

**OS PRINCÍPIOS KANTIANOS PARA
UMA LIBERDADE REPUBLICANA DE IMPRENSA**

**[KANTIAN PRINCIPLES FOR A
REPUBLICAN FREEDOM OF PRESS]**

Joel Thiago Klein

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2 – CA FI – Filosofia

Natal, v. 23, n. 41
Maio-Ago. 2016, p. 207-246

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Este trabalho apresenta uma concepção de liberdade republicana de imprensa a partir de uma análise e construção conceitual inspirada nos conceitos kantianos de uso público e uso privado da razão. Nesse contexto, apresenta-se, por um lado, críticas ao modelo liberal de liberdade de imprensa e, por outro, propõe-se, em linhas gerais, uma forma como um modelo republicano de liberdade de imprensa poderia ser implementado no contexto das sociedades democráticas contemporâneas.¹

Palavras-chave: Kant; Liberdade republicana de imprensa; Usos público e privado da razão.

Abstract: This paper presents a conception of republican freedom of press from an analysis and conceptual construction inspired in the Kantian concepts of public and private use of reason. In this context, it presents, on one hand, some criticisms in regards to the liberal model of freedom of the press and, on the other hand, it proposes in general terms a way how a model of republican freedom of the press could be implemented in the context of contemporary democratic societies.

Keywords: Kant; Republican freedom of press; Public and private use of reason.

¹ Versões desse texto foram apresentadas como comunicações no XXVI World Congress of Philosophy of Law and Social Philosophy (2013) e no Simpósio Internacional sobre Justiça – Teoria Crítica e Justiça Global (2011). A parte final deste artigo foi publicada em língua inglesa na revista *Estudos Kantianos*, v. 3, n. 1, 2015.

Os debates acerca da existência de condições e limites à liberdade de imprensa e sua relação com a política e a democracia tornaram-se um dos temas mais relevantes para as discussões políticas e filosóficas contemporâneas. A sua centralidade se evidencia a partir do desenvolvimento das sociedades democráticas e do modo como a mídia assume muitas vezes um papel de protagonismo político e cultural. Contudo, este artigo não quer falar de obviedades, mas apresentar e justificar a partir dos princípios da filosofia kantiana um conceito de *liberdade republicana de imprensa*, com o qual se acredita seja possível contribuir para qualificar o debate sobre o significado, o papel e os limites da liberdade de imprensa no sentido de garantir sua legitimidade e, com isso, fortalecer a esfera pública democrática. Trata-se, assim, de uma reflexão ancorada na interpretação e análise de posições e argumentos filosóficos e na tentativa de reatualizar categorias da filosofia kantiana para se pensar em uma liberdade de imprensa que seja filosófica e politicamente legítima.

Este artigo não tem a pretensão de esgotar os argumentos e a caracterização da posição na completude dos seus desdobramentos e nuances, mas apresentar as linhas gerais daquilo que constituiria um conceito de liberdade republicana de imprensa. Para realizar essa empresa divide-se a argumentação em três seções. Na primeira seção, após retomar as linhas gerais do conceito liberal de liberdade de imprensa, tal como formulado a partir do clássico ensaio de John Stuart Mill *Sobre a liberdade*, apresenta-se três críticas a essa concepção que se apresenta como a versão dominante atualmente. Na segunda seção, através de uma análise dos textos políticos de Immanuel Kant, apresenta-se o significado e os argumentos que legitimam o que ele nomeou de liberdade do uso público da razão e a sua importância para a esfera pública e, consequentemente, para a política. A partir dos conceitos aventados nessa segunda seção, propõe-se um conceito de liberdade republicana de imprensa e os limites que ele impõe à prática da atuação dos profissionais da imprensa e à mídia jornalística em geral.

Antes de se passar aos argumentos propriamente ditos é importante tecer aqui uma consideração: atualmente muitos autores defendem que a democratização da mídia deveria ser realizada pela via da democratização da posse dos meios de comunicação, isto é, na tentativa de se acabar com os monopólios midiáticos. É nítido que nos países onde há um maior grau de distribuição dos meios de comunicação existe também um ambiente político mais plural e democrático. Isso indica que o grau de monopólio comunicacional é inversamente proporcional ao grau de democracia e liberdade de uma sociedade. Concordo com isso, mas penso que essa condição ainda não é suficiente, ou seja, acabar com os monopólios midiáticos é uma condição necessária, mas não suficiente para que ocorra o florescimento de uma liberdade política digna desse nome, isto é, de uma liberdade republicana condizente com os ideais de autonomia e de liberdade política.

1. Algumas críticas com relação ao conceito liberal de liberdade de imprensa

Não há dúvidas de que um dos mais importantes e conhecidos textos dedicados à liberdade de expressão seja o ensaio *Sobre a liberdade* de John Stuart Mill. Esse texto não é um eco isolado, mas se insere na tradição moderna de autores que atribuem particular importância à liberdade individual, à liberdade de pensamento e consequentemente, à liberdade de opinião e imprensa. Os argumentos apresentados por Mill para defender a importância da liberdade individual e, por conseguinte, a liberdade de expressão se referem tanto aos benefícios concernentes aos próprios indivíduos, quanto aos benefícios relativos a toda sociedade. A liberdade de expressão é uma condição *sine qua non* para a *individualidade*, a qual se constitui como “um dos elementos capitais do bem-estar”, pois ela é “o principal ingrediente do progresso individual e social” (Mill, 1991, p. 98). “Na proporção em que se desenvolve a individualidade, cada pessoa se torna mais valiosa para si mesma, e, portanto, capaz de ser mais valiosa para os outros. Há uma maior

plenitude de vida na sua existência, e, quanto mais vida há nas unidades, mais vida há no todo que delas se compõe.” (Mill, 1991, p. 104) Somente a individualidade pode gerar a *originalidade* e também nisso ele é enfático ao afirmar que “tudo que de bom existe é fruto da originalidade” (Mill, 1991, p. 107). É a partir do prisma do valor da individualidade e da originalidade, tanto para o indivíduo, quanto para a sociedade, que Mill defende a irrestrita liberdade de opinião e, por conseguinte, de imprensa. Em suma, a defesa da liberdade irrestrita de opinião se legitima pelo *bem estar* relacionado com a individualidade e originalidade que a ela necessariamente se vinculam.

Mill parece ter razão com respeito da importância da individualidade e da originalidade, tanto para o indivíduo, quanto para a sociedade. Entretanto, isso não significa que o seu conceito de liberdade de imprensa seja, de fato, enquanto uma liberdade irrestrita, a melhor garantia para que esse fim seja alcançado e, mais do que isso, que a partir de certo ponto a liberdade liberal de imprensa não acaba minando o próprio direito à liberdade. Nesse sentido, parece que a liberdade irrestrita de opinião em relação à imprensa pode ser alvo de três críticas fundamentais, as quais apontam para a autodestruição da finalidade daquela liberdade, a saber, impedem o bom desenvolvimento da individualidade e da originalidade, além de comprometer o próprio direito à liberdade de opinião e informação.

1.1. Liberdade irrestrita de imprensa e a formação de grupos comunicativos

Segundo Mill, um dos principais motivos para a liberdade irrestrita de opinião é o aprimoramento da própria opinião a partir do enfrentamento com opiniões contrárias. Ele considera três possibilidades em que um indivíduo pode confrontar publicamente sua opinião. Se a opinião alheia for verdadeira, então a partir do confronto de opiniões posso reconhecer a falsidade da minha opinião e posso construir agora minha individualidade a partir de

uma opinião correta. Se a opinião alheia for falsa, então, a partir do confronto, posso tomar consciência da veracidade da minha opinião, impedindo que ela se transforme em uma crença vazia ou em um costume morto. Se a opinião alheia for parcialmente verdadeira, situação que se mostra mais comum, então posso perceber que também a minha opinião é parcialmente falsa de modo que, com isso posso igualmente corrigir o que de equivocado eu havia sustentado. Em suma, seja a opinião alheia, certa, errada ou parcialmente certa e errada, a liberdade de opinião é positiva, pois no *conflito e debate* há o desenvolvimento individual e, por conseguinte, o desenvolvimento de uma sociedade democrática.

Contudo, pode-se questionar seriamente se a liberdade de imprensa deixada à revelia dos agentes individuais não tende a gerar, na verdade, o fenômeno contrário que poderíamos chamar de “guetificação”: o isolamento de grupos de indivíduos que compartilham determinadas características ou opiniões sem que desejem ou precisem se confrontar com opiniões diferentes ou contrárias. Começa a se tornar uma percepção geral de que os indivíduos tendem a ler somente jornais e a ver noticiários que corroboram o seu ponto de vista. Não é incomum ler ou ouvir as “mesmas notícias” em jornais ou emissoras distintas apresentadas de tal maneira como se elas dissessem respeito a países e acontecimentos completamente diferentes. Nesse caso, se os “participantes consumidores” de notícias e opiniões leem ou veem apenas aquilo que para eles, segundo seu pré-conceito e suas crenças prévias, simplesmente corrobora sua visão de mundo, então, ao invés de haver o tão importante “*clash of opinions*”, o que ocorre na verdade é um diálogo unilateral na forma de um discurso intransigente e altista. Não há o aprimoramento de individualidades, mas há a criação de grupos de indivíduos com visões de mundo homogêneas e incapazes de uma verdadeira individualidade, isto é, de uma individualidade construída sobre uma profunda compreensão de si mesma, algo que só é possível pela constante disponibilidade para a partici-

pação do processo de enfrentamento e avaliação de opiniões diversas e contrárias, assim como de suas próprias.

Dean (2009) denomina esse fenômeno de “capitalismo comunicativo”, o qual não consegue estabelecer uma relação de responsabilidade entre a sociedade civil e os agentes públicos responsáveis por decisões de alto impacto, nem uma verdadeira relação de comunicação. Segundo ele, o fato de haver uma grande miríade de diversas opiniões e trocas de informações, verdadeiras ou falsas, numa rede de informações extremamente densa faz com que os agentes decisórios (de corporações, de instituições ou governamentais) se sintam na verdade desobrigados a responder às críticas. Um exemplo da história americana que ilustra isso de forma bastante clara foi a invasão ao Iraque, a qual ocorreu apesar de haver um grande movimento contrário em várias mídias. Com relação a comunicação, o capitalismo comunicativo gera uma fala sem resposta, gera a produção de conteúdos sem comunicação:

Uma das mais básicas formulações da ideia de comunicação é a de que a mensagem tenha uma resposta. No capitalismo comunicativo isso muda. Mensagens são contribuições para a circulação de conteúdo e não ações que demandam respostas. O valor de troca da mensagem ultrapassa o seu valor de uso. Assim a mensagem não é mais primariamente uma mensagem de um emissor para um receptor. Desconexo do contexto de ação e aplicação – seja na web ou na grande mídia impressa ou de difusão – a mensagem é simplesmente uma parte do fluxo de circulação de dados. O seu conteúdo particular é irrelevante. Quem envia é irrelevante. O receptor é irrelevante. Que a mensagem precise ser respondida é irrelevante. A única coisa que é relevante é a circulação, o acréscimo de uma gota à piscina. Qualquer contribuição particular permanece secundária com relação ao fato da circulação. O valor de qualquer contribuição particular é da mesma forma inversamente proporcional à abertura, à inclusão, ou a extensão do fluxo de dados que circulam: quanto maior a quantidade de opiniões e comentários que estão aí fora, menor o impacto que alguma opinião possa ter (e tanto mais chocante, espetacular e nova uma contribuição precisa ser para que seja registrada ou tenha algum impacto). Em síntese, a comunicação funciona sintomaticamente para produzir a sua própria negação. (Dean, 2009, p. 26)

Ainda nesse sentido,

a comunicação no capitalismo comunicativo não é, como sugeriria Jürgen Habermas, uma ação orientada para alcançar o entendimento. No modelo habermaseano de ação comunicativa, o valor de uso de uma mensagem depende de sua orientação. O emissor envia uma mensagem com a intenção de que a mensagem seja recebida e entendida. Qualquer aceitação ou rejeição da mensagem depende do seu entendimento. Entendimento é assim uma parte necessária da troca comunicativa. No capitalismo comunicativo, entretanto, o valor de uso de uma mensagem é menos importante do que seu valor de troca, sua contribuição para uma piscina maior, seu fluxo ou circulação de conteúdo. A contribuição não precisa ser entendida; ela precisa apenas ser repetida, reproduzida continuamente. A circulação é o cenário para a rejeição ou aceitação de uma contribuição. [...] A popularidade, a penetração e duração de uma contribuição é a marca da sua aceitação ou sucesso. (Dean, 2009, p. 27)

Em suma, a liberdade irrestrita de imprensa defendida segundo um modelo estritamente liberal não se apresenta como garantia de promoção de individualidade e originalidade, pois o que está ocorrendo, na realidade, é um fenômeno da “guetificação da opinião”. Apesar dos indivíduos compartilharem fisicamente espaços físicos ou virtuais, eles estão isolados em sua capacidade de comunicação e diálogo.² Isso pode ocorrer obviamente pela escolha dos próprios indivíduos a respeito de quais jornais leem, de quais noticiários assistem ou de quais sites acessam,³ mas isso se mostra como uma situação *desvantajosa* tanto para a sua individualidade, quanto para o desenvolvimento democrático da sociedade. Nesse caso é preciso questionar seriamente se a liberdade irrestrita de imprensa não está constantemente minando os fundamentos da sua própria justificação. Ou ainda, cabe questionar se a escolha dos indivíduos de se fecharem em um determinado gueto comunicativo

² Isso é debatido por exemplo em Sunstein (2007).

³ Naturalmente que até essa liberdade de escolha poderia ser questionada. Em muitos países, mesmo naqueles em que se afirma haver liberdade de imprensa, ocorre muitas vezes uma uniformidade de visões de mundo divulgadas via imprensa.

seja, além de uma mera escolha individual, também uma *decisão refletida que a sociedade deveria fomentar*. Defender isso seria o mesmo que minar o fundamento a partir do qual o próprio *conceito liberal* de liberdade de imprensa se funda.

1.2. A ficção da mão invisível como modelo de dominação ideológica

A segunda crítica à defesa de uma liberdade liberal de imprensa, tal como defendida exemplarmente por Mill, faz referência à sua crença em uma “mão invisível” que regularia adequadamente tanto a economia quanto a opinião pública. Segundo ele,

ninguém está mais em condições de conduzir um negócio, ou de determinar como e por quem deva ser conduzido, do que os pessoalmente interessados nele. Esse princípio condena as interferências, outrora tão comuns, da Legislatura, ou dos funcionários governamentais, nos processos ordinários da indústria. (Mill, 1992, p. 152)

Mill dá claramente a entender que o mesmo aconteceria com a liberdade de imprensa.⁴ Contudo, mostrou-se historicamente, inúmeras vezes e inclusive na mais recente crise econômica de 2008 cujos reflexos ainda estão afetando toda a economia mundial, que os teóricos defensores do natural bom funcionamento da livre

⁴ A meu juízo, se, por um lado, Mill via equivocadamente a ampla educação pública, o comércio entre os povos e a ampla circulação de ideias como um perigo para a Europa, por outro lado, ele deixou de perceber que a absoluta liberdade econômica e a absoluta liberdade de imprensa poderiam ser as principais causadoras de uma homogeneização que destrói a individualidade e a vitalidade de um povo, gerando de fato uma tirania social. É importante fazer aqui uma ressalva: Mill era favorável a uma expansão da educação para todas as pessoas, porém ela não deveria ser pública no sentido de oferecida por escolas públicas, pois cada indivíduo deveria procurar para seus filhos a escola que mais atendesse a sua visão de mundo e isso evitaria uma uniformidade na formação da opinião pública. Outra ressalva importante: ao fazer essa crítica não estou defendendo uma posição absolutamente contrária, ou seja, não vou para o outro extremo de uma economia e de uma mídia controladas completamente pelo Estado, tal como ocorreu na Alemanha Nazista, na União Soviética e ainda ocorre na China e noutros países.

economia estavam mais uma vez completamente equivocados. Não aconteceria o mesmo com a liberdade irrestrita de imprensa? Como já apontado por Marx, na sociedade capitalista, as opiniões dominantes são aquelas da classe dominante:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. (Marx, 2007, p. 47)

Em outras palavras, o que aparentemente pareceria ser uma liberdade de confronto de opiniões se mostra no máximo como a apresentação de algumas opiniões concorrentes, mas de forma alguma contrárias e representativas de posições sociais e políticas antagônicas. Em suma, a liberdade absoluta de imprensa é, na verdade, uma fachada que serve apenas para esconder os interesses dos oligopólios da imprensa, que mais não fazem a não ser divulgar e promover aquilo que é do interesse da classe economicamente dominante.

Dessa forma, no desenvolvimento cultural de uma sociedade na qual a imprensa se articula livremente segundo as forças econômicas, ocorrem mudanças, mas não necessariamente diversidade. São mudanças conjuntas ditadas pelo fenômeno da massificação e da uniformidade. Fala-se de tendências da moda, tendências de pensamento, tendências de opinião, porém sempre de tendências sustentadas e veiculadas da classe dominante para as classes dominadas, segundo a linguagem marxista.

1.3. Liberdade liberal de imprensa e despotismo político indireto

A terceira crítica à liberdade irrestrita de imprensa se dirige a uma forma de despotismo político, ou seja, a uma forma de transformar um Estado democrático em um aparelho a serviço da classe

econômica dominante dona da grande mídia. Segundo Condorcet, há dois tipos de despotismo político, os quais ele denomina de despotismo direto e despotismo indireto.

O despotismo direto ocorre em todos os países onde os representantes dos cidadãos não exercem o direito negativo mais extenso, e não têm os meios suficientes para fazer reformar as leis que acham contrárias à razão e à justiça. O despotismo indireto existe quando, apesar da resolução da lei, a representação não é nem igual, nem real, ou quando se está submetido a uma autoridade que não é estabelecida pela lei. (Condorcet, 2013, p. 30)

Além disso, Condorcet chama a atenção de que “é mais fácil livrar uma nação do despotismo direto do que do despotismo indireto; ela vê o primeiro, e sofre do segundo sem o saber, frequentemente vendo aqueles que o exercem como seus protetores (Condorcet, 2013, p. 32). Ora, a grande mídia em geral é sempre a primeira a se declarar como protetora da liberdade, mas será que ela apenas não se esforça para parecer como tal, exercendo na realidade sorrateiramente o despotismo indireto? Será que ela não distorce a igualdade da representação através da formação massificada da opinião pública? Apesar de Condorcet ter apontado para várias formas de despotismo indireto, como o despotismo do judiciário, também ele não reconheceu o perigo da liberdade liberal de imprensa. De fato, o não reconhecimento dessa possibilidade parece ter sido uma limitação histórica de muitos filósofos modernos, pois na época mal a imprensa havia surgido e tampouco se vislumbrava nela uma possibilidade de dominação política via oligopólios midiáticos.

Contudo, com dois séculos de distanciamento pode-se perceber com clareza o quanto a mídia se tornou um agente social e político, tornando-se ela mesma capaz de exercer uma forma de despotismo indireto. Isso é visível seja na medida em que um candidato dificilmente consegue se eleger caso não defenda ou que pelo menos não ataque os interesses da grande mídia; seja na medida

em que, quanto maior e mais poderosa for a oligarquia midiática, tanto menor a diversidade política na formação do governo. A força política da mídia também é facilmente percebida pela escassez de regulamentação que ela possui nos países com um modelo político democrático, mas nos quais há um *déficit* de legitimidade democrática.⁵

Apesar dessas críticas ao conceito liberal de liberdade de imprensa, não se pode negar o quanto a liberdade de imprensa foi e é importante. O entusiasmo moderno com relação a ela não foi um erro, nem uma ilusão. Naquele momento histórico em que se lutava contra a estrutura repressiva milenar sustentada pela igreja católica e acolhida pelos reis é perfeitamente compreensível e justificável que a liberdade de opinião e a liberdade de imprensa fossem tratados como uma e a mesma coisa, ou que a liberdade absoluta de imprensa fosse qualificada como a salvaguarda de toda a liberdade. Nesse sentido, não se trata aqui de declarar a compreensão moderna em relação à liberdade de expressão como um fracasso histórico, mas também não se pode simplesmente desconsiderar o fato de que a ausência de uma clara e consistente regulamentação produziu e produz grandes distorções sociais e políticas que geram sérios problemas de legitimidade.

A grande mídia evita a todo custo uma discussão mais profunda e ampla a respeito das críticas acima apontadas, por um lado, escondendo-se atrás do medo que a sociedade tem de um controle midiático aos moldes de uma ditadura de direita ou de esquerda, fascista ou socialista e, por outro lado, simplesmente repetindo os argumentos que a apresentam como paladina da liberdade. Porém, a meu ver, a postura de filósofos e intelectuais não pode ser aquela

⁵ Um texto simples e bastante ilustrativo de como a mídia foi utilizada nos EUA para construir uma opinião pública condizente com os interesses econômicos dominantes e de como a mídia opera segundo uma percepção seletiva é o texto de Chomsky (2013). No caso do Brasil, um recente relato acerca desse fenômeno é encontrado no livro do jornalista Paulo Henrique Amorim (2015).

de evitar o difícil debate alegando que se trata simplesmente de tudo ou nada, segundo um maniqueísmo superficial e ingênuo.

Dessa forma, discorda-se aqui de Mill no sentido de defender a possibilidade de se discutir e estabelecer limites racionais e razoáveis sobre como a mídia deve atuar e sobre o que é expresso publicamente. Mill afirma que é impossível estabelecer um critério *a priori* sobre o que pode ser dito e o que não pode: que sobre a liberdade de opinião é tudo ou nada (cf. Mill, 1991, p. 59-96, especialmente, p. 95). *Talvez não se possa estabelecer de antemão qual opinião pode ou não pode ser divulgada e publicamente defendida, porém, e nisso se discorda completamente de Mill, é possível discutir e estabelecer critérios claros a respeito de como algo pode ou não pode ser publicamente veiculado pela imprensa.* Em suma, se para o bem da liberdade, tanto do indivíduo, quanto da sociedade, não se deve estabelecer de antemão o *que* se pode dizer publicamente, pode-se e deve-se regrar o *como*. É nessa senda que este trabalho se envereda, apoiando-se para isso em uma interpretação kantiana da liberdade política e dos usos da razão.

2. Kant e a liberdade republicana

2.1. A legitimação da liberdade de opinião em Kant

O ensaio “Que significa orientar-se no pensamento?”, de 1786, pode servir como ponto inicial para se investigar o modo de justificação da liberdade de expressar publicamente a opinião:

À liberdade de pensar opõe-se *em primeiro lugar* a *coação civil*. Sem dúvida ouve-se dizer: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correção poderíamos nós *pensar*, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles! Portanto, podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a liberdade de *comunicar* publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de *pensar*, o único tesouro que ainda nos resta apesar de todas as cargas civis, e graças ao qual unicamente pode ainda ser produzido um remédio contra todos os males desta situação. (Kant, 1974, p. 92)

[WDO, AA 08: 144]. Também sobre isso: Kant, 2006, p. 116 [Anth., AA 07: 219]⁶

A clareza e a força retórica dessa passagem mostram em que medida Kant encampou a defesa da liberdade de um uso público da razão. Nesse excerto, a liberdade de comunicar os pensamentos não é apresentada como uma liberdade qualquer, como uma liberdade derivada ou como um desdobramento casual e independente de uma liberdade mais fundamental. A liberdade de comunicação é a expressão e também a *conditio sine qua non* do exercício da própria liberdade ética e política como tal.

Essas reflexões são retomadas por Kant em 1793 no escrito *Teoria e prática*, mas também explicitadas de uma forma mais densa, uma vez que ele também tem em vista a questão da legitimação do Estado, além da Revolução francesa como recente pano de fundo histórico.

A legitimação do Estado é feita por Kant utilizando-se a figura do “contrato originário” ou do “pacto social”. Mas, diferentemente de outros contratualistas modernos, a sua teoria não está baseada num contrato que transfere totalmente o poder que pertence aos indivíduos para os órgãos do Estado (*translatio imperii*), tal como é feita por Hobbes, nem por um contrato que transfere apenas parcialmente e condicionalmente o poder dos indivíduos para o Estado (*concessio imperi*), tal como é feita Locke (Cf. Soromenho-Marques, 1998, p. 381 *et seq.*). A teoria kantiana vai para além dessa bipolaridade, pois se sustenta numa ideia da razão prática pura:

É uma *simples ideia* da razão, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas *pudessem* emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade. É esta, com

⁶ Nas citações das obras de Kant, além da paginação da tradução utilizada, apresenta-se na sequência, entre colchetes, também a citação segundo a *Akademie Ausgabe*, forma de citação *standard* dos textos kantianos.

efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública. (Kant, 2002, p. 83[TP, AA 08: 297])

Ainda que pela ideia de contrato os indivíduos abdicuem do seu direito natural de usar a força para fazer “justiça” com as próprias mãos, seja em relação aos outros, seja em relação ao próprio Estado (no caso de uma revolta),⁷ também o soberano está obrigado a legislar conforme os mandamentos da razão prática pura. Ambos, os súditos e o legislador estão submetidos àquilo que dita a ideia da razão prática, sem barganhas e negociações. Isso significa que o legislador não pode impor uma lei aos seus súditos, a qual eles não pudessem consentir, pois, para Kant, a verdadeira legitimidade não emana do Estado enquanto tal, nem dos interesses dos indivíduos antes do contrato, mas “da vontade coletiva do povo inteiro”, a qual a legislação do Estado deve expressar. Nesse sentido, o Estado não tem por função fazer com que os seus cidadãos sejam felizes, mas que desfrutem de seus direitos segundo a ideia da razão prática. Um Estado que fundasse suas leis sobre a ideia de felicidade seria um Estado tirânico e despótico, já o estado que se funda sobre a ideia da liberdade seria um Estado republicano.

Na formulação kantiana os cidadãos não precisam *de fato* concordar com as leis, mas, por princípio, eles *devem poder* concordar, isto é, a lei promulgada não pode contradizer a vontade unida do povo. Nesse sentido, por exemplo, um povo *pode* concordar com um novo imposto, sem que *de fato*, concorde com a lei de sua instituição. Mas, um povo jamais poderia concordar sem contradição com relação a sua vontade unida que apenas alguns cidadãos de

⁷ Cf. Kant, 2002, p. 89 [TP, AA 08: 302]: “[...] antes da vontade geral existir, o povo não possui nenhum direito de constrangimento relativamente ao seu soberano, porque só por meio deste é que ele pode coagir juridicamente; mas uma vez que ela existe, também nenhuma coação se deve exercer por parte do povo contra o soberano, porque então o próprio povo seria o soberano supremo; por conseguinte, o povo não dispõe de nenhum direito de constrangimento (de resistência em palavras ou em atos) a respeito do chefe de Estado”.

uma determinada classe sejam taxados enquanto outros, da mesma condição, não o sejam, pois isso seria um ataque direto ao princípio da vontade coletiva do povo inteiro em que um dos seus princípios é o de igualdade.

No caso da liberdade de opinião ou liberdade da pena, a qual por sua vez está intimamente ligada com a própria possibilidade de um pensar correto e autônomo, trata-se de uma condição que ninguém pode abdicar sem entrar em contradição consigo mesmo. Abdicar disso seria comprometer sua própria humanidade, pois “é uma vocação natural da humanidade comunicar reciprocamente, sobretudo a propósito do que diz respeito ao homem em geral” (Kant, 2002, p. 92 [TP, AA 08: 305]), ou seja, sobre os assuntos que podem dizer respeito a todos os seres humanos.

Já em 1784, Kant acentua que impedir a liberdade de opinião em qualquer esfera, representa um “crime contra a natureza humana”, cuja determinação original consiste justamente no avanço que é promovido por essa liberdade. Dessa forma,

Um homem, para a sua pessoa, e mesmo então só por algum tempo, pode, no que lhe incumbe saber, adiar a ilustração; mas renunciar a ela, quer seja para si, quer ainda mais para a descendência, significa lesar e calcar aos pés o sagrado direito da humanidade. Mas o que não é lícito a um povo decidir em relação a si mesmo menos o pode ainda um monarca decidir sobre o povo, pois a sua autoridade legislativa assenta precisamente no fato de na sua vontade unificar a vontade conjunta do povo. (Kant, 2002, p. 16 [WA, AA 08: 39s.])⁸

Em suma, uma vez que a liberdade de comunicar sua opinião se encontra intrinsecamente vinculada à corretude do pensar, ao aperfeiçoamento e à autonomia intelectual e moral, o qual consti-

⁸ V. tb. Kant, 2002, p. 91 [TP, AA 08: 304]: “Mas o princípio geral, segundo o qual um povo deve julgar negativamente o seu direito, isto é, apenas o que se poderia considerar pela legislação suprema como *não ordenado* com a melhor vontade, está contido nesta proposição: *o que um povo não pode decidir a seu respeito também não pode decidir o legislador em relação ao povo.*”

tui além da vocação, um dever do ser humano, segue-se que um indivíduo não tem o direito de se furtar permanentemente do debate promovido pela liberdade de opinião e nem o soberano tem o direito de impedi-la, pois tal impedimento resultaria numa contradição da vontade unificada da qual a legitimidade do próprio Estado emana. A contradição pode ser explicitada da seguinte forma: o contrato originário para a fundação de um Estado é baseado no conceito de liberdade, não da liberdade de se colocar fins ou meios para algum conceito de felicidade, nem da liberdade selvagem que não conhece coação alguma, mas da liberdade que funda o próprio conceito de *direito*. Os indivíduos devem deixar o estado de natureza, representado pela ausência de coação pública, por conseguinte, da condição de liberdade selvagem, pois tal estado é irracional e nele só se pode falar de força, jamais de justiça. O indivíduo tem assim um dever moral de entrar no estado civil onde se adquire a liberdade verdadeira e legítima, qual seja, *aquela que é restringida de forma a ser compatível com a liberdade de todos os outros segundo leis exteriores*.⁹ Ou seja, o próprio sentido da existência do Estado é garantir o direito e a liberdade civil. Ora, negar a liberdade de opinião é negar uma liberdade que pode e deve coexistir perfeitamente dentro daquele conceito de direito. Mais do que isso, segundo a formulação kantiana, os cidadãos não poderiam aceitar que aquela liberdade lhes fosse retirada pelo governo, pois ela é uma exigência da razão para trazer racionalidade às relações entre indivíduos. Logo, seria uma contradição na vontade fundadora, se o Estado quisesse impor a irracionalidade (no caso, a menoridade), o que seria uma consequência natural de uma censura à liberdade de opinião. Isso pode ser formulado ainda de outra forma: não faz sentido um mandamento racional que condenasse o indivíduo à irracionalidade, por conseguinte, a censura

⁹ A caracterização de um Estado perfeitamente justo seria: a limitação da liberdade de forma que a máxima liberdade dos seus membros seja sempre compatível com a liberdade dos demais (Cf. Kant, 2002, p. 27 *et seq.* [JaG, AA 08: 22])

da liberdade de opinião está em evidente contradição com a própria ideia do contrato originário que legitima o Estado.

Além dessa argumentação baseada no conceito do *direito do cidadão*, Kant apresenta o mesmo argumento, mas agora do ponto de vista do soberano:

Com efeito, admitir que o soberano não possa errar ou ignorar alguma coisa seria representá-lo como agraciado por inspirações celestes e superior à humanidade. Por isso, a *liberdade da pena [liberdade de escrever]* – contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive, mediante o modo liberal de pensar dos súditos que aquela mesma constituição ainda inspira (e aí são os próprios escritores que se limitam reciprocamente, a fim de não perderem a sua liberdade) – é o único paládio dos direitos do povo. Pois querer recusar-lhe também esta liberdade não é apenas tirar-lhe toda a pretensão ao direito relativamente ao chefe supremo (segundo Hobbes), mas também subtrair a este último, cuja vontade só em virtude de representar a vontade geral do povo dá ordens aos súditos como cidadãos, todo o conhecimento daquilo que ele próprio modificaria, se estivesse informado, e é pô-lo em contradição consigo mesmo. (Kant, 2002, p. 91 [TP, AA 08: 304])

Ou seja, trata-se de um argumento baseado na perspectiva do *dever* do soberano em permitir a liberdade de opinião. Na medida em que ele próprio, na figura de um indivíduo, é falível e parcial, ele também precisa da liberdade da opinião dos cidadãos do Estado para corrigir seus próprios juízos e tomar conhecimento sobre aquilo que é a vontade geral do seu povo. Nesse sentido, a “liberdade da pena” vem para possibilitar que o Estado possa realizar uma boa administração. Negar que os governantes tenham interesse na boa administração significaria, da parte dos governantes, negar o seu interesse em representar a vontade geral. Logo eles estariam se contradizendo e minando sua própria legitimidade de governar.

Além dos argumentos baseados em direitos e deveres oriundos diretamente da legislação da razão pura, o que indica uma justificativa para a liberdade de opinião bastante distinta daquela utilitarista apresentada por Mill, a liberdade de opinião também é

defendida com outros argumentos prático-teleológicos, pois ela é vista como condição de possibilidade do Esclarecimento e, por conseguinte, do progresso humano para o melhor, tanto no âmbito científico, quanto no campo da religião, da moral e da política. O próprio Kant encampa a defesa do Esclarecimento desses âmbitos fazendo um uso da liberdade de opinião no seu ensaio *Conflito das faculdades*. Ali, ele defende a legitimidade da filosofia em averiguar publicamente os princípios que orientam a atividade intelectual das outras faculdades, que naquela época eram a Teologia, o Direito e a Medicina.

Aqui, coloca-se naturalmente uma pergunta: o que acontece se o direito da liberdade de opinião não for respeitado pelo soberano? Nesse caso, envereda-se pelo complexo tema da existência ou não de um direito de resistência até a questão da legitimidade de uma revolução. Não se tem a menor pretensão de fazer uma apreciação completa desse tema, mas alguns pontos podem ser enunciados aqui de forma a apresentar algumas indicações de resposta. Em primeiro lugar, Kant nega a existência de um *direito de resistência*, pois segundo a ideia do pacto social, os indivíduos abdicaram de qualquer direito de constrangimento (uso da força) frente ao soberano ou ao governo. Isso parece ter um forte tom tirânico, contudo é compreensível e razoável, pois se um grupo de cidadãos entrasse em confronto com o governo que representa o soberano, quem iria decidir a respeito desse conflito é que seria o verdadeiro soberano e assim sucessivamente, *ad infinitum*. Todas as constituições assumem esse princípio, pois, se não, a própria constituição não seria a lei soberana. Em segundo lugar, um Estado que negue aos cidadãos os seus direitos, agindo apenas segundo regras de prudência, faz o que Kant chama de “salto mortal” da razão, isto é,

quando não se fala sequer do direito, mas apenas da força, o povo poderia também tentar a sua e assim tornar insegura toda a constituição legal. Se nada existe que pela razão force ao respeito imediato (como o direito dos homens), então, todas as influências sobre o arbítrio dos ho-

mens são impotentes para restringir sua liberdade. (Kant, 2002, p. 94 [TP, AA 08: 306])

Ou seja, a revolução não pode ser um meio racional e coerente com a ideia de Estado para realizar mudanças, mas se o próprio governo não se comporta de forma racional, impedindo, por exemplo, a liberdade de opinião, então, com a suspensão de critérios racionais garantidores da sua legitimidade, isto é, não se podendo falar mais de justiça ou injustiça, mas apenas de força, então também o povo pode tentar a sua. Assim, tanto os súditos quanto o governante podem perder suas cabeças, literalmente, sem que em momento algum se possa usar legitimamente as palavras justiça ou injustiça. É exatamente para que as relações humanas sejam regradas segundo relações de justiça e não de força, que o Estado deve ser regrado segundo a ideia da vontade unida do povo, a qual não atribui direito de resistência ao povo, mas também lhe mantém o direito da livre expressão da opinião e o dever do governo em executar reformas políticas constantes segundo o conceito de direito.

2.2. Kant e os limites republicanos da liberdade de opinião

A partir da argumentação acima, pareceria natural apoiar-se em Kant para legitimar o que hodiernamente se chama de liberdade de imprensa. Essa aproximação não é equivocada, mas precisa ser feita com cuidado. A questão que primeiro precisa ser respondida é, qual o significado exato da expressão kantiana “liberdade da pena”, ou “liberdade de falar e escrever” e qual o seu campo de aplicação.

A liberdade de opinião ou a “liberdade da pena”, tão essencial para a possibilidade e promoção do esclarecimento, é pensada essencialmente como *uma liberdade do uso público da razão*, o qual “deve ser livre e só ele pode levar a cabo a ilustração entre os homens; o *uso privado* da razão pode ser, porém, muitas vezes fortemente restringido sem que, no entanto, se impeça por isso nota-

velmente o progresso da ilustração” (Kant, 2002, p. 13 [WA, AA 08: 37]).

A definição de uso público da razão é bastante peculiar: trata-se “daquele que qualquer um, enquanto *erudito*, dela faz perante o grande público do *mundo letrado*” (Kant, 2002, p. 13 [WA, AA 08: 37]). Esse uso supõe tacitamente que, num certo contexto, exista uma comunidade de iguais em que o diálogo seja estabelecido através de princípios comuns. Percebe-se isso primeiramente porque Kant ressalta que só pode fazer um uso público da razão aquele indivíduo que se *comporta como* erudito no assunto em questão e, além disso, que ele só pode ocorrer perante o grande público do mundo letrado. Essa restrição não tem intenção de estabelecer uma espécie de tecnocracia ou meritocracia sustentada na erudição, mas procura evitar que o uso público da razão descambe para uma mera exposição de opiniões irrefletidas e sem sentido. *É importante notar que a formulação de Kant é inequívoca, ele não está dizendo que apenas os eruditos podem fazer um uso público da razão, mas que o uso público da razão exige que os indivíduos se comportem como eruditos.* Isso significa que o uso público da razão precisa considerar tanto os princípios de um debate racional, quanto os conhecimentos acumulados e as perspectivas adotadas pela comunidade em questão.

Para que o uso público da razão seja verdadeiramente livre, ele não pode sofrer qualquer *constrangimento externo*, isto é, ele deve ser regulado apenas por princípios que sejam internos à comunidade. Isso significa, por um lado, que o governo ou o estado não devem exercer qualquer força sobre o uso público da razão: “*Caesar non est supra grammaticos*” (Kant, 2002, p. 17 [WA, AA 08: 40]). Mas, por outro lado, isso também significa que, quando houver divergências entre os participantes de um debate público, não se tem permissão para solicitar qualquer interferência ou auxílio externo, pois, nesse caso, haveria o que Kant chama de um *conflito ilegal* (Cf. Kant, 1993, p. 33-37 [SF, AA 07: 29-32]). A ilegalidade é decorrente do apelo ou *aos preconceitos e aos sentimentos da mas-*

sa ou aos sentimentos e preconceitos do legislador, os quais ignoram o assunto em questão ou não estão dispostos a seguir as regras para um correto uso público da razão. Nesse sentido, o conflito deixa de ser um *debate* e se transforma numa *disputa* ou em mera discussão. Numa disputa o que importa é vencer a qualquer custo, enquanto que num debate tem-se sempre como princípio fundamental a intenção de se chegar à verdade ou o mais próximo possível dela.¹⁰

Mas a *ilegitimidade* do uso público da razão não surge apenas quando há constrangimentos externos, mas também quando há *constrangimentos internos*. Esse constrangimento ocorre quando há apelo a argumentos de autoridade ou a alguma suposta capacidade de compreensão superior (intuição intelectual ou revelação sobrenatural). Sobre o primeiro caso, Kant oferece um exemplo em matéria de religião, isto é, quando “há cidadãos que se arrogam o papel de tutores dos outros, e, em vez de argumentos, sabem banir qualquer exame da razão mediante uma impressão inicial sobre os espíritos, por meio de fórmulas de fé impostas, acompanhadas do angustioso temor do perigo de uma pesquisa pessoal” (Kant, 1974, p. 94 [WDO, AA 08: 145]). Sobre o segundo tipo de coação, Kant pensa no caso do gênio e de sua exaltação sentimentalista, a qual tem a máxima de um uso sem lei da razão (Cf. Kant, 1974, p. 94 *et seq.* [WDO, AA 08: 145]).¹¹

¹⁰ A caracterização da Lógica e da Filosofia como a *Arte de disputar* é severamente criticada por Kant na *Lógica* (Cf. Kant, 1992, p. 34 *et seq.* [Log, AA 09: 16s]). Da forma como Kant apresenta a crítica, pode-se expandi-la para qualquer debate público.

¹¹ Cf. Kant, 2010, p. 157 *et seq.* [VT, AA 08: 394]: “Que pessoas *distintas* filosofam, ainda que isso ocorresse até o extremo da metafísica, têm de ser lhes considerada a máxima honra, e eles merecem indulgência em seu (sequer evitável) atentar contra a escola, porque eles descem a esta em pé de igualdade civil. Que, porém, aqueles que querem ser filósofos *procedam distintamente*, não pode de modo algum ser-lhes desculpado, porque eles se elevam sobre os seus *pares* e violam o direito inalienável à liberdade e a igualdade deles em assuntos da simples razão.”

Mas a não submissão de um indivíduo à autoridade do pensamento de outrem não significa, por outro lado, que a liberdade de pensamento seja uma recusa completa da opinião de outrem, ou mesmo da legitimidade da coerência com o pensamento alheio. Em outras palavras, se, por um lado, o uso público da razão exige a recusa de um debate baseado em argumentos de autoridade, por outro, ele não conduz o indivíduo a uma espécie de “egoísmo lógico”,¹² o qual traria consigo o relativismo e o ceticismo absoluto.

A verdadeira liberdade, “longe de possuir uma autoridade ditatorial, consiste sempre em nada mais do que no consenso de cidadãos livres dos quais cada um tem que poder externar, sem constrangimento algum, as suas objeções e até o seu veto” (Kant, 1980, p. 363 [KrV, B 766]). Em outras palavras, o uso público da razão requer que todos ajam como concidadãos de iguais direitos e deveres. Há, dessa forma, uma contraposição entre a concepção de uma *razão republicana* e uma *razão monárquica*, onde alguém se impusesse ou se apresentasse como monarca absoluto, de modo que seus ensinamentos fossem tornados critério de verdade.¹³

Se se tomar emprestado os critérios que Kant apresenta para qualificar uma constituição republicana no âmbito político, então se pode dizer, *mutatis mutandis*, que a constituição republicana que deve regular o uso público da razão precisa se basear em três princípios: primeiro, da *liberdade* dos seus membros, isto é, da capacidade de não obedecer a qualquer lei senão àquela que se

¹² Cf. Kant, 2006, p. 28 *et seq.* [Anth., AA 07: 128s]: “O *egoísta lógico* tem por desnecessário examinar seu juízo também pelo entendimento de outros, como se não necessitasse de forma alguma dessa pedra de toque (*criterium veritatis externum*). É porém, tão seguro que não podemos prescindir desse meio de nos assegurar da verdade de nosso juízo, que talvez seja esta a razão mais importante por que a classe erudita clame com tanta insistência pela *liberdade* de expressão, porque, se esta é recusada, nos é simultaneamente subtraído um grande meio de examinar a retidão de nossos próprios juízos, e seremos abandonados ao erro.”

¹³ A defesa da razão kantiana como sendo uma razão republicana é feita de modo extenso e detalhado por Höffe (1996).

pode consentir; segundo, da *dependência* de todos em relação a uma única legislação comum; e terceiro, da *igualdade* dos mesmos, de forma que ninguém pode vincular juridicamente outro sem que ele se submeta simultaneamente e da mesma forma àquela lei (Cf. Kant, 2002, p. 127 *et seq.* [ZeF, AA 08: 349s]).

Toda legislação necessita de guardiões. No caso da legislação da *Razão republicana*, Kant atribui esse papel à faculdade da filosofia e aos filósofos. A figura do filósofo representa aqueles cidadãos que, por se dedicarem ao estudo cuidadoso da razão humana e de seus diversos empreendimentos teóricos, além do seu “compromisso originário” com a verdade e de sua desvinculação com os cargos de poder, velam atentamente pelas leis.¹⁴ Mas isso não lhes atribui privilégio algum, pois também eles devem se submeter segundo os três princípios àquela constituição, da mesma forma que todos os seus concidadãos.

Em síntese, o uso público da razão pressupõe sempre uma via de mão dupla, na qual todos se submetem as mesmas leis, sem privilégios e por livre escolha. Ninguém pode ser obrigado a fazer um uso público da razão, mas, ao fazê-lo, aceita imediatamente a condição de um cidadão de uma república, cujas leis são constantemente fiscalizadas e esclarecidas pelos filósofos. A via de mão dupla exige que algo seja sempre passível de diálogo e de debate. E isso se estende inclusive para os filósofos que ao proporem algum esclarecimento sobre a legislação da razão humana, precisam fazer isso também sempre através do uso público de sua razão. O uso público pressupõe, portanto, uma determinada *atitude*

¹⁴ Cf. Kant, 2002, p. 150 *et seq.* [ZeF, AA 08: 369]: “Não é de esperar nem também de desejar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, porque a posse do poder prejudica inevitavelmente o livre juízo da razão. É imprescindível, porém, para ambos que os reis ou os povos soberanos (que se governam a si mesmos segundo as leis de igualdade) não deixem desaparecer o emudecer a classe dos filósofos, mas os deixem falar publicamente para a elucidação dos seus assuntos, pois a classe dos filósofos, incapaz de formar bandos e alianças de clube pela sua própria natureza, não é suspeita da deformação de uma *propaganda*.”

do indivíduo e um determinado *meio* para que se realize. *Ao se desconsiderar qualquer uma das duas condições, a legitimidade do uso público fica comprometida.*

Mas se, por um lado, o uso público da razão deve ser independente de qualquer interferência externa, por conseguinte, livre de qualquer censura estatal e social, o uso privado da razão, por outro lado, não possui esse privilégio. Por uso privado entende-se “àquele que alguém pode fazer de sua razão num certo *cargo público* ou função a ele confiado” (Kant, 2002, p. 13 [WA, AA 08: 37]). Sobre esse uso Kant afirma enfaticamente:

Em muitos assuntos que têm a ver com o interesse da comunidade, é necessário [*notwendig*] um certo mecanismo em virtude do qual alguns membros da comunidade se devem comportar de um modo puramente passivo a fim de, mediante uma unanimidade artificial, serem orientados pelo governo para fins públicos ou que, pelo menos, sejam impedidos de destruir tais fins. Neste caso, não é, sem dúvida, permitido raciocinar, mas tem de se obedecer. (Kant, 2002, p. 13 *et seq.* [WA, AA 08: 37])

Costuma-se acentuar nessa passagem a permissibilidade de se restringir o uso privado da razão, mas a tese kantiana é bem mais forte: trata-se mesmo da *necessidade* de tal restrição, sob o risco dos fins públicos não poderem ser alcançados. Isso é perfeitamente compreensível, já que Kant está pensando em cargos ou funções públicas, mas os exemplos que seguem, mostram que a abrangência da restrição é ainda maior. São apresentados três exemplos: de um oficial do exército, de um cidadão enquanto contribuinte e de um clérigo. Ao primeiro e ao último pode-se de fato falar em funções ou cargos públicos, mas ao segundo não parece ser o caso, pois a condição de cidadão e a de contribuinte não é uma função a qual alguém se submete por escolha individual, mas é um estado em que alguém se encontra por nascer em determinado país. Isso mostra que o uso privado não é apenas uma situação individual à qual algumas pessoas escolhem estar submetidas, mas é uma *situação político-social*. Nesse sentido, pode-se dizer que o uso privado

da razão pode ser atribuído a todos os indivíduos e de diferentes formas, pois ele se refere aos diversos papéis sociais que um indivíduo assume, sendo que para cada papel, pode haver determinadas regras que precisam ser seguidas para que a sociedade funcione segundo uma vontade geral. Assim, por exemplo, um mesmo indivíduo tem um uso privado da razão enquanto pai de família, enquanto cidadão contribuinte, outro como motorista, outro ao desempenhar sua profissão e tantos mais, sendo que para cada papel e contexto social lhe cabe uma conduta que lhe pode ser imputada e moral e juridicamente exigida. Isso não significa que *tudo* o que se faz em cada papel precise e deva ser publicamente regrado, mas algumas coisas essenciais podem e devem ser. Se não for assim, não há lei, Estado, sociedade e não há uma base comum que garanta a possibilidade de convivência mútua. Em última instância, pode-se dizer que a própria possibilidade do direito positivo, da perspectiva do cumprimento das leis por parte do indivíduo, depende da possibilidade de uma distinção entre uso público e uso privado da razão e da restrição e regulamentação do último.

Uma vez feita essa distinção, entra em questão a forma e a intensidade com que esses dois usos podem ser coadunados sem produzir contradição. A partir dos exemplos acima mencionados, Kant mostra como um soldado, um cidadão e um clérigo podem fazer usos contrastantes da razão no seu uso público e no seu uso privado sem ainda caírem em contradição consigo mesmos. Essa relação contrastante pode ser esclarecida também se utilizando as categorias de *membro passivo* e *membro ativo*. O uso privado da razão exige que o indivíduo se comporte como *membro passivo*, isto é, ele não é livre para fazer o que ele pensa como o correto e também não o pode ser, pois nesse caso ele sempre fala em nome de outrem, a saber, em nome do soberano e da sua vontade expressa na legislação. Já no uso público o indivíduo se comporta como *membro ativo* da sociedade e ele deve ter a liberdade de expor seus pensamentos e suas opiniões, mas sempre respeitando os dois critérios *de atitude e de meio*, os quais já foram acima aludi-

dos, a saber: primeiro, deve se portar como erudito; e segundo, frente a um público que se comporte como público letrado, o que poderia ser caracterizado como sendo algo como: as condições ideais de um debate. Assim, por exemplo,

O cidadão não pode recusar-se a pagar os impostos que lhe são exigidos; e uma censura impertinente de tais obrigações, se por ele devem ser cumpridas, pode mesmo punir-se como um escândalo (que poderia mesmo causar uma insubordinação geral). Mas, apesar disso, não age contra o dever de um cidadão se, como erudito, ele expõe as suas ideias contra a inconveniência ou também a injustiça de tais prescrições. (Kant, 2002, p. 14 [WA, AA 08: 37s])

Em suma, o indivíduo pode se comportar de forma distinta em situações distintas sem ainda comprometer sua integridade e sem perder sua liberdade. Contudo, há um limite para essa dissonância e o próprio Kant aponta para isso. O clérigo, por exemplo, enquanto ministro da Igreja, deve ensinar para sua comunidade aquilo que a Igreja orienta, mas enquanto erudito ele “tem toda a liberdade e até a missão de participar ao público todos os seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem-intencionados naquilo que há de errôneo naquele símbolo, e as propostas para uma melhor regulamentação das matérias que respeitam à religião e à Igreja”. Entretanto, “não deve encontrar-se aí coisa alguma que se oponha à religião interior, pois se acreditasse encontrar aí semelhante contradição, então não poderia desempenhar em consciência o seu ministério, teria que renunciar” (Kant, 2002, p. 14 [WA, AA 08: 37s]). Ou seja, se a discordância atingir os princípios fundamentais da razão prática, da moralidade, então o indivíduo deveria abdicar de fazer tal uso privado da razão. Isso não significa que ele deveria deixar de ministrar os ensinamentos da Igreja enquanto pastor, mas que ele deveria mesmo abdicar de sua função de ministro daquela igreja. Da mesma forma, um oficial que não conseguisse encontrar nenhum sentido no serviço militar deveria se retirar dessa carreira.

Mas esse mesmo raciocínio poderia se aplicar ao cidadão? Nesse caso, a situação é mais complexa. De uma perspectiva inicial sim: se o cidadão não concorda com os princípios que fundam a base de sua sociedade e de seu Estado em particular, então ele pode se retirar para outro Estado, caso lá seja aceito. Mas, em um significado mais profundo, no sentido de subtrair-se da própria condição de um cidadão, isso somente poderia ser considerado em um caso limite em que o governante exigisse que ele fizesse algo que contradiria os princípios da moralidade, tal como prestar falso testemunho ou participar de atos violentos contra minorias, por exemplo. Em outras palavras, para Kant, diferentemente de outros contratualistas modernos, a saída do estado de natureza não constitui uma necessidade natural de sobrevivência, ou uma opção, no sentido de um cálculo hedônico, mas é, em sentido forte, um mandamento da razão (Cf. Kant, 2002, p. 74 *et seq.* [TP AA 08: 290s]). O retorno a tal estado somente poderia ser considerado se o governante estivesse francamente contradizendo a racionalidade do contrato de fundação do Estado, o qual se funda na concepção de liberdade e não na concepção de felicidade. Nesse caso, a própria existência do Estado, diferentemente de uma igreja histórica ou do exército, possui uma racionalidade intrínseca que não pode ser quebrada por parte dos cidadãos, a não ser que ela já tivesse sido quebrada pelo governante.

Os cidadãos podem e devem sempre discutir sobre as bases políticas e estruturais do seu estado, para fazer com que ele se aproxime cada vez mais de uma constituição política justa, a qual, para Kant, somente pode ser republicana. Mas pelo desacordo sobre uma concepção de bem e felicidade, qualquer que seja ela, jamais lhes é legítimo minar a própria existência do Estado ou se furtrar de tal relação de obediência civil. Assim, para Kant, se um governo, aos moldes de uma ditadura militar, impede a liberdade do uso público da razão, então cabe aos indivíduos a decisão de tentar uma revolução contra o Estado, a qual não pode ser condenada como absolutamente ilegítima. Mas se um governo estabelece

políticas que desagradam o interesse econômico de determinada classe, os indivíduos não podem alegar nenhum rompimento do contrato originário, isto é, uma atuação ilegítima do Estado que legitimasse a revolução.

3. Proposta de inspiração kantiana: uma liberdade republicana de imprensa

O intuito dessa seção é apresentar algumas reflexões sobre o que significaria empregar a distinção entre uso público e uso privado da razão para o âmbito da imprensa, isto é, na forma de proceder dos jornalistas e da imprensa. Existe naturalmente uma grande diferença histórico-política entre o contexto da teoria kantiana e o século XXI, mas acredita-se que seja válido e também necessário resgatar essas categorias para se pensar a questão atual da regulamentação da mídia e a garantia de um verdadeiro uso público da razão, no sentido de condições para comunicação e debate. A possibilidade de se falar de uma liberdade republicana na imprensa, depende de uma atualização da proposta kantiana, a qual se procura fazer aqui a partir da consideração de *quatro aspectos*: a) aplicação do uso público e privado da razão à atividade jornalística; b) pensar essas categorias não apenas no âmbito individual, mas também institucional de modo a ser aplicado também às empresas midiáticas; c) distinguir os usos da razão na mídia segundo momentos; d) distinguir os usos da razão na mídia segundo procedimentos.

O *primeiro aspecto* é compreender de que forma a distinção entre uso público e privado da razão pode se referir à imprensa. Em primeiro lugar, é importante apontar para o fato de que compreendemos e assumimos com certa naturalidade a distinção kantiana entre uso público e uso privado da razão em muitos aspectos. Aceita-se, por exemplo, que o Estado controle os medicamentos e os procedimentos médicos permitidos no país, isto é, aceita-se em nossa sociedade que os médicos não devam fazer nada que não esteja autorizado legalmente, ainda que possam publi-

camente defender ou discordar sobre a liberação de um determinado medicamento ou procedimento. Ninguém tomaria essa regulamentação como uma agressão à liberdade do médico, afinal é o próprio Estado que confere uma autorização ao médico para que ele clinique e prescreva medicamentos, e seria uma agressão a vontade unida do povo se qualquer médico tivesse completa liberdade para fazer o que bem entendesse em relação a seus pacientes, tratando-os como cobaias em experimentos. Da mesma forma, funciona no trânsito: ninguém em são juízo afirmaria que a obrigatoriedade de parar em sinal vermelho ou permanecer no limite de velocidade se trata de uma agressão à liberdade individual. É necessário para a liberdade da sociedade que a pessoa tenha o direito de defender publicamente a opinião de que não deveriam haver sinaleiras ou que o limite de velocidade devesse ser de 130 km/h ao invés de 80 km/h, mas ninguém discordaria de que o indivíduo deva respeitar o limite estabelecido e de que ele deva ser punido caso não o respeite, independentemente de ter havido ou não qualquer sinistro. Em suma, para que os indivíduos tenham a sua liberdade respeitada, seja no tratamento médico, seja no trânsito, os médicos e os motoristas podem e devem ter o uso privado de sua razão regulado. A restrição do uso privado da razão é condição necessária para a própria liberdade civil.

Aceitamos e concordamos que o Estado regulamente uma série de usos privados da razão em diferentes áreas: educação, saúde, segurança, trânsito. A questão que se coloca então é: isso deveria ser diferente em relação à imprensa, para com o profissional jornalista? Não vejo nenhum argumento para isso. Mas em que consistiria exatamente o uso público e o uso privado de um repórter e jornalista, por exemplo? Ainda que nem sempre os limites sejam completamente claros numa determinada situação, penso que existe uma diferença essencial entre “publicar notícia e informação” e “publicar opinião e comentário”. No *uso privado* poder-se-ia falar de produção de primeiras informações sobre fatos e pessoas enquanto que, no *uso público da razão*, poder-se-ia falar de com-

preensão sobre fatos e pessoas. De certa forma, isso parece ser reconhecido quando se distingue entre *Noticiário* e *Jornalismo*.¹⁵

Se essa distinção for acertada, então, ao cruzarmos isso com as características do uso público e do uso privado da razão, poder-se-ia dizer o seguinte: o que se espera de um jornalista segundo o seu uso privado da razão, isto é, o que lhe cabe enquanto ocupando uma função social é o dever de vincular notícias e informações de forma imparcial e fidedigna. Isso é o que se espera do jornalista enquanto tal e caso isso não ocorra, é a liberdade de toda a sociedade civil que é desrespeitada. É a vontade unida do povo, por meio da figura do Estado, que garante legitimidade para que algumas pessoas e não outras exerçam a profissão de jornalistas e o que se espera delas é que elas informem fatos e notícias, e se isso não é feito de forma conveniente e imparcial, o jornalista poderia ser punido, da mesma forma que um médico o é, caso cometa erros médicos considerados inaceitáveis em sua profissão.

Já em relação ao uso público de sua razão, o jornalista também deve ter o direito de expor publicamente sua opinião sobre os fatos e notícias que ele descreve e apresenta, mas nesse caso, ele estaria fazendo um uso público da razão e deveria estar sujeito a outras regras. No uso público de sua razão o jornalista estaria produzindo *opiniões* a respeito de fatos e pessoas, enquanto que no uso privado de sua razão, ele deveria produzir *informações sobre fatos e pessoas*.

Quando Mill defende a liberdade de expressão, ele não faz uma distinção que me parece fundamental, a saber, a distinção entre *informações* e *opinião*. Apagar essa distinção implica em inflar ilimitadamente o escopo da opinião tornando-a inútil, por outro lado, destrói-se qualquer vínculo com a realidade e perde-se o senso de verdade. Que a terra gira em torno do sol foi considerado em um determinado momento como uma opinião, porém, hoje é um

¹⁵ Não tomo aqui uma definição dos teóricos do Jornalismo, mas a distinção tal como apresentada pela própria mídia, nesse caso, por um documento do maior conglomerado midiático brasileiro, a saber, *Princípios editoriais do Grupo Globo*.

fato. Um professor que, no século XXI, ensinasse aos seus alunos o geocentrismo como uma informação deveria ser repreendido e publicamente responsabilizado. Que a mesa sobre a qual escrevo é feita de madeira é um fato, se se trata de um material resistente, depende do referencial segundo o qual se julga. Ainda que certas informações dependam de referenciais, isso não as torna opinião. Mesmo que elas sempre possam ser apresentadas sob um novo ângulo, isto é, sob outro referencial, existe sempre um padrão mínimo garantido pela objetividade do referencial, o qual permite que se distinga entre opinião e fato. Posso medir a massa de um objeto através de diferentes unidades de peso (*Pounds* ou quilogramas), mas não posso considerar como um fato a apresentação da massa de um objeto segundo uma unidade de medida escolhida por mim aleatoriamente. Enfim, pode-se discutir, por meio da liberdade do uso público da razão, quais serão “as unidades de medida” para considerar algo como informação ou como opinião, mas que essa distinção existe e precisa existir é algo que não pode ser questionado com seriedade, pelo menos não no âmbito da filosofia prática.

Naturalmente que na forma como se escolhe as notícias e como se as divulga sempre existe um grau de subjetividade que não pode ser eliminado, porém disso não se segue que se deva rejeitar completamente qualquer pretensão de objetividade, imparcialidade e fidedignidade na apresentação de notícias. Da impossibilidade de se estabelecer *a priori* uma regra ou um parâmetro de imparcialidade para qualquer situação, não se segue a impossibilidade de se buscar a imparcialidade como *ideal regulativo*. Rejeitar a busca pela imparcialidade não pode ser uma alternativa adequada para a mídia, pois isso significaria reconhecer que não há distinção entre notícias e propaganda. Imagine-se que essa posição fosse acolhida, então os meios de comunicação teriam um público específico no qual se faz uma continua conversão segundo uma determinada concepção de mundo. Não haveria nenhum debate, apenas uma constante discussão sem interlocutores. Como no caso da primeira

crítica a Mill, não seria possível qualquer desenvolvimento da democracia uma vez que não há uma confrontação real e legítima das posições através de um meio institucionalizado, nem a aceitação de objetividade como ideal regulativo norteador. Nesse caso, finalmente não se poderia falar de diálogo, nem de confiança ou de responsabilidade.

Por fim, pode-se dizer ainda que a distinção entre uso público e uso privado da razão na imprensa não se sustenta sobre uma concepção ingênua de absoluta objetividade ou parcialidade na apresentação de informações ou no debate de opiniões. Na verdade, é exatamente pelo reconhecimento dos limites de parcialidade e objetividade da perspectiva humana que a perspectiva filosófica kantiana se constitui. Nesse sentido, é por que existe uma distinção entre um uso público e um uso privado da razão que é possível falar, ao mesmo tempo, por um lado, de mecanismos e procedimentos que garantam um padrão aceitável de imparcialidade e, por outro lado, de um espaço continuamente aberto para discutir tanto a validade daqueles mecanismos, procedimentos e padrões, quanto se eles estão sendo devidamente respeitados. Nesse sentido, sempre se pode debater de acordo com o devido procedimento relativo ao uso público da razão *se e porque* uma notícia foi ou não vinculada e se a forma como ela o foi corresponde ao grau de imparcialidade desejada por uma mídia responsável de um Estado democrático de direito. Mas isso não exclui, pelo contrário, exige que haja padrões de objetividade que separem notícia de opinião, informação de propaganda.

O segundo aspecto diz respeito ao fato de que no seu contexto original as categorias kantianas de uso público e privado da razão foram aplicadas a forma como determinados indivíduos deveriam agir em situações distintas. Se permanecêssemos nesse nível, só poderíamos falar do uso privado e do uso público da razão do jornalista, o que nos levaria a uma compreensão bastante estreita e equivocada daquilo que acontece na sociedade contemporânea. De forma geral, os jornalistas, enquanto profissionais da informação,

não atuam de forma independente, mas de forma mais ou menos integrada com a perspectiva editorial do meio de comunicação no qual estão empregados. Isso significa que a própria empresa de comunicação, aquela que recebe a concessão pública para veicular notícias e opiniões, também precisa ser considerada, em sentido amplo, como um agente, por conseguinte, como estando sujeita à regulamentação segundo a distinção entre uso público e uso privado da razão. Nesse caso, a empresa de comunicação pode tanto, com o que se espera de acordo com o uso privado da sua razão, ser punida caso veicule notícias que estejam abaixo do padrão mínimo de imparcialidade e fidedignidade que naquela sociedade se encontra estabelecido, quanto, no caso do uso público da razão, ter o direito de defender publicamente o seu ponto de vista e a sua opinião.

O *terceiro aspecto* diz respeito ao critério para distinguir os usos da razão, tanto do jornalista, quanto do meio de comunicação, *segundo seus devidos momentos*. Como apontado na seção anterior, a proposta kantiana é a de que, em alguns casos, o mesmo sujeito não deveria fazer *ao mesmo tempo* um uso privado e um uso público da sua razão. No caso do jornalista, isso significaria que ele não deveria veicular notícias e opiniões na mesma matéria, ou no mesmo programa. Se se trata de *Noticiário*, então, apenas lhe é legítimo realizar um uso privado da sua razão, ou seja, deve apenas apresentar notícias e não opiniões. No caso de um meio de comunicação a situação é um pouco mais complicada, pois a própria programação da emissora ou do jornal é também um *meio* no qual se torna possível a realização do uso público da razão, tanto da emissora e dos jornalistas, quanto de todos os outros membros da sociedade. A possibilidade do uso público da razão, diferentemente do conceito de esfera pública, pressupõe um meio determinado no qual ele pode acontecer, nesse caso, ele não pode ser compreendido em um sentido abstrato e amplo que abarca a totalidade das possibilidades de comunicação interpessoal. Isso significa, que toda empresa de comunicação, enquanto dependente de uma concessão

pública, deve garantir internamente a possibilidade do uso público da razão no que diz respeito às diferentes opiniões em relação às notícias. Os próprios meios de comunicação devem se apresentar como *meios* nos quais deve ocorrer também o uso público da razão, tanto dos jornalistas e da própria empresa, quanto dos diversos indivíduos em geral. Levando em consideração então que as empresas de comunicação são os *meios* e também *sujeitos* de comunicação, e que elas devem garantir ao mesmo tempo um uso privado e um uso público da razão, então o critério espaço-temporal também se aplica à programação da emissora ou à composição do jornal. Nesse caso, os espaços para a divulgação de opinião e os espaços para a divulgação de notícias devem estar criteriosamente separados, isto é, o uso privado e o uso público da razão não podem ser exercidos simultaneamente. Portanto, o mesmo programa de televisão e a mesma seção de um jornal não devem conter simultaneamente divulgação de notícias e opiniões.

O quarto aspecto diz respeito aos critérios formais que distinguem o correto emprego do uso privado e do uso público da razão na imprensa. Como vimos anteriormente, segundo Kant, o uso público da razão requer ao mesmo tempo um público específico e uma determinada atitude erudita por parte de quem se dispõe a apresentar suas opiniões. Nesse caso, surgem inevitavelmente duas perguntas: 1. Quem seria o “público letrado” no caso da imprensa; 2. O que seria uma “atitude erudita” por parte do jornalista e dos meios de comunicação? Na verdade, para que essas questões façam sentido no contexto da própria imprensa, deve-se perceber que o que está em jogo quando se fala da relação espectadores/leitores e jornalistas/escritores, não é a tentativa de restrição a respeito de quem de fato seria o público e quem seriam os “opinadores” ou comentaristas. Trata-se de qualificar a forma como cada uma das partes deve se comportar. No caso da atitude do público enquanto “público letrado”, os espectadores/leitores devem ser considerados como aptos e capazes de escutar opiniões diferentes e avaliarem por si mesmos qual delas é a melhor opinião, ou seja,

o programa televisivo ou a seção jornalística em questão não deve apresentar uma conclusão ou a indicação a respeito de qual opinião é a melhor. Deve ficar a cargo do indivíduo espectador/leitor a avaliação e decisão sobre qual é a melhor opinião, ou seja, cada ouvinte/leitor deve assumir o papel de “público letrado”.

Da perspectiva do “erudito que decide fazer uso da palavra” a atitude que se espera é a de que ele apresente sua opinião segundo um padrão mínimo de critérios racionais, isto é, seja a partir das regras lógicas da boa argumentação, seja a partir do conjunto dos conhecimentos acumulados pela humanidade. Nesse caso, por exemplo, a opinião segundo a qual “os negros são inferiores aos brancos”, pode não contradizer as regras lógicas da argumentação, mas contradiz claramente o conhecimento histórico, cultural, científico e moral acumulado pela humanidade. Se se quiser questionar esse aspecto, enquanto pertencente ao próprio conjunto de conhecimentos acumulados pela humanidade, então o indivíduo deve ter essa liberdade, mas não na imprensa em geral, mas na “imprensa especializada” da comunidade que se apresenta como a comunidade guardiã desse conhecimento, isto é, o indivíduo deve assumir novamente a postura de um erudito, mas agora frente à comunidade acadêmica, uma questão que num conflito legal das faculdades rapidamente seria resolvida. Percebe-se, então, que a liberdade para se apresentar qualquer opinião também não é uma liberdade liberal, que de certo modo poderia ser vista como bárbara e sem regras que apela para a força e o preconceito, mas sempre aquela que se sustenta sobre os princípios da *liberdade*, *dependência* e *igualdade* de uma legislação republicana, por conseguinte, segundo o conceito republicano de liberdade de imprensa.

Agora, da perspectiva dos meios de comunicação como sendo simultaneamente sujeito e meio, pode-se dizer que os programas televisivos ou as seções jornalísticas devem necessariamente apresentar condições mínimas para garantir a pluralidade, pois o próprio meio de comunicação se apresenta como a arena onde a liberdade do uso público da razão deve acontecer. Ainda que não se

possa garantir que *todas* as posições da sociedade encontrem um espaço para serem colocadas na arena do uso público da razão, isso não faz com que uma amostra das principais opiniões contrastantes não possa e não deva ser considerada. Nesse caso, o modelo mais adequado de *Jornalismo*, enquanto categoria distinta de *Noticiário*, é aquele em que o tema em questão seja sempre, como *conditio sine qua non*, sujeito a diferentes apreciações segundo as regras de uma razão republicana, isto é, deveria ser feita na forma de *debate*, sendo que as diversas ou as principais posições divergentes na sociedade sejam representadas por diferentes cidadãos e jornalistas para serem *simultaneamente* confrontadas, sendo que todas deveriam ter as mesmas condições de exposição. Como a forma adequada de se fazer um uso público da razão em organizações midiáticas dever-se-ia priorizar a forma do diálogo conjunto com diversas pessoas, isto é, de um debate com mediador no caso da televisão, ou de uma seção de comentários em jornal, onde diferentes comentaristas, representando perspectivas distintas, apresentassem suas opiniões e argumentos sobre o mesmo tópico, por exemplo.

A partir da apresentação desses quatro aspectos, não se tem aqui a menor pretensão de ter exaurido o tema em relação ao emprego da distinção kantiana do uso privado e do uso público da razão em relação à imprensa, mas apenas apresentado uma indicação do caminho pelo qual a reflexão poderia se desenvolver. Acredito que o uso dessas categorias seja não apenas produtivo, mas também necessário para se pensar a liberdade de imprensa, tanto da perspectiva do interesse individual, quanto dos interesses democráticos da sociedade. Apenas na medida e que haja controle e responsabilidade, também pode haver a tão valiosa liberdade de expressão, entendida aqui não como liberdade de formar e de manipular opinião, mas como liberdade de ser informado e a liberdade de expressar suas opiniões. Segundo Kant, a verdadeira e única liberdade que se legitima social e civilmente é a liberdade republicana. Logo, para que a imprensa seja livre e cumpra sua

função social, ela também deve ser pensada segundo os critérios de uma liberdade republicana.

Toda liberdade tem como contrapartida uma determinada limitação. No caso da imprensa, o Noticiário deve ser feito sob determinadas regras, pois a divulgação de informações junto com opiniões (avaliações, juízos de valor ou ironias) *deveria ser punida*, ou seja, a emissora e o jornalista deveriam perder sua legitimidade enquanto tais. É um direito de todo público e também condição de sua liberdade saber de modo claro e preciso o que é notícia e o que é opinião, sem que a cada momento se sinta influenciado para compreender uma determinada notícia segundo uma determinada posição política, econômica ou ideológica. A propaganda num estado democrático é legítima e liberada, assim como também pode ser restringida segundo outros critérios, mas, de todo modo, ela não se legitima pelos mesmos argumentos da liberdade de opinião e deve ser claramente qualificada como tal, não podendo se autointitular de *Noticiário* ou *Jornalismo*.

Referências

AMORIM, P. H. *O quarto poder: uma outra história*. São Paulo: Hedra, 2015.

CHOMSKY, N. *Mídia: propaganda política e manipulação*. São Paulo: M. Fontes, 2013.

CONDORCET, J. Ideias sobre o despotismo. In: CONSANI, C.; FLECK, A. (Org.). *Condorcet: escritos político-constitucionais*. Trad. Cristina Consani e Amaro Fleck. Campinas: Unicamp, 2013.

DEAN, J. The promises of communicative capitalism. In: DEAN, J. *Democracy and other neoliberal fantasies: communicative capitalism & left politics*. London: Duke University Press, 2009. p. 19-48.

HÖFFE, Otfried. Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs. In: SCHÖNRICH, G.; KATO, Y (Hrsg.) *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp a. M., 1996. p. 396-407.

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

KANT, I. Que significa orientar-se no pensamento? In: KANT, I. *Textos Seletos*. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, I. *Lógica*. Trad. Guido de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KANT, I. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1993.

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 2002.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, I. Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia. Trad. Valerio Rohden. *Studia Kantiana*, n. 10, 2010, p. 152-170.

MARX, K. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. Trad. Alberto da Rocha Barros. Petrópolis: Vozes, 1991.

GRUPO GLOBO. *Princípios editoriais do Grupo Globo*. Rio de Janeiro: G1, 2011. Disponível em: < <http://g1.globo.com/principios-editoriais-das-organizacoes-globo.html#principios-editoriais> >. Acesso em: 1 maio 2016.

SOROMENHO-MARQUES, V. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Lisboa: Colibri, 1998.

SUNSTEIN, C. R. *Republic.com 2.0*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Artigo recebido em 1/05/2016, aprovado em 15/06/2016