:

Nesse sentido, liberar a dialética de sua essência afirmativa nunca foi, como alguns gostariam de acreditar, perpetuar a eterna melancolia dos que só veem possibilidades que nunca se realizaram por completo, seja porque a efetividade social no capitalismo impede toda reconciliação possível, seja porque os traumas históricos do século XX exigem meditar infinitamente sobre a barbárie, ou seja ainda porque o pensamento assumiu uma ontologia da inadequação. Há um equívoco fundamental em setores importantes da filosofia contemporânea a respeito do que realmente significa a dialética negativa [...] Pois, longe de ser uma figura da resignação moral diante do não-realizado, longe de ser o mantra de um culto teleológico à impossibilidade, a negatividade em Adorno é forma de não esmagar a possibilidade no interior das figuras disponíveis das determinações presentes ou, e este é o ponto talvez mais importante, no interior de qualquer presente futuro que se coloque como promessa (Safatle, 2019, p. 23).

Se aqui nos propomos a pensar sobre o conceito de liberdade, sobretudo em seu sentido jurídico, disso não pode resultar proposições nas quais se mostre sua impossibilidade ou inexistência, como aparece em alguns setores da militância. Por outro lado, precisamos ter o cuidado de não enunciar outro conceito positivo de liberdade e cometer o mesmo erro do qual se acusa Hegel, que consiste em enunciar certas reconciliações de modo precipitado.

Então, uma dialética liberada de sua natureza afirmativa é aquela que recusa uma identidade estável entre o conceito e conceituado, o que tende a gerar uma totalidade. Ou, como em Kugnharski:

A dialética negativa persegue a contradição entre conceito e realidade sem levar esses dois polos a uma identidade. Seu instrumento é o conceito. A

atividade da filosofia é caracterizada por proceder com conceitos. O que Adorno condena, no entanto, é uma espécie de fetichização dos conceitos, quando estes são tomados como uma totalidade autossuficiente. (Kugnharski, 2020, p. 177)

É por isso que, já no prefácio, Adorno (2009, p.8) enuncia a dialética como antissistema e se volta contra a categoria da totalidade que colocaria tudo sob a unidade e ordenação do conceito. A precedência daquela (da totalidade) faz com que tudo o que se apresenta como não-idêntico seja integrado e, conseqüentemente, toda singularidade desaparece na abstração da totalidade¹⁵.

Esses motivos levam a dialética negativa a funcionar através de modelos e a aderir a uma lógica de desagregação. Começemos pela segunda:

Uma tal dialética, porém, não se deixa mais coadunar com Hegel. Seu movimento não tende para a identidade na diferença de cada objeto em relação a seu conceito; ela antes coloca o idêntico sob suspeita. Sua lógica é uma lógica da desagregação; da desagregação da figura construída e objetivada dos conceitos que o sujeito cognoscente possui de início em face de si mesmo. A identidade dessa figura com o sujeito é a não-verdade.” (Adorno, 2009, p. 127)

Desagregar quer dizer separar; decompor em suas partes constitutivas. Remete também à desorganização, ou seja, à não organização unitária.

Assim, coloca-se sob suspeita o conceito de liberdade como conciliação de vontades ou, como na expressão comum, poder fazer o que se quer desde que não interfira no poder fazer de um outro.

Essa constatação nos leva a indagar a figura da liberdade, que inicialmente nos aparece como algo universal, a partir de suas particularidades constitutivas. Assim, pergunta-se: quem é o sujeito deste poder fazer? Sob quais condições esse poder fazer se realiza? Ou até mesmo, o que é este poder fazer? E fazer o quê?

Essa decomposição opera uma desestabilização conceitual nas partes constitutivas do conceito, como sujeito, autonomia etc.

Em Kant, observamos que a liberdade é atribuída a todo ser racional; no direito, ela está presente a todo sujeito. Mas ser racional e sujeito de direito são universais abstratos, isto é, são figuras de abrangência universal que “cortam” os elementos da particularidade que não se adequam.

¹⁵ Sobre o sistema, Adorno (2009, p. 29) anota: “O sistema, uma forma de representação de uma totalidade para a qual nada permanece exterior, posiciona o pensamento absolutamente ante todo e qualquer conteúdo e volatiliza esse conteúdo em pensamentos: de maneira idealista antes de toda argumentação em favor do idealismo.”

Dessa maneira, todo indivíduo é integrado no interior dessas figuras, e suas particularidades, isto é, os caracteres que o tornam precisamente aquilo que é, são como que rejeitadas. Nesse sentido, a lógica de desagregação opera com a crítica ao universal:

A unidade daquilo que é tomado sob conceitos universais é fundamentalmente diversa do particular determinado conceitualmente. O conceito sempre é para ele ao mesmo tempo seu negativo; ele corta aquilo que o próprio negativo é, mas que não se deixa denominar imediatamente, e o substitui pela identidade. Esse negativo, falso, e contudo ao mesmo tempo necessário, é o palco da dialética. (Adorno, 2009, p. 149)

O negativo é o não-idêntico, aquilo que não se denomina por meio do conceito. Ele o rejeita e nesse movimento; estabelece a identidade. Mas o próprio conceito não é por si próprio, mas apenas numa relação de interdependência recíproca com o seu negativo.

Alguém como Kugnharski (2020, p.181), por exemplo, será levado a dizer que, por isso, a dialética negativa pretende liberar os conceitos de seu fetichismo e apontar para o não-idêntico, para o não-conceitual, que é constitutivo do conceito.

Para o ser racional kantiano ou para o sujeito de direito, que são universais abstratos portadores da liberdade, a lógica da desagregação procura apontar para os seres reais e singulares que são mais do que se quer dizer deles. Este excesso de abstração, que a dialética negativa procura “cortar”, expressa o modo pelo qual ele (o singular) é integrado ao conceito, mecanismo pelo qual se realiza uma dominação, o modo, enfim, pelo qual sua liberdade lhe é negada.

Mas lembremos que essa desestabilização da estrutura conceitual da liberdade, que coloca em xeque as concepções que a constituem, tentando liberá-la de seu fetichismo e apontando para a singularidade, esse movimento não pode, por exigência, desembocar num momento positivo que suprime o não-idêntico. Isso significaria uma espécie de recaída no momento idealista da dialética.

Devemos, portanto, compreender como a dialética negativa mobiliza alguns conceitos e categorias do pensamento hegeliano, sem nos esquecermos de sua rejeição a um certo aspecto teleológico, para não cairmos no engano de que uma lógica de desagregação resulta num desconstrucionismo. A começar pela crítica imanente sem a qual não é possível uma lógica de desagregação.

Começamos pensando que tal crítica pode ser dita como crítica a partir de seus próprios pressupostos; de modo mais simples, como se usasse o autor contra o próprio autor. Assim, ela não se realiza a partir de elementos externos, deslocando de um para outro, pretensamente melhor, mas a partir do que se apresenta, identificando suas contradições internas.

Uma crítica imanente do pensamento de Kant não consiste em mostrar que ele está equivocado em função de um outro que estaria correto, mas em evidenciar, a partir do próprio autor, sua falsidade interna.

A postura teórica de crítica imanente implica, então, não abandonar determinados conceitos em prol de outros, mas a sua própria mobilização, o que explica por que os conceitos kantianos reaparecem com Adorno.

O leitor e a leitora que não tem consciência disso pode acreditar, de maneira equivocada, que empregar esses conceitos significa aderir ao pensamento daquele autor, parecendo que o filósofo frankfurtiano seria algo como um neokantiano.

Com Adorno (2023, p. 509), a lógica tradicional e suas categorias, na medida em que são a rede pela qual nós podemos conhecer o mundo, também se demonstra falsa e cheia de contradições; ela conforma seus objetos, assim como o caráter coercitivo da sociedade. Mas isto não deve significar o abandono da lógica:

[...] a decomposição da lógica tradicional através de meios lógicos não é provocada por uma crítica desses meios lógicos desde fora, mas antes pela comprovação de que eles mesmos, de maneira imanente e, portanto, segundo sua própria medida, não correspondem à verdade (Adorno, 2023, p. 510)

Este é o sentido da lógica de desagregação em Adorno, e ela, por sua vez, pressupõe uma crítica imanente. Por isso, o modelo da liberdade, a metacrítica da razão prática, não opera por conceitos e categorias novas, mas encontramos o filósofo frankfurtiano empregando, criticamente, toda a rede categorial kantiana.

Essa maneira de insistir num conceito é o modo pelo qual o autor “empurra-o” para além de si mesmo, como se posicioná-lo em circunstâncias outras o forçasse a se atualizar. Essa atualização depende da maneira como se procede com a retirada da exigência de um momento positivo e sua vontade de antissistema. Nesse sentido, somos levados agora a falar sobre os modelos e a constelação.

Por modelos não podemos compreender simplesmente que são exemplos de dialética negativa. A própria palavra parece expressar a ideia de algo a ser copiado,

que sirva de inspiração e exemplo. O próprio autor alerta contra esse tipo de interpretação. Nesse sentido, Jameson parece ter sido certo ao localizar o sentido de modelo ao buscá-lo na sua origem musical em Schoenberg, onde significa, em princípio, exercícios:

Modelo, para o último Schoenberg, designa a matéria-prima de uma composição específica, ou o seu ponto de partida temático: o que significa, para a música dodecafônica, a série específica, a ordem e configuração particular de 12 notas da escala que, escolhidas e ordenadas de antemão, tornam-se a composição, na medida em que esta última não é “nada mais” do que uma série elaborada de variações e permutas - tanto verticais quanto horizontais - desse ponto de partida. (Jameson, 1997, p.87)

Então, o modelo se distingue da forma tradicional de apresentação da filosofia através da qual temas iniciais seguem um desenvolvimento da argumentação até atingir o clímax da verdade. Será ele (o modelo) a forma de enclausurar¹⁶; de, por meio do texto, tentar todas as variações possíveis daquele material temático até que as possibilidades de variação tenham se exaurido. (Jameson, 1997, p. 88)

Se, por um lado, temos essa argumentação em que se atinge um determinado clímax, podemos facilmente compreender por que nela está implicada a ideia de *sistema*. Por outro, temos a recusa de Adorno à ideia de sistema; o que, portanto, o leva a outra forma de apresentação. Em suma: o modelo pressupõe aquilo que Adorno denomina por “constelação”.

Pode parecer, nesse momento, que Adorno recai em um certo misticismo. No entanto, o recurso do autor a figuras aparentemente “insólitas” ajuda a compreender o que se quer dizer por constelação:

Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação teórica.” (Adorno, 2009, p. 142)

Circunscrever o conceito é a maneira de dizer que as variações sobre o material temático o enclausuram, como se estivesse preso no meio de um círculo. Essas variações, quando exauridas e reunidas, formam essa combinação teórica que “abre o cadeado”.

¹⁶ O curioso é que a clausura que Jameson emprega está mais próxima da forma tradicional de apresentação filosófica, da qual o modelo quer, justamente, se libertar.

Assim, na constelação cada conceito constitui uma estrela e é apreendido na justaposição com os demais. No entanto, cada um é um sol, revelando, por si, um conteúdo de verdade. Portanto, quando reunidos, não formam um sistema¹⁷.

Um modelo de liberdade, portanto, não pretende estabelecer um ponto de partida; uma proposição fundamental acerca do tema, que se desenvolve e no qual tudo pode ser derivado. Não se inicia pela expressão comum da liberdade como um poder fazer que não interfere no poder fazer de um outro; tampouco pela autonomia da vontade kantiana, do qual, então, todo o desenvolvimento tenta captar aquilo que se quer dizer por liberdade, resultando num sistema.

Antes, a constelação da liberdade encontra nessas proposições, que são por si só esses sóis, enquanto momentos de verdade. Mas que esses momentos, que são momentos de identidade, no qual se encontram o conceito e o que se quer dizer por meio dele, como índices da não verdade total. A autonomia kantiana é apenas um dos momentos, e é incapaz de dar conta de todos os fenômenos.

Pode parecer, no entanto, que constelação é apenas outro nome para designar “sistema”. É necessário pensar que ela possui um significado distinto; que com o filósofo frankfurtiano ela não é simplesmente uma “estrutura fechada onde todas as suas relações são necessárias, pois previamente determinadas no interior de um sistema metaestável” (Safatle, 2019, p. 88).

Se assim fosse, toda particularidade poderia ser deduzida a partir de uma figura fundamental, e bastaria derivar dessa figura toda a explicação dos fenômenos.

Um sistema dessa natureza não pode ser pensado com uma lógica de desagregação, pois tal lógica leva à desestabilização.

No entanto, tendo a consciência de que o particular é sempre mais do que o próprio conceito, no qual ele não se realiza por completo, e que essa confrontação não produz uma identidade estática – ou, como diria Safatle (2019, p. 88), de ser uma determinação instável -, se o sistema for pensado como aberto, tal instabilidade gera uma reconfiguração dos elementos, impelindo para além da identidade estática. Ele (o “sistema”) torna-se, portanto, processualidade contínua pela reabsorção daquilo que aparecia como não-idêntico; pela reconfiguração dos elementos já postos.

¹⁷ Para uma análise mais detalhada sobre o tema ver: Jameson, Frederic. O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética, p.73-84. O autor desenvolve no capítulo 5 da referida obra, a concepção de constelação desde sua origem em Walter Benjamin e a recepção por parte de Theodor Adorno.

A identidade é a não-verdade pensada em constelação. É a não-verdade de um daqueles sóis, porque em tal identidade aparece a falsidade do todo, no qual esse sol se pretende. Nesse sentido, os conceitos de aparência e essência, que provêm da antiguidade clássica, permanecem fundamentais. Adorno assim os ressignifica:

Quando uma categoria se transforma - por meio da dialética negativa, a categoria da identidade e da totalidade -, a constelação de todas as categorias se altera, e, com isso, uma vez mais cada uma delas. Os conceitos de essência e de aparência são paradigmáticos para isso. Eles provêm da tradição filosófica, são mantidos, mas invertidos na tendência de sua direção. A essência não pode mais ser hipostasiada como um puro ser-em-si espiritual. A essência converte-se muito mais naquilo que é velado sob a fachada do imediato, sob os pretensos fatos, e que faz deles aquilo que eles são, a lei da fatalidade à qual a história obedeceu até o momento; [...] Uma tal essência é antes de tudo inessência, a organização do mundo que rebaixa os homens a um meio de seu *sese conservare*, que amputa e ameaça suas vidas, reproduzindo-as e fazendo-os acreditar que o mundo seria assim algo para satisfazer suas necessidades. Essa essência também precisa aparecer exatamente como a hegeliana: mascarada em sua própria contradição. (Adorno, 2009, p.145)

Interessante notar como a *aparência* (em alemão, *schein*) tem tanto o sentido de brilho e aparência, como, também, *ilusão*. Em Hegel (Inwood, 1992, p.51-54), a aparência (*schein*) está necessariamente relacionada à essência (*wesen*); ela é sempre aparência de uma essência. E a essência é a natureza real de algo em contraste com aquilo que parece ser, sua aparência.

Mas lembremos que em Adorno não há uma ontologia fundamental, no qual algo é por si só, mas sempre o que veio a ser sob certas condições. Desse modo, a essência não pode ser, ser-em-si, mas sempre algo que veio a ser.

Pensar a liberdade a partir de uma lógica de desagregação implica desagregar a figura constituída e objetivada da liberdade. Significa dizer que, por trás dessa liberdade existe uma essência, a organização do mundo, ou, em termos marxianos, o modo de produção capitalista. *Considerando que a liberdade é uma aparência, a sua essência seria a repressão.*

Os sinais que indicam essa contradição entre liberdade e repressão aparecem já em Kant. Ao enunciar a liberdade como autonomia, ele a propõe em termos repressivos, pois ela significa dar a si mesmo sua própria lei e, no entanto, o conceito de lei é repressivo, pois consiste numa regra, numa prescrição de autoridade - ainda que essa autoridade seja a autoridade da razão.

Ao posicionar a lei no fundamento da liberdade e anunciar os seres racionais como livres, se estabelece uma identidade entre aparência e essência. E nessa identidade, a repressão não aparece, ela se torna o não-idêntico que é cortado fora do conceito de liberdade. Dessa maneira, a liberdade só pode aparecer na sociedade enquanto um falso aparecimento, que esconde seu fundamento repressivo.

Percebe-se, com isso, que “schein”, em Adorno, não contém apenas o sentido de brilho e aparência, mas também está intimamente ligado ao seu sentido enquanto ilusão. Com Nobre, a compreensão dessa ilusão fica evidente ao retomar a crítica imanente:

Para Adorno, crítica imanente não significa comparação do conceito com o conceituado em vista de sua unidade (atual ou potencial), mas não-identidade de conceito e conceituado em vista da ilusão necessária de sua identidade real. Com isso, a crítica imanente está obrigada a acolher dentro de si o elemento material do conceituado que não pode ser absorvido pelo conceito. (Nobre, 1998, p.175)

Dizer, portanto, que a liberdade é uma ilusão, que se trata de um falso aparecimento, não é simplesmente dizer que ela é uma mentira. Ocorre que, sendo socialmente necessária, ela possui uma dimensão constitutiva¹⁸, isto é, a liberdade se torna parte de algo que o sujeito é; torna-se predicado deste sujeito.

Sob o aspecto estrutural-econômico, é somente em função da troca mercantil que um tal predicado (a liberdade) aparece, pois, sem ele, a própria troca não poderia ocorrer. Paradoxalmente, ou melhor, contraditoriamente, ela, a troca (e a subsequente liberdade) constitui o modelo de funcionamento da sociedade.

Em outras palavras, a liberdade é atribuída de modo generalizado porque a reprodução da vida social depende disso¹⁹. Afinal, não há troca se uma vontade se impõe diretamente a outra, mas apenas quando, por sua própria vontade, o sujeito dispõe de seu bem. Neste ponto, fica evidente a proximidade entre a posição de Adorno e a desenvolvida por Marx²⁰ na crítica da economia política:

¹⁸ A isso se dá o nome de reificação que com Musse (2003, p. 111) indica um processo necessário, que lhe dá caráter de objetividade e que é ao mesmo tempo ilusório, o que a torna uma falsa objetividade, com isso ela escapa do subjetivismo.

¹⁹ Essa reflexão aparece pela primeira vez em Antognolli, N; Casalino, V. O Conceito de liberdade na dialética negativa: elementos para a ressignificação dos direitos fundamentais. 2023.

²⁰ Propomos aqui uma interpretação do texto de Adorno que o aproxima de Marx, na medida em que parece aderir a certos pressupostos da crítica da economia política. Uma tal interpretação vai no sentido contrário de como gostaria Buck-Morss (1977, p. 24), uma clássica comentadora de Adorno, para quem ao longo da vida se diferenciou fundamentalmente de Marx.

O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato de tempo médio de trabalho, é originariamente aparentado com o princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade.” (Adorno, 2009, p.128)

Ou seja, quando da difusão do capitalismo e, portanto, do princípio de troca, os seres singulares são equalizados, daí a identificação de que todos são livres; de que todos são pessoas. Nesse sentido, o processo de troca, isto é, a circulação generalizada de mercadorias revela o momento de verdade do conceito de liberdade kantiano e localiza o momento da aparência de liberdade:

As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem. Se não se mostram solícitas, ele pode recorrer a violência; em outras palavras, pode tomá-las à força. Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. (Marx, 2013, p. 159)

A passagem de Marx revela a genialidade de Kant, que reconheceu, ainda que inconscientemente, a autonomia que aparece no momento da circulação e a universalizou teoricamente.

O que significa a apropriação de uma mercadoria a partir da alienação de outra, em concordância com a vontade de outro, senão a fórmula kantiana que estabelece os limites da liberdade, que finda e começa no momento em que finda e começa a de outra pessoa? Ou ainda, a ideia de humanidade, uma vez que há a concordância das vontades, nos termos do Kant, de cada um ser fim em si mesmo, de não tratar o outro como meio.

A ideia de humanidade tem por pano de fundo a identidade, pois reconheço no outro a mesma humanidade que há em mim. No entanto, com Adorno o princípio da troca e o princípio da identidade são aparentados, pois o segundo tem, na troca, o seu modelo, o que nos leva à conclusão de que essa identidade nos é dada pelas mercadorias que possuímos, e não por uma humanidade que seria inata a todos nós²¹.

²¹ A diferença acentuada por Kant de maneira decisiva entre meio e fim é uma diferença social entre os sujeitos considerados enquanto a mercadoria "força de trabalho" da qual se extrai valor econômico

Lembre-mos, entretanto, que não há somente a circulação, mas também a produção, momento em que encontramos a extração de mais-valor e as relações de produção; esfera em que, por uma quantidade determinada de tempo, uma pessoa vende e transfere sua força de trabalho para o capital, isto é, o próprio indivíduo se submete, fazendo desta também uma relação de dominação (Casalino, 2022, p. 1029).

a troca de equivalentes constitui desde sempre em trocar em seu nome desiguais, em se apropriar da mais valia do trabalho. Se simplesmente se anulasse a categoria de medida da comparabilidade, no lugar da racionalidade que reside em verdade ideologicamente, mas também enquanto promessa, no princípio de troca, apareceriam a apropriação imediata, a violência, e, hoje em dia, o privilégio nu e cru dos monopólios e dos cliques. (Adorno, 2009, p. 128)

Não parece exagero afirmar que, nesta passagem, Adorno alinha-se ao pressuposto marxiano de que a extração de mais-valor se dá pela troca de equivalentes que, por sua vez, é negada na produção do capital (Casalino, 2022, p. 1028).

Mas, mais do que isso: se a troca de equivalentes é o momento em que a troca de não-equivalentes é negada - o que ocorre na superfície da sociedade - a liberdade, que também se encontra no momento mercantil, nega, contraditoriamente, a dominação que perfaz o momento produtivo.

Por isso, alguém como Adorno será levado a dizer que, "de acordo com a figura concreta da não-liberdade, a liberdade só pode ser apreendida em uma negação determinada" (Adorno, 2009, p. 195).

Isso significa que a liberdade é uma aparência que se apresenta diretamente à nossa percepção da realidade e que nega e esconde as relações de dominação. Ela (a liberdade) impede que apareça a apropriação imediata; a violência e o privilégio do qual a passagem de Adorno nos fala.

Registre-se, no entanto, que colocar o nosso material temático dentro desses conceitos não significa seu esgotamento. Lembremos, antes, que este é um dos aspectos que deve ser evidenciado.

e os homens que, mesmo como tais mercadorias, ainda permanecem os sujeitos em virtude dos quais toda a máquina é posta em funcionamento - uma máquina que se esquece deles e só os satisfaz de modo periférico. (Adorno, 2009, p. 216)

Se, por outro lado, a própria racionalidade é constituída pelo princípio da identidade, e este tem o seu modelo na troca de equivalentes, isso significa que aquilo que se apresenta como diverso é necessariamente excluído. Afinal, a razão que opera por uma lógica de identidade opera, conseqüentemente, com o princípio de não contradição.

Essa forma de racionalidade produzida pela troca de equivalentes não admite que uma relação de dominação possa se estabelecer e por isso ela é cortada ou escondida. E nesse movimento pelo qual o conceito de liberdade “corta” esse não-idêntico, repete a mesma repressão que ela quer negar.

Por isso, a tarefa de fundamentar a liberdade sem a repressão, para alguém como Kant, é, no mínimo, uma tarefa hercúlea. Por outro lado, o fato de não conseguir realizá-la é sintomático do seu modo de pensar, que não escapa ao princípio identificador. Por fim, Adorno dirá

A crítica ao princípio de troca enquanto princípio identificador do pensamento quer a realização do ideal de uma troca livre e justa que até nossos dias não foi senão mero pretexto. Somente isso seria capaz de transcender a troca. (Adorno, 2009, p. 128)

Que o ideal de uma troca livre e justa tenha sido até agora mero pretexto, já foi suficientemente desenvolvido até aqui. Por outro lado, a maneira pela qual a crítica pode produzir algo positivo sem, contudo, recair na modalidade de síntese hegeliana, ainda não foi explicitada, e sua apresentação está reservada para outro momento. Todavia, isso de alguma forma foi antecipado num capítulo anterior ao modelo da liberdade:

O juízo de que alguém é um homem livre refere-se, pensado de maneira enfática, ao conceito de liberdade. Esse conceito, contudo, é por sua vez mais do que aquilo que é predicado desse homem, tanto quanto todo homem, por meio de outras determinações, é mais do que o conceito de sua liberdade. Seu conceito não diz apenas que podemos aplicá-lo a todos os homens singulares definidos como livres. Aquilo que nutre esse conceito é a ideia de um estado no qual os singulares teriam qualidades que não poderiam ser atribuídas aqui e hoje a ninguém. Celebrar alguém como livre tem sua especificidade no *sous-entendu* de que lhe é atribuído algo impossível porque esse algo se manifesta nele; esse elemento que ao mesmo tempo salta aos olhos e é *secretum animi* todo juízo identificador que de alguma maneira é válido. O conceito de liberdade fica aquém de si mesmo no momento em que é aplicado empiricamente. Ele mesmo deixa de ser então o que ele diz. No entanto, como precisa ser sempre também conceito daquilo que é concebido com ele, precisa ser confrontado com isso. (Adorno, 2009, p. 131)

Há uma certa potencialidade que permanece presa ao conceito de liberdade, mas que, ao ser atribuída ao sujeito, faz a situação atual entrar em contradição, pois nas relações de reconhecimento e trabalho esse potencial desaparece no momento de aplicação do conceito (Safatle, 2019, p.117-118). Por isso, ele deixa de ser o que ele diz, mas revela que ela pode ser algo além do que ela é hoje.

2.2 Dialética da liberdade

A tarefa que se coloca ao pretender discorrer sobre qualquer modelo de Adorno é problemática no sentido de sua exposição, pois se sabe que, com o filósofo frankfurtiano, a dialética não se separa do objeto, tal como ocorre com outros métodos, que se põem entre o objeto e o sujeito cognoscente.

Nesse sentido, podemos pensar numa certa perda ou até mesmo o risco de cair num dogmatismo, uma vez que a seguinte exposição, apesar do esforço de se manter alinhada a essa proposta de pensamento, encontra certas barreiras por sua própria forma de apresentação.

O que pode levar a uma certa estranheza, já que a exposição dos argumentos, por Adorno, não promove uma conexão direta entre eles, de modo simplesmente sequencial. O que gera uma angústia própria da leitura de seu texto que é confeccionado em parataxe. A esta altura, já deve ter ficado claro o papel central que ocupa o ensaio e a constelação para Adorno, que são a razão pela qual a dialética negativa se estrutura dessa determinada maneira²².

Por outro lado, o presente texto não pode assumir a forma adotada na *Dialética negativa* e essa diferença pode ser a causa do estranhamento e da dificuldade de se falar sobre um texto de Adorno.

Tendo consciência disso, este trabalho busca trazer à tona as reflexões, não de modo a simplesmente elucidar a dialética negativa em um exercício de tecer comentários, mas na tentativa de usá-los para a reflexão de seu próprio objeto. Ainda, as passagens fazem sempre menção direta aos conceitos kantianos, e isto porque “a

²² Mas não seria demais lembrar como o ensaio “não constrói seus conceitos a partir de um princípio primeiro, nem reenvia seus objetos, por mediações sistemáticas, a uma totalidade anterior, mas os aborda em seu aqui e agora [...] é a forma que apresenta a constelação em que o objeto se encontra.” (Gatti, 2009, p. 267)

concepção adorniana da moral se encontra num entrelaçamento íntimo dos pensamentos de Adorno e Kant” (Aubert, 2019, p. 301).

Quanto mais os problemas sociais se agudizaram, tanto mais a liberdade voltou a ser um tema debatido e relevante. No entanto, ela reaparece não em seu sentido universal-abstrato, mas a partir de situações concretas e particulares. O primeiro grande exemplo que podemos pensar são nas ondas de imigração recentes, seguidas do advento da pandemia da Covid 19, com as suas restrições e, por fim, a reivindicação de determinados segmentos políticos e figuras públicas, notadamente vinculados à extrema direita, no Brasil e no mundo.

Nesses casos, não se observa a liberdade sendo pensada apenas como um universal abstrato, como o foi para Kant, tampouco do modo como verificamos na reflexão sobre direitos humanos, como, por exemplo, a declaração dos direitos do homem e do cidadão²³. O que se nota é um debate sobre a liberdade pensada nos casos particulares, como liberdade de expressão, liberdade de locomoção etc.

Quando se volta para o direito, o que se espera é que se decida e se dê, com a demanda urgente da práxis, uma resposta a um determinado problema²⁴. Nesse sentido, o que talvez possa se esperar do presente texto é, na verdade, que se apresente uma alternativa prática. Mas, contra tal postura, advertimos que isso seria posicionar a teoria em função da práxis; condicionar aquilo sobre o que se pode e se deve pensar, quando o que se precisa é que a teoria reconquiste sua autonomia relativa perante a práxis:

A urgência de uma questão não pode impor nenhuma resposta, uma vez que não se pode alcançar nenhuma resposta verdadeira; menos ainda é possível que a necessidade falível, ou mesmo a necessidade desesperada, indique a direção para a resposta. Seria preciso refletir sobre os objetos em questão não de modo a proferir um juízo sobre eles como algo que é ou não é, mas antes incluindo em sua própria definição tanto a impossibilidade de fixá-los como coisas quanto a obrigação de pensá-los. (Adorno, 2009, p.179-180)

²³ Artigo 4º- A liberdade consiste em poder fazer tudo aquilo que não prejudique outrem: assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela Lei. (Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, 2015)

²⁴ Em Ferraz Jr os objetos do direito passam sempre pelo problema da decidibilidade. “Envolvendo sempre um problema de decidibilidade de conflitos sociais, a ciência do direito tem por objeto central o próprio ser humano que, por seu comportamento, entra em conflito, cria normas para solucioná-lo” (Ferraz Jr, 2016, p. 64).

Não foi, talvez, a urgência da questão sobre a Covid-19 que assombrou o mundo ou a necessidade desesperada de encontrar uma saída que levou à compra equivocada e em quantidade exorbitante de cloroquina, mesmo sem a sua eficácia devidamente comprovada? É por isso que, para se pensar a liberdade, agora, não se pode curvar-se às demandas que a prática jurídica impõe.

E se, por outro lado, a liberdade se torna mais uma vez um conceito em debate, no qual se discute suas contradições que impedem a sua concordância, seria preciso acolher essa mesma impossibilidade e contradição antes que se possa voltar a dizer, o que a liberdade é.

Mas, por mais que isso pareça ser um problema filosófico sem importância e utilidade, a resposta para esse problema afeta o direito e a justiça de maneira central. Adorno tinha consciência disso:

Saber se a vontade é livre é tão relevante quanto os termos são avessos ao desejo de indicar de maneira totalmente clara e direta aquilo a que visam. Na medida em que justiça e punição dependem da resposta a essa questão (Adorno, 2009, p.179)

Se a vontade não é livre, embora *pareça* ser, também as decisões e atos das pessoas não o são, de modo que não há como responsabilizar alguém por suas condutas se não é a sua própria vontade o fundamento de sua ação.

Uma vez que falta a responsabilidade, como seria possível proferir sentença ou ato que promova justiça ou punição, se estes dependem deste elemento que se torna inexistente ao se negar a liberdade da vontade? Nesse sentido, a pessoa estaria submetida a causalidade natural. Isso nos envia de volta ao modelo kantiano

Segundo esse modelo, a vontade seria a unidade normativa de todos os impulsos que se revelam ao mesmo tempo como espontâneos e racionalmente determinados, em contraposição à causalidade natural, em cujo quadro eles com certeza permanecem: não há nenhuma sequência de atos de vontade fora do nexos causal. "Liberdade" seria a palavra para designar a possibilidade desses impulsos. (Adorno, 2009, p. 180)

Tendo em consideração a separação kantiana entre mundo inteligível e mundo sensível, dos quais o ser humano seria integrante, Adorno (2009, p. 180) verifica aí um problema, pois somente o sujeito empírico, aquele que participa do mundo sensível, é capaz de tomar decisões; o sujeito transcendental, deslocado da empiria, não é capaz de nenhum impulso.

Se a vontade é declarada livre e localizada nesse sujeito transcendental, corremos o risco de cair na convicção de que a vontade está separada de qualquer empiria, como algo puro e sempre existente:

No momento em que a pergunta sobre a liberdade da vontade se reduz à pergunta sobre a decisão de cada particular, em que esses particulares são destacados de seu contexto e o indivíduo separado da sociedade, a sociedade cede à ilusão de um puro ser-em-si absoluto [...] O sujeito que é pretensamente em si é mediado nele mesmo por aquilo do que ele se separa: a conexão de todos os sujeitos. Por meio da mediação, ele mesmo se torna aquilo que, segundo a sua consciência da liberdade, ele não quer ser: heterônomo. (Adorno, 2009, p. 181)

Em outros termos, a autonomia que Kant tenta a todo custo defender já está comprometida de antemão pela própria sociedade. O indivíduo que crê decidir segundo seu próprio arbítrio já está afetado por suas condições de existência, o que implicaria dizer que a vontade é como que atravessada pela sociedade e as posições sociais que esse indivíduo exerce. Isso leva alguém como Aubert (2019, p. 304) a dizer que o contexto histórico-social, para além de influenciar as consciências ininterruptamente, também nos impede de falar de um conceito absoluto de liberdade.

Mas, para tentar salvá-la (a liberdade), Kant faz uso de seus famosos exemplos que deveriam, por fim, provar – junto à empiria – a liberdade da vontade:

Alguns experimenta crucis kantianos são evidentemente de uma pretensão mais elevada. Ele as introduz como provas empíricas do direito de "inserir a liberdade na ciência": pois "a experiência também confirma essa ordem dos conceitos em nós"; por mais que apelar para provas empíricas com vistas a uma coisa que, segundo sua própria teoria, se situa pura e simplesmente para além do empírico devesse deixá-lo de sobreaviso, uma vez que, por meio daí, o conteúdo objetivo crítico seria situado naquela esfera à qual por princípio ele se subtrai. O seu exemplo também não é, por fim, logicamente consistente (...) (Adorno, 2009, 189)

Não se pretende, contudo, levar a conclusão às últimas consequências, no sentido de afirmar que a autonomia individual é simplesmente inexistente, negando-a em absoluto. Um tal procedimento, além de negar as leis fundamentais da dialética, implicaria um niilismo típico da teoria tradicional. Assim, a questão deve ser observada mais detidamente:

Exalta-se a liberdade inteligível dos indivíduos, para que se possa manter os indivíduos empíricos como responsáveis sem qualquer impedimento, para que eles sejam melhor mantidos no cabresto com a perspectiva de uma punição metafisicamente justificada. A aliança entre uma doutrina da liberdade e uma prática repressiva afasta a filosofia cada vez mais da

compreensão genuína da liberdade e da não-liberdade dos viventes. (Adorno, 2009, p. 182)

Em outros termos, existe uma razão pela qual se insiste na separação em um mundo sensível e inteligível, pois é a forma pela qual se afirma a existência da liberdade, mas apenas de modo interno, além de se manter os mecanismos de conformação que atuam apenas externamente, afastando, assim, a percepção da contradição.

Adorno (2009, p. 189) argumenta que esses exemplos práticos, que deveriam provar de maneira empírica a liberdade, são cuidadosamente pensados retirando o seu teor empírico, ou seja, que eles consigam omitir a maior quantidade de fatores que seriam determinantes naquela decisão particular.

Assim, os experimentos que deveriam confirmar a ordem dos conceitos no sujeito fracassam em seu objetivo, uma vez que, diante de uma situação real, num caso extremo, não é possível prever como um indivíduo reagirá. “Portanto, o contrassenso dos experimentos morais parece ser se comprometer em calcular o que rompe o âmbito do calculável” (Chaves, 2010, 443).

Além disso, o fato de Kant precisar usar exemplos para atestar a possibilidade do imperativo categórico, faz com que critérios empíricos sejam inseridos naquilo que deveria ser puro, de modo que “proposições sobre o *mundus intelligibilis* que procuram uma confirmação junto ao mundo empírico precisam admitir critérios empíricos, e esses critérios refutam uma tal confirmação.” (Adorno, 2009, p. 190-191)

Por outro lado, isso não prova o contrário, isto é, a inexistência ou a impossibilidade da autonomia. “A existência ou a não existência da autonomia depende de seu opositor e de sua contradição, do objeto que concede ou recusa autonomia ao sujeito; desvinculada disso, a autonomia é fictícia.”²⁵ (Adorno, 2009, p.188). Se não se quer provar a inexistência da autonomia ou sua absolutização, é necessário, então, considerá-la como um momento, no sentido dialético do termo.

Para a dialética, *momento* remete à conexão de significados que há entre as categorias que exprimem o movimento do vir-a-ser, uma conexão que, de resto, desenvolve-se na forma de *oposição*. Isso significa que as figuras da consciência, em

²⁵ Há uma definição de objeto que é exposta por Maar (2006, p. 140) em que “O objeto, por seu turno: 1. É o que é determinado pelo sujeito, objeto que é pensado, objeto intencional, o que é apreendido conceitualmente, subordinado ao pensamento constituinte de objetividade. 2. Mas é, também, independente frente ao sujeito, existente em si próprio, existência real.

sua ligação íntima com a realidade, emergem através de negações determinadas, em que o sentido positivo de uma categoria depende da negação significativa de outras.

Assim, por exemplo, a compreensão do sentido da categoria *capital* depende da compreensão do sentido das categorias *mercadoria* e *dinheiro* que, por sua vez, depende da apreensão conceitual das noções de *valor de uso* e *valor de troca*, que dependem do conceito de *trabalho concreto* e *abstrato*, e assim por diante.

É, portanto, no interior dos *momentos*, isto é, das conexões significativas expressas por meio de *oposições*, que se pode indagar sobre a existência ou não da liberdade individual. Disso provém a afirmação adorniana:

A autoexperiência do momento de liberdade está ligada à consciência; o sujeito só se sabe livre na medida em que sua ação se aparece idêntica a ele mesmo, e isso só se dá no caso das ações conscientes. É nelas somente que, de maneira penosa e efêmera, a subjetividade ergue a cabeça. (Adorno, 2009, p. 192)

Se lembrarmos como a liberdade é considerada uma aparência (embora socialmente necessária), isto é, que dela dependem certas relações sociais (ao mesmo tempo em que é constituída por tais relações), revela-se aí o seu conteúdo de verdade. Pois, somente diante de ações conscientes; somente no momento em que se identifica em si mesmo essa autonomia, que uma troca econômica pode se realizar, desenvolvendo-se aí, no nível da aparência, o sentido da liberdade (ocultando, desse modo, o momento de heteronomia). Precisamente esse momento, em que se verifica o conteúdo de verdade de uma tal autonomia, foi absolutizado, isto é, “a sociedade burguesa elevou ao posto de único existente” (Antognolli; Casalino, 2022, p. 123).

Essa autonomia, que, de ponto de vista dialético, deve ser apreendida como um dos momentos do todo, é, com Kant, atribuída à totalidade mesma dos sujeitos, estabelecendo-se, a partir daí, a norma de direito natural que, por isso, tem, no pensamento kantiano, prioridade ontológica em face da sociedade e da empiria.

A argumentação adorniana, no entanto, vai no sentido contrário, isto é, no sentido de que é, em verdade, a não-liberdade que tem o primado ante a liberdade:

O princípio identificador do sujeito é ele mesmo o princípio interiorizado da sociedade. Por isso, nos sujeitos reais que existem socialmente, a não liberdade tem até hoje o primado ante a liberdade. No interior da realidade moldada segundo o princípio da identidade não há nenhuma liberdade dada positivamente. Onde, sob o encantamento universal, os homens parecem liberados neles mesmos do princípio de identidade e, com isso, dos determinantes intelectivos, eles não se acham para além, mas aquém do ser

determinado: enquanto esquizofrenia, a liberdade subjetiva é um elemento destrutivo que só integra efetivamente os homens ao encantamento da natureza. (Adorno, 2009, p. 203)

Há aqui dois elementos para serem pensados.

Primeiro, a liberdade, que aparece como um direito natural inato de todo ser humano, permite que o indivíduo acredite que ele esteja liberado, que possa ele ser o que quiser. Mas, se em verdade o princípio identificador é a interiorização do princípio da sociedade, é o mesmo que confirmar que a não-liberdade está inculcada no nível do próprio pensamento. Ela já está lá onde qualquer sujeito reivindica a liberdade porque, apesar de toda condição da realidade, acredita-se que se pode pensar o que se quer.

Assim, se a repressão já atua mesmo no nível do pensamento, isto significa que, independente de mecanismos de controle social ou de adaptação a relações de dominação, existe uma coerção que atua no nível lógico, em face daquilo que é pensado em todo pensamento identificador. Bastaria nos lembrarmos de como, por meio da identidade, se estabelece um conceito que corta o não-idêntico para constatar essa coerção. É esse modo de pensamento que hoje anima a ciência em suas formas de organização e procedimentos, e nele se encontra a coerção da identidade (Adorno, 2009, p. 197)²⁶.

Em segundo lugar, enquanto esquizofrenia (e lembremos como a esquizofrenia provoca delírios e alucinações, de modo que o indivíduo tem convicção sobre pensamentos e percepções irreais), revela-se mais propriamente o que se quer dizer com “ilusão socialmente necessária”. Numa tal ilusão, onde se liberta de toda não-liberdade, ele é como que enviado de volta para ela:

Sua liberdade é primariamente a liberdade de alguém que persegue seus próprios fins, que não são absorvidos sem mediação pelos fins sociais; nessa medida, eles coincidem com o princípio de individuação. Uma liberdade desse tipo destacou-se da sociedade primitiva; no interior de uma sociedade cada vez mais racional, ela conquistou realidade própria. Ao mesmo tempo, contudo, não menos do que a individualidade em geral, ela permaneceu uma ilusão em meio à sociedade burguesa. (Adorno, 2009, p. 219)

²⁶ Em “*A inexistente liberdade*”, subcapítulo da obra de Marcia Tiburi, a autora tenta demonstrar como a forma do ensaio, da qual Adorno é partidário, é uma forma de se opor contra essa não-liberdade do pensamento que anima a ciência, pois ele é “a forma não-petrificada da atividade conceitual. [...] Sua liberdade é o descompromisso” (1995, p. 115-116)

Não é incomum nos depararmos com expressão do tipo: “siga os seus sonhos; seja o que você quiser” e, principalmente hoje, anúncios de empreendedores e investidores que lhe prometem liberdade, sobretudo através das redes sociais. Assim, livre é aquele que persegue seus próprios fins; que faz aquilo que quer fazer, independente da sociedade e até mesmo a despeito dela. Não seria hoje o empreendedor a maior figura da liberdade?

O curioso é que essa figura, diante de todo descontentamento, anuncia a não-liberdade real e nos convida o tempo todo para o reino da liberdade. Seria necessário se perguntar o que é preciso para entrar nesse reino. E, talvez, a essa altura a resposta já seja evidente. Se o princípio da sociedade é a troca e os objetos se apresentam aos indivíduos sempre na forma de mercadorias, precisa-se, portanto, ter a capacidade de trocar. Assim, todo “poder fazer” está condicionado a uma relação mercantil.

Não por outro motivo essas figuras que anunciam e promovem a autonomia oferecem uma liberdade que é sempre acompanhada de um predicado; ela é sempre financeira. Para alcançá-la é necessário realizar a “tarefa árdua” de empreender; de ser diferente de todos os outros, de separar da manada que é a sociedade – que aceitou menos por simples comodidade:

O processo de autonomização do indivíduo, função da sociedade de troca, culmina com a sua supressão por meio da integração. Aquilo que é produzido pela liberdade converte-se em não-liberdade. Enquanto o sujeito burguês que persegue uma atividade econômica, o indivíduo era livre, uma vez que a autonomia era fomentada pelo sistema econômico para que ele funcionasse. Com isso, sua autonomia já é negada em termos potenciais na origem. (Adorno, 2009, p. 219)

Já fora dito anteriormente, ainda que não nesses termos, que a liberdade nos é dada pela economia de mercado. Mesmo o indivíduo burguês que persegue seus próprios fins tem de obedecer às leis de mercado e, por isso mesmo, é não-livre de novo, pois se encontra entretecido por elas.

No entanto, o outro aspecto sobre esse processo de autonomização é que, se as mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado para se trocarem umas pelas outras, e os indivíduos são os seus suportes, isto designa as pessoas a determinadas funções ou papéis sociais. A autonomia do burguês é fomentada apenas enquanto o sistema econômico necessita desse papel social, pois ele mesmo não deixa de ser suporte das mercadorias.

Se todos estamos submetidos às leis de mercado, e a condição de possibilidade da liberdade é a troca de mercadorias, isso explica por que ela já é negada em termos potenciais na origem. A liberdade tem por base a sua ausência, o não poder agir de outro modo (Adorno, 2009, p. 196). Kant parece ter captado essa ideia com certa sagacidade, embora de modo inconsciente. Isso fica explícito na *Fundamentação da metafísica dos costumes*

Todo o ser que não pode agir senão sob a ideia da liberdade, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica. [...] A todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir. (KANT, 2019, p. 102)

O curioso é que, com isso, tenta-se provar a liberdade dos homens reais em meio à empiria naquele mesmo mundo sensível com relação ao qual o filósofo prussiano anunciou a causalidade natural e tentou se afastar ao máximo em nome da liberdade. “Sua liberdade torna-se paradoxal: ela é incorporada à causalidade do mundo dos fenômenos que é incompatível com o seu conceito kantiano.” (Adorno, 2009, p. 196)

Que a pergunta sobre a liberdade termine em contradição, isso está demonstrado pela terceira antinomia. Mas a marca da contradição não atesta a sua impossibilidade. O fato de ela “escapar” à razão e à lógica revela que ela é uma contradição na realidade; com isso o sujeito pode ser e não ser ao mesmo tempo, pode ser duas coisas contrárias, livre e não-livre (Adorno, 2009, p. 202).

Mas essa não é forma com a qual Kant enfrenta a contradição. Um argumento dessa natureza para alguém como ele seria um absurdo, tão logo esteve alinhado com uma lógica não-dialética. É por isso que ele é levado a usar distinções como sujeito puro e empírico:

Kant aplaca a contradição, com os meios que a lógica não-dialética, por meio da distinção entre sujeito puro e sujeito empírico, uma distinção que se abstrai da mediação dos dois conceitos. O sujeito deve ser não-livre porquanto também ele, objeto de si mesmo, é submetido a síntese normativa por meio das categorias. (Adorno, 2009, p. 202)

Assim, exalta-se a liberdade, mas apenas na medida em que ela possa se alinhar a uma prática criminológica; a um punir que não leva em conta as condições

empíricas (Adorno, 2009, p.196), mas somente uma responsabilidade inescapável concedida por uma vontade livre – que não pertence a sujeito real algum.

Pensar a liberdade como uma causalidade pela razão pura só poderia resultar numa ideia repressiva. O recurso à separação entre mundo inteligível e mundo sensível obriga Kant a empreender mediações. Por isso, entre o imperativo categórico e os homens reais são postos conceitos, sempre normativos, isto é, sempre “repressores”, de lei, obrigação, respeito, dever etc. (Adorno, 2009, p. 196).

Aquele que age sob a ideia de liberdade e, portanto, a partir destes conceitos, só pode ser aquele que esteja conformado, aquele que se torna obediente. O homem que age sob essa ideia de liberdade carregada com conceitos jurídico-normativos²⁷ é aquele que desempenha, sob o ponto de vista econômico, o papel social de guardião de mercadorias. É por meio deste papel e através dele que os processos sociais se mantêm, pois já se encontra conformado entre essas dinâmicas. Nas palavras de Adorno:

Como constituição da causalidade pela razão pura – que deve ser por seu lado a liberdade – já se acha submetida à causalidade, a liberdade é de antemão tão comprometida que ela não tem quase um outro lugar para além da subordinação da consciência à lei. Uma vez que a liberdade equivale em Kant a uma ação segundo a razão, ela também é conforme à lei: mesmo as ações livres “seguem regras”. (Adorno, 2009, p. 208-209)

O fato de Kant só conceber a liberdade enquanto causalidade, a partir da lei e de um modelo naturalístico, faz com que o seu conceito só possa aparecer como repressão, de modo que toda a sua moral apareça como obediência e conformação, portanto, sempre com traços repressivos. Por isso, e apesar da dissolução da antinomia, sua teoria permanece contraditória (Adorno, 2009, p. 214).

Mas o fato de ser concebida enquanto lei é, no mínimo, sintomático. Porque na sociedade das mercadorias, uma ação que não é segundo uma lei que se dá para si mesmo e ainda assim não signifique sua servidão, contraria a ideia de contrato - que se estabelece entre vontades autônomas que se conciliam - e permeia a troca de mercadorias. É por isso que “a autonomia absoluta da vontade seria o mesmo que o

²⁷ Para Correia (2021, p. 253): “o que a doutrina kantiana busca é sujeitar o indivíduo, através dessa liberdade - porque desde o princípio o conceito de liberdade é remetido ao conceito de lei (lei da razão) - para poder assim impor estas leis no mundo real, suprimindo, portanto, a possibilidade efetiva de liberdade.

domínio absoluto sobre a natureza interna.” (Adorno, 2009, p.214). O controle sobre sua natureza interna é a figura do eu forte que controla todos os seus impulsos:

Segundo o modelo kantiano, os sujeitos são livres na medida em que são conscientes de si, idênticos a si mesmos; e, em uma tal identidade, eles são uma vez mais não-livres, na medida em que são submetidos à coerção dessa identidade e a perpetuam. Eles são não-livres como não-idênticos, como natureza difusa, e, no entanto, livres como tais porque, nas emoções que se abatem sobre eles - a não-identidade do sujeito consigo mesmo não é nada além disso -, eles também se livram do caráter coercitivo da identidade. (Adorno, 2009, p. 248-249)

Eles são livres, na medida em que idênticos a si mesmos; em que são autônomos, ou seja, que dão a si mesmos sua própria lei e, por isso, não-livres, por agirem sempre sob a coerção estabelecida pela identidade. Não-livres como natureza difusa, isto é, aquilo que é difundido, espalhado pela sociedade, como indivíduos únicos. Suas emoções e afetos, que com Kant são descartados (pois com ele são signos da heteronomia), com Adorno se tornam aquilo que livra esses indivíduos de seu estado de não-liberdade.

Mas ao proclamar essa identidade, isto é, onde todos são indivíduos, a não-liberdade direta desaparece. O que, por outro lado, permite que uma opressão mediada venha à tona: é o caso do direito. Por isso, Adorno será levado a dizer:

[...] ele interdita humanamente o abuso de diferenças qualitativas de conteúdo em favor do privilégio e da ideologia. Ele estipula a norma de direito universal; nessa medida, apesar de e por causa mesmo de sua abstração, continua vivendo um certo conteúdo, a ideia de igualdade. (Adorno, 2009, p.199)

A própria norma de direito universal é fruto de uma abstração, mas uma abstração real, isto é, produzida pela organização material da sociedade mercantil. O princípio de identidade, apontado por Adorno como fundante da ideologia, é homólogo à relação de equivalência de valores que se estabelece entre mercadorias, para que a troca ocorra.

Nesse sentido, lembremos como Kant estabelece a liberdade como único direito natural, de modo que só se é livre se não se leva em conta os condicionantes empíricos. Assim, pelo ato de isolar os elementos que são comuns a todos, mantém-se viva a ideia de igualdade.

Por fim, notamos como, a todo momento, Adorno não põe seu pensamento em direção à resolução da tensão entre liberdade e não-liberdade. Antes, ele retoma constantemente essa tensão, pondo-a em evidência.

Isso é o resultado das categorias que conformam a dialética negativa, em especial da *constelação* que, por sua forma específica, protege o autor contra sistematizações, o que torna a nossa tarefa, de expor seu pensamento, quase um trabalho hercúleo, que precisa, a todo momento, tomar o cuidado para não cair na tentação do *sistema* e deixar que o velho Hegel entre pelas portas do fundo.

2.3 Privilegiados da liberdade: particular e singular

Num momento anterior, dissemos que, ao contrário do modelo hegeliano de dialética, que suprime o singular em seu movimento de síntese positiva, o modelo adorniano teria uma certa “ternura” pelo singular e, a seu próprio modo, uma recusa a essa mutação compreendida como *aufhebung*²⁸.

O estabelecimento da relação tese e antítese, que resulta em tal síntese absolutizada e imune ao divergente, é superada por uma lida com o contraditório que não necessariamente se resolve, mas se tensiona incessantemente resultando em novas formas de produção de sentido. Assim a dialética negativa define seu objeto não pela reconciliação entre as partes, mas sim pela sua permanente tensão, pelo movimento do pensamento entre o concreto e sua abstração. (Pacífico; Rosalino, 2021, p. 61)

Por isso mesmo Adorno busca, a todo momento, pôr em evidência certas tensões ao invés de pretensamente dissolvê-las. Portanto, insiste que a experiência moral impele o indivíduo a tomar consciência de sua impossível conciliação com o universal (Aubert, 2019, p. 299).

Tal insistência não resultará, por fim, em adotar um dos lados, mas é próprio de sua lógica de desagregação dissolver os conceitos ao passo que busca revelar certos conteúdos de verdade, o que o leva a não descartar completamente os conceitos postos pela teoria kantiana (o que poderia levar à assunção falsa de que o autor seria algo como um kantiano ou, ao menos, estaria alinhado com o projeto iluminista e teria reabilitado a ética kantiana).

Se voltarmos mais uma vez ao texto clássico de Kant onde responde à pergunta: o que é esclarecimento? deparamo-nos com a seguinte afirmação:

²⁸ O clássico dicionário Hegel de Michael Inwood (1992, p. 380) nos apresenta: “O substantivo *Aufhebung* significa igualmente (1) “elevação”; (2) “abolição, anulação”; e (3) “preservação [...] Hegel usa regularmente *aufheben* em todos os três sentidos ao mesmo tempo”. Também podemos encontrar os termos “síntese positiva”, “síntese dialética” e “síntese absolutizada”, que se referem também a esse processo de mutação da *Aufhebung*, ou, como diria Safatle (2019, p. 126) “jogo de negação e conservação”.

Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade [...] na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. (KANT, 1985, p.100)

A esta altura se compreende como, na ideia de maioridade, já está implicada a noção de autonomia e como ela é previamente atribuída a todo ser racional, o que faz da liberdade um universal.

O curioso é que se culpa o próprio indivíduo por sua menoridade sem sequer se levar em consideração todas as questões que o circulam. Dito de outro modo: culpa-se o próprio indivíduo por sua não-liberdade. E a pergunta que fica é: não é exatamente isso que dizem os gurus do empreendimento? Que as pessoas não sabem alcançar a liberdade (não a liberdade pura e simplesmente), mais especificamente, a financeira.

O fato de essas figuras insistirem numa tal liberdade financeira revela como ela está intimamente ligada ao momento de circulação de mercadorias, assim como a não-liberdade está com o momento produtivo. Ao mesmo tempo, fica evidente por que o ser racional do qual nos fala Kant é o sujeito burguês que, à sua época, era emergente:

A mesma *ratio* que, em sintonia com o interesse da classe burguesa, tinha destruído a ordem feudal e a figura espiritual de sua reflexão, a ontologia escolástica, sentiu medo do caos ao se ver diante dos destroços, sua própria obra. [...] À sombra da incompletude de sua emancipação, a consciência burguesa precisa temer vir a ser anulada por uma consciência mais avançada; ela pressente que, por não ser toda a liberdade, só reproduz a imagem deformada dessa última. Por isso, ela estende teoricamente a sua autonomia ao sistema que se assemelha ao mesmo tempo aos seus mecanismos de coerção. A *ratio* burguesa propôs-se produzir a partir de si mesma a ordem que tinha negado no exterior. Todavia, enquanto uma ordem produzida, essa não é mais ordem alguma; por isso, torna-se insaciável (ADORNO, 2009, p. 27).

Por não ser ela toda a liberdade, mas sua imagem deformada, ela é ao menos uma parte dela, uma liberdade parcial. Por isso, alguém como Adorno é levado a falar sobre privilegiados da liberdade, isto é, que ela funciona como uma lei privada. Livres são todos aqueles para quem essa lei é válida. Deste modo, ela fica aberta para todos os indivíduos desde que estes alcancem a maioridade; ela se torna parcial e condicionada, levando-nos a pensar sob dois aspectos.

Primeiramente, se por um lado ela é a imagem deformada, a incompletude daquilo que deveria ser, ela deixa de ser simplesmente liberdade e se aproxima daquilo que é a *parole*; afinal, há uma série de condições para as quais, se violadas, a não-liberdade vem à tona expressamente.

Por outro lado, se deveria ser universal, mas atinge apenas em parte os indivíduos da sociedade, num processo de circunscrição de um grupo, que relega os restantes a um estado de não-liberdade do qual eles próprios são culpados, ela se torna uma particularidade. A universalidade da liberdade se realiza como particularidade (Antognolli; Casalino, 2023, p. 126)

A universalidade do conceito de liberdade, no entanto, do qual também participam os oprimidos, volta-se bruscamente contra a dominação como modelo de liberdade. Em reação a isso, os privilegiados da liberdade alegam-se com o fato de os outros ainda não estarem maduros para a liberdade. (Adorno, 2009, p. 187)

Restaria dizer quem é esse indivíduo que faz parte do privilégio. Estar maduro para a liberdade pode significar a maioria que permite o uso público da razão diante do mundo letrado; de não se curvar ao entendimento alheio; de sair do jugo das figuras que estabeleciam relações de dominação. Em Kant elas eram, por exemplo, o oficial, o sacerdote, entre outras.

Com o processo das revoluções burguesas, entretanto, apenas os que pertenciam a essa classe puderam se libertar, ainda que outros tivessem participado dessa emancipação. O que significa admitir que a liberdade possui um caráter de classe. Os burgueses que agora ascenderam e as antigas posições hierárquicas que se preservaram no interior da sociedade capitalista têm o seu direito à liberdade garantido. Ademais, procurou-se fundamentar isto teoricamente:

Desde o século XVII, a grande filosofia tinha definido a liberdade como o seu interesse mais específico; e isso sob o mandato implícito da classe burguesa para fundamentá-la de modo evidente. Não obstante, esse interesse é em si antagônico. Ele se opõe à antiga repressão e favorece a nova, que se esconde no próprio princípio racional. O que é procurado é uma fórmula comum para a liberdade e a repressão: a liberdade é concedida à racionalidade que a restringe e afasta da empiria na qual as pessoas não a querem ver de maneira alguma realizada (Adorno, 2009, p. 181).

Uma vez concedida a empiria, isto é, a compra e venda da força de trabalho num mercado livre e sem amarras, ela se volta contra o mundo burguês justamente por não haver liberdade alguma. Por isso os burgueses temem pela liberdade e o

interesse por ela se perde com a estabilização do capitalismo. Ela é declarada como realizada, mas não passa de uma promessa que não deve ser realizada²⁹. Com isso, ela se torna, em verdade, uma falsa promessa. Depois da ascensão da burguesia, ela está fadada a ser apenas interioridade e jamais liberdade real. Ela é usada pela sociedade:

Seria muito difícil fundamentar teoricamente uma sociedade organizada sem pensar de maneira alguma na liberdade. Por outro lado, a sociedade organizada restringe uma vez mais a liberdade. Esses dois pontos poderiam ser mostrados a partir da construção hobbesiana do contrato social. [...] A perspectiva de algo extremo é dilacerada, quanto mais não seja por haver um paralogismo no fato de se exigir a liberdade em virtude da possibilidade da convivência: para que não haja o horror, a liberdade precisa existir. Mas é muito mais o horror que existe, porque ainda não há nenhuma liberdade (Adorno, 2009, p. 184).

Por meio da liberdade a sociedade moderna realiza o contrato social, meio pelo qual se organiza e se funda. Sob a perspectiva clássica, essa forma de convivência surge para impedir que o horror exista, isto é, para que o medo não venha à tona.

Mas se Adorno afirma que é o horror que existe e não a liberdade, é porque o próprio medo se torna um modo de conformação social. Isto é desenvolvido por Safatle ao argumentar que o *bellum omnium contra omnes* é uma fantasia social.

É através da perpetuação da iminência de sua presença que a autoridade soberana encontra seu fundamento. É alimentando tal fantasia social que se justifica a necessidade do “poder pacificador” da representação política, ou seja, do abrir mão do meu direito natural em prol da constituição de um representante cujas ações soberanas serão a forma verdadeira de minha vontade. Só assim o medo poderá conformar a vontade de todos os indivíduos, como se fosse o verdadeiro escultor da vida social (Safatle, 2020, p. 46).

Uma liberdade que não se resume a ser simples interioridade anima o fantasma da anarquia, de que ela seria a ausência completa de proteção (Adorno, 2009, p. 182).

Isso fica evidente, sobretudo, com a chamada pequena-burguesia, que quer se aproximar ao máximo dos privilegiados da liberdade. Além de serem guardiões de mercadorias, vivem enfeitiçados como se fossem donos dos meios de produção. Por

²⁹ Não por outra razão, a secção formal entre mundo do ser e mundo do dever-ser, promovida pelo positivismo neokantiano, sobretudo Kelsen, vem bem à calhar como teoria que, de alguma maneira, justifica a impossibilidade prática do direito. Sem dúvida, o fato de a norma jurídica não ser realizada na prática não interfere, de acordo com Kelsen, na sua existência. Antes, o contrário: a característica específica da norma reside justamente na possibilidade de não ser observada.

isso, determinados segmentos políticos clamam por segurança pública (leia-se: horror).

O esforço de Kant está justamente no fato de que ele procura fundamentar essa liberdade que é concedida somente à racionalidade³⁰. Seu esclarecimento afasta a sombra da incompletude da emancipação. Com isso, o fato de todos não se emanciparem se desloca para o campo da decisão particular. Ou seja, a liberdade se torna uma possibilidade para todos, cabendo apenas ao indivíduo alcançá-la. Por outro lado, ela só faz sentido quando da formação do indivíduo na modernidade (Adorno, 2009, p.185). Em outras palavras, tanto a liberdade quanto o indivíduo são conceitos históricos:

Nunca lhe ocorreu, contudo, se perguntar se a própria liberdade, para ele uma ideia eterna, não poderia ser essencialmente histórica; não apenas enquanto conceito, mas segundo o conteúdo da experiência. O conceito de liberdade e a coisa mesma chamada liberdade faltaram a épocas inteiras, a sociedades inteiras. Atribuir a liberdade a elas como um em-si objetivo, mesmo que estivesse inteiramente encoberta para os homens, estaria em contradição com o princípio kantiano do transcendental que deve estar fundado na consciência subjetiva e seria insustentável se essa consciência, a suposta consciência em geral, se afastasse totalmente de qualquer vivente. Daí se deriva certamente o esforço obstinado de Kant por demonstrar a consciência moral como algo que se encontra presente por toda parte, mesmo no mal radical. De outro modo, para as fases e sociedades nas quais não há nenhuma liberdade, ele teria se visto diante da necessidade de recusar tanto o caráter do ser dotado de razão quanto o caráter de humanidade (Adorno, 2009, p.184).

Isso se mantém ainda hoje, quando pensamos em povos originários ou que simplesmente não se integraram ao metabolismo social. Não lhes é dado o aval que se dá ao ser dotado de razão e pertencente à humanidade. A sociedade capitalista só estabelece relações com eles na medida em que são integrados, ou seja, precisam entrar nessa outra dinâmica social para que lhes seja conferido o caráter de humanidade, de modo que são absorvidos pela identidade e suas determinações singulares negadas. Se se recusam a isso, recebem a marca do bárbaro; do irracional; transformam-se imediatamente na imagem do mal.

A autoevidência é a marca distintiva do civilizatório: bom seria o uno, imutável, idêntico. O que não se coaduna com isso, toda a herança do momento pré-

³⁰ Alguém como Neto (2018, p. 14) insiste como Adorno percebe que essa libertação que ocorre pelo conhecimento faz com que os homens que haviam se libertado usassem essa razão como pensamento reificado para a dominação. Com isso o exercício racional era restrito e os poucos que o realizavam usavam-se dele para instrumentalizar a razão.

lógico da natureza, transforma-se imediatamente no mal, de maneira tão abstrata quanto o princípio de seu contrário. O mal burguês é a pós-existência do mais antigo, assujeitado, mas não totalmente. Assim como a sua contrapartida violenta, o mal também não é, contudo, incondicionado. [...] Uma ideia do bem que deve guiar à vontade, sem que penetrem nela completamente as determinações concretas da razão, obedece sem perceber à consciência reificada, ao que é aprovado socialmente (Adorno, 2009, p. 203-204).

Por isso, grupos particulares que sofrem a opressão social e se movimentam contra ela são culpados por todo mal da sociedade. Por se apresentarem como o múltiplo, mutável e não-idêntico, são uma ameaça à civilização.

Daí provém a dificuldade, não apenas da teoria tradicional, como do próprio ordenamento jurídico, no que concerne ao modo de tratamento normativo destas populações. De fato, a norma jurídica é produto da identidade; da equivalência e, portanto, da equalização. A norma e a justiça burguesas são incompatíveis com tudo aquilo que cai sob o não-idêntico.

Não por outro motivo, certos segmentos políticos reclamam para si a imagem de “cidadão de bem”, pois representam o imutável e o idêntico. Para estes últimos, seria insuportável pensar uma liberdade sem lei; para os outros, ela se torna o sinal da obediência e da não-liberdade. A doutrina kantiana une essas duas coisas.

Mas se a liberdade não é um em-si objetivo, imutável, que existe por si mesmo, mas é algo que veio a ser, também a não-liberdade não é algo que é dado por uma condição natural, por uma causalidade que impede qualquer transformação que se ponha fora do cálculo.

Antes das revoluções, os burgueses se opunham à antiga opressão da ordem feudal que mantinha relações estáticas, em que os servos ficavam vinculados à terra. Com o pós-revolução e a instauração da sociedade em que eles não apenas se tornam parte importante, mas alcançam o vértice da hierarquia, tornando-se seu arquétipo (Adorno, 2009, p. 186), não são mais os sujeitos da transformação, mas agora, da conservação.

Nessa sociedade, que é capitalista, encontra-se em seu fundamento o princípio de identidade; ela se irradia para todos os cantos e absorve o não-idêntico. Não se tem mais a violência das relações feudais, mas agora uma violência que é causada pela identidade.

[...] na era da opressão social universal, é somente nos traços do indivíduo massacrado e violado que sobrevive a imagem da liberdade contra a

sociedade. Onde essa liberdade se refugia em cada época histórica, ela não pode ser decretada de uma vez por todas. A liberdade torna-se concreta nas figuras alternantes da repressão: na resistência a ela. Há tanta liberdade da vontade quanto há a vontade de os homens se libertarem (Adorno, 2009, p. 222).

Essa imagem da liberdade indica que ela está para além do seu sentido enquanto lei e repressão. O que nos leva a pensar que pode haver mais de um sentido e que eles entram em disputa em cada época histórica.

Mas se uma certa imagem de liberdade que contém o seu sentido emancipatório sobrevive apenas nas figuras alternantes da repressão, é porque ela só pode aparecer a partir dos indivíduos que se colocam contra a opressão social.

Mas, uma vez que tudo está mediado pelo princípio da troca, a ação daqueles que se posicionam contra a opressão já está contaminada pela lógica presente na totalidade. "O que quer que o singular ou o grupo empreendeu contra a totalidade da qual eles são parte é contaminado pelo mal relativo a essa totalidade" (Adorno, 2009, p. 204). Com isso, sua autonomia, que não é negada por completo, perde seu lugar, e isso acontece em função dos papéis sociais.

Esses papéis alimentam uma gramática onde todos tem uma função a exercer no interior da totalidade. Assim, pela autonomia se conquista postos de trabalho e se arroga a eles, pois por meio deles se dignificaria o sujeito, como se a adaptação e conformação fossem uma virtude. Com isso, ela se torna heteronomia, o que leva Adorno a dizer:

O conceito de papel sanciona hoje a despersonalização falsa e perversa: a não-liberdade, que não toma o lugar da autonomia penosa e conquistada como que por tempo determinado senão em virtude da adaptação plena, está abaixo e não acima da liberdade. A miséria da divisão do trabalho é hipostasiada no conceito de papel como se se tratasse de uma virtude. Com esse papel, o eu prescreve uma vez mais a si mesmo aquilo a que a sociedade o condena. O eu liberto, não mais aprisionado em sua identidade, também não estaria mais condenado a se submeter a papéis. Se o tempo de trabalho fosse radicalmente encurtado, o que restaria socialmente da divisão do trabalho perderia o poder apavorante de formar inteiramente os seres individuais (Adorno, 2009, p. 232).

Aqui se encontra uma pista do que liberdade poderia significar. Uma vez que o tempo de trabalho é radicalmente encurtado, os indivíduos teriam tempo para se dedicar a outras atividades, pois o trabalho não mais seria o elemento primeiro e constituinte da subjetividade, mediado que está pela forma mercantil na economia

capitalista. Nesse sentido, Adorno se aproximaria do posicionamento de Marx na *Ideologia alemã*³¹.

No entanto, o que pode a crítica fazer na disputa pelo conceito de liberdade para além da simples constatação de uma situação, no interior da qual ela está enredada pela não-liberdade? A pergunta se justifica porque o que talvez se espere é uma resposta que indique a uma ação prática eficiente. Tal resposta, no entanto, é dada pela própria prática. O que a crítica pode realizar talvez esteja bem descrito pelas palavras de Safatle:

[...] mudar a forma de interpretar é apenas um movimento inefetivo ou pode equivaler a uma reconfiguração das próprias condições de possibilidade da experiência? Esta é uma pergunta fundamental, pois há de se questionar se haveria situações nas quais a assunção de outra interpretação já equivale a uma mudança nas potencialidades próprias da práxis, porque equivaleria a uma redescrição que abre novas possibilidades de ação, que reconfigura as condições de possibilidade da ação. (Safatle, 2019, p.123)

Assim, o esforço presente neste trabalho consiste em acolher a crítica do filósofo frankfurtiano sobre a liberdade e estendê-la ao campo jurídico, pois a reconfiguração da estrutura conceitual do direito à liberdade pode equivaler à abertura de novas possibilidades de ação. Adorno tem consciência disso e, numa breve nota de rodapé, deixa-nos a pista de como se deve proceder quanto à liberdade:

Livre só seria quem não precisasse se curvar a nenhuma alternativa, e no existir há um vestígio da liberdade de se recusar a todas elas. Liberdade significa crítica e transformação das situações, não a sua confirmação por meio da decisão em meio à sua estrutura de estrangimento. (Adorno, 2009, p. 191)

Nesse sentido, a crítica abre o campo de possibilidades para ação; para que, por meio da prática, possa se transformar as situações, fazendo com que aquilo que era impossível seja inscrito dentro das alternativas. Quase como que pela união da teoria com a prática³² se realizasse essa liberdade.

³¹ "O indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida - ao passo que, na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico." (MARX; ENGELS, 2014, p. 42)

³² Em Silva (2019) encontramos uma discussão sobre a relação de teoria e prática na *Dialética Negativa*. O autor recompõe uma passagem de Adorno sobre o fantasma da liberdade, desde Kant, passando por Hegel e Marx.

Por outro lado, alguém como Zanotti (2019, p. 119) tenta extrair da dialética negativa um postulado prático, o da abolição do trabalho, não por teorias como a renda básica universal, mas de sua abolição pelo próprio trabalho, que deveria ser pensado com uma defesa intransigente das liberdades do indivíduo e, portanto, aliada ao estado de direito.

Mas uma tal defesa não se coaduna com o posicionamento típico de Adorno. Para alguém, como o filósofo de Frankfurt, que a todo momento evidencia a tensão entre liberdade e não-liberdade, a defesa intransigente das liberdades do indivíduo junto ao estado de direito não se mostra adequada. Ela tomaria para si apenas uma liberdade positiva, que o teórico crítico insiste em demonstrar que é uma ficção.

A própria liberdade, contudo, está tão enredada com a não-liberdade que ela não é meramente inibida por esta, mas a contém como condição de seu próprio conceito (Adorno, 2009, p. 222). Assim, para o frankfurtiano ela consiste na rejeição aos momentos de opressão e não pode estar aliada ao Estado, pois ele mesmo seria um dos responsáveis por fazer real a não-liberdade (Aubert, 2019, p. 304).

Com a exposição deste capítulo, procurou-se demonstrar a que se dá esse modo de pensar proposto por Adorno, tentando explicitar o sentido de suas categorias ao passo que iniciava a reflexão sobre o material temático, de modo que avança por uma dialética da liberdade, evidenciando as proposições de Adorno e sua postura em relação a Kant, bem como discute o que pode ser uma mudança na interpretação, ou, se se quiser, a ressignificação. O momento jurídico de Adorno ainda não veio à tona e está reservado para o próximo capítulo.

CAPÍTULO 3 - DIREITO E LIBERDADE SOB O CAPITAL: INTERVERSÃO (OU A PASSAGEM DA LIBERDADE EM SEU OPOSTO)

3.1 Direito e Estado: elementos a partir de Pachukanis

Chegamos ao último momento deste trabalho, onde se busca aproximar o pensamento de Adorno à crítica do direito. Pode parecer, num primeiro momento, que chegamos ao ponto alto da reflexão, quase como se tivéssemos cometido o erro de recair na construção teleológica outrora criticada, de modo que, agora se vislumbra o pico mais alto da argumentação.

Em verdade, se todo um caminho foi traçado até agora, ele não se assemelha a uma escada ascendente. A reflexão de Adorno em momento algum se distancia da de Kant; ela não é um passo à frente ou um degrau acima, mas só existe na medida em que volta o tempo todo ao pensador de Königsberg, como se não existisse sem ele, perfazendo um movimento de aproximação, distanciamento e reaproximação, típico do modo de exposição dialético.

Assim, não há progressão argumentativa, mas um retorno a todo momento; uma insistência que não ocupa lugar algum acima e, se avança, é porque se vale dos sentidos viabilizados pela categoria da superação dialética (*aufhebung*) – no sentido negativo, e não idealista, evidentemente.

Desse modo, as próximas linhas tentam se manter fiéis a isso. Propõe, pois, uma reflexão que não se desconecta e que retorna, a todo momento, a seu material temático.

É evidente, no entanto, que Adorno não é um pensador do direito, tampouco escreveu obras sobre o tema. De modo que não há uma teoria do direito em seu pensamento, nem é possível indicá-lo como um pensador desta área. Mas, então, qual seria o sentido de mobilizar sua obra para pensar o direito se ele mesmo não tratou do tema?

Acredita-se que, para esta pergunta, e no interior deste trabalho, há duas possíveis respostas.

A primeira, tendo em vista que o projeto da dialética negativa tenta recuperar e atualizar o pensamento dialético diante dos paradigmas levantados depois da década de 1950, aponta para um necessário e inevitável embate com Hegel. Este, sim, ocupou-se de temas do direito. Nesse sentido, o segundo modelo da dialética

negativa, intitulado *Espírito do mundo e história natural*, volta-se contra Hegel e, nele, podemos encontrar algumas passagens que podem ao menos indicar de que modo o direito pode ser pensado a partir deste projeto de dialética³³.

A segunda resposta diz respeito à própria liberdade, ou, para ser mais exato, ao modo que se apresenta sob o viés jurídico. Ainda que se trate de algo amplamente debatido na filosofia, trata-se de um tema que é extremamente caro ao direito e ao pensamento jurídico. Desse modo, um pensar que se volta à liberdade jurídica pode, evidentemente, lançar luz a um tema importante para o mundo do direito, sobretudo num tempo em que ela (a liberdade) é, uma vez mais, algo de interesse geral.

É justamente alinhada à segunda resposta, sem, no entanto, descartar a primeira, que esta pesquisa se apresenta. É necessário, contudo, voltar os olhos para o que há na crítica que diz respeito ao direito. Por isso, Pachukanis é trazido ao lado de Adorno.

O jurista soviético é amplamente aclamado por aproximar a forma jurídica da forma mercadoria, isto é, identificar, na crítica da economia política, a gênese do direito. Nesse sentido, aponta Naves

De fato, a elaboração teórica de Pachukanis se dirige no sentido de estabelecer uma relação de determinação das formas do direito pelas formas da economia mercantil. [...] a esfera da circulação das mercadorias que “produz” as diversas figuras do direito, como uma decorrência necessária de seu próprio movimento (Naves, 2019, p. 53-54).

Isso representa um grande giro na forma como se pensava o fenômeno jurídico, pois, até então, sob o crivo da teoria tradicional, direito e Estado apareciam como fenômenos neutros, isto é, formas vazias que poderiam ser preenchidas com qualquer conteúdo. É o caso de Kelsen (1998, p. VII) que afirmava sobre seu próprio projeto: “empreendi desenvolver uma teoria jurídica pura, isto é, purificada de toda a ideologia política e de todos os elementos de ciência natural”.

O radical processo de transformação social pelo qual passava a Rússia levou alguns dos pensadores marxistas de então, sobretudo Stutchka³⁴, à conclusão de que bastaria abandonar as categorias do direito burguês e substituí-las por categorias do

³³ Uma primeira aproximação com o direito, ou melhor, com a crítica do direito, é realizada por Casalino (2021) em *Elementos para a crítica do direito à luz da Dialética negativa de Theodor W. Adorno*.

³⁴ Remetemos ao seu livro *Direito e luta de classes: Teoria Geral do Direito*, Stutchka o escreve no contexto dos debates pós-revolução de 1917 na busca de apresentar uma concepção marxista de direito: “o direito é o sistema (ordem) de relações sociais que correspondem aos interesses da classe dominante e que são garantidos pelo seu poder organizado” (1988, p. 114)

direito proletariado para que a revolução se consolidasse e o socialismo (e, futuramente o comunismo) se estabelecesse.

Pachukanis, no entanto, instaura uma espécie de “clivagem” no debate marxista da época. Isso ocorre porque, ao aproximar a forma mercadoria da forma jurídica, chega à conclusão de que é o próprio capital que produz o direito e o Estado, de modo que qualquer transformação social que se coloque em termos de disputa jurídica ou no interior do Estado esteja, de antemão, comprometida:

Exigir do direito proletário seus próprios, novos, conceitos gerais é uma tendência que parece revolucionária *par excellence*. Contudo, na realidade, proclama a imortalidade da forma do direito, pois aspira extrair tal forma daquelas condições históricas fundamentais que asseguram seu completo florescimento, e declara sua capacidade de se renovar permanentemente. A extinção das categorias (precisamente das categorias, não de uma ou outra prescrição) do direito burguês de modo nenhum significa a substituição por novas categorias do direito proletário, assim como a extinção das categorias do valor, capital, lucro etc., na passagem para o socialismo desenvolvido, não vai significar o surgimento de novas categorias proletárias de valor, capital, renda, etc. (Pachukanis, 2017, p. 77).

Portanto, sob a óptica de Pachukanis, para que a transformação social possa ocorrer, não basta preencher as categorias do direito com um ou outro sentido, retirando-lhe o caráter de opressão e substituindo por um conteúdo de classe ou qualquer outro que se queira.

A consequência desta postura teórica vai no sentido de que o direito já significa, por si só, opressão; já possui o caráter burguês por sua própria forma. Então, ainda que quaisquer conteúdos sejam inseridos, por mais divergentes que sejam entre si, por mais bem intencionados que sejam, a própria forma do direito corrompe qualquer pretensão emancipatória que se coloque³⁵.

Mas a que se deve tal aproximação? Pachukanis (2017, p. 79-80) argumenta que é pela igualação dos dispêndios do trabalho segundo o princípio de troca de

³⁵ É Engels que começa o desenvolvimento do Estado a partir da luta de classes “Porém, para que esses antagonismos, essas classes com interesses econômicos conflitantes, não consumam a sociedade e a si mesmos em uma luta infrutífera, tornou-se necessário um poder que aparentemente está acima da sociedade e visa abafar o conflito, mantê-lo dentro dos limites da “ordem”; e esse poder, que é oriundo da sociedade, mas colocou-se acima dela e tornou-se cada vez mais estranho a ela, é o Estado.” (Engels, 2019, p. 157). O problema deste desenvolvimento, ainda que esteja correto, é que ele não dá conta da aparência, do momento das relações sociais onde não há contradição. Isto é apontado por Fausto (1987) em *Marx: Lógica e política, tomo II*. Com Stutchka o problema se mantém, uma vez que apenas insere a luta de classes às teorias burguesas do direito. É o que afirma Naves em seu *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*: “É esse exatamente o caso de P. Stutchka, que privilegia o conteúdo de classe do direito em seu desenvolvimento histórico, negligenciando o ‘desenvolvimento lógico e dialético da forma mesma’” (Naves, 2019, p. 45)

equivalentes que se revela o vínculo entre forma do direito e forma da mercadoria. A isso se refere a uma famosa passagem de Marx. Vejamos:

As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem. Se não se mostram solícitas, ele pode recorrer a violência; em outras palavras, pode tomá-las à força. Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos (Marx, 2013, p. 159).

Pachukanis identifica, no conceito de pessoa, o sujeito de direito. “Ao mesmo tempo que o produto do trabalho adquire propriedade de mercadoria e se torna o portador de um valor, o homem adquire um valor de sujeito de direito e se torna portador de direitos” (Pachukanis, 2017, p. 120).

Desse modo, o processo de troca se dá sob a forma jurídica, de modo que o sujeito de direito pode ser qualquer um. Inclusive o trabalhador assalariado, que vende sua força de trabalho, surge no mercado na condição de proprietário, isto é, detentor de mercadorias (a própria força de trabalho) e, portanto, livre e igual. Nas palavras do próprio Marx:

Têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica (Marx, 2013, p. 159).

A partir daí, pode-se pensar que a relação de trocas que acontece sob a forma do contrato é consequência da difusão do princípio de equivalência, ou, como diria Adorno (2009, p. 257), que esse princípio se transmuda em norma e, antes do direito enquanto algo posto pelo Estado, precede a relação jurídica.

Por outro lado, essa relação, que também é volitiva, isto é, de uma conciliação entre vontades-livres, tem seu conteúdo dado pela troca de mercadorias. Em outros termos, isto quer dizer que as vontades – que, como gostaria Kant, são livres - em verdade têm seus limites ou até mesmo sua condição de existência na propriedade que um sujeito possui, isto é, na sua capacidade para trocar.

Mas, para satisfazer suas necessidades, esse sujeito, dotado de capacidade, precisa possuir mercadorias cujo consumo possa lhe satisfazer. Para possuí-las, ele

deve trocar com quem as possua. Por isso, reconhece o outro como proprietário, assim como a si mesmo, disso decorre a igualdade. Ou como dirá Naves (2019, p. 71):

A essa qualificação de sujeitos iguais, isto é, de sujeitos que trocam, vem se acrescentar, diz Marx, a determinação da liberdade. De fato, a necessidade de obter a mercadoria de outro não leva o sujeito da troca a utilizar a violência, mas, ao contrário, ele reconhece o outro – e este a ele – como proprietário cuja vontade reside na mercadoria [...] é a troca que põe a igualdade, ao passo que aquilo que leva à troca põe a liberdade.

No entanto, para que tal relação possa se estabelecer, a vontade de um deve estar na mercadoria que o outro possui, isto é, um deve ter interesse na propriedade do outro. Aquele que não encontra sob seu domínio nenhuma mercadoria para ser trocada, encontra-a em sua própria força de trabalho e é com ela que participa do mercado, isto é, com seu próprio corpo e capacidades, que serão vendidas por uma quantidade de tempo delimitada.

Nesse sentido, é livre todo aquele que possui essa capacidade para trocar, que tem a seu dispor propriedades que permitam fazer o que lhe bem aprouver, afinal, uma vez que todo acesso a bens e serviços se dá através da troca, essa capacidade está vinculada a isso. Mas, aquele que não tem nada além de sua força de trabalho a oferecer e vai ao mercado com ela, pode não encontrar quem se interesse por ela.

Sem conseguir trocar a única mercadoria que tem, pode-se dizer que, aí, não reside liberdade alguma.

Mas podem argumentar contra isso que a propriedade não é condição de existência da liberdade, pois existem aqueles que vivem sem vender sua força de trabalho e sem possuir propriedades. Nesse sentido, ao menos o direito de ir e vir estaria garantido.

A consequência necessária desta argumentação seria admitir que um tal direito reside nos casos mais extremos, como, por exemplo, andarilhos e moradores de rua, pois ninguém os impede de circular. Nessas situações, afirmar que há ali alguma liberdade é, no mínimo, causa de estranheza. Bastaria observar as zonas nobres de qualquer metrópole para constatar a ínfima circulação de pessoas que nada possuem.

Por outro lado - e esse é um aspecto importante a ser considerado - sob o capitalismo as relações de trabalho já não são mais estáticas, em que o trabalhador

fica vinculado à terra, como era o caso da anterior sociedade feudal. Mascaró explica essa diferença:

Nas sociedades pré-capitalistas, as relações de produção não se fundam em categorias jurídicas. O escravismo e o feudalismo são modos de produção de exploração direta. Neles, até as normatividades existentes – e que muitas vezes podem ser chamadas, de modo inespecífico, por “direito” – não funcionam segundo a forma que vai se estabelecendo na modernidade. O mando é direto, como se vê nas figuras típicas do senhor de escravo e do senhor feudal. [...] As normas, nessas sociedades, são um modo de arranjo dos que detêm o poder bruto e direto. Não se separam a instância política e os dominantes da sociedade. (Mascaró, 2017, p. 120)

Com o advento da economia de mercado, encontra-se uma certa volatilização de tais relações. Ninguém está, a princípio, obrigado a trabalhar para alguém determinado. Essa desvinculação também toma para si o nome de liberdade. “(...) o trabalhador assalariado não é obrigado política nem juridicamente a trabalhar para dado empregador, mas aliena sua própria força de trabalho com base em um contrato livre” (Pachukanis, 2017, p. 144).

Então, dois sujeitos imbuídos de liberdade, igualdade e propriedade trocam entre si mercadorias. Isto pressupõe um certo estado de normalidade, isto é, a troca em condições normais, ou nas palavras do próprio jurista soviético, o estado de paz. Mas um tal estado pressupõe sua violação, o que nos leva ao tópico da defesa de tais relações.

Se, numa relação, uma das partes toma para si a propriedade do outro sem dispor da sua própria, verificamos que a situação de regularidade foi interrompida. Para reivindicar aquilo que deveria ter sido alienado pelo outro, não pode ir por suas próprias mãos tomar para si aquilo que deveria ser seu:

A coerção como prescrição de uma pessoa sobre outra, sustentada pela força, contradiz a premissa fundamental da relação entre os possuidores de mercadorias. Por isso, em uma sociedade de possuidores de mercadorias e dentro dos limites do ato de troca, a função de coerção não pode aparecer como função social, já que não é abstrata e impessoal. A subordinação de um homem como tal, como indivíduo concreto, significa para uma sociedade de produção de mercadorias a subordinação ao arbítrio, pois isso equivale à subordinação de um possuidor de mercadorias a outro” (Pachukanis, 2017, p. 146).

Deve haver, portanto, uma forma de poder que não está diretamente ligada a uma das partes e que possa repor a situação de normalidade: esta forma é o Estado. “O Estado, assim, se revela como um aparato necessário à reprodução capitalista,

assegurando a troca de mercadorias [...] exsurge o Estado como terceiro em relação à dinâmica entre capital e trabalho” (Mascaro, 2013, p. 18).

Nesse sentido, Pachukanis argumenta que é justamente o fato de todos se apresentarem, como proprietários privados livres e iguais, ou, nos termos de Adorno, segundo o princípio de identidade - e que até mesmo as relações de exploração ocorrem dessa forma - que o Estado pode aparecer como forma do poder público:

Na medida em que a relação de exploração se realiza formalmente como uma relação entre dois proprietários de mercadoria “independentes” e “iguais”, dos quais um, o proletário, vende a força de trabalho, e o outro, o capitalista, compra-a, o poder político de classe pode adquirir a forma do poder público” (Pachukanis, 2017, p. 144).

Veja como Pachukanis identifica, na compra e venda de força de trabalho, a forma que atravessa nossa sociedade. O fato de o trabalhador, ainda que tenha que se submeter, não ser obrigado a trabalhar para um determinado empregador, faz com que a relação que se estabeleça seja entre dois sujeitos idênticos, pois ambos são independentes e iguais. Como suas diferenças singulares são ocultadas e todos são iguais, o poder político aparece como poder público. O que leva Mascaro a dizer:

A sua separação em face de todas as classes e indivíduos constitui a chave de possibilidade da própria reprodução do capital: o aparato estatal é a garantia da mercadoria, da propriedade privada e dos vínculos jurídicos de exploração que jungem o capital e o trabalho (Mascaro, 2013, p. 18).

Mas este poder público não pode, de modo arbitrário, interferir na equivalência da troca, a não ser que a proporção entre bens mercantis seja estabelecida sem que se observe as leis imanentes do mercado. Ora, o valor de troca deixa de ser valor de troca, e a mercadoria deixa de ser mercadoria se a relação de equivalência não é respeitada. Uma vez que isso ocorra (a violação dos padrões de igualdade mercantil), a interferência estatal, isto é, a coerção levada a cabo pelo Poder Público, repõe a equivalência e aparece, assim, como poder do próprio direito, ou seja, uma coerção de uma pessoa abstrata e geral e não de particulares entre si (Pachukanis, 2017, p. 146-147).

É por isso que a não-liberdade resultante da ação estatal tem que aparecer como uma exceção, exatamente nos moldes kantianos, como o direito que restabelece o estado originário de liberdade. O que leva alguém como Pachukanis (2017, p. 148-149) a dizer que “até as regulamentações policiais podem apresentar-

se como encarnação da ideia de Kant sobre a liberdade limitada pela liberdade de outrem”.

Mas deixemos a não-liberdade para outro momento e foquemos no seguinte: a exposição anterior demonstra, muito brevemente, a aproximação da forma jurídica com a forma mercantil e do desenvolvimento do Estado a partir da aparência, isto é, do momento de circulação mercantil, da troca de mercadorias.

Tudo indica, então, que direito e Estado são determinados pela circulação. O problema é que, com isso, as particularidades e singularidades desaparecem³⁶, pois não há classe social. Assim como não há raça, nem gênero, pois, no nível da aparência só há sujeitos idênticos.

Adorno (2009, p. 224) parece consciente de um tal problema ao dizer que, “na sociedade total, tudo está igualmente próximo do centro”. Com isso, põe em xeque a tradicional separação entre infraestrutura e superestrutura que posiciona a economia na primeira e o direito e Estado na segunda, de modo que a relação que se dá entre os dois se apresenta como causalidade.

As reflexões de Fausto parecem seguir na mesma direção ao dizer que “a relação jurídica que se costuma colocar na superestrutura jurídica (...) se acha no próprio nível da relação econômica” (Fausto, 1987, p. 296). E, ainda, mantém-se próximo da crítica da identidade:

Dizer que a lei está pressuposta mas não posta na própria infra-estrutura (este é o sentido da apresentação da relação jurídica que “coincide” com a relação econômica) é dizer que a lei é e não é, e portanto, que a superestrutura está e não está na “infraestrutura”. O nível superior está e não está na base. A ordenação dos “níveis” não obedece ao princípio de identidade (Fausto, 1987, p. 198).

Uma última consideração, ao menos neste momento, deve ser feita para não caírmos no ledão engano de que, por não haver uma ordenação em níveis – ou, se se quiser, em instâncias - permitiria um afastamento do direito com a relação econômica, privilegiando uma determinação política que atende os interesses de uma classe. O que faria da lei do direito - que é burguês - obedecer a critérios e interesses que são

³⁶ Essa questão é normalmente respondida com uma leitura dos textos de Pachukanis a partir do conceito de sobredeterminação que parece indicar uma determinação de segundo grau. “É verdade que há, para Pachukanis, uma relação de determinação imediata entre forma jurídica e forma da mercadoria, como vimos, mas a determinação em Pachukanis é, a rigor uma sobredeterminação.” (Naves, 2019, p. 72)

contrários à sua própria forma³⁷. O que só seria possível por uma incompreensão da natureza da lei do Estado. Voltemos os olhos para uma passagem de Adorno:

O direito é o fenômeno primordial de uma racionalidade irracional. Nele, o princípio formal da equivalência transforma-se em norma e insere todos os homens sob o mesmo molde. Uma tal igualdade, na qual perecem as diferenças, favorece sub-repticiamente a desigualdade; um mito que sobrevive em meio a uma humanidade que só aparentemente é desmitologizada. As normas jurídicas excluem o que não é coberto por elas, toda experiência não pré-formada do específico em virtude da sistemática sem quebras, e elevam então a racionalidade instrumental a uma segunda realidade *sui generis*. O conjunto do campo jurídico é um campo de definições. Sua sistemática ordena que não se insira nesse campo nada que se subtraia à sua esfera fechada, *quod non est in actis*. Esse enclave, ideológico em si mesmo, exerce por meio das sanções do direito enquanto instância social de controle uma violência real que atinge sua plenitude no mundo administrado. Nas ditaduras, ele passa imediatamente para o uso dessa violência; de maneira mediatizada, ela sempre esteve presente (Adorno, 2009, p. 257).

Neste trecho Adorno reconhece que o princípio de equivalência se transforma em norma de igualdade formal. Este movimento coloca todos os indivíduos sobre o mesmo molde, o que vem a ser, sob a óptica de Pachukanis, o sujeito de direito. Esse movimento desconsidera as diferenças específicas que existem entre indivíduos, tal como acontece às mercadorias, já que seus valores de troca ocultam suas propriedades singulares, isto é, seus valores de uso.

Assim, o caráter peculiar da norma jurídica consiste em estabelecer um espaço significativo pelo qual tudo o que não se enquadra em seus esquemas abstratos deve ser excluído, já que desprovido de sentido (Casalino, 2022, p. 1023). Esta norma de igualdade, que se origina da relação econômica, passa ao direito legalizado pelo Estado³⁸, tal como observa Ruy Fausto:

O Estado põe o direito (leia-se norma) - que até aí era uma relação jurídica interior à sociedade civil - enquanto direito que emana do Estado. A relação jurídica ligada à relação econômica pressupõe a lei mas não a põe. A lei enquanto lei é posta pelo Estado. O direito se torna direito positivo. (Fausto, 1987, p. 297)

³⁷ É exatamente a isso que recai a leitura de Naves: “Esse seria, de qualquer modo, o primeiro elemento que permite distinguir o direito do período da transição do direito burguês “puro”: o que poderíamos denominar sobredeterminação da forma jurídica (direito burguês “puro”) pela política proletária, o que permitiria a utilização do direito em razão dos interesses da classe operária.” (Naves, 2019, p. 114). Nesse sentido, a sobredeterminação não é mais aqui uma determinação de segundo grau, mas trata-se de um descolamento do direito e do Estado das relações econômicas, que seria, apesar de sua forma burguesa, determinado pela política proletária.

³⁸ Em Fausto: “A passagem vai assim do direito ao Direito. Se vai do direito, isto é, da relação jurídica no interior à sociedade civil e independente do Estado ao direito legalizado pelo Estado” (Fausto, 1987, p. 297)

Assim se dá o desenvolvimento que vai da relação econômica à lei do Estado. O princípio de equivalência se transforma em norma, o Estado põe a norma como lei, como direito positivo. As normas jurídicas, que operam sob o princípio de equivalência, desconsideram as singularidades e criam, segundo Adorno, uma realidade “sui generis”.

O campo jurídico é, então, um campo de definições que remonta ao princípio de equivalência e que conforma tudo sob o princípio de identidade. Este campo se revela como enclave ideológico por natureza, que, segundo o autor frankfurtiano, não significa senão a absolutização deste mesmo princípio, que é a forma originária de toda ideologia (Casalino, 2022, p. 1024):

[...] o que caracteriza a ideologia é o bloqueio de significações. A ideologia torna positivo - e esse “positivo” pode ser igualmente relacionado com a noção de posição - aquilo que é em si mesmo negativo, aquilo que contém a negatividade. A essência da ideologia está em “cristalizar”, no seu momento positivo, um discurso que se interverte no seu contrário. [...] A ideologia só põe o primeiro momento, para que contraditoriamente esse primeiro momento seja “negado” em proveito do segundo. [...] A posição da relação jurídica enquanto lei do Estado “nega” o segundo momento e só faz aparecer o primeiro, exatamente para que, de maneira contraditória, a interversão do primeiro momento no segundo possa se operar na “base material”. O Estado guarda apenas o momento da igualdade dos contratantes negando a desigualdade das classes, para que, contraditoriamente, a igualdade dos contratantes seja negada e a desigualdade das classes seja posta (Fausto, 1987, p. 299-300).

Estendendo a reflexão à liberdade, poder-se-ia sugerir uma aproximação da lei do Estado com a ideologia, uma vez que o campo jurídico é ideológico por natureza.

A liberdade, que como tentamos demonstrar anteriormente, é uma aparência socialmente necessária, isto é, ideologia que emerge da pela própria relação mercantil e é pensada enquanto uma norma. O Estado apreende esta norma e a passa enquanto lei para que se possa ocultar o momento da exploração, isto é, da extração de mais-valor, das relações de produção. “Uma vez que na sociedade de mercado a produção de mais-valor é velada pela troca de equivalentes [...], o monopólio da violência é deslocado para o momento político das relações sociais, isto é, para o Estado” (Casalino, 2022, p. 1035).

Assim, procuramos levantar alguns elementos sobre o direito e Estado e inserir ao longo da exposição a temática da liberdade, para revelar, ainda que não totalmente de modo satisfatório, o modo como direito e Estado mobilizam a liberdade e a não-

liberdade. As próximas exposições procuram se concentrar na violação do direito e na violência do Estado para pensar a articulação do binômio liberdade e não-liberdade.

3.2 Delito como variante do contrato

Não pretendemos, agora, emplacar uma exposição específica sobre o direito penal, como se, ao cabo, esta pesquisa tratasse especificamente de reflexões sobre este ramo do direito. Por outro lado, é nele que aparece de modo mais evidente a privação de liberdade, o que faz com que seja uma parte incontornável da exposição.

Mas, até agora, o direito só aparece em suas condições de normalidade, naquele estado de paz que caracteriza as relações de trocas econômicas. Porém, um tal estado não se faz presente quando da violação do direito.

É por isso que, no direito penal, Pachukanis (2017, p. 166) afirma que a relação jurídica atinge sua máxima tensão. “(...) na esfera do direito penal a repressão aparece de modo mais evidente como violência direta de classe exercida dentro dos limites territoriais de um determinado Estado-nação.” (Hoshika, 2022, p. 189)

Veja-se que a violação do direito não apresenta motivo para desconsiderar a relação jurídica, o que significa admitir que ao tempo da violação ela ainda se faz presente, no entanto, fora de suas condições de normalidade. Mas se ainda se considera uma relação jurídica, é porque os elementos que a caracterizam estão presentes, porque “o delito é uma variante particular de circulação na qual a relação de troca, ou seja, contratual, é estabelecida *post factum*, ou seja, depois de uma ação arbitrária de uma das partes” (Pachukanis, 2017, p. 167).

Lembremos como a relação jurídica se dá diante de sujeitos de direito que reivindicam seus interesses particulares no momento contratual (Hoshika, 2022, p. 191). Se, aqui, essa forma aparece com suas peculiaridades, implica dizer que o delito põe o contrato como ato arbitrário de uma das partes e a pena repõe a equivalência, elemento fundamental da relação jurídica. “Essa variante particular da forma jurídica provém do papel fundamental da norma como o pressuposto da relação jurídica (...) que é consolidada como jurídica no momento de sua materialização no processo judicial (Hoshika, 2022, p. 190).

Desse modo, os elementos específicos que constituem essa forma, variante do contrato, quais sejam, delito e pena, adquirem seus sentidos no direito a partir de

operações de transação. Por outro lado, se, ao contrário, o princípio da equivalência fosse retirado, sua qualificação como direito perder-se-ia completamente. (Pachukanis, 2017, p. 173). Disso decorre algumas dificuldades:

[...] Primeiro, coloca-se o fato de que o direito penal moderno não parte, a princípio, do prejuízo da vítima, mas da violação da norma estabelecida pelo Estado. Uma vez que a vítima com suas reivindicações é colocada em segundo plano, vale perguntar onde está aqui a forma de equivalência. (Pachukanis, 2017, p. 174)

O próprio autor, Pachukanis (2017, p. 174), responde à questão da seguinte maneira: mesmo a vítima sendo relegada a segundo plano, ela não desaparece por completo do evento delituoso. Torna-se, na verdade, figura fundamental. Se se trata de uma vítima concreta, ela mesma, ao se tornar parte de um processo, repõe a equivalência. Mas se não se encontra vítima alguma, a não ser uma reclamação em nome da lei, essa figura passa a aparecer, então, como o promotor de justiça.

Mas, com isso, apenas uma parte do problema é respondida. Se igualdade e liberdade são elementos fundamentais dessa relação, apenas o que diz respeito à igualdade é resolvido. O que conclui essa transação é, na verdade, a privação da liberdade. Em outras palavras, a forma de equivalência está também na privação da liberdade. Pois, ela põe, ou melhor, ela repõe aquela não-liberdade que reside no fundamento da sociedade, nesse sentido ela reestabelece a obediência. “O criminoso responde com sua liberdade pelo delito e responde com essa porção de liberdade que é medida de acordo com a gravidade de seus atos” (Pachukanis, 2017, p. 176). A privação da liberdade se torna, assim, o meio de pagamento da transação.

O curioso é que, em princípio, a liberdade não é algo que seja quantificável. E, em não sendo, como a equivalência pode ser repostada? Acreditamos que a resposta pode seguir por dois caminhos distintos.

Lembremos como a liberdade está profundamente vinculada com uma certa noção de autonomia, que significa a capacidade de dar a si mesmo a sua própria lei ou de legislar em causa própria. Observemos com o próprio Kant como a Liberdade está ligada à propriedade:

Que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição: a vontade é, em todas as ações, de uma lei para si mesma, caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter se a si mesma por objeto como lei universal. (Kant, 2009, p. 100)

Dada tal definição de liberdade, que não é exclusiva de Kant, mas que atinge sua forma mais acabada com ele, Safatle argumentará como a liberdade hoje é entendida nos mesmos moldes de um regime de propriedade.

Tal noção de autonomia tem como pressuposição maior [...] o direito natural da propriedade de si. Não é apenas como dotado de autopertencimento, mas como proprietário de si mesmo que o sujeito autônomo age e afirma sua liberdade. Pois nas condições históricas atuais não é possível insistir em uma forma de pertencimento que não seja expressa sob o regime da propriedade. No interior de nossas sociedades capitalistas, todas as formas de pertencimento e posse foram colonizadas por uma forma geral expressa nas relações de propriedade. (Safatle, 2019, p. 30)

É seguindo essa definição que a liberdade pode ser compreendida como uma coisa, e é justamente uma característica das coisas a capacidade de serem alienadas. É por isso que todos são capazes de dispor de sua liberdade como bem lhes aprouver:

Pois relações de propriedade são, normalmente, relações entre pessoas e coisas, ou seja, elas são exatamente o contrário do que entendemos por relações capazes de produzir a afirmação da condição de sujeitos. Relações de propriedade pressupõem esta distinção fundamental entre o que se submete a um direito de uso (coisas) e o que não se submete (pessoa). Por isto, elas são dissimétricas e baseadas em submissão, o proprietário tem direito de uso sobre sua propriedade.

Este argumento permite compreender que o cumprimento da pena é uma espécie de pagamento com a liberdade, uma vez que ela se torna a “coisa” que um sujeito possui. Mas o ato de alienar sua própria liberdade despossui o sujeito que deveria ser a figura que não se submete e, com isso, ele se torna submisso.

O outro caminho não pretende realizar a equivalência por meio da liberdade - algo que, como já dissemos, não seria quantificável. Por isso, entra em cena algo que pode ser calculado: o tempo. E é com o tempo que se calcula a pena que seja proporcional ao delito praticado:

A privação da liberdade por um prazo determinado de antemão especificado por uma sentença do tribunal é aquela forma específica por meio da qual o direito penal moderno, ou seja, burguês-capitalista, realiza o princípio da reparação equivalente.³⁹ (Pachukanis, 2017, p. 177)

³⁹ Gostaríamos de insistir como a privação da liberdade não precisa ser necessariamente a imagem da prisão, isto pois, perde-se de vista outras formas de não-liberdade, ela pode ser apenas privação de tais e quais direitos, como poderia ser o caso daquele que é impedido de circular sem máscara durante a pandemia, a privação do seu direito à liberdade de ir e vir, que por fim, busca repor a obediência.

Um possível caminho que une essas duas alternativas distintas reside em pensá-las como duas faces de uma mesma moeda. Elas podem coexistir como se fossem um duplo caráter e, com isso, remete-se à mercadoria que tem ao mesmo tempo valor de uso e de troca. Assim, é quase como se o tempo, que é quantificado, fosse o valor de troca que aparece na relação jurídica, e a liberdade como propriedade de si fosse o valor de uso.

Mas retomemos a questão inicial onde não era a vítima o fundamento principal dessa relação jurídica

O autor assinala que, apesar da relação penal se estabelecer num formato contratual a partir do dano criado por um determinado sujeito, o direito penal moderno é um fenômeno que não se fundamenta principalmente “no prejuízo da vítima” e sim “na transgressão da norma estabelecida pelo Estado (Leite, 2022, p. 64).

A compreensão da transgressão da norma posta pelo Estado nos leva a fazer conjecturas que não necessariamente desembocam na figura da vítima.

Se retomamos o nível da aparência, encontramos a norma de igualdade entre contratantes que o Estado põe como sua própria lei. Mas essa lei é por si só transgressão, porque o estabelecimento da identidade é a transgressão da não-identidade que ocorre em termos essenciais.

Em outros termos, as relações de exploração não ocorrem entre iguais, portanto, o estabelecimento da igualdade é a transgressão deste momento, que tem lugar no âmbito econômico. Isso leva alguém como Fausto (1987, p. 301) a dizer que, “se a lei enquanto lei [...] é transgredida quando se lhe obedece plenamente, está na ordem das coisas que se tente não obedecê-la [...] para que ela não seja transgredida”.

Deste modo, a atuação do Estado se torna compreensível por meio de um desenvolvimento que não parte unicamente da luta de classes, tampouco segue unicamente o caminho da aparência, mas vai no sentido da contradição entre os dois⁴⁰. O Estado se revela o guardião da identidade (Fausto, 1987, p. 301) e o revelador da sociedade capitalista, da violência oculta na sociedade (Fausto, 1987, p. 302).

⁴⁰ Encontramos em Mascaró (2013, p. 31), um dos partidários da derivação do Estado, a proposição segundo a qual o Estado trata-se de uma condensação de relações sociais. “As relações mercantis e de produção capitalistas geram uma forma política necessariamente apartada dos portadores de mercadoria, forma que seja terceira, “pública”, assegurando as condições de reprodução do valor”.

Ele é o guardião da identidade na medida em que nega a não-identidade e põe a igualdade dos contratantes; mas, ao pôr a igualdade, ele perpetua a dominação de sujeitos não-idênticos por meio da identidade, por meio da forma do contrato.

Por outro lado, se a lei é uma transgressão e ele intervém sempre que ela é transgredida - o que caracteriza uma transgressão da transgressão - a sua violência é contraviolência que repõe a identidade. A lei, no entanto, encobre o seu contrário, a própria violência, de modo que a contraviolência do Estado é, em verdade, manifestação da própria violência da sociedade. Deste modo, podemos compreender mais claramente a famosa afirmação de Pachukanis segundo a qual:

A jurisdição criminal do Estado burguês é o terror de classe organizado que apenas em certo grau diferencia-se das assim chamadas medidas excepcionais aplicadas no momento da guerra civil (Pachukanis, 2017, p. 172).

Por ele ser o guardião da identidade, sua violência se apresenta de modo mediado. Ela se apresenta como jurisdição, mas, por ser também revelador da violência da sociedade, por vezes ocorre de modo direto. Em ambos os casos, no entanto, ela está sempre presente. Foi Adorno quem compreendeu esta questão de modo muito claro:

Já segundo a mera forma, antes de todo conteúdo de classes e de toda justiça de classes, o direito positivo exprime a dominação, a diferença aberta dos interesses particulares e o todo no qual eles se reúnem abstratamente. O sistema dos conceitos autoproduzidos que impele a jurisprudência amadurecida para diante do processo vital da sociedade decide-se antecipadamente, por meio da subsunção de todos os indivíduos às categorias, em favor da ordem a partir da qual se constrói por imitação o sistema classificatório (Adorno, 2009, 258-259).

Nesta forma de enxergar o fenômeno jurídico, num todo no qual eles se reúnem abstratamente, isto é, onde todos se apresentam como sujeitos de direito - mas dotados de interesses particulares distintos - a sua própria forma exprime a dinâmica social, a dominação de uns sobre outros ao mesmo tempo que se mostram iguais.

O que leva à inevitável conclusão de que o direito já está comprometido em “reproduzir e perpetuar um sistema de dominação que já está decidido de antemão pelo modo específico do metabolismo social” (Casalino, 2022, p. 1025).

Uma vez que foi anteriormente demonstrado como o direito opera ideologicamente por meio da equivalência, administrando a violência e a dominação,

a jurisdição do Estado assume o caráter de mediação. Ela faz a passagem da dominação velada à superfície da sociedade.

Pois a troca de equivalentes consistiu desde sempre em trocar em seu nome desiguais, em se apropriar da mais valia do trabalho. Se simplesmente se anulasse a categoria de medida da comparabilidade, no lugar da racionalidade que reside em verdade ideologicamente, mas também enquanto promessa, no princípio de troca, apareceriam a apropriação imediata, a violência, e, hoje em dia, o privilégio nu e cru dos monopólios e dos cliques (Adorno, 2009, p. 128).

O conjunto do campo jurídico é um campo de definições. [...] Esse enclave, ideológico em si mesmo, exerce por meio das sanções do direito enquanto instância social de controle uma violência real que atinge sua plenitude no mundo administrado. Nas ditaduras, ele passa imediatamente para o uso dessa violência; de maneira mediatizada, ela sempre esteve presente (Adorno, 2009, p. 257).

Se assumimos que o direito opera a partir da troca de equivalentes, a qual é aparentada com o princípio de identidade que se transmuta em norma jurídica, o direito, em verdade, com seu funcionamento ideológico por natureza, impede o aparecimento, mas realiza a dominação real. Ele mantém, no interior das democracias, os mesmos mecanismos de coerção que aparecem nas ditaduras. Por isso, alguém como Pachukanis insiste que essa é uma diferença de grau em relação às medidas excepcionais em tempos de guerra civil.

Quanto mais aguda e tensa for essa luta, mais difícil se tornará exercer o domínio de classe na forma do direito. Nesse caso, o lugar do tribunal “imparcial” com suas garantias é ocupado pela organização da violência de classe direta, a qual em suas ações se orienta apenas por considerações de conveniência política” (Pachukanis, 2017, p. 174).

Assim, o domínio do direito não é uma arma imediata, mas mediada. Imediata ela é quando o domínio não for mais exercido na forma do direito, isto é, quando da declaração do Estado de exceção no interior do Estado democrático de direito. Com isso, o Estado de exceção é, na verdade, Estado de regra. Não há exceção alguma na dominação de classe. A violência real e velada vem à tona de modo direto.

Tais afirmações sugerem que o direito à liberdade é uma arma de dominação, o que, no mínimo, põe a situação em contradição, pois liberdade é algo que remete à emancipação.

As consequências dessa compreensão do fenômeno jurídico, do Estado e da violação do direito em relação ao direito à liberdade ainda precisam ser apresentadas, mas há, ao menos por enquanto, indícios de que a questão não se apresenta como

positiva ou negativa, na direção de sua total afirmação ou de completa negação, mas, sim, numa movimentação contraditória, numa crítica que abre um caminho possível dentro dos becos sem saída da situação atual.

3.3 Privação da liberdade como realização da liberdade

Voltemos às considerações de Kant sobre a liberdade. De modo muito claro, elas expressam exatamente como, no nível da aparência, a liberdade se desvela. Se há algum mérito nisso, é no fato dele ter conseguido captar esse momento de ascensão da burguesia e fundamentá-lo.

Lembremos como ele mobiliza a causalidade, e não esqueçamos de como ela significa que o desenvolvimento de algo deve obedecer a determinadas leis, de modo que o seu conceito é de uma causalidade pela liberdade.

O que em outros termos significa que o fundamento da liberdade é a lei. Por isso, seu conceito de liberdade está inevitavelmente relacionado com o de autonomia. “Lembremos como autonomia vem do grego αὐτο “de si mesmo” e νόμος “lei”, ou seja, aquele que dá a si mesmo suas próprias leis. Um movimento de autodeterminação, onde eu governo a mim mesmo, sem intervenção externa” (Antognolli; Casalino, 2022, p. 122).

É no mínimo curioso o fato de Kant ter definido a liberdade em 1788, com a publicação da *Crítica da razão prática* e, no ano posterior, a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* apresentar um conceito que se mantém extremamente próximo. Vejamos como o documento jurídico a define:

A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo. Assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela lei (DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO, 2015).

O poder fazer se conecta com a noção de autonomia, na medida em que ela significa dar a si mesmo sua própria lei, ou, ser a causa de si mesmo.

O elemento de não prejudicar o próximo está contido na lei moral, que é a lei que está no fundamento da liberdade e que obedece ao princípio da humanidade de não usar o outro como meio para atingir seus próprios fins. Desse modo, o documento jurídico parece acolher ou ao menos estar compatibilizado com a definição kantiana.

Ao posicionar a lei no fundamento da liberdade, apesar de não parecer consciente disso, Kant consegue captar a contradição entre liberdade e não-liberdade. Mas é Adorno quem vai desenvolvê-la contra o próprio Kant:

O fato de precisar haver liberdade é a *iniura* mais extrema do sujeito autônomo fundador do direito. O conteúdo de sua própria liberdade - da identidade que anexou tudo aquilo que não é mais idêntico - equivale à necessidade, à lei, ao domínio absoluto. É com isso que se entusiasma o pathos kantiano. Ele constrói mesmo a liberdade como um caso especial de causalidade (Adorno, 2009, p. 210).

Veja-se que o conteúdo da liberdade equivale à lei, isto é, ao seu contrário. Mas o conceito de lei é, por si só, um conceito repressivo. “A leitura de Adorno revela a integralidade da posição kantiana que não entrevê em nenhum momento a eventualidade de que a lei moral possa ter um efeito repressivo sobre a liberdade” (Aubert, 2019, p. 308).

O que quer dizer que está na ordem das coisas a lei moral não realizar liberdade alguma, mas sim extingui-la em nome da obediência, em nome dos mecanismos de coerção social.

Lembremos como anteriormente tentamos demonstrar como a liberdade é uma aparência, ou, se se quiser, uma ilusão socialmente necessária que cumpre papel fundamental no metabolismo social, ocultando a exploração e a dominação e sem a qual a troca de mercadorias não pode ocorrer. Por isso “a liberdade só existe de maneira suficientemente esvaecida, na superestrutura” (Adorno, 2009, p. 237).

Sendo a superestrutura aquilo que contém os meios de manutenção do modo de produção capitalista - dentre eles o direito e a ideologia - tudo indica que a liberdade é entendida como liberdade jurídica. Não por outro motivo, o próprio Kant a define em termos jurídico-normativos. Se, no direito, o princípio de equivalência se transmuta em norma de igualdade e em tal igualdade se favorece a desigualdade - portanto, se conserva a dominação - uma lei de liberdade não a realiza enquanto ideia emancipatória, porque por sua própria forma ela reproduz a dominação⁴¹.

Mas - e este é o argumento de Fausto (1987, p. 301) - esta norma de igualdade é por si só uma transgressão da desigualdade fundamental da sociedade capitalista, o que torna toda tentativa de romper com a igualdade, na verdade, uma transgressão

⁴¹(Adorno, 2009, p. 227): “mesmo em sua abstração mais extrema, a lei é algo que veio a ser; o lado doloroso de sua abstração é o conteúdo sedimentado, dominação trazida até sua forma padronizada, a forma da identidade”.

da transgressão. O Estado, quando intervém em nome da identidade e contra essa transgressão da transgressão - que se caracteriza como violência – vê sua ação transformar-se não em violência direta, mas em contraviolência.

O recurso à tópica, ainda que problemático, ajuda neste momento a introduzir uma nova compreensão da articulação liberdade e não-liberdade, ao menos no que diz respeito ao fenômeno jurídico e ao Estado. O que antes apareceu só de modo muito sugestivo, agora aparece de modo direto.

Concebendo-se dois níveis ou perspectivas de observação, emerge a percepção de uma aparência da sociedade e de uma essência, ou, se se quiser, uma superfície e um fundo oculto. A liberdade, assim, tem lugar na superfície, no nível da aparência, o que pressupõe um fundamento essencial, que é a lei. Argumentamos como a lei é um conceito repressivo que representa a dominação, o que leva à consequência de que ela é o signo da não-liberdade.

Se captássemos a sociedade só pela aparência, chegaríamos às mesmas conclusões que o próprio Kant. Afirmaríamos a existência da liberdade enquanto uma autonomia; que as leis jurídicas regulam a nossa liberdade no seu uso externo; e que a atuação do Estado se dá apenas na medida em que alguém, no uso de sua liberdade, impede a liberdade de outrem e restabelece o estado originário em que elas coexistem.

Porém, tendo em vista as relações de dominação que não aparecem de modo imediato, que compõem esse fundo essencial, a compreensão se altera.

Para alguém como Kant, a liberdade seria a regra da vida social; a atuação do Estado e a privação da liberdade seriam a exceção, em vista dos casos que fere a liberdade de outrem. Mas a consciência da não-liberdade enquanto fundamento social inverte as coisas. Com isso, a regra é a não liberdade, a dominação.

Deste modo, a privação da liberdade se torna em verdade a manifestação daquilo que reside em seu fundamento, isto é, a não-liberdade essencial que vem à tona na superfície da sociedade.

Mas a aparência é a esfera da liberdade, onde os sujeitos são autônomos e podem fazer o que lhes bem aprouver. Por isso, essa manifestação acontece como se fosse uma exceção – quando, essencialmente, é a realização da regra.

A afirmação de Adorno segundo a qual a liberdade se corrompe em obediência é compreendida na medida em que as ações das pessoas seguem conforme o

metabolismo social. Se, por outro lado, opõem-se às dinâmicas sociais prescritas, então a não-liberdade aparece sob a forma da contraviolência do Estado. “A essência do sistema aparece, mas na forma do seu contrário, a contraviolência” (Fausto, 1987, p. 311).

Assim, a privação da liberdade, que ocorre pela contraviolência do Estado, é a realização da liberdade, uma vez que ela equivale à lei, ao domínio absoluto (Adorno, 2009, p. 210). O espaço que fica para a liberdade no interior desta dinâmica social é a de uma ficção. “Em suma, a análise adorniana mostra como a liberdade - posta pela regulação social e na qual a representação serve para fundamentar a obediência - não é senão uma ficção jurídica” (Aubert, 2019, p. 310).

Essa constatação permite compreender que o potencial emancipatório que existe junto à liberdade desaparece. “Empresta-se às leis o epíteto enaltecido ‘constantes’: um epíteto que elas devem erguer acima do fantasma apavorante da anarquia, sem que venha à luz a suspeita de que elas são justamente o antigo mal da não liberdade” (Adorno, 2009, p.211).

Em outras palavras, a liberdade, tal como é apresentada enquanto lei, deve ser imutável, como se não pudesse ser nada além do que ela é: “um modo de conformação para o qual estamos sempre diante de toda a situação possível, cujos limites estão sempre já dados” (Antognolli; Casalino, 2022, p. 133). Tudo indica que há uma contradição entre o que se fez do conceito de liberdade e a coisa mesma:

O conceito de liberdade fica aquém de si mesmo no momento em que é aplicado empiricamente. Ele mesmo deixa de ser então o que ele diz. No entanto, como precisa ser sempre também conceito daquilo que é concebido com ele, precisa ser confrontado com isso. Uma tal confrontação o conduz a uma contradição consigo mesmo. Toda tentativa de excluir do conceito de liberdade, por meio de uma definição meramente instaurada, "operacional", aquilo que a terminologia filosófica outrora denominou a sua ideia minimizaria arbitrariamente o conceito em favor de sua aplicabilidade em relação àquilo que ele designa em si. [...] Ao mesmo tempo, essa contradição entre o conceito de liberdade e a sua realização também permanece a insuficiência do conceito; o potencial de liberdade exige uma crítica àquilo que sua formalização obrigatória fez dele (Adorno, 2009, p.132).

A sua definição jurídica pela *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* expressa justamente essa definição operacional que minimiza a ideia em função da sua aplicação. Se existe um potencial emancipatório na ideia de liberdade, seu

conceito fica aquém disso e, por isso, ele deixa de ser o que ele diz. Ela precisa ser reduzida a essa autonomia, que significa a capacidade que o sujeito tem para trocar⁴².

Diante desse cenário, caberia nos perguntar se ainda há alguma liberdade em casos singulares. Ao se pensar, por exemplo, nas relações dos povos indígenas com o Estado brasileiro, há quem argumente uma mudança de paradigma “(...) com o início de um novo marco normativo relacional entre o estado e os povos indígenas, de 1988, substitui-se o paradigma integracionista por outro de viés multicultural e participativo” (Guajajara; Santana; Lunelli, 2023, p. 1257).

Deveríamos nos perguntar qual o sentido da mudança das categorias? E a resposta passa por aquilo que se denomina revelação-mistificação:

O próprio sistema desmistifica a sua aparência. Desmistifica, mas só esta aparência. Com efeito, não é a realização da contradição de classe que será revelada. O sistema substitui uma aparência por uma outra, sem dúvida “mais próxima”, se se quiser, da essência, mas por isso mesmo ao mesmo tempo mais e menos enganosa do que a aparência no capitalismo “clássico”. O sentido dessa transformação é o seguinte - no capitalismo clássico a identidade (das partes) ocultava a contradição (entre as classes) parênteses. No capitalismo contemporâneo não é mais a identidade, mas a diferença que oculta a contradição. A revelação progressiva da não verdade da identidade das partes no contrato de trabalho como da não verdade de seu caráter atomístico, revelação que é ao mesmo tempo a da interversão da identidade no seu contrário obriga o sistema a aspas atenuar aspas a contradição indiferença. A diferença [...] revela a contradição, no sentido, negativo, de que questiona a identidade, mas ao mesmo tempo a mistifica” (Fausto, 1987, p. 319).

Com isso, o Estado se torna obrigado a corrigir as diferenças (Fausto, 1987, p. 321), o que dá sentido à afirmação segundo a qual o paradigma, pelo menos no que diz respeito às chamadas minorias, não é mais o de integração. Como exemplo, cite-se o caso, mais uma vez, dos povos indígenas

[...] segundo as novas premissas constitucionais, não há que se falar mais em implementar políticas de integração progressiva dos indígenas à comunhão nacional, (como previa o art. 1, da Lei n.º 6.001/73), mas de respeito às organizações sociais, aos costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas (art. 231, CF/88). E, consecutivamente, perde-se o sentido de classificar os indígenas em integrados ou atribuí-los algum estágio de integração (Guajajara; Santana; Lunelli, 2023, p. 1258).

⁴² Em Mascaro (2013, p. 87): A liberdade é apenas a escolha plena da deliberação individual, não a escolha plena da generalidade das condições sociais. [...] As deliberações que envolvam um risco sistemático à própria reprodução do sistema fazem levantar um bloqueio advindo das outras forças que mantêm o encadeamento da sociabilidade capitalista.

Uma vez que o direito constitui uma segunda realidade *sui generis*, autoprodutora de si, cria novas categorias que se distanciam dos processos reais. Daí novas categorias como “hibridismo”, “cultura de fronteiras”, “terceiras culturas” e “fricção interétnica”. Essas novas categorias são provenientes de uma certa lógica da diferença, que mistifica, mas não faz desaparecer a integração. É o caso da proposta de interculturalidade:

demanda mais do que respeito; somente estará consolidada quando, para além do respeito, os grupos oprimidos puderem exercer de fato a autonomia para o uso, da maneira que lhes parecer melhor, dos instrumentos para se fazerem respeitar (Peruzzo, 2016, p. 16)

Nesse se fazer respeitar, continua o autor, não se trata de um poder que decorre da força, mas da legitimidade, o que faz do direito à participação algo central, “o direito à participação não significa simplesmente um direito à fala, à manifestação de opinião, mas um direito ao reconhecimento, um direito a ser considerado enquanto pessoa ou comunidade política” (Peruzzo, 2016, p. 16). Ou seja, esse “se fazer respeitar” ocorre quando considerado enquanto pessoa, quando finalmente se cai nas teias da identidade.

Em verdade, o direito corta tudo aquilo que não é idêntico. Compreende-se, assim, por que razão as minorias não têm direitos garantidos. A identidade não permite ver os corpos em sua cognoscibilidade. Ela (a identidade) precisa ser imputada a qualquer um que se apresente; posta em seus próprios termos, para não deixar que os termos do outro venham à tona.

Por isso, o primeiro passo é sempre o reconhecimento como sujeito de direito. Quando se observa uma comunidade indígena, não se vê a imagem da liberdade que foi posteriormente limitada pelo contrato social - como ocorre para aqueles que tomam para si o posto de “civilizados” - mas o horror daquilo que deveria ter sido limitado por ela, que é anterior à sociedade burguesa.

O sentido da liberdade é algo que se transforma. Com a sociedade produtora de mercadorias, ela assume esse significado estreitamente ligado à capacidade de trocar. Com isso, não faz sentido sequer falar em liberdade para aqueles que não façam parte dessa dinâmica. É o que percebe Leite em sua leitura de Angela Davis:

O que se observa é que enquanto a população negra encontrava-se em relações de trabalho escravocratas a ameaça da “restrição de liberdade” sequer fazia sentido enquanto mecanismo generalizado de punição desse

segmento populacional. Mas, a partir do momento em que a população negra escravizada conquista a liberdade formal, as sanções penais restritivas de liberdade não só começam a ser aplicadas contra esses segmentos da classe trabalhadora, como também são incorporados elementos da repressão escravocrata às tecnologias de punição do sistema prisional (Leite, 2022, p. 44).

Mas a integração não é um processo que, por fim, o torna sujeito de direito por completo. É muito mais uma mutação parcial, que confere direitos e liberdades vinculados a esse reconhecimento jurídico. E isso apenas para que entrem na dinâmica social que lhes nega a liberdade de novo. Isto parece ter sido muito bem compreendido:

Nesse jogo de ausências e presenças, legitimidades restritas e ilegitimidade, o sujeito migrante escapa à figura do sujeito abstrato ideal, portador de iguais direitos com os nacionais. A ordem jurídica liberal, para estar de acordo com seu ideal de igualdade abstrata opera, paradoxalmente, por meio de exclusões, inclusões e discriminações entre aqueles que participam ou não do Direito e da vida da polis. [...] A ambiguidade em que os migrantes são colocados na ordem jurídica nacional – sujeitos de direito, mas não cidadãos – é resultante do seu status de nacionalidade e acaba por definir sua cidadania por meio de direitos e vedações que lhes são desigualmente atribuídos, apesar do princípio da igualdade que lhes confere idêntico tratamento pela lei. Participam de uma comunidade política, mas não por inteiro. (Barbosa; Gediel, 2023, p. 1969)

O sujeito migrante vive a contradição e seus momentos de passagem de um a outro. Ele é idêntico e não-idêntico, livre e não-livre. O fato dele poder ser trabalhador e residir no território nacional atesta sua liberdade, ao passo que é impedido de participar de decisões da vida política pelo Estado, e nesse sentido a não-liberdade é revelada pelo próprio Estado⁴³. Assim:

Os direitos humanos, proteção política à dignidade da humanidade enquanto fruto da época das luzes, tira de foco o primordial das relações sociais: em Estado de normalidade, o próprio neoliberalismo já é violação dos direitos humanos. O contrassenso fica claro quando se observa que é no Estado de normalidade que as normas jurídicas excluem da maioria a possibilidade de existência digna (Pereira, 2018, p. 88).

O direito, que num primeiro momento assume a imagem da defesa de dignidades, de um patamar mínimo de sobrevivência e que carrega uma certa promessa de emancipação, está, já por sua própria forma, de antemão, comprometido

⁴³ “Sua inclusão na ordem jurídica nacional do país de chegada ou destino é sempre parcial, provisória e precária, e se dá pelo trabalho e não pelo reconhecimento político. O migrante pertence à fábrica, à construção, e não à cidade. Do trabalho extrai a legitimidade de sua permanência em terra estrangeira.” (Barbosa; Gediel, 2023, p. 1969)

com uma estrutura social que vive da exploração. A defesa das dignidades é, assim, o meio que possibilita a violência e dominação. Alguém como Mascaro (2017, p.130) tem consciência desse caráter contraditório:

A inteligência imediata das classes burguesas ou dominantes não permite ver que as perdas representadas pelos direitos humanos são, na verdade, ganhos em médio e longo prazo. O mesmo pela via reversa, pode-se dizer a partir do ângulo dos trabalhadores e dos explorados: o imediato ganho de direitos sociais e políticos, possibilitando alguma melhora e estabilidade no seio de sua vida cotidiana, é a manutenção da própria exploração estrutural.

Pode parecer, nesse momento, que a posição crítica seria de abandono dos direitos humanos, uma vez que eles não fazem senão reproduzir uma estrutura de desigualdade por meio da igualdade.

Mas se nos lembrarmos que o campo jurídico é um meio aberto no qual os interesses contrários entram em conflito, isto significa que a contradição que reside no cerne da sociedade aparece no direito. Se ela está presente em relações sociais concretas, ela também reaparece no nível da relação jurídica. Um momento positivo, mas não salvador, aparece se aliado com as afirmações de Ruy Fausto

Quando o Estado corrige diferenças, se pode dizer que ele põe no interior do sistema certas possibilidades inscritas na comunidade que ele pressupõe, comunidade que não significa mais aqui somente a exigência da realização de tarefas de interesse coletivo, mas também a garantia para cada membro da satisfação de certas necessidades (Fausto, 1987, p. 321).

O que pode servir para atenuar as diferenças⁴⁴ inscreve como possibilidade aquilo que vai contra ele mesmo. Ao reconhecer a contradição mistificada no interior de si, ele abre a possibilidade para tensionar a contradição contra si mesmo. Mas sem cair na ilusão de que isso poderia provocar uma transformação social⁴⁵, o reconhecimento da diferença é a forma de paralisar o interesse pela liberdade,

⁴⁴ O direito [...] é instituído como forma de aplicação da violência/poder sobre os movimentos que tendem a diminuir sua legitimidade. Não aceita a criação de outro direito que lhe faça às vezes. Regras ou princípios são sempre formas de imposição de violência/poder. Nesse aspecto é sintomática a luta que se trava no campo jurídico pela instituição de políticas afirmativas que, trabalhando com a desigualdade como dado, tentam promover a reestruturação social por meio do apoio aos mais necessitados: a desigualdade como base de justiça. É o caso das cotas para negros em universidades brasileiras. (Pereira, 2018, p. 82). Note como as políticas afirmativas, enquanto tomam a desigualdade como base para justiça, permanecem ligadas a uma lógica da identidade, e, por isso, se conectam com as diferenças. A diferença toma o lugar da aparência de igualdade, enquanto a dominação real continua a se reproduzir.

⁴⁵ É o caso de governos de esquerda em Estados nacionais. Mascaro (2019, p. 13) observa: “[...] mesmo governos de esquerda em Estado nacionais tendem a se direcionar pelo crescimento econômico do capital, na medida em que, com a acumulação, tributos sustentam a materialidade do Estado e a possibilidade de suas instituições direcionarem ações política progressistas.

permitindo “o apaziguamento do medo da desordem rumo ao progresso” (Pereira, 2018, p. 82).

Por fim, lembremos que a liberdade é apreendida como uma negação determinada. Ela é negação de algo determinado, das formas sociais que impedem as condições mesmas de sua aparição (Aubert, 2019, p. 315).

Por isso, alguém como Adorno (2009, p. 222) é levado a localizá-la nas figuras alternantes da repressão. Se antes a burguesia era uma figura alternante da repressão que tentava se libertar do domínio da sociedade feudal, hoje ela se torna aquela que busca conservar a não-liberdade, o que desloca a figura e torna outros agentes sociais os agentes dessa liberdade.

O que deve ser apreendido aqui é a insuficiência da autonomia postulada por Kant e de como a privação da liberdade operada pelo Estado é, em verdade e paradoxalmente, a realização da ideia de liberdade. Mas, essa autonomia não deve ser simplesmente abandonada, porque ainda cumpre o papel de tornar a responsabilização possível.

CONCLUSÃO

Este é normalmente o espaço onde as pesquisas se encerram, conclusão significa, da maneira como está no dicionário, o ato ou efeito de concluir, de terminar, de ajustar definitivamente. É visto também como a última etapa da série variada de etapas da qual a pesquisa percorre, então, este talvez fosse o espaço onde um ponto final sobre a questão da liberdade pudesse ser finalmente colocado, ou, ao menos, é o que se esperaria pretensamente do autor.

Mas, se se pode dizer que este é o fim deste trabalho, que é o seu término, só o é, na medida em que for tomado de forma completamente isolada, pois este é o fim desta reflexão e o começo de uma outra, assim como o fim de uma outra foi começo da atual. Como diria o bom e velho Hegel (2020, p. 34) “o resultado é somente o mesmo que o começo, porque o começo é fim”.

O entrecruzamento da crítica do direito com o modo de pensar dialético proposto por Adorno é uma via pouco explorada, da qual este trabalho se propôs a fazer e que, agora, abre possibilidade para reflexões para o singular que ora foi engolido pela tradição.

Esta pesquisa articula pensadores que no mínimo causam estranheza quando reunidos, mas que sua articulação aqui ajuda a demonstrar nossa ideia principal, e que, fora antecipada lá no início destas páginas.

Os capítulos que compõem este trabalho, foram, portanto, cuidadosamente pensados, e que, apesar de “dialética negativa” estar em seu nome, ela não ocupa diretamente todos os capítulos, nem é posicionada ao fim. Apesar da obra de Adorno ser aqui, absolutamente fundamental, o que levaria a crer que por este motivo ela deveria ser posta ao final, o pensamento teleológico que espera pelo *grand finale* é partidário disso, existem as razões para não ter sido feito.

O primeiro dos capítulos busca situar o leitor sobre o debate kantiano da liberdade e apresentar a articulação de alguns de seus conceitos, o que não nos leva para uma apresentação da obra geral de Kant. Neste sentido, buscou-se evidenciar a importância da causalidade, ainda que fosse pertencente a um certo modelo naturalístico, cumpre papel fundamental para demonstrar a liberdade, e de como ela não pode ser pensada sem o conceito de lei, ao menos para Kant.

Assim, a razão criadora de seus objetos, cria suas próprias leis, este é o sentido preciso da liberdade para Kant, ela é autonomia. Disso decorre todo o desenvolvimento de sua teoria ética, na medida em que a liberdade se torna a pedra angular de seu edifício teórico. Nos tornamos seres racionais, porque somos livres. O direito é a esfera da coexistência das liberdades, assim como a liberdade é, para ele, o único direito natural e da qual todos os outros são derivados.

O segundo capítulo entra com a apresentação da metacrítica da razão prática, o capítulo que tem enfoque principal na obra de Adorno é aquele que faz a passagem de Kant à crítica do direito. É neste momento que a dialética da liberdade é apresentada. A argumentação de Adorno revela como esta contradição já estaria no próprio pensador de Königsberg, o que faz com que os conceitos apresentados anteriormente, estejam presentes mais uma vez, o que é característico da operação adorniana, de insistir e empregar certos conceitos, mas de modo crítico.

Assim, as reflexões do frankfurtiano estão num entrelaçamento íntimo com Kant, de modo que o capítulo faz referência ao anterior e se conecta com ele. Mas aparecem também categorias da tradição dialética que revelam a liberdade como uma aparência, ou, se se quiser, uma ilusão socialmente necessária. Por outro lado, fica evidente a relação que há entre liberdade e não-liberdade, e de que, até mesmo, a segunda se torna condição do conceito da primeira.

O terceiro capítulo tem a mesma ambição do segundo, de se manter conectado aos anteriores, por isso os conceitos de Adorno e Kant reaparecem numa articulação junto à crítica do direito, sobretudo na figura de Pachukanis. Algumas passagens da *Dialética Negativa* indicam o modo como o autor compreende o fenômeno jurídico e, demonstra uma certa proximidade com certas posições do jurista soviético.

Procurando levantar elementos sobre o direito e o Estado, a exposição deste capítulo se orienta pelo direito à liberdade e sua conseqüente privação, buscando revelar como a privação da liberdade, ao invés de ser uma medida de exceção, diante de um estado de coisas onde a regra é a liberdade, ela é, na verdade, a concretização da ideia inicial de liberdade, que já não era liberdade alguma.

Tais reflexões podem deixar a sensação de que, a única opção que nos resta seria desistir da liberdade, porque ela não passaria de uma certa “mentira”, de que o seu caráter de falsidade é insuperável. Mas muito pelo contrário, e longe da melancolia

que certas leituras de Adorno tentam propagar, procurou-se trazer uma compreensão do tema que seja mais adequada, distante de lugares comuns e ilusões.

Se não se quer, com isso, propagar a melancolia e nem fazer desistir da liberdade, uma tal crítica nos leva a encarar o fenômeno jurídico de outra forma. E este enxergar de outra maneira pode fazer aparecer possibilidades que estavam ocultas, assim como traz à tona os limites da atuação, ao menos no que diz respeito a liberdade.

Se, acompanhados por Ruy Fausto, apresentamos uma análise do direito e do Estado que se daria, como ele mesmo diria, no nível da forma, tentamos avançar no sentido de recuperar o singular no interior destas dinâmicas.

Por fim, gostaríamos de delinear algumas posições a que chegamos e que podem ser extraídas do texto que se tem em mãos. Tentamos demonstrar um Adorno que não é tão melancólico como a sua imagem famosa gostaria que fosse, mas de um pensador lucido das questões de seu tempo, que na ascensão da pós-modernidade ainda faz a opção pela dialética, o que o torna um pensador mais próximo de Marx.

Sua ternura pelo singular, típico de seu modo de pensar, nos indica uma nova forma de enfrentamento as questões. Esse modelo de dialética impõe correções à abstração excessiva, postura típica dentro do direito.

A liberdade apresentada como ilusão socialmente necessária, apesar de parecer uma postura teórica que deixa sem esperança, não tem por finalidade, descartá-la. Ainda que ilusória, a liberdade e seu direito correlato cumprem papel fundamental na responsabilização diante de certos eventos. Por outro lado, a consciência de que sua privação é a realização da ideia inicial, deixa mais evidente os limites impostos a toda atuação que busque uma transformação no interior do direito e do Estado.

Encerra-se esta pesquisa, com a consciência de que ela é uma reflexão interrompida, e, espera-se que ela tenha alguma valia para o enfrentamento de questões tão latentes de nosso tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **Introdução à dialética**. São Paulo: Editora Unesp, 2023

ADORNO, Theodor W. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **Reflexões sobre a peste: ensaios em tempo de pandemia**. São Paulo: Boitempo, 2020.

ANTOGNOLLI, Nairon; CASALINO, Vinicius. **O conceito de liberdade na dialética negativa: elementos para a resignificação dos direitos fundamentais**. Revista culturas jurídicas, dez. 2022. Acesso em: 31 dez. 2022.

AUBERT, Isabelle. **Adorno e a dialética da liberdade**. Trad. Raquel Patriota e Ricardo Lira. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 3 n. 2., Dossiê Theodor W. Adorno, 2º semestre de 2019. Acesso em: 09 fev. 2021.

BARBOSA, Fernando Cesar Mendes; GEDIEL, José Antônio Peres. **Sujeito de direito migrante: igualdade e discriminação**. Revista Direito e Práxis, [S.L.], v. 14, n. 3, p. 1960-1982, set. 2023. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/2179-8966/2023/74424>. Acesso em: 24 out. 2023

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.

BUCK-MORSS, Susan. **The origin of negative dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute**. New York: The Free Press, 1977.

CASALINO, Vinicius Gomes. **Elementos para a crítica do direito à luz da Dialética Negativa de Theodor W. Adorno**. Revista Direito e Práxis, [S. l.], v. 13, n. 2, p. 1016–1040, 2022. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/54924>. Acesso em: 19 jul. 2023

CORREIA, Fábio Caires. **Pensar em modelos: Adorno e a filosofia como exercício**. *Griot: Revista de Filosofia*, v.21, n. 1, p. 250-260, fevereiro, 2021. Acesso em: 19 jul. 2023

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO, 1789. Universidade de São Paulo: Biblioteca Virtual de Direitos Humanos, 2015. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>>. Acesso em: 9 fev. 2021.

DECLARAÇÃO SOBRE O DIREITO AO DESENVOLVIMENTO, 1986. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/bmestar/dec86.htm>

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, do Estado e da propriedade privada**. São Paulo: Boitempo, 2019.

FAUSTO, Ruy. **Marx: lógica e política**. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo II. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**. São Paulo: Atlas, 2016.

GATTI, Luciano. **Exercícios do pensamento**: dialética negativa. Novos Estudos - Cebrap, [S.L.], n. 85, p. 261-270, 2009. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-33002009000300012>. 19 jul. 2023

GUAJAJARA, Sonia; SANTANA, Carolina Ribeiro; LUNELLI, Isabella Cristina. **“Índio Integrado” e “Índio Aculturado”**: o uso desses padrões de criminalização de lideranças indígenas pelo judiciário brasileiro. Revista Direito e Práxis, [S.L.], v. 14, n. 2, p. 1247-1281, jun. 2023. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/2179-8966/2023/75104>. Acesso em: 24 out. 2023

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2020.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOSHIKA, Thais. **Pachukanis e a forma jurídica**: contribuição à crítica da teoria geral do direito. São Paulo: Lavrapalavra, 2022.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

JAMESON, Fredric. **O marxismo tardio**: Adorno, ou a persistência da dialética. São Paulo: Boitempo editorial, 1997

JAY, Martin. **A imaginação dialética**: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950). Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JAY, Martin. **As ideias de Adorno**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Petrópolis: Vozes, 2020.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso editorial: Barcerolla, 2009.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Petrópolis: Vozes, 2021.

KANT, Immanuel. **Resposta à questão: o que é esclarecimento**. In: KANT, Immanuel. **Textos escolhidos**. Petrópolis: Vozes, 1974, p.100-116.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KERSTING, Wolfgang. **Autonomia, liberdade e ordem: a filosofia política de Kant**. In: GUYER, Paul (org.). **Kant**. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2015.

KUGNHARSKI, Gabriel Petrechen. **O não-idêntico como excesso e transformação**. *Dialética negativa e crítica do idealismo hegeliano em Theodor W. Adorno*. Sofia, Espírito Santo, Brasil, v. 9, n. 1, p. 174–190, 2020. DOI: 10.47456/sofia.v9i1.27414. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/27414>. Acesso em: 10 mai. 2021.

LEITE, Daniel Buarque de Almeida Ferreira. **Direito penal e luta de classes: uma introdução via Pachukanis**. São Paulo: Lavrapalavra, 2022.

MARX, Karl; Engels, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAAR, Wolfgang Leo. **Materialismo e primado do objeto em Adorno**. *Trans/Form/Ação*, [S.L.], v. 29, n. 2, p. 133-154, 2006. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-31732006000200011>.

MASCARO, Alysson Leandro. **Direitos Humanos: uma crítica marxista**. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, [S.L.], n. 101, p. 109-137, ago. 2017. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/0102-109137/101>.

MASCARO, Alysson. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MASCARO, Alysson Leandro. **Formas sociais, derivação e conformação**. *Revista Debates*, [S.L.], v. 13, n. 1, p. 5-16, 22 abr. 2019. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. <http://dx.doi.org/10.22456/1982-5269.89435>.

MESZAROS, István. **O poder da ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2014.

MUSSE, Ricardo. **Passagem ao materialismo**. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, [S.L.], n. 60, p. 97-116, 2003. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-64452003000300006>.

NAHRA, C. M. L. **O Imperativo Categórico e o Princípio da Coexistência das Liberdades**. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, [S. l.], v. 2, n. 03, p. 13–31, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/746>. Acesso em: 1 jun. 2023.

NAVES, Marcio Bilharinho. **Marxismo e direito**: um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo, 2019.

SAVI NETO, Pedro. **Theodor W. Adorno e dialética negativa**. Conjectura Filosofia e Educação, [S.L.], v. 23, n. 1, p. 1-18, 1 abr. 2018. Universidade Caixias do Sul. <http://dx.doi.org/10.18226/21784612.v23.n1.1>. Acesso em: 09 mar. 2020

PACHUKANIS, Evguiéni. **Teoria geral do direito e marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2017.

PACÍFICO, Marsiel; ROSALINO, Israel. **Considerações sobre a dialética negativa e razão**. Problemata, [S.L.], v. 12, n. 2, p. 51-65, dez. 2021. Problemata: International Journal of Philosophy. <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v12i2.57867>. Acesso em: 19 jul. 2023.

PEREIRA, Luiz Ismael. **Adorno e o direito**: para uma crítica do capitalismo e do sujeito de direito. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.

PERUZZO, Pedro Pulzatto. **Direitos humanos, povos indígenas e interculturalidade**. Revista Videre, Dourados, v. 8, n. 15, p. 4-18, jan/jun. 2016.

PIPPIN, Robert. **Negative Ethics**: Adorno on the Falsehood of Bourgeois Life. In: The persistence of subjectivity: on the kantian aftermath. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.116.

ROHDEN, Valério. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Editora Ática, 1981.

SAFATLE, V. **Crítica da autonomia**: liberdade como heteronomia sem servidão. Discurso, [S. l.], v. 49, n. 2, p. 21–41, 2019. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2019.165473. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/165473>. Acesso em: 24 mar. 2021

SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível**: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant**: seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2012.

SALGADO, Ricardo H. C. **Kant e Kelsen**. Revista Brasileira de Estudos Políticos, v. 96, p. 343-358, 1 jul. 2007.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006, p. 35 e 36.

SCHNEEWIND, Jerome B. **Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant**. In: GUYER, Paul (org.). **Kant**. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2015.

SILVA, E. S. N. **Fantasmata da liberdade: a relação entre teoria e prática como crítica às formas de reconciliação entre espírito e natureza**. Veritas (Porto Alegre), [S. l.], v. 64, n. 1, p. e31114, 2019. DOI: 10.15448/1984-6746.2019.1.31114. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/31114>. Acesso em: 19 jul. 2023.

SILVEIRA, Gefferson Silva da. **A ideia da liberdade em Kant: o percurso da crítica da razão pura à fundamentação da metafísica dos costumes**. 2014. 77 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2014.

STUCKA, Petr Ivanovich. **Direito e luta de classes: teoria geral do direito**. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988.

TERRA, R. **História universal e direito em Kant**. Discurso, [S. l.], n. 34, p. 9-32, 2004. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2004.62823. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/62823>. Acesso em: 01 jun. 2023.

TERRA, Ricardo Ribeiro. **Pensar por si mesmo e uso público da razão: Kant e a universidade nos limites da razão**. Studia Kantiana, Curitiba, v. 18, n. 2, p. 19-36, ago. 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/issue/view/3470/showToc>. Acesso em: 31 maio 2023.

TIBURI, Marcia. **Metamorfoses do conceito: Ética e dialética negativa em Theodor Adorno**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.

TREVISAN, Diego Kosbiau. **Dimensões da liberdade na filosofia político-jurídica de Kant**. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), [S. l.], v. 21, n. 36, p. 199–236, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/6310>. Acesso em: 30 maio. 2023.

TREVISAN, Thalita; NETA, Vellêda. **A liberdade sob a perspectiva de Kant: um elemento central da ideia de justiça**. Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p.190-132, abr./set. 2010.

TRIVISONNO, Alexandre. **A posição do direito na filosofia prática de Kant**. In: TRIVISONNO, Alexandre; MERLE, Jean-Christophe. **A moral e o direito em Kant: ensaios analíticos**. Caxias do Sul, 2015.

ZANOTTI, G. **A dialética negativa de Adorno como filosofia da possibilidade real**. PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília, [S. l.], v. 7, n. 14, p. 100–124, 2019. DOI: 10.26512/pl.v7i14.23365. Disponível em:

<https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/23365>. Acesso em: 4 out. 2023.