

DIEGO KOSBIAU TREVISAN*

**ESCLARECIMENTO E ABSOLUTISMO.
AS APORIAS DO DIREITO NATURAL
DE CHRISTIAN THOMASIVS**

Enlightenment and Absolutism. The aporiae of the Natural Right in Christian Thomasius

Abstract

The paper aims at presenting the tension between two constituent elements of the political philosophy of German *Aufklärung* which are presented in an author who is crucial to the period, namely Christian Thomasius (1655-1728). This tension can be formulated as follow: on the one hand the claim to, without the assistance of the theology, ground the law and the political community on the mere authority of human reason not through the revealed law, but instead through a natural law accessible to every rational being, that is, a secular natural law based on the rational nature of every man; and on the other hand the unrestricted submission to the enlightened sovereign, whose authority is absolute and analogous to God's, that is, a political form of domination traditionally known as enlightened absolutism. This aporia or even contradiction arises in Thomasius, but in a way or another permeates all political theory of German *Aufklärung*, as for instance in Wolff and above all Kant.

Keywords: Reason; natural law; Enlightenment; secularism; absolutism.

* Pesquisador de Pós-Doutorado pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil.
Email: diegokosbiau@hotmail.com.

Resumo

O presente artigo tem como objetivo apresentar a tensão entre dois elementos constitutivos da filosofia política da *Aufklärung* alemã que se encontram, em conjunto, em um autor central do período, Christian Thomasius (1655-1728): por um lado, a exigência de, sem o aporte da teologia, fundar o direito e a comunidade política na mera autoridade da razão humana por meio não da lei revelada, mas de uma lei natural acessível a todo sujeito racional, isto é, um direito natural secular fundado na natureza racional de todo homem; e, por outro, a submissão irrestrita ao soberano esclarecido, cuja autoridade é absoluta e análoga à de Deus, isto é, uma forma política de dominação tradicionalmente conhecida como absolutismo esclarecido. Tal aporia ou até mesmo contradição surge em Thomasius, mas de uma forma ou de outra perpassa toda a reflexão política da *Aufklärung* alemã, como por exemplo Wolff e, sobretudo, Kant. **Palavras-Chave:** Razão; direito natural; iluminismo; secularismo; absolutismo.

A filosofia política de Kant é costumeiramente tida – ao menos nas últimas décadas – como a culminação ou, ainda, a grande síntese do pensamento jusnaturalista da *Aufklärung*¹. Já o emprego dúbio que Kant faz do termo “direito natural”² mostra ao intérprete que sua relação com a tradição jusnaturalista alemã e europeia, seja numa perspectiva histórica, seja numa perspectiva sistemática, é uma relação *tensa*. Como escreve Ricardo Terra,

[O] exame do pensamento político kantiano nos coloca de saída diante de textos muito díspares. A teoria do contrato social convive com a hipótese da origem histórica violenta do Estado. A Soberania popular não é algo efetivo do povo, funciona apenas como um padrão para o regente; e, não se contentando em transformar a soberania em uma ideia, Kant em alguns textos não se refere nem a esse padrão, deixando a soberania totalmente com o governante. Na abordagem da liberdade político-jurídica encontram-se elementos da tradição liberal e também da democrática, a teoria da propriedade recupera aspectos da teoria da ocupação contraposta à do trabalho. A Revolução Francesa é condenada no plano jurídico (pelo fato mesmo de ser uma revolução), mas, ao mesmo tempo, provoca entusiasmo no espectador³.

¹ Cf., dentre outros, KERSTING, Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. 3. Erweiterte und Bearbeitete Auflage, Mentis, Paderborn 2007.

² Cf. MAUS, Ingeborg, *O Direito e a Política. Teoria da Democracia*, Del Rey Editora, Belo Horizonte 2009.

³ TERRA, Ricardo, *A Política Tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, Iluminuras, São Paulo 1995, p. 9

Contudo, uma inquietação teórica de fundo permanece latente: tal tensão histórico-sistemática seria uma especificidade de Kant? Ou, antes, não seria ela uma marca do próprio *Zeitalter der Aufklärung*, uma «época profundamente permeada por problemas e estruturas jurídicas»?⁴ Compreender Kant como o inaugurador da modernidade filosófica, também na filosofia política, pressupõe, decerto, compreender as condições históricas que tornaram possível seu pensamento – e, poderíamos complementar, que elucidam as tensões que o caracterizam. Pretendemos no presente artigo analisar e desenvolver em um autor central da *Aufklärung* na Alemanha, Christian Thomasius, a origem da relação tensa, que perpassa a *Aufklärung*, entre, por um lado, o momento de obediência irrestrita ao soberano na fundamentação da autoridade política secular e, por outro, o apelo à razão e à liberdade, localizando na figura do *sábio conselheiro* um instrumento conceitual a partir do qual tal aporia ou tensão encontra uma possível atenuação. Como veremos no presente artigo, trata-se de uma constelação conceitual que, de uma maneira ou de outra, se encontra não apenas em Thomasius, mas também em outros pensadores da *Aufklärung*, como Christian Wolff e, sobretudo, Kant.

Em um primeiro momento, tendo em vista o seu relativo desconhecimento no ambiente de língua portuguesa, procuraremos esboçar o lugar e significado de Christian Thomasius no interior da *Aufklärung* alemã e do quadro do direito natural da época (1). Na sequência, desenvolveremos uma análise bem geral das suas duas principais obras sobre direito natural, os *Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrheit* ou *Institutiones iurisprudentiae divinae* (*Institutiones*, 1688) e os *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts* ou *Fundamenta iuris naturae et gentium* (*Fundamenta*, 1705), com a pretensão de identificar as tensões mencionadas e esboçar uma possível solução na figura do *sábio conselheiro* (2). Por fim, à luz da análise realizada, retornaremos ao quadro mais amplo da *Aufklärung* e indicaremos, de forma sinótica, a continuidade, em Wolff e Kant, dos temas e tensões apresentados (3).

⁴ «Esclarecimento e filosofia jurídica encontram-se numa conexão íntima; em seu todo a filosofia do Esclarecimento é de tal modo perpassada por problemas e estruturas jurídicas que também outras disciplinas, que não a filosofia do direito de fato, são, em determinadas dimensões, campos de aplicação da filosofia do direito» (BRANDT, R., «Einführung», in R. BRANDT (org.), *Rechtsphilosophie und Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981*, De Gruyter, Berlin 1981, p. 1).

1. Thomasius e a *Aufklärung* alemã⁵

Ao menos desde meados do século XX convencionou-se reconhecer em Christian Thomasius o primeiro grande nome e pioneiro do *Aufklärung* na Alemanha⁶. Segundo M. Wundt, «a *Spätaufklärung* apenas prosseguiu a trilha que Thomasius primeiramente abriu»⁷, ou ainda, segundo W. Schneiders, o «verdadeiro iniciador, precursor e pioneiro da *Aufklärung* na Alemanha foi Christian Thomasius»⁸. Com efeito, encontramos em Thomasius praticamente todos aqueles traços (de difícil tradução para o português) que, seguindo a tipologia de N. Hinske, definem todo o período da *Aufklärung*: ideias programáticas como o «esclarecimento» (*Aufklärung*) (tomado em um sentido especulativo⁹), ecletismo (*Eklektik*), pensar por si mesmo (*Selbstdenken*), maioridade (*Mündigkeit*) e perfectibilidade (*Perfektibilität*), além de ideias combativas como a luta contra preconceitos, contra superstições e fanatismos (*Aberglauben* e *Schwärme-*

⁵ Sobre a citação: As *Institutiones iurisprudentiae divinae* e os *Fundamenta iuris naturae et gentium* são citados pelo número do livro, capítulo e parágrafo, nessa ordem, precedidos pelas abreviações “Inst.” e “Fund.”, respectivamente. Foram utilizadas as edições originais em latim e as traduções em alemão (respectivamente, *Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrtheit und Grundlehren des Natur- und Völkerrechts*), revistas pelo próprio Thomasius, tendo sido dada preferência pelas versões “finais” em alemão, que não raro contêm acréscimos e modificações em relação ao original latino.

⁶ N. Hinske propõe uma tripartição temporal no movimento da *Aufklärung*: a *Frühaufklärung* (Thomasius), *Hochaufklärung* (C. Wolff) e *Spätaufklärung* (Kant): «Este caminho [de Thomasius a Kant] é claramente caracterizado por três grandes correntes: a filosofia do período inicial da *Aufklärung* alemã [*Frühaufklärung*], fortemente orientada pelo voluntarismo e determinada por Thomasius e seus seguidores; filosofia do ponto alto da *Aufklärung* [*Hochaufklärung*], de forte orientação intelectual e que recebeu sua marca por Wolff e sua escola; a filosofia do período tardio da *Aufklärung* alemã [*Spätaufklärung*], orientada fortemente pela autocrítica (...)» (HINSKE, N., «Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung», in W. SCHNEIDERS (Hrsg.), *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Meiner, Hamburg 1986); Cf. também WUNDT, Max, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945 (repr. Georg Olms Verlag, Hildesheim 1964), p. 18; SCHNEIDERS, W., «Leibniz – Thomasius – Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland», in F. GRUNERT (Hrsg.), *Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie. Gesammelte Studien. Zu seinem 70. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 2005. *Idem*, *Die wahre Aufklärung: zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*. Alber, Freiburg 1974.

⁷ WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, op. cit., p. 61. Wundt chega até mesmo a escrever que «Thomasius, por sua postura espiritual, nasceu, de fato, duas gerações mais cedo». (*Ibidem*, p. 60).

⁸ SCHNEIDERS, W., «Leibniz – Thomasius – Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland». art. cit., p. 174.

⁹ Sobre a adoção consciente na época e especificidade do termo mesmo *Aufklärung* em oposição a *Erleuchtung* e aos correspondentes *Lumières* e *Enlightenment* em francês e inglês, respectivamente, Cf. SCHNEIDERS, «Leibniz – Thomasius – Wolff», art. cit., pp. 180-182 e *Idem*. «Aufklärung und Reform», in *Philosophie der Aufklärung und Aufklärung der Philosophie*, op. cit., p. 423

rei), e, por fim, as ideias derivadas como a publicidade (Öffentlichkeit), a liberdade de imprensa, a imparcialidade, liberalidade (*Liberalität*) e tolerância¹⁰. Em Thomasius percebem-se, em maior ou menor medida, todas as marcas da “verdadeira *Aufklärung*” de que fala Schneiders por ocasião dos esforços da época tardia da *Aufklärung*, ou seja, no período próximo da morte de Frederico, o Grande, em 1786, em refletir sobre seus pressupostos e bases teóricas¹¹. Mesmo no interior das *Lumières* francesas a figura de Thomasius é ressaltada. Em um verbete sobre Thomasius para a *Encyclopédie* Diderot fala de Thomasius como “reformador da filosofia”: ele teria, dentre outras coisas, separado teologia e direito, submetido toda verdade estabelecida ao “exame da razão” e proposto o não-sectarismo em filosofia¹².

Contudo, a despeito de sua posição central na história da filosofia alemã e europeia, Thomasius não é – virtualmente – objeto de estudos em língua portuguesa. Thomasius é dez anos mais novo que seu contemporâneo mais famoso, Leibniz, que foi aluno de seu pai, Jakob, ambos provêm do mesmo ambiente intelectual (Leipzig) e são juristas de formação além de filósofos¹³. Após uma crise na juventude Thomasius rompe com a tradição escolástica de sua terra natal, muda-se para a então nova universidade de Halle e começa a dedicar-se a um “*Aufklärung* prático” cujo objetivo era inicialmente o melhoramento do entendimento e da vontade, de modo mais exato, a mudança na ação por meio de um esclarecimento (*Aufklärung*)¹⁴ do entendimento, assumindo, posterior-

¹⁰ HINSKE, N. «Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie», in R. CIAFARDONE (ed.), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Reclam, Stuttgart 1990. Cf. GRUNERT, Frank, *Normbegründung und politische Legitimität: zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2000. p. 169.

¹¹ SCHNEIDERS, *Die wahre Aufklärung*. op. cit.. Na *Berlinischen Monatsschrift* de 1794, Friedrich Gedike atribui a Thomasius o papel de «precursor da emancipação da razão em relação à superstição» (*Apud*. TOMASONI, Francesco, *Christian Thomasius. Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung*, Waxmann, München 2009, p. 8.

¹² DIDEROT, D., «Thomasius, philosophie de», in *Oeuvres Complètes*, Vol. VIII. Hermann, Paris 1976, pp. 393-405.

¹³ Para uma exposição biográfica completa de Thomasius, Cf. SCHUBART-FIKENTSCHER, Gertrud, *Christian Thomasius. Seine Bedeutung als Hochschullehrer am Beginn der deutschen Aufklärung*, Sitzungsberichter der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig (Philosophisch-historische Klasse, Band 119), Berlin 1977; FLEISCHMANN, M. (Hrsg), *Christian Thomasius' Leben und Lebenswerk*, Halle 1931 (repr. Aalen 1979).

¹⁴ O termo “*Aufklärung*” é utilizado inicialmente no sentido aqui descrito: o de um “esclarecimento”, “elucidação” do entendimento, a substancialização do verbo “*aufklären*” provavelmente a germanização do verbo “*éclairer*”, utilizado por Leibniz, ou do verbo “*to enlighten*”, utilizado por Milton em *Paradise Lost*. Cf. SCHALK, F., «Aufklärung», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd I, Schwabe Basel 1971-2007, p. 620; Cf. também SCHNEIDERS, «Leibniz – Thomasius – Wolff». op.

mente, a forma de um puro e simples progresso da vontade anterior à possibilidade de progresso do conhecimento¹⁵. Com efeito, em sua filosofia a *vita activa* recebe precedência diante da *vita contemplativa*¹⁶, como será particularmente o caso do período tardio da *Aufklärung*, ao qual pertence Kant. A reforma espiritual da vida proposta por Thomasius visava o *Aufklärung* de um ponto de vista *predominantemente prático*, não meramente especulativo, ou seja, uma emancipação através da renovação dos interesses e da guinada à prática e à popularização da filosofia e do saber acadêmico. Thomasius entendia a *Weltweisheit* como “*Gelahrheit*”, ou seja, uma filosofia voltada não a um saber teórico inócuo, mas dirigida à prática e orientada pelo útil, isto é, uma *Philosophie für die Welt* e acessível a todos¹⁷. A filosofia se transforma em Thomasius num saber não-especializado, não um privilégio de teólogos, mas algo acessível a todos, independente de classe ou gênero: “A filosofia é tão simples que pode ser compreendida por todas as pessoas, independente de classe ou gênero”¹⁸. Não por acaso Thomasius foi o primeiro professor alemão a recusar o latim e ministrar um curso no vernáculo, de modo a atingir um público maior. Ademais, a atividade editorial de Thomasius serve de correlato prático a seu desiderato teórico. Com seu *Monatsgespräche* Thomasius abre a *Gelehrtenrepublik* ao público geral interessado. Outro ponto normalmente evocado para caracterizar o impulso iluminista de Thomasius foi sua intensa atividade política no combate aos processos por bruxaria e sua condenação da prática da tortura, ambos comuns à época. De modo geral, portanto, entendida como o “entendimento esclarecido pela boa vontade”¹⁹, o apelo à “sã razão” como base emancipatória da vida prática permanece no pano de fundo do pensamento e da atuação prática de Thomasius²⁰.

cit., pp. 170-173. Apenas num sentido derivado é que *Aufklärung* designa a época compreendida, grosso modo, entre Thomasius e Kant.

¹⁵ Cf. THOMASIIUS, C., *Ausübung der Sittenlehre* (1710), Halle 1726 (repr. Band 11 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius), Georg Olms Verlag, Hildesheim 1998, I, 1); THOMASIIUS, C., Fund. Vorrede.

¹⁶ Cf. THOMASIIUS, C., *Einleitung zur Hof-Philosophie* (1688). Frankfurt u. Leipzig 1710 (repr. Band 2 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1994).

¹⁷ Cf. THOMASIIUS, *Einleitung zur Hof-Philosophie*, op. cit..

¹⁸ THOMASIIUS, C., *Einleitung zur Vernunft-Lehre* (1693), Halle 1719 (repr. Band 8 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1998, p. 13.

¹⁹ «[A] razão é o entendimento esclarecido pela boa vontade (...) ([D]ie Vernunft, das ist, der durch den guten Willen erläuterte Verstand (...))». THOMASIIUS, *Ausübung der Sittenlehre* (1710), op. cit., p. 30.

²⁰ Cf. SCHNEIDERS, W., «Vernunft und Freiheit: Christian Thomasius als Aufklärer», *Studia Leibnitiana*, Bd. 11, H. 1 (1979), 3-21.

Sua teoria jusnaturalista, porém, parece trair o “*aufgeklärte Geist*” que brota em tantas outras partes de seu pensamento. Propondo uma obediência irrestrita ao soberano entendido não como o conjunto do povo, mas como um monarca cuja autoridade não pode ser limitada, Thomasius dá a impressão de retirar a razão dos súditos aquilo que lhes havia concedido como sujeitos racionais na condução da vida prática. Dentro desse quadro, saltam aos olhos os contornos tensos da doutrina « iluminista » ou « esclarecida » do direito natural de Thomasius resumidos na seguinte afirmação do principal estudioso de sua filosofia, W. Schneiders:

A doutrina do Estado de Thomasius, para dizê-lo de forma sucinta, é absolutista em sua tendência central. A fundação do Estado suprime a liberdade exterior natural dos súditos; estes são absolutamente obrigados a obedecer e não têm nenhum direito político de controle do poder. Somente o príncipe é responsável pelo fim do Estado, pela felicidade civil, a saber, a paz pública. Com efeito, Thomasius, com conhecidas e tocantes palavras, louvou e promoveu a liberdade como a verdadeira vida do espírito; a liberdade política, entretanto, ele não a reclamou, como tampouco o fez a grande maioria de seus contemporâneos²¹.

2. A proposta thomasiana: o “sábio conselheiro”

Para compreendermos como Thomasius procura, à sua maneira, solucionar a tensão, reencontrada em toda a *Aufklärung* alemã, entre apelo à razão individual e obediência irrestrita ao soberano, discutiremos dois eixos centrais: (2.1) o problema da obediência irrestrita ao soberano e a possibilidade de limitação do poder, sobretudo nas *Institutiones*; (2.2) um caminho possível para supressão ou, ao menos, atenuação da aporia: o aconselhamento pelo *sábio*.

2.1. Origem da obediência e a lei natural. Há a possibilidade de limitar a autoridade?

Interroga-se aqui a forma como Thomasius funda o princípio de autoridade em uma sociedade política, bem como se são abertas possibilidades para resistir,

²¹ SCHNEIDERS, W., «Die Philosophie des aufgeklärten Absolutismus», in *Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie*. op. cit., p. 404. Cf. GRUNERT, F., *Normbegründung und politische Legitimität*: op. cit., p. 190. «No modelo absolutista de Estado de Christian Thomasius não é prevista *expressis verbis* nenhuma instância que possa levar a cabo as pretensões legítimas dos súditos contra o príncipe: falta – como já ocorria em Grotius – ‘em execução’ (*execution*)».

limitar ou simplesmente questionar o *summa potestas* exercido pelo soberano à luz da secularização do poder temporal. O princípio de obediência irrestrita e a eventual possibilidade de resistir a um poder injusto estariam previstos nas cláusulas do contrato de submissão ou, antes, residiriam em algo axiologicamente anterior?

Com efeito, nas *Institutiones* Thomasius propõe o princípio da obediência irrestrita como *primum principium practicum* do entendimento relativo não à essência das coisas ou da natureza, objeto do *primum principium theoreticum*, mas ao fazer e deixar de fazer (*Thun und Lassen*) humanos (*Inst.* I, 3, 13), ou ainda, dito de outra forma, à essência da lei (*Inst.* I, 3, 24). Nessa medida, como atinente ao *objectum* da jurisprudência, o *primum principium practicum* serve de *principium* a todas as formas da jurisprudência (*Inst.* I, 3, 39). Tal *primum principium practicum*, também definido como inferência fundamental (*Grundschluf*) ou axioma (*Inst.* I, 3, 38), é enunciado por Thomasius como um imperativo: “Obedeça aquele que deve ordenar algo a você” (*Inst.* I, 3, 34)²². A sua fundamentação ou justificação ocorre em três etapas, segundo a definição dos termos nela pressupostos, a saber, “superior”, “lei” e “obrigação”:

Eu provo isso [o *primum principium practicum*]: 1. A partir da descrição do superior (*Oberherrn; Imperantis*), que deve ordenar. O superior (que deve ordenar) é aquele que tem poder para obrigar um outro. Se, entretanto, alguém não devesse obedecê-lo, ele então não teria esse poder: mas é impossível que algo seja e não seja ao mesmo tempo. 2. A partir da descrição da lei. Uma lei é um mandamento daquele que deve ordenar e que obriga os súditos, etc., se pois não se devesse obedecer aquele que deve ordenar, então uma lei não seria uma lei. 3. A partir da descrição da obrigação, que (...) tampouco seria uma obrigação [Cf. *Inst.* I, 1, 134] se não devesse ser obedecido aquele que deve ordenar (*Inst.* I, 3, 35-7).

No entanto, uma etapa adicional de fundamentação é reivindicada por Thomasius. Com efeito, o princípio de não contradição implicado em cada ponto de fundamentação da obediência é o *primum principium theoreticum* (*Inst.* I, 3, 18), ao qual se subordina o *practicum* (*Inst.* I, 3, 23) e do qual este deve ser “diretamente demonstrado” (*Inst.* I, 3, 33). Segundo Thomasius, da natureza do homem decorre, por não contradição, que ele não pode viver sem leis e sem

²² «O que seja esse *primum principium practicum* [ou inferência fundamental (*axioma*), *Inst.* I, 2, 38] eu posso (se todo o mundo assim mo permite) resumir em poucas palavras: ‘Obedeça aquele que deve ordenar algo a você’» (*Inst.* I, 3, 34).

“certas normas”²³, para cuja justificativa e fundamentação vale o *principium practicum*. É justamente daqui que Thomasius infere a necessidade do *primum principium practicum*²⁴. Fundada formalmente neste, a *jurisprudencia divina* pressupõe a obediência irrestrita a Deus (*Inst.* I, 3, 43) e com ela o próprio direito natural, na medida em que Deus é criador do homem e, assim, detém *Herrschaft* sobre ele (*Inst.* I, 3, 70-7).

Do *primum principium practicum* como axioma (*Inst.* I, 3, 38; Cf. I, 4, 2) Thomasius reivindica a derivação do princípio geral da jurisprudência, na medida em que se fundam nele, como «regra fundamental (*axiomate*)», os «dois princípios: deve-se obedecer a Deus e ao soberano» (*Inst.* I, 4, 2). Tal princípio ou mandamento supremo é o do “comportamento em concordância com a natureza racional do homem”: «Você deve fazer aquilo que concorda com a natureza racional do homem e deixar de fazer aquilo que é contra ela» (*Inst.* I, 4, 7). Trata-se de uma lei natural e também divina «inscrita no coração humano» (*Inst.* I, 2, 97) e que se coaduna com o primeiro princípio prático (*Inst.* I, 4, 8). O problema da definição do que seria essa “natureza racional” ou o conceito de *recta ratio* é resolvido por Thomasius através da referência a uma ideia de origem estoica: o sumo bem e norma suprema da vida humana é a “tranquilidade e paz”, a *pax* ou *tranquillitas* humanas universais (*Inst.* I, 4, 11; 22; 67-68). Estas seriam as condições da conservação do gênero humano e precondições mesmas do uso da razão, concebida por Thomasius como discurso e intera-

²³ Da natureza humana, dada por Deus ao homem como seu criador (*Inst.* I, 3, 76), infere-se que o homem como ser racional não pode viver sem uma “norma” (*Richtschnur* ou *norma*) ou “lei” (*Inst.* I, 3, 20; 75; 78), que por sua vez deve ser também uma norma “externa” (*Inst.* I, 3, 80), reconhecida pelo homem em razão da liberdade de sua vontade (*Inst.* I, 3, 82). «[S]ua natureza [do homem] não permite que ele exista sem lei e que seu agir ocorra sem uma certa norma» (*Inst.* I, 3, 20). São três as características da natureza humana que tornam necessária essa “norma”: a) em virtude da fraqueza de seu “corpo”, o homem não pode sozinho e por suas próprias forças manter sua existência, do que decorre a obrigação à ajuda mútua (*Inst.* I, 3, 84); b) em virtude da “perversidade de seu ‘ânimo’”, a maldade do homem faria o gênero humano perecer não fosse o «medo de um mal maior» que lhe impõe “freios” (*Inst.* I, 3, 85); c) as “forças do ânimo humano”, a despeito da queda e da imperfeição do homem, impelem-no à sociabilidade (*Inst.* I, 3, 86), a qual, por sua vez, impõe “normas” específicas, já que nenhuma sociedade é possível sem leis («Fora da sociedade não há direito. Em toda e qualquer sociedade há direito» [*Inst.* I, 1, 100]). Ou seja, das “forças naturais” do ânimo e corpo humanos decorrem leis de sociabilidade, de maneira que a «paz e tranquilidade da vida» podem então existir (*Inst.* I, 3, 1; 86). Cf. GRUNERT, *Normbegründung und politische Legitimität*. op. cit., p. 185ss. Mais sobre isso na sequência.

²⁴ P. Schröder vê na fundamentação do princípio de obediência uma “contradição” (SCHRÖDER, Peter, *Christian Thomasius zur Einführung*, Junius, Hamburg 1999, p. 61). Porém, o autor não analisa a relação de subordinação entre *principium theoreticum* e *principium practicum*, sem a qual o raciocínio de Thomasius torna-se, decerto, incompreensível.

ção entre homens (*Inst.* I, 4, 52-4)²⁵, unicamente possíveis onde há paz e tranquilidade (*Inst.* I, 5, 55)²⁶. Percebe-se como Thomasius chega à mesma conclusão de Hobbes sem partir das mesmas premissas: o ideal de paz e tranquilidade como bases para conservação de si é obtido sem o custo teórico de pressupor uma guerra de todos contra todos²⁷. Com efeito, Thomasius liga-se explicitamente à tradição jusnaturalista de Pufendorf e Grotius ao explicitar o princípio supremo do direito natural como o da “sociabilidade humana”²⁸: «Faça aquilo que necessariamente concorda com a vida sociável do homem e deixe de fazer aquilo que com ela não concorda» (*Inst.* I, 4, 64)²⁹. Segundo Thomasius, dizer que o homem é racional significa o mesmo que afirmar que ele é sociável (*Inst.* I, 4, 55), de modo que «a natureza racional do homem nada mais é do que a natureza sociável do homem» (*Inst.* I, 4, 63). A entrada do homem em sociedade, dentre as quais, como veremos, inclui-se o Estado, explica-se por esse princípio que, de resto, serve-lhe de base normativa: o Estado teria como objetivo “realizar” o princípio do direito natural, justificando-se assim, sob uma nova perspectiva, a dominação política.

No interior desse quadro de obediência irresistível, permanece em suspenso a pergunta sobre como avaliar e medir a própria “justiça” da dominação, para não mencionar como resistir a ela. Assim como nas demais doutrinas jusnaturalistas, uma resposta poderia ser obtida na reflexão sobre o cumprimento ou não por parte do superior das cláusulas do contrato de dominação e as relações de direitos e deveres entre inferior e superior que dele decorrem³⁰. Contudo, aqui

²⁵ «Nós só podemos usar a razão por meio de palavras (...). Mas as palavras são dadas às coisas pelos homens que vivem em uma sociedade» (*Inst.* I, 4, 52). «Para resumir o tema, notemos o seguinte: a razão não existe nunca sem discurso, o discurso fora da sociedade não tem utilidade alguma, e a razão não se dá fora da sociedade. Por conseguinte, não erraríamos se dissessemos que a aptidão que no homem é a da utilização da razão nada mais é do que uma inclinação para usar a razão com os outros homens» (*Inst.* I, 4, 53).

²⁶ «Não usamos a razão num estado intranquilo pelo fato de ele ser intranquilo» (*Inst.* I, 4, 55).

²⁷ Cf. SCHNEIDERS, *Naturrecht und Liebeshik*, op. cit., p. 108. Contra Hobbes, Cf. *Inst.* I, 4, 19.

²⁸ Sobre a passagem do “mandamento supremo” para o mandamento específico sobre a sociabilidade, Cf. SCHNEIDERS, *Naturrecht und Liebeshik*, op. cit., p. 106ss.

²⁹ Deste princípio Thomasius deriva os deveres específicos do direito, como o da proibição de roubo e assassinato (*Inst.* I, 4, 67), de respeito aos contratos (*Inst.* I, 4, 68), etc., como comportamentos que concordam com a razão entendida como sociabilidade ao assegurarem a tranquilidade e paz públicas: «Dessa omissão ou atrocidade poderia facilmente surgir uma guerra e, com efeito, uma guerra de todos contra todos, por meio da qual todo o gênero humano poderia extinguir-se» (*Inst.* I, 4, 69).

³⁰ Sobre o direito de resistência no ambiente alemão pode-se afirmar com Dreitzel que, de modo geral, já no protestantismo alemão pré-*Aufklärung* procura-se inutilmente uma teoria do direito de resistência baseada na “melhor constituição”, se promulgada pela vontade geral, pelo monarca abso-

Thomasius é pouco claro. Segundo ele, o fim derradeiro do Estado ou comunidade política (*civitate* ou *Republic*) é a “felicidade civil” (*beatitudinem civilem* ou *bürgerliche Glückseligkeit*) (*Inst.* III, 1, 17; III, 6, 4), ou seja, “a paz ou tranquilidade geral” (*Inst.* III, 1, 21) que se confunde com o princípio de sociabilidade. Por ser uma “sociedade mista” (*Inst.* I, 1, 110), ou seja, aquela em que há superiores e inferiores, o Estado apenas permite direitos perfeitos do superior em relação ao inferior e direitos imperfeitos do inferior em relação ao superior (*Inst.* I, 1, 111)³¹. Dito de outra forma, apenas o superior pode exigir algo do inferior por meio de *coerção* (*Inst.* I, 1, 104), a qual, no estado civil, expressa-se sob a forma de penas e recurso judicial (*Inst.* I, 1, 105); o súdito, em contrapartida, não pode exigir nada judicialmente do superior, pois lhe falta “em execução” (*Inst.* I, 1, 113). Não fica bem claro o que seriam os direitos imperfeitos do súdito neste contexto preciso. Em outro lugar Thomasius fala de “obrigações imperfeitas”, ou seja, aquelas que não podem ser tidas por “algo devido” (*Schulden*), mas apenas por uma “promessa” que não pode, “contra sua vontade, limitar a liberdade” daquele que promete (*Inst.* II, 7, 10-12). Com efeito, o “poder supremo” (*Inst.* III, 6, 116) ou “autoridade”, “majestade” (*Majestät; majestas*) (*Inst.* III, 6, 115), «não está obrigado a prestar contas a nenhum homem» (*Inst.* III, 6, 117) na perseguição do fim derradeiro do Estado pressuposto pelo contrato de dominação; ora, «esse governo supremo é superior a todas as leis humanas e civis» (*Inst.* III, 6, 118) na medida em que ele é essas leis e não está obrigado em relação a ninguém. O raciocínio de Thomasius é simples: uma vez que a lei não pode obrigar aquele da qual ela emana e o governo é a « fonte » dessas leis, ele não pode estar sujeito a elas. Sob esse argumento toda e qualquer possibilidade de qualquer resistência civil é excluída por Thomasius:

Mesmo se ele [o governo] cometesse contra os súditos a mais suma injustiça, cada qual teria antes de deixar o país ou suportar toda a miséria do que dese-

luto ou pela “sã razão”: «A discussão sobre o direito de resistência no protestantismo alemão tornou-se um debate não sobre a melhor ou ‘verdadeira’ constituição fundada teológica ou racionalmente, mas, antes, sobre a interpretação do direito constitucional positivo, que contudo permitia uma ampla margem de manobra, e da tirania que violasse algum direito». DREITZEL, *Absolutismus und ständische Verfassung in Deutschland*, op. cit., p. 20. Com efeito, para além do direito de resistência, a filosofia da *Aufklärung* parece ter formulado outras formas de contestação, como as que apresentaremos na sequência.

³¹ Nas sociedades iguais, onde não há superiores e inferiores, somente haveria direitos perfeitos recíprocos (*Inst.* I, 1, 109), enquanto que na sociedade desigual, composto por um superior (Deus) e inferiores (homens), somente há direitos perfeitos do superior relativamente ao inferior e não direitos imperfeitos do inferior relativamente ao superior (*Inst.* I, 1, 110), como é o caso da sociedade mista, o Estado.

jar pegar em armas contra um duro regente, que, no entanto, é o pai da nação (*Vater des Vaterlandes*).³²

O argumento de Thomasius parece ser simplesmente axiológico: o “inimigo da majestade”, ao atacá-la e resistir a ela, suprime a “alteza do governo” (*Hoheit der Regierung*) e a majestade deixa, assim, de ser majestade³³.

Dessa forma, Thomasius parece excluir qualquer forma, prevista no contrato, de resistir ou mesmo apenas limitar a autoridade irrestrita da *majestas* em caso de transgressão dos “deveres imperfeitos” ou de ação contra o fim derradeiro do Estado e desrespeito do princípio de sociabilidade/racionalidade. Na sequência analisamos uma possível saída: o recurso à figura do “conselheiro” (*Rathschlager*).

2.2. Obediência irrestrita e conselho

Em *Einleitung zur Sittenlehre*, obra de transição entre as *Institutiones* e os *Fundamenta*, Thomasius classifica a relação entre autoridade e súdito (*Obrig-keit und Unterthan*) como uma das quatro classes naturais de sociedade ao lado de homem e mulher, pais e filhos, e senhor e criado³⁴. Segundo ele, para cada uma dessas classes há relações de deveres e obrigações (*Pflichten und Schuldig-keit*) e elas são «de tal forma constituídas em todo o gênero humano que uma pessoa tem de comandar a outra e esta tem de obedecer a primeira»³⁵. A ideia de que uma sociedade comporta mandamentos é também discutida nos *Ins-titutiones*. Segundo Thomasius, independente da espécie de sociedade, haveria três mandamentos principais: a) «obedeça ao homem ao qual cabe a soberania (*Herrschaft*) em uma sociedade»³⁶; b) «faça o que é necessariamente exigido para o fim derradeiro de cada sociedade, e deixe de fazer o que necessariamente o atrapalha»³⁷; e, finalmente, c) «se é certo que, ao determinadas pessoas entrarem numa sociedade, o fim derradeiro da sociedade não pode ser mantido, então não haverá nenhuma sociedade»³⁸. Já mencionamos como a relação

³² *Inst.* III, 4, 119.

³³ *Inst.* III, 6, 120.

³⁴ THOMASIUS, C., *Einleitung zur Sittenlehre*, op. cit., p. 354ss.

³⁵ THOMASIUS, C., *Einleitung zur Sittenlehre*, op. cit., p. 357.

³⁶ *Inst.* III, 1, 57-62.

³⁷ *Inst.* III, 1, 60-70.

³⁸ *Inst.* III, 1, 71-75. Cf. SCHNEIDERS, *Naturrecht und Liebesethik*, op. cit., p. 144ss. Essa relação de mandamento e obediência é descrita na *Einleitung zur Sittenlehre* como se impondo por

entre *imperans* e *parens* é acentuadamente díspar: o que obedece tem direitos perfeitos e o que comanda direitos apenas imperfeitos. Porém, apesar desta distinção não ser clara nas *Institutiones*, Thomasius assinala já na obra uma forma bem definida de limitar ou ao menos questionar a autoridade pública: é permitido ao súdito «sábio» ou «douto» denunciar que determinado Estado está «doente», ou seja, assumiu uma forma corrompida que não mais busca seu fim derradeiro³⁹, sem que seja imputado àquele que denuncia «falta de respeito» ou o descumprimento dos deveres em relação ao «poder supremo»⁴⁰; pelo contrário, calar-se sobre a «doença» do Estado é que significaria «agir contra seu dever»⁴¹. O professor (*Lehrer*) ou conselheiro (*Rathgeber*) age como o médico⁴² que diagnostica e age contra a doença do Estado.

Um douto agiria erroneamente se ele pretendesse tomar por saudável uma comunidade política que não é saudável, não apenas quando lhe fosse indagado por um príncipe, mas também por outros, aos quais está obrigado a dizer a verdade, assim como, numa comparação, um médico agiria erroneamente quando lhe fosse indagado por um discípulo e defendesse que um paciente estava saudável.⁴³

Contudo, a função aparentemente crítica dessa prerrogativa tem de ser exercida no interior de limites estreitos e assinalados pelo regente: é a ele que se dirigem os aconselhamentos e é ele que deve implementar ou não as prescrições dadas pelo conselheiro/médico⁴⁴.

A utilização mais propriamente «iluminista» dessa possibilidade de crítica aberta por Thomasius parece encontrar respaldo conceitual apenas nos *Funda-*

meio da coerção e, ao mesmo tempo, do “amor” – este é necessário para estabelecer o “fim derradeiro” de cada sociedade, a coerção, por sua vez, serve como meio (THOMASIVS, *Einleitung zur Sittenlehre*, op. cit., p. 357ss.). «É plenamente possível haver amor sem justiça, mas não justiça sem amor» (*Idem*, op. cit., p. 250). Na sociedade civil, composta da autoridade e do súdito e fundada na “desconfiança” entre os homens, o grau de amor é baixo: não há um amor particular (*absonderliche Liebe*), como na de pai e filho e homem e mulher, mas apenas um «amor geral» (*allgemeine Liebe*) (*Idem*, op. cit., p. 361). De todo modo, o amor envolvido na relação é o elemento que constitui seu elo e escopo. A referência ao amor está ausente nas *Institutiones*. W. Schneiders argumenta que o surgimento da teoria acerca do amor racional é chave para a compreensão das mudanças por que passou a teoria política de Thomasius.

³⁹ Thomasius adota a tipologia tradicional das formas de governo: monarquia, aristocracia e democracia, conforme o número de pessoas que governam: uma, várias ou todas (*Inst.* III, 4, 33).

⁴⁰ *Inst.* III, 6, 41.

⁴¹ *Inst.* III, 6, 45.

⁴² *Inst.* III, 6, 46.

⁴³ *Inst.* III, 6, 47.

⁴⁴ *Inst.* III, 6, 48-56.

menta. Ora, a distinção entre ética, direito e decoro realizada na obra corresponde àquela entre conselho e soberania (*Rat und Herrschaft*)⁴⁵, que já surge na *Institutiones* sob a forma da contraposição entre lei e conselho, ou seja, entre aquilo que possui força vinculante e aquilo no qual esta falta; nesta oposição está implícita a relação entre súdito e superior, entre aquele que comanda e aquele que obedece, *imperans* e *parens*⁴⁶. Nas *Institutiones*, porém, o lugar do conselho como uma espécie de categoria intermediária não é desenvolvido; antes, como mostramos acima, o conselheiro parece não encontrar lugar sistemático preciso. Nos *Fundamenta*, sob a base da distinção entre ética e direito, além do aprofundamento da oposição entre interno e externo e a redefinição da relação entre entendimento e vontade, essa conexão até então apenas insinuada é desenvolvida por Thomasius, que assinala ao conselheiro “sábio” ou “douto” um lugar intermediário entre *imperans* e *parens*⁴⁷. A obediência do sábio em relação ao soberano é irrestrita, mas a ele é atribuída uma função não desprezível: a de aconselhar o governante, indicar-lhe as melhores formas de promover a felicidade interna dos súditos⁴⁸ e *a fortiori* a felicidade geral da comunidade política⁴⁹. O sábio, que aconselha os «tolos» sobre a utilidade de certa norma⁵⁰ e põe a claro os vícios das paixões e as vantagens da sabedoria⁵¹, tem o *dever* de obedecer ao soberano e este tem o “dever” de convocá-lo e acolhê-lo como conselheiro:

[...] As pessoas de um douto (*doctores, Lehrer*) e de um príncipe (*Fürsten*) nem sempre encontram-se reunidas. Pois a marca de um douto é dar aconselhamentos (*dare consilium; Rathen*), a de um príncipe, no entanto, comandar (*imperare*;

⁴⁵ (*Fund*, I, 4). Para a relação entre a função do sábio no melhoramento moral do Estado em sentido amplo, ou seja, relativo ao justo (ações externas ou relativo ao injusto como “sumo mau”), honrado (ações “internas” ou relativas ao “sumo bem”) e decoro (ações intermediárias ou relativas apenas indiretamente ao sumo bem ou ao sumo mau), Cf. *Fund* I, 4, 87ss. GRUNERT, *Normbegründung und politische Legitimität*, op. cit., pp. 202ss.

⁴⁶ *Inst*, I, 1, 28: «[U]ma lei é um mandamento da autoridade que obriga os súditos a realizar seu fazer e deixar de fazer segundo tal mandamento». Disso se segue que há uma «distinção entre uma lei e um aconselhamento» (*Inst*, I, 1, 29). No comentário ao parágrafo Thomasius escreve: «Uma lei vem de um superior e é dada a um inferior mesmo contra sua vontade, tendo sempre força vinculante. Um aconselhamento é dado seja por um igual, seja por um inferior, seja por uma pessoa igual ou superior e nunca obriga». Cf. também *Inst*, III, 4, 47; 55.

⁴⁷ Em *Fund*, I, 4, 92.

⁴⁸ *Fund*, I, 4, 73.

⁴⁹ *Fund*, I, 4, 74-76.

⁵⁰ *Fund*, I, 4, 49.

⁵¹ *Fund*, I, 4, 53.

herrschen). Disso também se segue que um douto deve estar submetido à soberania (*Herrschaft*) do príncipe, e este, no entanto, deve (*solle*) chamar sábio douto para aconselhá-lo⁵².

Percebe-se como a tensão entre obediência irrestrita e apelo à razão se cristaliza de forma paradigmática na categoria intermediária do conselheiro entre *imperans* e *parens*.

3. À guisa de conclusão – critique, mas obedeça!

Com a categoria do sábio conselheiro como uma espécie de categoria híbrida entre o súdito e a autoridade chegamos ao primeiro esboço histórico e conceitual daquela figura central que concentra em si as tensões da *Aufklärung* alemã. Trata-se daquela figura de uma “razão” (semi-)autônoma na qual o Estado pode fiar-se para atingir seus fins derradeiros que reaparece, por exemplo, em Wolff e sua ideia de um “rei filósofo” que precisa do aporte da filosofia⁵³, e em Kant e o papel do filósofo como conselheiro em questões relativas à paz⁵⁴ e o uso público da razão para questionamento do poder e da legislação⁵⁵ ao lado da estrita proibição do direito de resistência⁵⁶. Sob o pano de fundo

⁵² *Fund.* I, 4, 79-80.

⁵³ Pouco antes de assumir a coroa, Frederico II escreve a Wolff: «Cabe aos filósofos serem os preceptores do universo e os mestres dos príncipes. Eles devem pensar consequentemente, e cabe a nós fazer as ações consequentes. Eles devem instruir o mundo pelo raciocínio (*raisonnement*), e nós, pelo exemplo. Eles devem descobrir, e nós, praticar», in *Oeuvres*, Bd. XVI, p. 179. *Apud* SCHNEIDERS, «Die Philosophie des aufgeklärten Absolutismus», op. cit., p. 412. Cf. WOLFF, C., «Von den Regenten, die sich der Weltweisheit befließigen, und von den Weltweisen, die das Regiment führen», in *Gesammelte kleine philosophische Schriften*, Bd. VI, 1740 (repr. *Gesammelte Werke*, I. Abteilung: Deutsche Schriften, Bd. 21, 6, Hildesheim [u.a.]: Georg Olms Verlag, 1981), § 7: «Para a administração da comunidade política [ou república] (*gemeinen Wesens*) é altamente necessária e útil a filosofia», para saber o que «promove o bem geral e mantém a segurança e tranquilidade públicas». Essa lei não pode ser observada «onde não se possui também uma acuidade filosófica e onde os conceitos filosóficos não são bem conhecidos». A filosofia é exigida para determinar mediante inferências seguras se «em determinado caso está contido o fim da comunidade política, a saber, promover a felicidade civil». Uma política bem-sucedida precisa de conceitos claros e distintos e para tanto são necessários filósofos como conselheiros – a boa prática funda-se numa boa teoria (§ 13).

⁵⁴ Cf. *Zum ewigen Frieden*, in KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Walter de Gruyter, Berlin 1900-, vol. 8, pp. 368-369 (Zef AA 08: 368-9).

⁵⁵ Cf. KANT, I., *Was ist Aufklärung*, in *idem*, vol. 8, p. 41 (WA AA 08: 41).

⁵⁶ Cf. KANT, I., *Metaphysik der Sitten*, in *idem*, vol. 6, pp. 318-324 (MdS AA 06: 318-24); *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. In: *idem*. Vol. 6. pp. 297-300 (TP AA 08: 297-300).

da doutrina jusnaturalista de Thomasius compreendemos melhor a aparentemente paradoxal referência positiva de Kant a Frederico II no escrito sobre o Esclarecimento:

Mas também somente aquele que, embora ele mesmo esclarecido, não teme as sombras, ao mesmo tempo, porém, tem à mão um poderoso e bem disciplinado exército para proteção da tranquilidade pública, pode dizer aquilo que não é lícito a um Estado livre ousar: ‘raciocinem tanto quanto quiserem e sobre qualquer coisa que quiserem: apenas obedçam!’⁵⁷.

Trata-se, aqui, da marca incontestada da repercussão das tensões que perpassam a reflexão sobre a fundamentação racional e secular da autoridade política na *Aufklärung* que pretendemos aqui ter identificado em Thomasius.

Referências bibliográficas

- BRANDT, R., «Einführung», in R. BRANDT (Org.) (1981), *Rechtsphilosophie und Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981*. De Gruyter, Berlin.
- DREITZEL, H. (1992), *Absolutismus und ständische Verfassung in Deutschland. Ein Beitrag zur Kontinuität und Diskontinuität der politischen Theorie in der frühen Neuzeit*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz.
- ____ (1991), *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft: Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz. Bd. 2. Theorie der Monarchie*. Böhlau, Köln.
- FLEISCHMANN, M. (org.) (1931), *Christian Thomasius Leben und Lebenswerk*. Halle (repr. Aalen 1979).
- GRUNERT, F. (2000), *Normbegründung und politische Legitimität: zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- HINSKE, N. (1986), «Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung», in W. SCHNEIDERS (Org.). *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Meiner, Hamburg.
- KANT, Immanuel (1902-), *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols., Walter de Gruyter, Berlin.
- KERSTING, W. (2007), *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 3, Erweiterte und Bearbeitete Auflage, Mentis, Paderborn.
- MAUS, I. (2009), *O Direito e a Política. Teoria da Democracia*, Del Rey Editora, Belo Horizonte.
- SCHNEIDERS, W. (1971), *Naturrecht und Liebesethik: zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Georg Olms, Hildesheim [u.a.].
- ____ (1979), «Vernunft und Freiheit: Christian Thomasius als Aufklärer», *Studia Leibnitiana*, Bd. 11, H. 1, 3-21.

⁵⁷ KANT, I., *Was ist Aufklärung*, in *idem*, vol. 8, p. 41 (WA AA 08: 41).

- ___ (Hrsg.) (1989), *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Meiner, Hamburg.
- ___ (1990), *Hoffnung auf Vernunft: Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Meiner, Hamburg.
- ___ (2005), *Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie. Gesammelte Studien. Zu seinem 70. Geburtstag*. F. GRUNERT (Hrsg), Duncker & Humblot, Berlin.
- SCHUBART-FIKENTSCHER, G. (1977), *Christian Thomasius. Seine Bedeutung als Hochschullehrer am Beginn der deutschen Aufklärung*. Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philosophisch-historische Klasse, Band 119, Berlin.
- SCHRÖDER, P. (1999), *Christian Thomasius zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- ___ (2001), *Naturrecht und absolutistisches Staatsrecht. Eine vergleichende Studie zu Thomas Hobbes und Christian Thomasius*, Duncker & Humblot, Berlin.
- THOMASIVS, C. (1730), *Institutiones jurisprudentia divinae libri tres* (1688). Halle (repr., Scientia Verlag, Aalen 1963).
- ___ (1998-), *Ausgewählten Werke von Christian Thomasius*, Georg Olms Verlag, Hildesheim [u. a].
- TOMASONI, F. (2009), *Christian Thomasius. Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung*. Waxmann, München [u.a.].
- TERRA, R. (1995), *A Política Tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, Iluminuras, São Paulo.
- WOLF, E. (1961), *Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*. 4., durchgearb. und erg. Aufl., Mohr Siebeck, Tübingen.
- WOLFF, C. (1740), «Von den Regenten, die sich der Weltweisheit befeißigen, und von den Weltweisen, die das Regiment führen», in *Gesammelte kleine philosophische Schriften*, Bd. VI, (repr. *Gesammelte Werke*, I. Abteilung: Deutsche Schriften, Band 21, 6, Georg Olms Verlag, Hildesheim [u.a.] 1981).
- WUNDT, M. (1945), *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen (repr. Georg Olms Verlag, Hildesheim [u.a.] 1964).