



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E DIREITO NA FILOSOFIA DE
IMMANUEL KANT**

ANDRÉ LUIZ DA SILVA

**FLORIANÓPOLIS
2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

André Luiz da Silva

**A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E DIREITO NA FILOSOFIA DE
IMMANUEL KANT**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Delamar Volpato Dutra

Florianópolis

2011

André Luiz da Silva

A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E DIREITO NA FILOSOFIA DE IMMANUEL KANT

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 20 de dezembro de 2011.

Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Coordenador do Curso

Prof. Dr. Delamar Volpato Dutra
Orientador – Depto. de Filosofia – UFSC

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Depto. de Filosofia – UFSC

Prof. Dr. Denílson Werle
Depto. de Filosofia – UFSC

Prof. Dr. Delamar Volpato Dutra
Orientador – Depto. de Filosofia – UFSC

Prof. Dr. Leo Staudt
Presidente – Depto. de Filosofia – UFSC

Prof. Dr. Paulo César Nodari
Depto. de Filosofia – UCS

A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E DIREITO NA FILOSOFIA DE IMMANUEL KANT

André Luiz da Silva

RESUMO: Em 1797, Immanuel Kant publicou *A Metafísica dos Costumes*, texto que compõe o sistema de sua filosofia prática e subdividi-se em uma *doutrina do direito* e uma *doutrina da virtude*. Tal trabalho filosófico gera interpretações distintas por parte de estudiosos, especialmente acerca da relação entre ética e direito no pensamento kantiano. Não obstante, é possível dizer que esta relação precisa ser esclarecida a partir dos conceitos kantianos de Moral, Ética e Direito, para expor o fundamento das leis éticas e das leis jurídicas e a forma de apreendê-las, e também para estabelecer uma diferença entre Ética e Direito, para a qual se recorre ao conceito de legislação. Não apenas a Ética, mas também o Direito tem, numa interpretação específica, de justificar-se por meio da moral envolvendo, portanto, também a concepção de Crítica no sentido de desenvolver o conceito de liberdade. Entendendo que ao estabelecer as relações entre a legislação ética e a legislação jurídica, a partir de uma unidade comum, bem como sua diferenciação, seja possível elaborar os conceitos racionais puros do Direito e da Ética, que constituem o programa de uma metafísica dos costumes, o propósito do presente trabalho é expor a relação entre ética e direito no pensamento de Immanuel Kant, buscando apontar os fundamentos críticos da filosofia prática kantiana bem como sua articulação com a liberdade humana.

PALAVRAS-CHAVE: Kant; *A Metafísica dos Costumes*; Moral; Ética; Direito; Liberdade.

THE RELATION BETWEEN ETHICS AND RIGHT IN THE PHILOSOPHY OF IMMANUEL KANT

André Luiz da Silva

ABSTRACT: In 1797, Immanuel Kant published *The Metaphysics of Morals*, text that composes the system of his practical philosophy and is subdivided in a *doctrine of right* and a *doctrine of virtue*. Such philosophical work generates distinct interpretations, especially concerning the relation between ethics and right in the kantian thought. Nevertheless, it is possible to say that this relation needs to be clarified from the kantian concepts of Moral, Ethics and Right, to point the bedding of the ethical and legal laws and the form to apprehend them, and also to establish a difference between Ethics and Right, to which it appeals to the legislation concept. Not only the Ethics, but also the Right must, in a specific interpretation, justify itself through the moral involving, therefore, also the conception of Critic in the sense of developing the concept of freedom. Understanding that establishing the relations between the ethical legislation and the legal legislation, from a common unit, as well as its differentiation, it is possible to elaborate the pure rational concepts of the Right and the Ethics, that constitute the program of a metaphysics of morals, the intention of the present work is to indicate the relation between ethics and right in the thought of Immanuel Kant, searching to point the critical beddings of the kantian practical philosophy as well as its linkage with the human freedom.

KEY-WORDS: Kant; The Metaphysics of Morals; Moral; Ethics; Right; Freedom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
PARTE 1	
MORAL, ÉTICA E DIREITO	33
1.1 RAZÃO E LIBERDADE	33
1.2 LIBERDADE INTERNA E LIBERDADE EXTERNA	41
1.3 METAFÍSICA PURA E PRÁTICA	56
1.4 TRÊS CONCEITOS PRELIMINARES DE UMA METAFÍSICA DOS COSTUMES	61
1.5 SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE	72
PARTE 2	
DIREITO E LIBERDADE	81
2.1 DUAS INTERPRETAÇÕES ACERCA DOS PRINCÍPIOS DO DIREITO	81
2.2 MORALIDADE E LEGALIDADE: DUAS LEGISLAÇÕES DA RAZÃO PRÁTICA	99
2.3 A FUNDAMENTAÇÃO DO ESTADO E OS DEVERES ESTRITOS	109
2.4 A LEI UNIVERSAL DO DIREITO	113
2.5 A FORMA DO DIREITO	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
BIBLIOGRAFIA	131

INTRODUÇÃO

Esta introdução tem a intenção de situar este trabalho sobre ética e direito em um dos eixos que compõem a contribuição filosófica de Immanuel Kant. Trata-se de estabelecer, modestamente, as diferentes etapas, Crítica e sistema, que formam o quadro maior de sua obra. Esta distinção inicial é importante porque permite entender a complexidade do pensamento filosófico a que Kant dedicou sua vida, e por que aponta qual o âmbito deste trabalho no interior da obra do pensador alemão.

A partir da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* pode-se compreender uma idéia de unidade na filosofia prática de Kant através de um procedimento analítico que parte do “uso vulgar da nossa razão prática” (GMS:39)¹ para estabelecer o princípio supremo da moralidade e depois apontar que este princípio *a priori* é sintético, sendo possível compreender que a idéia presente em *A Metafísica dos Costumes* deve também completar a crítica que está se estendendo desde a *Crítica da Razão Prática*. Há uma conexão entre os textos que é apontada pelo próprio autor. Inferir esta idéia não é, portanto, ir além de sua proposta nem buscar encontrar o que Kant não disse; pois a segunda Crítica tem a tarefa de demonstrar a validade objetiva das idéias da razão pensadas a partir da liberdade. Mas é à *Metafísica dos Costumes* que cabe apresentar os princípios da moralidade apontando para a idéia de que a filosofia prática deva expor princípios para comprovar a possibilidade e os limites de seu conceito de liberdade, nada além.

Já no prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, no qual Kant se posicionou contra as análises que, baseadas no campo empírico, tomavam as ações humanas unicamente como o proceder de um desejo ou de uma aversão pode ser apontada tal distinção; pois se fosse esse o caso a moralidade só existiria como algo ligado ao prazer ou ao desprazer, isto é, existiria de um modo condicional. Não obstante, é a partir desta noção que se pode compreender por que Kant afirma que

¹ Doravante as passagens dos textos de Kant serão citadas conforme as abreviaturas utilizadas pela Academia de Berlim. As abreviaturas são as seguintes: **IaG** para *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*; **R**, para *A Religião nos limites da simples razão*; **MS**, para *Metafísica dos Costumes*; **GMS**, para *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; **TP**, para *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*; **ZeF**, para *A Paz Perpétua*; **KpV**, para *Crítica da Razão Prática*; **KrV** para *Crítica da Razão Pura* e **KU** para *Crítica da Faculdade do Juízo*. A paginação será também a da Academia, com exceção da **KrV**, a paginação desta obra será a da tradução brasileira.

uma ação humana pode ser de acordo com o dever e não apenas conforme o dever, e aí está a diferença essencial que dá valor moral a uma ação. Também na introdução geral da *Metafísica dos Costumes* a distinção pode ser apreendida. Vê-se ali que Kant aponta a lei moral como a que exige uma ação correta, conforme também com o direito, mas de um modo incondicional, isto é, sem ligar a motivação a um desejo ou a uma aversão, enquanto que as leis jurídicas podem ser cumpridas por meio de condições exteriores, pela coerção legítima que conduz as ações no cumprimento das obrigações jurídicas.

Assim, a divisão proposta por Kant em *A Metafísica dos Costumes* entre “os princípios metafísicos da doutrina do direito” e “os princípios metafísicos da doutrina da virtude”, expõe a preocupação com a possibilidade de uma metafísica que possa propor princípios *a priori*, conhecidos pela razão prática, que são limitantes. Kant conceitua “metafísica” como “um sistema de conhecimentos *a priori* mediante meros conceitos” (MS Ak. 216); ela deve, portanto, limitar princípios *a posteriori*, como ocorre quando práticas jurídicas empíricas preocupam-se apenas com casos da experiência, ou quando imperativos de ação fundamentam-se, do mesmo modo, na experiência. No primeiro caso, não é possível estabelecer algum princípio do direito, e no segundo caso, impossibilita-se o estabelecimento de algum princípio da moralidade. Princípios estes que podem ser conhecidos *a priori* por meio da razão prática. E esta é a importância de estabelecer as relações entre as legislações ética e jurídica, bem como sua diferenciação a partir, como veremos, de um fundo de unidade comum, pois se torna possível elaborar os conceitos racionais puros do Direito e da Ética, que constituem assim o programa de uma metafísica dos costumes.

Conforme Kant, a *Crítica da Razão Prática* tem a tarefa de:

Meramente demonstrar que há uma razão prática pura e, em vista disso, crítica todo a sua faculdade prática. Se ela o consegue, não precisa criticar a própria faculdade pura para ver se a razão não se excede, com uma tal faculdade pura, numa vã presunção (como certamente ocorre com a razão especulativa). Pois, se ela, enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova sua realidade e a de seus conceitos pelo ato e toda a arguição dessa possibilidade é vã. (*KpV* Ak. 5)

Esta idéia central do livro, exposta por Kant logo na abertura do texto, tem, de certa forma, uma conexão com o texto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lewis White Beck expõe esta conexão por meio de algumas questões que estariam presentes no prefácio e na introdução da segunda Crítica. Conforme Beck (1960:45), para se examinar completamente a faculdade da razão prática é necessário mostrar que a razão pura pode ser prática, que a razão prática empiricamente afetada faz reivindicações presunçosas e, portanto, deve ser restringida às suas próprias fronteiras, e que a razão prática pura faz reivindicações que não são interditadas pela *Crítica da Razão Pura*. Em suma, trata-se da tarefa de demonstrar que existe uma razão prática pura e de criticar, a partir dessa demonstração, a sua faculdade prática.

É o que expõe John Rawls em um texto cujo subtítulo é *The Moral Law as The Law of Freedom*:

Since the word “pure” is not used in the title of the second Critique, the word “critique” does not have its critical sense as applied to pure practical reason. It means instead a consideration of the constitution of practical reason as a whole, both pure and empirical, and the way pure and empirical practical reason are combined in the one unified scheme of practical reason. [...] Now, if pure practical reason is in no need of critique, it can only be empirical practical reason that needs critique. This reason proceeds from our natural inclinations and desires, and attempts to organize them into an ordered system of wants so as to achieve by a rational plan our greatest happiness. [...] Had Kant wanted to stress the meaning of critique as criticism, he could have titled the work *The Critique of Empirical Practical Reason*. Yet the title as it stands is appropriate: it tells us that the work considers reason’s practical faculty as a whole. (RAWLS, 2000:258)

Para Rawls, a razão prática pura não precisa de crítica, antes, a crítica direciona-se à razão empiricamente condicionada. É possível concordar com esta leitura de Rawls ao retomar a introdução da *Crítica da Razão Prática*, pois ali Kant expõe que:

A razão pura, se antes de mais nada tiver sido provado que uma tal razão existe, não precisa de nenhuma crítica. É ela própria que contém a norma para a crítica de todo o seu uso. (*KpV* Ak. 16)

Aqui é importante ressaltar que quando Rawls trata da palavra “crítica”, ele parece entender que Kant utiliza-se de sentidos diferentes na relação de oposição entre “puro” e “empírico”. O significado de “crítica” para tratar da razão prática pura serve para tratar de um todo, da parte “pura” e da parte “empírica”, mas quando a “crítica” não tem como seu objeto a parte “pura”, ela passa a ser um instrumento de controle das presunções da razão empiricamente condicionada. Por isso, se a *Crítica da Razão Prática* deve demonstrar que há uma razão prática pura, para assim criticar a sua faculdade prática, a crítica da faculdade prática serve para expor os limites diante do empírico, dada a razão prática pura.

Se analisarmos essa leitura de Rawls à luz de uma distinção estabelecida por Beck, podemos dizer que Rawls depreende um sentido negativo da palavra “crítica”, pois conforme Beck:

Kant formalmente define Kritik como ‘uma ciência do mero exame da razão, de suas fontes e limites’, e ela é propedêutica para um sistema da razão pura. Há duas funções de Kritik. Negativamente, Kritik fixa as fronteiras de competência da razão; esta é a sua função “de polícia”, de prevenção ou exposição das ilusões dialéticas das metafísicas especulativas. Positivamente, Kritik assegura à razão “o caminho seguro de ciência” contra a importação do ceticismo de regiões onde ele é justificado (metafísicas especulativas) para aquelas onde ele não é justificado (ciência e moral). Em sentido negativo, Kritik é a resposta de Kant aos metafísicos racionalistas; em sentido positivo, Kritik é sua resposta ao ceticismo baseado no empirismo. (BECK, 1960:44)

Para Beck, o título *Crítica da Razão Prática* faz referência ao uso negativo de *Kritik*, pois do mesmo modo que a razão especulativa precisa de uma crítica que lhe estabelece limites, a razão prática também

carece de crítica para estabelecer limites à sensibilidade que pode afetar a determinação da vontade. Mas apenas este sentido não pode ser suficiente para contemplar a segunda Crítica como um todo. Certamente, o sentido positivo também está presente, pois ela tem a tarefa de apontar o campo legislativo através da lei moral. Voltemos então ao texto de Kant:

Poder-se-á contudo perguntar: que tesouro é esse que tencionamos legar à posteridade nesta metafísica depurada pela crítica e, por isso mesmo, colocada num estado duradouro? Um relance apressado dessa obra poderá levar a crer que a sua utilidade é apenas negativa, isto é, a de nunca nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência e esta é, de fato, a sua primeira utilidade. Esta utilidade, porém, em breve se torna positiva se nos compenetrarmos de que os princípios, em que a razão especulativa se apóia para se arriscar para além dos seus limites, têm por consequência inevitável não uma extensão mas, se considerarmos mais de perto, uma restrição do uso da nossa razão, na medida em que, na realidade, esses princípios ameaçam estender a tudo os limites da sensibilidade a que propriamente pertencem, e reduzir assim a nada o uso puro (prático) da razão. Eis porque uma crítica que limita a razão especulativa é, como tal, negativa, mas na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de fato de uma utilidade positiva e altamente importante, logo que nos persuadimos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além dos limites da sensibilidade, não carecendo para tal, aliás, de qualquer ajuda da razão especulativa, mas tendo de assegurar-se contra a reação desta, para não entrar em contradição consigo mesma. (*KpV* Ak.16)

A crítica, quer seja em seu sentido positivo quer negativo, pode apoiar a defesa de um sentido sistemático para a filosofia prática de

Kant, pois tanto a Doutrina do Direito como a Doutrina da Virtude têm seus conceitos desenvolvidos na Crítica da Razão Prática enquanto exposições da idéia de não ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência e de anular um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão. Não obstante, também faz parte desse empreendimento a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pois, como se pode ler na *Introdução à Metafísica dos Costumes*:

Estas leis da liberdade chamam-se morais, em contraposição às leis da natureza. Na medida em que estas leis morais se referem a ações meramente externas e à sua normatividade, denominam-se jurídicas; mas se exigem, além disso, que elas próprias (as leis) constituam o fundamento determinante das ações são leis éticas e então diz-se que a conformidade com as leis jurídicas é a legalidade da ação e a conformidade com as leis éticas a moralidade. A liberdade a que as primeiras se referem é a liberdade tanto no exercício externo como interno do arbítrio, sempre que este se encontra determinado pelas leis da razão. Na filosofia teórica, diz-se que no espaço só se dão os objetos do sentido externo, enquanto que no tempo se dão todos, tanto os do sentido externo como os do sentido interno, já que as representações de ambos são, pois, representações e, enquanto tal, pertencem na sua globalidade ao sentido interno. De igual modo, quer a liberdade seja considerada no exercício externo quer no exercício interno do arbítrio, as suas leis, enquanto leis práticas puras da razão para o arbítrio livre em geral, têm que ser também fundamentos internos de determinação deste último, pese embora nem sempre ser possível considerá-las sob este aspecto. (MS Ak. 214)

E depois de considerar, como exposto na Fundamentação, que as leis da liberdade têm que ser fundamentos internos de determinação do arbítrio livre em geral, Kant, na mesma Introdução, dedica-se a apresentar os conceitos que valem tanto para a Doutrina do Direito como para a Doutrina da Virtude: obrigação; dever; ato; pessoa; coisa; correto ou incorreto; imperativo categórico; vontade; arbítrio; lei; imputação; e mérito. Depois, na *Divisão da Metafísica dos Costumes em*

*Geral*², Kant expõe que a doutrina dos costumes é intitulada como doutrina dos deveres e não também como doutrina dos direitos porque

só conhecemos a nossa própria liberdade (da qual procedem todas as leis morais e, portanto, também todos os direitos e todos os deveres) através do imperativo moral, que é uma proposição que prescreve o dever e a partir da qual pode, subseqüentemente, desenvolver-se a faculdade de obrigar outrem, quer dizer, o conceito de direito. (MS Ak. 239)

Conforme informa José Lamego (cf.2005:IX), esse caráter sistemático da filosofia prática pode remeter a textos de Kant que são anteriores mesmo à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Segundo Lamego, no ensaio *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der Theologie und Moral*, publicado em 1764 pela Academia de Berlim, Kant ocupa-se de problemas do método da filosofia moral, finalizando esse escrito precisamente com a questão que virá a balizar o seu trabalho ulterior, a questão de saber se é a faculdade do conhecimento ou o sentimento que decide os primeiros princípios da filosofia moral. Seria, portanto, um longo caminho que separa as primeiras críticas de Kant à filosofia moral de seu tempo e a forma final e apresentação sistemática da sua filosofia prática em *A Metafísica dos Costumes*, contudo, conforme expõe Lamego, mesmo nessa obra de 1764, Kant já investigava o primeiro princípio formal de toda a obrigação (*ersten formalen Grund aller Verbindlichkeit*) e identificava na noção de liberdade esse primeiro princípio formal. Ainda que a resposta acabada ao problema fundacional da filosofia moral só viria a ser dada pra Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1785, e na *Crítica da Razão Prática*, de 1788.

Assim, vê-se que a exposição do sistema da filosofia moral, que pode ser encontrada na *Metafísica dos Costumes*, é precedida pela exposição fundamentadora de uma crítica da razão prática nos textos de 1785 e 1788. Depois, a idéia de uma filosofia geral como programa filosófico de investigação transcendental passa a ter duas partes:

² Para José Lamego (2005:59): em termos sistemáticos, esta passagem deveria incluir-se na introdução geral à metafísica dos costumes e não na introdução à Doutrina do Direito.

A metafísica, tanto da natureza como dos costumes, e sobretudo a crítica de uma razão que se arrisca a voar com as suas próprias asas, crítica que a precede a título preliminar (propedêutico), constituem por si sós, propriamente, aquilo que podemos chamar, em sentido autêntico, filosofia. Esta refere tudo à sabedoria, mas pelo caminho da ciência, o único que, uma vez aberto, não se fecha mais e não permite que ninguém se perca. A matemática, a física, o próprio conhecimento empírico do homem, possuem um alto valor como meios para se alcançarem fins da humanidade, na maioria das vezes fins contingentes, mas no fim de contas também para se atingirem fins necessários e essenciais, embora unicamente mediante um conhecimento racional por simples conceitos, o qual, designe-se como se quiser, não é propriamente outra coisa senão a metafísica. (KrV Ak. B 878)

É, portanto, o próprio Kant quem entende que o sistema, ou a metafísica, da natureza e dos costumes deve vir depois da crítica, tanto da razão pura como da razão prática. Assim, a *Metafísica dos Costumes* pode ser lida como o próximo passo dado por Kant depois daqueles já estabelecidos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*. Passo que, por conseguinte, estabelece um sistema da doutrina geral dos deveres a partir da aplicação do princípio supremo da moralidade.

O princípio supremo da doutrina moral é pois: age segundo uma máxima que possa simultaneamente valer como lei universal. Qualquer máxima que para tal não seja qualificada é contrária à moral. (MS Ak. 226)

Esse princípio expõe a qualificação mínima da máxima de uma ação que possa ter como fundamento a obrigação moral de caráter deontológico. A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática* expõem esta obrigação moral como autodeterminação do sujeito moral. A vontade (*Wille*) de tal sujeito é boa quando determinada independentemente de toda a sensibilidade, e isto pode estabelecer a fundamentação da idéia de Kant acerca da

metafísica – dos costumes – como conjunto de princípios *a priori*, que se conformam no sistema de filosofia moral.

A metafísica dos costumes só pode, portanto, conter princípios *a priori*. Conforme Lamego (2005:11), A “metafísica dos costumes”, como “metafísica”, refere-se a um mundo “inteligível”, assumindo a perspectiva de uma universalidade da razão pura prática na determinação da vontade (*Wille*). E se a moral carece, na sua aplicação às pessoas, de uma antropologia, ela deve, enquanto filosofia pura ou metafísica, ser desenvolvida em independência desta. A antropologia prática (moral), como estudo das condições subjetivas da execução das leis morais, faz parte da filosofia prática, mas vem depois da “metafísica dos costumes”, como sistema das leis da liberdade. Nesse sentido, é possível afirmar que a concepção de que a metafísica dos costumes refira-se ao mundo inteligível universal representa certo “platonismo” da razão prática. Conforme Kant:

Platão observou muito bem que a nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenômenos pela unidade sintética para os poder ler como experiência, e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objeto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, não obstante, têm a sua realidade e não são simples quimeras. Platão encontrava as suas idéias principalmente em tudo o que é prático, isto é, que assenta na liberdade, a qual, por seu turno, depende de conhecimentos que são um produto próprio da razão. Quem quisesse extrair da experiência os conceitos de virtude ou quisesse converter em modelo de fonte de conhecimento (como muitos realmente o fizeram) o que apenas pode servir de exemplo para um esclarecimento imperfeito, teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável consoante o tempo e as circunstâncias e inutilizável como regra. Em contrapartida, qualquer se apercebe de que, se alguém lhe é apresentado como um modelo de virtude, só na sua própria cabeça possui sempre o verdadeiro original com o qual compara o pretensio modelo e pelo qual unicamente o julga. Assim é a idéia de virtude, com referência a qual todos os objetos

possíveis da experiência podem servir como exemplo (provas de que o que exige o conceito da razão é em certa medida realizável), mas não como modelo. Que ninguém jamais possa agir em adequação com o que contém a idéia pura da virtude, não prova que haja qualquer coisa de quimérico neste pensamento. Com efeito, todo o juízo acerca do valor ou desvalor moral só é possível mediante esta idéia; por conseguinte, ela serve de fundamento, necessariamente, a qualquer aproximação à perfeição moral, por muito que dela nos mantenham afastados impedimentos da natureza humana, cujo grau nos é indeterminável. (KrV Ak. B 370)

É a noção desta referência ao mundo inteligível universal da metafísica dos costumes que Kant trata em *A Metafísica dos Costumes*, que pode, por conseguinte, expor também o conteúdo para a elaboração de uma antropologia prática (moral) como teoria do Direito e teoria da Virtude. Então, se *A Metafísica dos Costumes* faz parte, como segundo passo, do sistema da filosofia crítica de Kant, ela é também parte do projeto de fundamentação da liberdade, que desde a primeira crítica é uma faculdade que, por si mesma, inicia uma série de coisas ou estados sucessivos, idéia sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado das causas (cf. KrV Ak. B 476).

Conforme Lamego (2005:27), o conceito prático de liberdade que Kant explicita, sobretudo a partir da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, como autodeterminação pura da vontade ou autolegislação do sujeito moral, tem no conceito cosmológico-transcendental de liberdade, como espontaneidade absoluta ou faculdade de iniciar um processo causal, a sua condição de pensabilidade. Kant identifica o incondicionado com a idéia de vontade livre como atributo do sujeito moral e pensa-a em termos de uma espontaneidade (*spontaneitas*) das causas, subtraindo a ação moral à esfera do determinismo da causalidade da natureza (*Causalität aus Natur*) e inscrevendo-a num outro domínio, o da causalidade da liberdade (*Causalität aus Freiheit*). É neste dualismo transcendental, nesta contraposição entre natureza e liberdade, que Kant baseia o rigorismo da sua filosofia moral e a sua concepção formalista de dever (*Sollen*) como esfera superior do incondicionado.

A legislação da razão humana (filosofia) tem dois objetos, a natureza e a liberdade e abrange assim, tanto a lei natural como também a lei moral, ao princípio em dois sistemas particulares, finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza dirige-se a tudo o que é; a dos costumes somente ao que deve ser. Toda a filosofia é, ou conhecimento pela razão pura ou conhecimento racional extraído de princípios empíricos. O primeiro chama-se filosofia pura, o segundo, filosofia empírica. A filosofia da razão pura é ou propedêutica (exercício preliminar), que investiga a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento puro a priori e chama-se crítica, ou então é, em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático o chama-se metafísica; este nome pode, contudo, ser dado a toda a filosofia pura, compreendendo a crítica, para abranger tanto a investigação de tudo o que alguma vez pode ser conhecido a priori, como também a exposição do que constitui um sistema de conhecimentos filosóficos puros dessa espécie, mas que se distingue de todo o uso empírico como também do uso matemático da razão. (KrV Ak. B868)

A metafísica dos costumes é, portanto, uma metafísica do uso prático da razão pura, quer dizer, uma metafísica da liberdade. E da perspectiva de uma filosofia crítica, os costumes são as ações entendidas pelo princípio da liberdade. Tanto a *Doutrina da Virtude* como a *Doutrina do Direito* tratam de leis que são possíveis somente a partir de um princípio prático puro, que constitui inevitavelmente o começo e determina os objetos com os quais apenas ele se pode relacionar: a liberdade.

A filosofia prática de Kant tem em seus aspectos esse mesmo fio condutor, todo alcance da razão prática tem como fundamento a liberdade, não apenas a ética e o direito, mas também a política, que é teoria do direito aplicada. Conforme Kant, não pode haver nenhum conflito entre a política e a moral (cf. ZeF Ak. B70), e as proposições tanto da constituição interna do Estado quanto da união dele com Estados vizinhos ou distantes, em vista de um ajustamento legal de suas

concordâncias, não devem derivar do bem-estar ou da felicidade de cada Estado, mas do puro conceito do dever jurídico, de obrigação moral, cujo princípio *a priori* é dado pela razão pura (cf. ZeF Ak. B93). Além disso, quando Kant expõe o conceito transcendental no direito público (ZeF Ak. 98), trata da forma da publicidade, sem a qual não haveria justiça alguma, e por conseqüência, nenhum direito, pois este só se outorga a partir da justiça. Para Kant, a justiça só pode ser pensada como publicamente manifesta; e o princípio não é apenas ético, mas também jurídico.

Toda a pretensão jurídica deve possuir a possibilidade de ser publicada e a publicidade pode, pois, já que é muito fácil julgar se ela ocorre num caso concreto, isto é, se a publicidade se pode ou não harmonizar com os princípios do agente, subministrar a priori na razão um critério oportuno e de fácil utilização, para conhecer imediatamente no último caso, por assim dizer, mediante um experimento da razão pura, a falsidade (ilegalidade) da pretensão suposta (*praetensio juris*). Após semelhante abstração de todo o empírico, que contém o conceito do direito político e do direito das gentes (como é, por exemplo, a maldade da natureza humana, que torna necessária a coação), pode chamar-se à seguinte proposição a fórmula transcendental do direito público: “São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens, cujas máximas não se harmonizem com a publicidade.” Este princípio não deve considerar-se apenas como ético (pertencente à doutrina da virtude) mas também como jurídico (concernente ao direito dos homens). Pois, uma máxima que eu não possa manifestar em voz alta sem que ao mesmo tempo se frustrasse a minha própria intenção, que deve permanecer inteiramente secreta se quiser ser bem sucedida, e que eu não posso confessar publicamente sem provocar de modo inevitável a proposição de todos contra o meu propósito, uma máxima assim só pode obter a necessária e universal reação de todos contra mim, cognoscível a priori, pela injustiça com que a todos ameaça. – É, além disso, simplesmente

negativa, isto é, serve apenas para conhecer por meio da mesma o que não é justo em relação aos outros. (ZeF Ak. B99)

O princípio da publicidade serve para conhecer o que não é justo em relação aos outros; elimina, portanto, o que não tem como fundamento a liberdade, que é, em seu sentido positivo, a faculdade da razão pura de ser por si mesma prática, e, em seu sentido negativo, a independência da determinação do arbítrio por impulsos sensíveis (cf. MS Ak.213). A liberdade toma forma de um conceito transcendental que determina a razão pura em seu uso prático enquanto demonstra a vontade boa e é fundamento de leis determinantes do arbítrio de seres racionais sensíveis, que por essas características, racionalidade e sensibilidade, compartilham a mesma lei moral, da qual decorre a possibilidade do teste da publicidade para toda pretensão jurídica.

Ora, na primeira Crítica, o conceito de liberdade aparece na segunda divisão, *Dialética Transcendental*, quando Kant (KrV Ak. A321) trata da possibilidade de pensar tal conceito nos limites do conhecimento. Conforme Kant, o conhecimento tem início com as sensações que são organizadas por meio das intuições puras do espaço e do tempo. Kant expôs a dedução dos conceitos puros do entendimento, as categorias: o espaço e o tempo (intuições puras) e as categorias do entendimento que possibilitam o conhecimento humano e fazem distinção entre o noumeno e o fenômeno. O uso transcendental da razão pura pode conhecer o noumeno e demonstrar a realidade objetiva de idéias transcendentais. O conceito de liberdade aparece, assim, como a simples idéia que conduz a razão especulativa à terceira antinomia da razão pura: a causalidade por meio da liberdade.

Esta causalidade consiste na faculdade de iniciar por si mesma uma série de fenômenos sem, contudo, subordinar-se a outra causa que a determine no tempo. Assim, a liberdade, para a razão especulativa, é uma idéia transcendental que não pode ser tirada da experiência. O conhecimento de acordo com a experiência só pode compreender que toda a série de fenômenos no tempo pressupõe uma causa que tem também de ter outra causa, não há, portanto, algum começo incondicionado. Mas a razão pura, por meio de meros conceitos, alcança a liberdade transcendental que dá início à série causal a partir de si mesma.

O conceito de liberdade transcendental é o fundamento da liberdade prática que é definida como a capacidade do sujeito de autodeterminação na ação independente da sensibilidade. A liberdade

transcendental é a causalidade que o sujeito dispõe para iniciar por si mesmo os efeitos no tempo. Não obstante, a prova da realidade objetiva da liberdade transcendental depende também da liberdade prática, pois só pode ser demonstrada na independência dos fenômenos da causalidade natural.

Com esta faculdade fica doravante estabelecida também a liberdade transcendental e, em verdade, naquele sentido absoluto em que a razão especulativa, no uso do conceito de causalidade, a necessitava para salvar-se da antinomia em que inevitavelmente cai ao querer pensar, na série da conexão causal, o incondicionado; conceito esse que ela, porém, podia fornecer só problematicamente, como não impensável, sem lhe assegurar a respectiva realidade objetiva, unicamente para não ser contestada em sua essência, mediante pretensa impossibilidade do que ela tem de considerar válido, pelo menos enquanto pensável, e não ser precipitada num abismo de ceticismo. Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o fecho de abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples idéias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a possibilidade dos mesmos é provada pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta idéia manifesta-se pela lei moral. (KpV Ak.4)

A liberdade prática é a prova do sistema da razão pura, ela demonstra a realidade objetiva do conceito transcendental e demonstra que a vontade pura é a origem da lei moral. No entanto, o conhecimento acerca do prático incondicionado se dá pela lei moral, já que não se pode alcançar uma consciência imediata da liberdade posto que a razão especulativa ofereça um conceito que não pode ser inferido da experiência. A consciência imediata é a da lei moral, pois a razão prescreve leis imediatas. Conforme Kant (KpV Ak.6), a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, e a lei moral é a *ratio cognoscendi*

da liberdade; pois se a lei moral não fosse pensada antes claramente em nossa razão, jamais nos consideraríamos autorizados a admitir algo como a liberdade, mas se não existisse liberdade alguma a lei moral não seria de modo algum encontrável em nós.

A liberdade é a idéia da razão especulativa de cuja possibilidade sabemos *a priori*, sem, contudo, ter perspicüência (*ohne sie doch einzusehen*) dela, porque ela é a condição da lei moral, que conhecemos (*wissen*) (cf. KpV Ak.5). É na idéia de liberdade que o uso prático da razão conecta-se com o uso teórico; trata-se da união da causalidade pela liberdade e da causalidade pela natureza na mesma pessoa que é o resultado da impossibilidade de não representar para o homem a lei em sua consciência.

A união da causalidade, enquanto liberdade, com a causalidade enquanto mecanismo da natureza, sendo a primeira estabelecida pela lei moral e a segunda pela lei natural e, na verdade, em um e mesmo sujeito, o homem, é impossível sem representar a este, em relação com a lei moral, como ente em si mesmo, e em relação com a lei natural, porém como fenômeno, aquele na consciência pura e este na consciência empírica. (KpV Ak.10)

Kant estabelece a idéia de que o sujeito passa a ter uma existência determinada no tempo tanto como noumeno quanto como fenômeno como implicação da demonstração da realidade objetiva da liberdade prática, que depende da possibilidade da liberdade transcendental. Toda ação submetida ao tempo está encadeada pelo mecanismo da causalidade natural, mas é, além disso, determinação da causalidade noumenica.

A razão prática é constituída pela liberdade no sujeito que pode, por meio de suas representações, ser causa dos objetos de suas representações. Tal sujeito é dotado da faculdade de desejar que se divide em arbítrio (*Willkur*), vontade (*Wille*) e desejo (*Wunsch*) (cf. MS Ak. 213). A faculdade do arbítrio é a faculdade de desejar enquanto o fundamento para a determinação da ação está nele mesmo e não no objeto. A faculdade do arbítrio pode, pois, realizar a ação do arbítrio e a ação do desejo; no primeiro, o arbítrio consiste numa ação da faculdade do arbítrio quando o sujeito tem a consciência de ser capaz de produzir o objeto; no segundo, o desejo é uma ação da faculdade do arbítrio quando

o sujeito não tem consciência da capacidade de produzir o objeto por meio de representações. Já a vontade é a faculdade de desejar considerada como fundamento para determinar o arbítrio, ela liga-se com a determinação do arbítrio na ação e não é determinada por nenhuma faculdade superior, e assim constitui a própria razão prática. E se a vontade, quando determina o arbítrio para a ação, constitui a razão prática, ela é a faculdade de desejar que diz respeito à lei moral, referindo-se unicamente à legislação que determina o arbítrio para ação. A vontade não está sob qualquer coerção e a liberdade não se aplica a ela, antes, somente ao arbítrio.

A liberdade prática é a liberdade do arbítrio, que só é livre ao respeitar a lei moral. O arbítrio não pode ser livre nem imputável se for determinado pelas inclinações. O sujeito é imputável porque é livre, e isto vale tanto para ética como para o direito. Se na primeira Crítica Kant mostra que a causalidade pela liberdade pode ser compatível com a causalidade pela natureza, podendo assim explicar a possibilidade de imputar as ações do sujeito inteligível que dispõe de liberdade transcendental que inicia a série de fenômenos no tempo, na segunda Crítica isto aparece como possibilidade de fundamentar a liberdade prática na liberdade transcendental a partir da consciência que o sujeito tem da lei moral.

Esse conceito de liberdade prática é então dividido como liberdade no uso interno do arbítrio e liberdade no uso externo do arbítrio, que, pode-se dizer, constituem a base da divisão entre ética e direito numa metafísica dos costumes. No primeiro caso, a liberdade prática exige autonomia e autodomínio. No segundo caso, a liberdade prática (liberdade jurídica) é compreendida como possibilidade de agir de qualquer maneira desde que não prejudique a liberdade de outro.

A identificação da razão com a liberdade continua dando forma à filosofia prática kantiana mesmo no aspecto jurídico: a liberdade externa ainda relaciona-se com a liberdade prática porque pode ser formulada como a faculdade de não obedecer a nenhuma lei exterior a não ser àquela que foi consentida.

O poder legislativo só pode caber à vontade unida do povo. Uma vez que ele deve decorrer todo o Direito, não pode ele causar com a sua lei injustiça absolutamente a ninguém. Ora, se alguém toma uma qualquer disposição em relação a outrem, é sempre possível que com isso cometa injustiça em relação a ele, mas nunca naquilo que

sobre si mesmo decide (pois que *volenti non fit iniuria*). Daí que só a vontade concordante e unida de todos, na medida em que decide cada um o mesmo sobre todos e todos decidem o mesmo sobre cada um, por conseguinte, só a vontade geral coletiva do povo pode ser legisladora. Os membros de uma tal sociedade (*societas civilis*), quer dizer, de um Estado, reunidos para legiferar chamam-se cidadãos (*cives*) e os seus atributos jurídicos incindíveis de sua natureza como cidadãos são: a liberdade legal de não obedecer a nenhuma outra lei senão aquela a que deram o seu consentimento; a igualdade civil, quer dizer, não reconhecer no povo nenhum superior senão aquele em relação ao qual ele tenha a mesma faculdade moral que ele em relação a si tem de obrigar juridicamente; em terceiro lugar, o atributo da independência civil, que consiste em dever a sua própria existência e conservação não ao arbítrio de outro no povo mas aos seus próprios direitos e capacidades como membro da comunidade, por conseguinte, a personalidade civil, que consiste em não poder ser representado por nenhum outro nos assuntos jurídicos. (*MS Ak. 314*)

Vê-se, assim, que não apenas a liberdade interna do arbítrio, mas também a liberdade externa do arbítrio representa a mesma unidade da razão prática porque reflete a mesma idéia de vontade autônoma. É, portanto, apenas divisão do conceito de liberdade, nos conceitos de liberdade interna e de liberdade jurídica (externa), que diferencia a Doutrina do Direito da Doutrina da Virtude, já que tal divisão permite diferenciar as duas principais classes de deveres.

A lei jurídica precisa poder ter a aprovação consciente de todos, ainda que não necessariamente a tenha, à lei basta conformar-se à razão. Não precisa vincular-se à concretude do homem. A maioria do *Aufklärung* significa agora, não apenas maioria no pensar, mas também no agir que implica liberdade. Somente quando a liberdade do arbítrio é determinada independentemente de condições sensíveis torna-se possível uma liberdade prática que fundamenta deveres de virtude ou deveres jurídicos – que se distinguem apenas pelo modo de determinação do arbítrio. Deveres jurídicos consistem na determinação da forma da relação entre arbítrios, que concordam por meio de uma lei

universal da liberdade. Deveres de virtude consistem na determinação da matéria do arbítrio que produz um objeto para o arbítrio livre.

A diferença então tem de ser pensada com referência ao modo de obrigação, a diferença não se dá pela matéria, mas pela forma de vinculação, pois ordena a ação ou ordena os fins: na forma jurídica é possível uma coação externa que obriga o cumprimento de uma ação; para a forma ética é possível apenas a autocoerção que obriga um determinado fim por puro dever. Trata-se da diferença entre moralidade e legalidade que depende da conformidade a um dos dois tipos de obrigações. A distinção tem de apelar para a legislação, estabelecendo uma diferenciação unicamente de forma.

Marcus Willaschek (2009:264), por exemplo, chama atenção para a distinção que Kant faz entre legalidade e moralidade posta na segunda crítica (cf. *KpV*:81), e afirma que são termos que expressariam a mesma distinção entre agir por dever (*aus Pflicht*) e conforme o dever (*pflichtmäßig*) já encontrada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e que seguem, com diferenças, na *Metafísica dos Costumes*, entre: deveres de direito e deveres de virtude, deveres baseados em uma legislação externa e deveres baseados em uma legislação interna, deveres cuja observância se pode compelir externamente e deveres cuja observância alguém só pode compelir a si mesmo, deveres concernentes a ações (externas) e deveres concernentes a fins (internos), deveres para consigo mesmo e deveres para com os outros, deveres concernentes a ações e deveres concernentes a máximas, deveres perfeitos e deveres imperfeitos e deveres amplos e deveres estritos.

A relação entre a *Doutrina do Direito* e a *Doutrina da Virtude*, que têm em comum as idéias de liberdade prática e liberdade transcendental, pode, por conseguinte, ser uma relação de inclusão, quando os deveres jurídicos conectam-se com deveres éticos, conforme Kant: “há, pois, decerto, muitos deveres éticos diretos, mas a legislação interior faz de todos os restantes deveres, também deveres éticos indiretos” (MS Ak.220). Pode também ser uma relação de exclusão, quando são pesados o conteúdo e o modo da obrigação, conforme Kant: “a ética não dá leis para as ações (porque isto fá-lo o *Ius*), mas tão somente para as máximas das ações” (MS Ak.388). E pode ainda ser de intersecção, quando é pesada a matéria dos deveres, conforme Kant: “a ética tem, decerto, também seus deveres peculiares (por exemplo, os deveres para consigo mesmo), mas, não obstante, tem também deveres comuns com o direito, só que não o modo de obrigação” (MS Ak. 220).

Diante disto, o presente trabalho, situado no sistema, mas não totalmente independente da Crítica, buscará entender certos problemas das interpretações da filosofia prática de Kant, buscando evitar preencher os textos clássicos de Kant com alguma coerência que talvez, a primeira vista, parecesse lhes faltar. Pretende-se aqui atentar para a possível complementaridade dos textos de Kant que dialogam enquanto expressam e desenvolvem os mesmos termos nas formas dos mesmos conceitos: na dualidade das legislações. E ainda dar atenção para as passagens em que o próprio Kant relaciona seus textos.

Para compreender então a estrutura deste trabalho deve-se salientar, desde já, que a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) foi o primeiro trabalho de Kant publicado com exclusiva atenção a suas teorias éticas e tinha o intento de, como o próprio Kant explicita no prefácio, propor os fundamentos necessários para um trabalho futuro, por ele intitulado de *A Metafísica dos Costumes* (1797). Para Roger J. Sullivan, no trabalho de 1797, Kant deixa claro alguns conceitos postos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; particularmente “o uso devido do imperativo categórico pode ser esclarecido com uma leitura cuidadosa da *Metafísica dos Costumes*.” (SULLIVAN 2007:VIII) A partir desta afirmação de Sullivan, a pergunta que ocorre é: qual o devido uso do imperativo categórico que pode ser esclarecido na *Metafísica dos Costumes*?

Para tanto, a primeira parte deste trabalho versará sobre os conceitos kantianos de Moral, Ética e Direito, para expor o fundamento das leis éticas e das leis jurídicas e a forma de apreendê-las, nesta parte trata-se de estabelecer a diferença entre Ética e Direito, recorrendo ao conceito de legislação. A segunda parte trata da fundamentação filosófica do direito, que tem, numa interpretação específica, de justificar-se por meio da moral envolvendo, portanto, também a Crítica no sentido de desenvolver o conceito de liberdade. Por fim, como conclusão, este trabalho busca expor a relação entre ética e direito no pensamento kantiano a partir do conteúdo discutido nas partes anteriores, buscando expor os fundamentos críticos da filosofia prática de Kant, entendendo que a importância de estabelecer as relações entre as legislações ética e jurídica, bem como sua diferenciação, a partir de um fundo de unidade comum, torna possível elaborar os conceitos racionais puros do Direito e da Ética, que constituem o programa de uma metafísica dos costumes.

PARTE 1

MORAL, ÉTICA E DIREITO

1.1 RAZÃO E LIBERDADE

A partir do ponto de vista sistemático, a investigação sobre o conceito de liberdade tem início na *Dialética transcendental* da *Crítica da Razão Pura* com a possibilidade de pensar a liberdade dentro dos limites do conhecimento humano. Depois de demonstrar que o conhecimento humano começa com as sensações que necessitam ser organizadas pelas intuições puras do espaço e do tempo como formas da sensibilidade, Kant realizou a dedução de todos os conceitos puros do entendimento, as categorias, e mostrou como podem incluir a intuição empírica através do espaço e do tempo. As intuições puras da sensibilidade, o espaço e o tempo, assim como as categorias do entendimento, constituem as condições de possibilidade do conhecimento embora gerem uma distinção entre a coisa em si e o modo como ela aparece, o fenômeno.

Todo o conhecimento humano possível se limita à experiência, pois os conceitos do entendimento podem tão somente incluir a intuição empírica. No entanto, a razão pura, em seu uso transcendental, se empenha em conhecer a coisa em si e procura demonstrar a realidade objetiva de meras idéias que não têm nenhuma correspondência na intuição sensível, o que a envolve nas ilusões da dialética transcendental, expressa nos paralogismos e antinomias da razão, bem como nos argumentos racionais para demonstrar a existência de Deus no ideal da razão pura. Para a filosofia teórica, a liberdade é uma simples idéia que conduz a razão especulativa à terceira antinomia da razão pura, segundo a qual é verdadeira tanto a tese que afirma haver além da causalidade nos fenômenos de acordo com a lei da natureza, também a causalidade pela liberdade, enquanto que a antítese considera que não há liberdade mas apenas causalidade pelas leis da natureza.

Para a solução da terceira antinomia da razão pura, Kant diz que só é possível conceber duas espécies de causalidade: a causalidade segundo a natureza e a causalidade pela liberdade. A causalidade natural consiste na ligação entre os membros de uma série de acordo com uma regra e é comprovada pela dedução das categorias do entendimento na *Análítica transcendental*, que demonstrou que todos os fenômenos no

tempo estão submetidos ao conceito de causalidade e pela solução da primeira antinomia na *Dialética transcendental*, que apontou que todos os fenômenos que ocorrem no tempo não têm um começo incondicionado, sendo que a regressão empírica na série dos fenômenos no mundo prossegue *ad infinitum* desde um membro condicionado da série até outro mais distante igualmente condicionado. Esta causalidade dos fenômenos no mundo sensível depende da intuição pura do tempo, pois se o estado originário que é causa de toda a série de fenômenos que ocorrem no tempo sempre houvesse existido, não poderia ser a causa de um efeito que se mostra pela primeira vez no tempo, então, esta causa também teve que começar, o que implica que também precisa de uma causa, por conseguinte, na série dos fenômenos no mundo sensível só podem surgir causas que são efeitos sem nenhum começo incondicionado.

A causalidade pela liberdade, ao contrário, consiste na faculdade de iniciar por si mesmo uma série de fenômenos sem subordinar-se segundo a lei natural a outra causa que a determine no tempo. A liberdade é, para a razão especulativa, uma idéia transcendental que não pode ser extraída da experiência, pois esta somente ensina que toda a série de fenômenos no tempo pressupõe uma causa que precisa ela mesma também de uma causa, o que implica que não pode existir nenhum começo incondicionado para a série. No entanto, a razão pura por meio de simples conceitos sem o apoio da intuição se envolve no uso dialético da razão na medida em que pretende obter a totalidade absoluta das condições da relação causal e cria a idéia de uma espontaneidade que começa a série causal a partir de si mesma sem nenhuma outra causa anterior que a determine segundo o encadeamento causal. Kant chamou esta idéia da razão pura de liberdade transcendental.

Para explicar a possibilidade da liberdade transcendental em conformidade com a lei universal da necessidade da natureza, Kant introduz um sujeito dotado de uma faculdade de causalidade que deve ser considerada, por um lado, a causa inteligível de suas ações como coisa em si e, por outro lado, a causa sensível de seus efeitos no mundo sensível. Kant entende que esta maneira dupla de interpretar a faculdade de causalidade do sujeito está de acordo com as condições do conhecimento apresentadas pela estética e pela analítica transcendentais, porque é possível pensar este sujeito como um objeto transcendental que como coisa em si que não pode ser conhecida pela razão especulativa pode ser a causa inteligível de seus efeitos que só podem ser conhecidos como fenômenos no tempo.

Este sujeito, como causa de seus efeitos, dispõe de uma causalidade dotada de um caráter que pode ser empírico ou inteligível. O caráter empírico do sujeito no mundo sensível consiste no encadeamento absoluto de todos os efeitos de seus atos por meio das leis da natureza, enquanto que o caráter inteligível demonstra que o sujeito pode ser a causa espontânea de seus efeitos sem subordinar-se às condições da sensibilidade. Portanto, por meio de seu caráter inteligível o sujeito deve ser pensado como uma coisa em si que não está submetido às condições do tempo, que só é condição para os fenômenos, enquanto que pelo caráter empírico, os efeitos da ação do sujeito têm que ser pensados como rigorosamente vinculados pela lei da conexão da natureza. Por seu caráter inteligível este sujeito está livre de todas as condições da sensibilidade, pois como *noumeno* pode iniciar espontaneamente a série dos fenômenos sem estar encadeado também pela lei da necessidade na natureza ainda que seus efeitos estejam submetidos à causalidade natural.

No entanto, a liberdade transcendental é uma idéia pertencente ao domínio da coisa em si, o que implica que não é possível encontrar nenhum objeto correspondente à liberdade na intuição, a qual não é conhecível para a razão especulativa, que só pode encontrar um uso negativo ou regulador desta idéia, como independência do sujeito das causas sensíveis; então, a *Dialética transcendental* da *Crítica da Razão Pura* não pode demonstrar a realidade objetiva da liberdade transcendental e nem mesmo sua possibilidade, mas não é incompatível com as condições formais do conhecimento possível, pois a liberdade não entra em conflito com a causalidade natural em uma e mesma ação na medida em que esta rege as ações do sujeito como fenômeno, enquanto que a causalidade pela liberdade se refere ao sujeito como parte do mundo inteligível.

A idéia transcendental de liberdade é o fundamento da liberdade prática. Nos limites da razão teórica a liberdade prática pode ser definida apenas como a capacidade do sujeito de auto-determinação na ação independente dos impulsos da sensibilidade. No entanto, a liberdade prática, definida como capacidade para se determinar independentemente dos impulsos da sensibilidade, demanda a possibilidade da liberdade transcendental que consiste na causalidade pela liberdade que dispõe o sujeito para iniciar espontaneamente a série dos efeitos no tempo separadamente das causas naturais ou mesmo contra sua influência, posto que se toda a causalidade na natureza resultasse da conexão natural, então, cada evento seria determinado por

outro no tempo segundo leis necessárias como fenômenos e a supressão da liberdade transcendental anularia toda liberdade prática.

Por outro lado, a realidade objetiva da liberdade transcendental depende da liberdade prática, pois, já que a razão especulativa é levada a tentar completar a série de fenômenos encadeados pela lei na natureza tão somente por meio de simples idéias transcendentais sem correspondência na intuição empírica perdendo-se no incondicionado, do qual nenhum conhecimento é possível, então, a razão teórica somente pode mostrar que não é impossível pensar o incondicionado na série de fenômenos encadeados pela causalidade natural. Na razão pura prática, contudo, é possível demonstrar a realidade objetiva da liberdade prática e, portanto, também a da liberdade transcendental, na medida em que a liberdade transcendental, como Kant expõe na *Crítica da Razão Prática*, é o pressuposto da liberdade prática.

O conceito de liberdade é um conceito puro da razão que, precisamente por isso, é transcendente para a filosofia teórica, ou seja, é um conceito tal que para ele não se pode aduzir, em qualquer experiência possível, nenhum exemplo adequado; portanto, não constitui objeto algum de conhecimento teórico, que nos seja possível, e não pode vigorar como princípio constitutivo da razão especulativa, mas só como regulativo e, claro está, meramente negativo; mas, no uso prático da razão, prova a sua realidade mediante princípios práticos que, enquanto leis, demonstram uma causalidade da razão pura para determinar o arbítrio independentemente de todas as condições empíricas (o sensível em geral), e que comprovam em nós uma vontade pura, na qual têm sua origem os conceitos e leis morais. (*MS Ak. 221*)

A partir da liberdade em seu uso prático, a razão demonstra que a vontade constitui a origem das leis morais, as quais têm a forma de imperativos para sujeitos que podem ser influenciados, mas não determinados pelos impulsos da sensibilidade. Não obstante, nosso conhecimento do prático incondicionado não pode começar pela liberdade, antes pela lei moral, pois não podemos ter consciência imediata da liberdade na medida em que a razão especulativa só oferece um conceito negativo que não pode ser inferido da experiência. Contudo, é da lei moral que se pode ter uma consciência imediata, uma

vez que a razão nos prescreve regras de ação para as quais somos obrigados como um dever. Portanto, sem a liberdade não é possível encontrar qualquer lei moral, se a lei moral não pudesse ser pensada com anterioridade não estaríamos autorizados a admitir a liberdade.

A não impossibilidade da liberdade transcendental resultou, na *Dialética transcendental*, da união da causalidade pela liberdade e da causalidade pelo mecanismo da natureza no mesmo sujeito na medida em que este deve ser pensado como *noumeno* ou ser em si mesmo com relação à liberdade e como fenômeno com respeito ao encadeamento natural. Como a possibilidade da liberdade prática depende da possibilidade da liberdade transcendental, então, a demonstração da realidade objetiva da liberdade prática implica também em atribuir a este sujeito uma existência determinada no tempo enquanto fenômeno e uma existência em si mesmo como *noumeno*.

Esta distinção é posta pelo realismo transcendental que considera que as determinações das coisas como fenômenos no tempo são determinações das coisas em si mesmas. Posto que toda ação que está submetida ao tempo está encadeada pelo mecanismo da causalidade natural, posto que uma ação que ocorre em um ponto do tempo seja efeito de uma ação que ocorreu em um tempo passado, o qual já não está mais no poder do sujeito no tempo presente, então, este é obrigado a atuar a partir de um fundamento que não se encontra mais em seu poder no momento em que age e, portanto, nunca é livre. Por conseguinte, o realismo transcendental conduz à concepção de que toda ação humana está submetida ao mecanismo natural e só consegue admitir uma liberdade psicológica que é a mesma liberdade de uma máquina. A única possibilidade de salvar a liberdade no sentido prático, bem como a liberdade transcendental, consiste em atribuir ao sujeito, como fenômeno, o mecanismo da natureza e reservar a liberdade para esse sujeito como coisa em si mesma.

Conforme Kant (*MS Ak.211*), a liberdade pode ser constitutiva para a razão prática porque o homem é dotado da faculdade de desejar que por meio de suas representações pode ser causa dos objetos de suas representações. A faculdade de desejar, quando usa conceitos para produzir os objetos da representação, se divide em arbítrio (faculdade discricionária de fazer ou deixar de fazer segundo seu arbítrio) e vontade. Kant usa a palavra arbítrio algumas vezes significando a faculdade de arbítrio e, outras vezes, um ato da faculdade do arbítrio. A faculdade do arbítrio é a faculdade de desejar enquanto o fundamento para a determinação da ação se encontra em si mesma ou no objeto. A faculdade do arbítrio pode realizar dois tipos de ação: o arbítrio e o

desejo. O arbítrio consiste em um ato da faculdade do arbítrio quando, através de sua ação, o sujeito tem a consciência de ser capaz de produzir o objeto, pois o arbítrio é um apetite que está em sua mão, já o desejo é um ato da faculdade do arbítrio que precisa da consciência da capacidade de produzir o objeto por meio de representações, já que o desejo constitui um apetite que não está ao alcance do sujeito. A vontade é a faculdade de desejar considerada como fundamento para determinar o arbítrio (a faculdade do arbítrio) para a ação, pois não está diretamente envolvida com a ação, mas com a determinação do arbítrio para a ação. A vontade não é determinada por nenhuma faculdade superior e, na medida em que é fundamento para a determinação do arbítrio para a ação, se identifica com a própria razão prática.

A faculdade de desejar segundo conceitos, na medida em que o princípio que a determina para a ação não se encontra no objeto mas nela mesma, chama-se faculdade discricionária de fazer ou não fazer. Na medida em que esta faculdade esteja conxionada com a consciência de a sua ação ser capaz de produzir o objeto chama-se arbítrio; mas se não está conxionada com ela, então o seu ato chama-se desejo. A faculdade de desejar cujo fundamento interno de determinação e, em consequência, a própria discricionariedade, se encontra na razão do sujeito, chama-se vontade. A vontade é, pois, a faculdade de desejar, considerada não tanto em relação com a ação (como o é o arbítrio), mas antes com o fundamento de determinação do arbítrio para ação; e não tem ela própria perante si nenhum fundamento de determinação, mas é, na medida em que pode determinar o arbítrio, a própria razão prática. (MS Ak.213)

O arbítrio humano, entendido como a faculdade do arbítrio, é um arbítrio livre (*arbitrium liberum*) porque pode ser sempre determinado para agir pela vontade. O arbítrio animal (*arbitrium brutum*) é totalmente determinado pelas inclinações, mas o arbítrio humano, que é afetado pelas inclinações provenientes da sensibilidade, não é determinado por elas, mas pela vontade.

Na medida em que a vontade, quando determina o arbítrio para a ação, é a própria razão prática, então, a vontade é a faculdade de desejar

que gera as leis morais. O arbítrio, por outro lado, é a faculdade de desejar que gera as máximas subjetivas orientadoras da ação. A vontade se refere exclusivamente à produção das leis morais e à legislação que determina o arbítrio para a ação, o que implica que é absolutamente necessária e não é passível de coerção alguma. Então, liberdade é um conceito que não pode ser atribuído à vontade, mas apenas ao arbítrio.

Portanto, o conceito de liberdade prática identifica-se com o conceito de liberdade de arbítrio: o sentido negativo da liberdade prática consiste na independência do arbítrio de toda matéria da lei, isto é, do objeto desejado, enquanto que o sentido positivo de liberdade prática é a própria legislação da razão pura que se identifica com o conceito de autonomia da vontade na medida em que é o único princípio de todas as leis morais, dos deveres correspondentes, assim como representa a condição formal das máximas do arbítrio que coincidem com a lei moral.

O conceito negativo de liberdade de arbítrio, por outro lado, consiste na independência de sua afetação pelos impulsos sensíveis ou de toda matéria da lei proveniente do objeto desejado; o conceito positivo de liberdade de arbítrio reside na faculdade da razão pura de ser prática por si mesma ou na determinação das máximas do arbítrio pela mera forma legisladora universal. Entretanto, Kant observa que, no conceito de autonomia, a liberdade positiva pressupõe a liberdade negativa, pois a independência do arbítrio dos impulsos sensíveis ou inclinações é necessária para que a vontade dê a si mesma a lei (*KpV* Ak. 39). Contudo, isso só ocorre quando a vontade como razão prática aplicada ao arbítrio e, conseqüentemente, como faculdade dos princípios, condiciona as máximas do arbítrio por meio de leis universais supremas.

Portanto, liberdade significa a determinação do arbítrio pela lei moral independentemente dos impulsos sensíveis. Não obstante, o arbítrio humano é um arbítrio livre afetado, ainda que não determinado, pelas inclinações, e isso implica que o homem não pertence nem exclusivamente ao mundo inteligível nem exclusivamente ao mundo sensível. Caso o homem pudesse ser pensado apenas como *noumeno* imediatamente respeitaria a lei moral, caso fosse apenas fenômeno, o arbítrio humano seria um *arbitrium brutum* inteiramente determinado pelas inclinações e pela causalidade da natureza. Mas por encontrar-se entre o mundo inteligível e o mundo sensível, a lei moral aparece para o arbítrio humano na forma de um imperativo que obriga incondicionadamente as máximas de ação provenientes de causas subjetivas.

Como consequência da natureza do arbítrio humano, Kant afirma que é possível encontrar com frequência, na experiência, exemplos de ação em que o sujeito escolhe agir contrariamente ou a favor da lei moral, posto que não é forçado a agir por impulsos sensíveis. Isso pode induzir a pensar que a liberdade de arbítrio pode ser definida como liberdade de escolha e, por conseguinte, como liberdade negativa do arbítrio. Ademais, da liberdade negativa do arbítrio Kant infere duas formulações da liberdade de escolha: a liberdade do arbítrio consiste na faculdade de escolher agir a favor ou contra a lei ou na faculdade do sujeito racional também escolher contra sua razão legisladora. Entretanto, Kant afirma que não se pode definir a liberdade de arbítrio como a liberdade negativa de eleição racional, pois a liberdade é uma faculdade e afastar-se dela constitui tão somente uma incapacidade encontrada na experiência na medida em que o arbítrio humano é afetado pelas inclinações.

Esta é uma definição complicada porque acrescenta à razão prática o que ensina a experiência. A liberdade do arbítrio no sentido prático, portanto, unicamente pode ser a determinação das máximas do arbítrio pelas leis morais provenientes da vontade na medida em que o arbítrio é independente dos impulsos sensíveis. Então, Kant se nega explicitamente a interpretar a liberdade de arbítrio no sentido prático como liberdade de escolha ou liberdade subjetiva de ação possibilitada pela liberdade negativa do arbítrio, pois a liberdade negativa do arbítrio entendida como independência das inclinações cujos exemplos podem ser encontrados na experiência, apenas pode ser compreendida por referência à liberdade positiva definida como a subordinação do arbítrio à lei moral. É a determinação do arbítrio pela lei moral que explica porque o arbítrio pode não ser forçado pelos impulsos oriundos da sensibilidade.

Ademais, esta é a única conclusão de acordo com a relação estabelecida entre liberdade e lei moral pela *Crítica de Razão Prática*, porque se a liberdade é a condição de existência da lei moral, enquanto a lei moral é a razão de conhecer a liberdade, a liberdade, em sentido prático, somente pode ser conhecida por meio da lei moral; a consciência da liberdade prática, por sua vez, torna possível pensar também a liberdade transcendental que não pode ser conhecida pela razão especulativa.

1.2 LIBERDADE INTERNA E LIBERDADE EXTERNA

Estas reconstruções dos sentidos de liberdade dados por Kant em seus textos, a liberdade transcendental e a liberdade prática, são comuns a toda a filosofia prática e não permitem traçar nenhuma diferenciação, pois a liberdade transcendental apenas explica que a causalidade pela liberdade, que consiste na capacidade de iniciar espontaneamente uma série causal, não é incompatível com a causalidade pela natureza sem a qual não seria possível demonstrar a existência de uma razão pura prática, enquanto que a liberdade prática representa o fundamento constitutivo da razão pura em seu uso prático, cuja realidade objetiva se comprova ao mesmo tempo em que se demonstra a realidade objetiva da lei moral e das idéias da razão. Não obstante, a subsequente divisão do conceito de liberdade prática, em liberdade no uso interno do arbítrio e liberdade no uso externo do arbítrio, representa a chave para a distinção entre as duas partes da metafísica dos costumes.

A liberdade interna como parte da liberdade prática demanda, primeiro, que o sujeito seja dono de si mesmo e, segundo, que a si mesmo se domine. Ser dono de si mesmo pressupõe a apatia moral que pode ser confundida com a indiferença a respeito da lei moral, posto que representa a tranqüilidade de ânimo resultante da decisão refletida e firme de cumprir a própria lei moral; dominar a si mesmo significa controlar as paixões provenientes da sensibilidade que perturbam a serenidade adquirida com a apatia moral.

Já o conceito de liberdade externa aparecia em *À Paz Perpetua* numa nota relativa aos princípios inatos a partir dos quais se estabelece a constituição republicana, liberdade, independência e igualdade, que Kant já havia antecipado, com algumas modificações, em *Teoria e Prática*. Neste texto, Kant define o conceito de liberdade externa como sinônimo de liberdade jurídica em oposição ao conceito de liberdade negativa como a faculdade de fazer tudo o que se quer desde que não prejudique a liberdade de outro. Apesar de que a liberdade externa seja normalmente interpretada como liberdade negativa, Kant afirma que ela conduz a uma tautologia que, portanto, não explica nada, pois o significado da palavra faculdade consiste na possibilidade de uma ação que não prejudica a ninguém – a faculdade é a capacidade de submeter-se à lei moral e se opõe à possibilidade de agir contra a lei moral, que é uma incapacidade – o que permite traduzir a definição negativa de liberdade externa como a possibilidade de realizar ações sempre que não se prejudique a ninguém, fazer tudo o que se quer fazer, sempre que não

se prejudique a ninguém. Conseqüentemente, a única definição aceitável da liberdade externa concorda com a liberdade prática e, também positiva, posto que pode ser formulada como a faculdade de não obedecer a nenhuma lei exterior, a não ser aquelas com as quais pode-se dar o consentimento.

Ninguém me pode constringer a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem-estar dos outros homens), mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano à liberdade dos outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal possível. (*ZeF* Ak. 234)

Depois, no § 46 da *Doutrina do Direito*, Kant não fala de liberdade externa, senão de liberdade jurídica que define igualmente como não obedecer a nenhuma lei, a não ser aquelas com as quais seja possível consentir. É claro que, na medida em que a liberdade interna e a liberdade externa representam tão somente diversidades na unidade da razão prática, estas têm que refletir, ainda que distintamente, a mesma idéia fundamental de autonomia da vontade. A liberdade interna expressa a autonomia da vontade porque exige que o sujeito domine a si mesmo por meio da neutralização da influência das paixões provenientes da sensibilidade de modo que possa fazer-se dono de si mesmo quando alcança a apatia moral resultante da decisão de cumprir a lei moral enquanto que a liberdade externa manifesta a idéia de autonomia da vontade dado que o sujeito só pode submeter-se a leis que possa dar seu próprio consentimento.

Kant (*GMS* Ak. 4) chama a vontade que não visa um fim exterior, mas que é considerada como tal em si mesma, de boa vontade, trata-se da vontade determinada unicamente pela razão pura, que pode ser expressada em um imperativo da razão que dita um dever-ser, um caminho de ação, por vezes, contrário às inclinações naturais e é, portanto, “uma regra cuja representação torna necessária uma ação subjetivamente contingente e que representa, com isso, o sujeito como alguém que tem de ser compelido (necessitado) a conformar-se à regra” (*MS* Ak. 222). Tal regra pode ser mais bem compreendida na distinção

entre imperativos categóricos e imperativos hipotéticos ou técnicos³. Conforme Kant (*GMS* Ak. 40), no caso da ação ser apenas boa como meio para qualquer outra coisa, o imperativo é hipotético; mas se a ação é representada como boa em si, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é categórico. Esta discussão é importante porque caracteriza a legislação ética como aquela expressa no imperativo categórico, e aponta o problema de caracterizar a legislação jurídica na definição do imperativo categórico ou do imperativo hipotético.

Desse modo, pode-se estabelecer a diferença entre uma razão pura e uma razão empírica, enquanto uma razão pura é uma razão que nos determina livre de motivos empíricos ou particulares, ou de vantagens que se possam obter de tal prática⁴. A razão empírica é uma razão que se reduz a instrumento de nossos interesses, estabelecendo teoricamente, com base no conhecimento de experiência, os meios ou as regras de como satisfazê-los. Um imperativo hipotético reclama uma ação sempre com vista a um fim, não está diretamente posto por uma lei e, portanto não pode ser tomado como dever, já que, para Kant (*GMS* Ak. 15), dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. São imperativos que, como regras, apontam caminhos para um determinado fim, mas não são como uma lei prática. O imperativo hipotético diz apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real (*GMS* Ak. 40).

Notemos no entanto provisoriamente que só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade princípios da vontade, mas

³ Kant separa os imperativos hipotéticos entre imperativo hipotético e problemático-prático e imperativo hipotético e assertivo-prático. Os do primeiro tipo ditam hipoteticamente um curso de ação apropriado para se alcançar certo fim possível, são, portanto, regras de habilidade condicionadas a prescrições técnicas; nestes as proposições são analíticas. “Estes imperativos podem por isso chamar-se imperativos de destreza. Se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-la.” (*GMS* BA 41, 42) Os do segundo tipo são conselhos de prudência que visam um fim pressuposto como real, como exemplo deste tipo de fim Kant cita a felicidade, para ele a felicidade é uma intenção dada como certa somente *a priori*, embora se possa alcançá-la por meios empíricos. Nestes as proposições são sintéticas, já que o conceito de felicidade não pode, para Kant, ser determinado, e o meio para alcançá-la também não. Em Kant, deve-se admitir a idéia de que a felicidade dos homens pode estar em diferentes fins tirados da experiência, e que, portanto “o imperativo hipotético que nos apresenta a necessidade prática da ação como meio para fomentar a felicidade é assertivo.” (*GMS* BA 43)

⁴ Cf. Rohden (2002:XVIII).

não leis; porque o que é somente necessário para alcançar qualquer fim pode ser considerado em si mesmo como contingente, e podemos a todo tempo libertar-nos da prescrição renunciando à intenção, ao passo que o mandamento incondicional não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena, só ele tendo portanto em si aquela necessidade que exigimos na lei. (*GMS Ak. 50*)

Um imperativo hipotético, enquanto móbil para uma vontade, tem sempre por condição um objeto da vontade, e se a vontade tem um objeto para determiná-la, ou seja, se ela não se auto-determina, ela é, na filosofia kantiana, chamada de vontade heterônoma; e isto aponta uma diferença entre os imperativos deste tipo e os imperativos categóricos – nos quais a vontade deve ser autônoma.

Onde quer que um objeto da vontade tem de ser posto como fundamento para prescrever a essa vontade a regra que a determina, esta regra não é senão heteronomia; o imperativo é condicionado, a saber; se ou porque se quer este objeto, tem-se de proceder deste ou daquele modo; não pode, portanto, mandar nunca moralmente, quer dizer categoricamente. (*GMS Ak. 94, 95*)

É, portanto, o conceito de autonomia que dá sustentação ao imperativo que exige moralmente uma ação e permite deduzir um conceito de pessoa humana definido como sujeito que se submete somente às leis que pode dar a si mesmo, sem, contudo, tomar a humanidade em sua própria pessoa ou na pessoa dos demais como meio, antes, apenas como fim. Esta exposição do conceito de autonomia como base de toda legislação ética é importante porque define que se a pessoa humana é portadora de deveres e direitos naturais fundados moralmente e expressos por máximas que o imperativo categórico ajuda a selecionar, tais deveres e direitos naturais só podem anteceder a vontade do legislador positivo e constituem uma esfera para a liberdade do arbítrio e devem ser protegidos contra as interferências das outras pessoas e do próprio Estado.

A partir da idéia de que a autonomia toma a forma da legislação própria, surge a possibilidade de interpretar a filosofia prática de Kant considerando seu esforço em apontar a síntese entre razão prática e

vontade. Uma interpretação deste tipo nega a tese de divisão entre direito e moral justamente porque vê a filosofia política de Kant como uma reação ao modelo hobbesiano que pretendia fundar o Estado num pacto social como expressão do auto-interesse racional dos indivíduos. Mas Kant, nesse sentido, tem de expor o contrato social não como um contrato privado entre indivíduos que trocam mercadorias, antes tem de ser um contrato como fim em si mesmo a partir do qual se possa legitimar os demais contratos, já que gera uma associação entre as partes no estado de natureza garantindo a conciliação do livre arbítrio de um com o livre arbítrio de todos os outros.

Mas, se o conceito de liberdade, transcendental e prática, é comum às duas partes da metafísica dos costumes, os conceitos de liberdade interna e liberdade externa (liberdade jurídica) constituem as bases para distinguir a doutrina da virtude e a doutrina do direito na medida em que permitem diferenciar os deveres em deveres de liberdade interna e deveres de liberdade externa. Na parte XIV da *Introdução da doutrina da virtude*, Kant afirma que somente os deveres de liberdade interna são éticos, posto que a liberdade interna é a condição dos deveres éticos (deveres de virtude). Ainda que não haja referência explícita, alguns comentadores inferem que a liberdade externa seja também a condição dos deveres de liberdade externa ou deveres jurídicos.

Na medida em que a determinação do arbítrio para a ação pela vontade, independentemente das condições sensíveis, constitui a liberdade em que se originam os conceitos e leis morais, é possível demonstrar a diferença entre deveres de liberdade interna e deveres de liberdade externa, explicando justamente como a liberdade no uso interno e a liberdade no uso externo do arbítrio, se distinguem no modo de determinação de arbítrio. A liberdade externa consiste unicamente na determinação da forma de relação dos arbítrios entre si, que consiste na unidade ou na concordância entre os arbítrios através de uma lei universal, enquanto que a liberdade interna representa a determinação da matéria do arbítrio que produz um objeto para o arbítrio livre, o qual é um fim que orienta o arbítrio para a ação.

Kant (*MS Ak. 381*) define fim com um objeto do arbítrio livre, isto é, como a matéria do arbítrio em oposição à forma, cuja representação o determina a produzir este objeto na ação. Toda ação humana ocorre segundo um fim, mas os fins podem ser de duas fontes: primeiro, das inclinações sensíveis que oferecem constantemente objetos que afetam o arbítrio livre; segundo, da razão prática, que constitui fins que são deveres, pois tem que neutralizar a influência das inclinações

sensíveis através de um fim moral dado *a priori* independentemente das inclinações.

Para Kant, a representação da vontade dada pela razão como um dever não se pauta em princípios empíricos, o dever é dado unicamente na razão, que é prática enquanto funda máximas para ações incondicionais – “o princípio prático da razão se deve encontrar a meio caminho com a máxima” (*GMS Ak. 58, 59*). E como requisito para que um imperativo possa valer categoricamente, Kant expõe também a necessidade do homem ter consciência do seu dever.

Mas que o homem deva cumprir o seu dever de um modo totalmente desinteressado e deva de todo separar do conceito do dever a sua ânsia de felicidade para ter aquele em toda sua pureza, disso ele é consciente com a máxima clareza. (*TP Ak. 222*)

Para Kant a consciência deve preferir a lei moral que os fins próprios, sendo que o estado preferido pode incluir a felicidade, mas em primeiro lugar deve-se cumprir o dever, que é claro na consciência, e só depois voltar em busca da felicidade conciliando-a com o estado moralmente bom, portanto, o incondicionadamente bom é o pressuposto para que o condicionadamente bom seja bom em geral. Logo, o móbil do homem não deve ser a felicidade e sim a lei pelo respeito que ela inspira. Assim, é importante perceber que, para Kant, a vontade que se guia pela felicidade oscila em seus móveis sobre que deve decidir. Mas quando se guia pelo dever não se confunde e o homem sabe logo para onde ir.

Concedo de bom grado que nenhum homem pode tornar-se consciente com toda a certeza de ter cumprido o seu dever de um modo inteiramente desinteressado, pois isso cabe à experiência interna, e para esta consciência do seu estado de alma seria preciso ter uma representação perfeitamente clara de todas as representações marginais e de todas as considerações associadas ao conceito de dever mediante a imaginação, o hábito e a inclinação, representação essa que em nenhum caso se pode exigir; a inexistência de algo (por conseguinte, também de uma vantagem secretamente pensada) não pode em geral ser também objeto da experiência. (*TP Ak. 222*)

Kant (*GMS* Ak. 25), ao tratar da experiência, revela a possibilidade não de uma convicção humana de ter agido de um modo puramente moral, já que não se pode apresentar exemplos seguros da intenção de agir por puro dever, mas a possibilidade do homem distinguir dois caminhos, o do dever ou outro, e de saber por fim que escolheu aquele que negava os motivos que impedem o dever - não que a experiência revele isso - pois quando Kant sublinha a possibilidade da experiência esta está no sentido do homem tomar conhecimento de que pode lutar entre inclinar-se às tentações que vão contra o seu dever e o dever (do qual ele tem consciência clara), e ao escolher não se inclinar às tentações triunfar sobre elas, porque quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem.

Por conseguinte, a vontade que se orienta pela máxima da felicidade oscila entre os seus móveis sobre o que deve decidir; com efeito olha para o êxito e este é muito incerto; é preciso ter uma boa cabeça para se desvencilhar do embaraço de razões e contra-razões e não se enganar no balanço. Pelo contrário, se a vontade se interroga sobre qual é aqui o dever, não está confusa quanto à resposta que a si mesma deve dar, mas sabe logo o que tem de fazer. Mais, se o conceito do dever tem para ela algum valor, sente mesmo um desgosto em aventurar-se a um cálculo das vantagens que lhe poderiam advir da sua transgressão, como se ela aqui ainda não tivesse escolha. (*TP* Ak. 228)

O enunciado que Kant (*GMS* Ak. 52) propôs como fórmula geral para o imperativo categórico - age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal - revela esta possibilidade de um conhecimento das ações que não podem ser de acordo com a lei moral, devido à universalidade da lei (o que não quer dizer que os imperativos hipotéticos não sejam passíveis de universalidade). Com esta fórmula geral - da qual, segundo Allen Wood (1999), são derivadas as demais - Kant demonstra a possibilidade de se conhecer uma máxima como não moral, de modo que se à máxima do meu agir não cabe universalidade ela não pode valer como princípio moral.

Para Kant (*GMS Ak. 70*), a vontade de todo ser racional deve estar sempre de acordo com a razão prática universal, isto é, a vontade de todo o ser racional deve ser concebida como vontade legisladora universal. E se a vontade deve permanecer de acordo com uma lei universal, ela pode ser considerada em si mesma como lei universal; e esta aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal é a única lei que a si mesma se impõe a vontade de todo o ser racional, sem supor qualquer impulso ou interesse como fundamento. Kant chama esta fórmula de vontade legisladora universal, que está em todo ser racional e que, por isso, possibilita a exposição da diferenciação kantiana entre imperativo categórico e imperativo hipotético enquanto indica a renúncia que está contida no dever moral. O imperativo categórico deve, portanto, ordenar de acordo com uma máxima da vontade que possa ser tida por legislação universal.

A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como legisladora, porque de outra forma não podia pensar-se como fim em si mesmo. A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da idéia da dignidade de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá. (*GMS Ak. 77*)

Um imperativo hipotético – ao contrário de um imperativo categórico que não estimula materialmente a vontade, mas que, para Kant, se encontra no princípio geral, no qual “eu possa querer que também minha máxima se torne uma lei universal” (*GMS Ak. 11*) - se baseia na experiência, na opinião de cada homem, logo não é como uma lei universal. Sua mutabilidade não o faz universal, isto é, ele não pode ser o mesmo para qualquer um que tem razão e vontade. Portanto, fundamentos determinantes materiais não podem fornecer nenhuma lei prática, para a qual é requerida a universalidade estrita. Já a validade

categorica de um imperativo para uma ação está condicionada à formalidade resultante da falta de interesses em um fim particular.

Um estado que se encontra em conexão com um certo fim dado, que eu prefiro a qualquer outro da mesma espécie, é um estado comparativamente melhor, a saber, no domínio da felicidade (que a razão nunca reconhece como bem a não ser de um modo simplesmente condicionado, contanto que dela seja digno). Mas o estado em que, no caso de colisão de certos fins meus com a lei moral do dever, sou consciente de preferir este ultimo, não é apenas um estado melhor, mas o único que em si é bom: é um bem de um campo totalmente diverso, onde não se têm em consideração os fins que se me podem oferecer (nem, por conseguinte, o seu conjunto, a felicidade) e onde o que constitui o princípio determinante do arbítrio não é a matéria do mesmo (um objeto que lhe é dado como fundamento), mas a simples forma da legalidade universal da sua máxima. (*TP Ak. 219*)

Kant comprova a possibilidade de fins que são também deveres mediante três passos: primeiro, demonstra que os fins, que são também deveres, são compatíveis com a liberdade interna, porque o próprio conceito de determinação do arbítrio por um fim nega qualquer possibilidade de que possa ser obrigado pelo arbítrio alheio, uma vez que me possam obrigar a realizar ações que são um fim para outro, ainda, nesse caso, não seria um fim para mim, senão um meio para realizar o fim de outro, pois somente eu, portanto, através de minha liberdade interna posso pretender um fim. Se meu arbítrio pudesse ser determinado a ter um fim que não é meu, implicaria em uma contradição, porque seria um ato da liberdade interna que não é livre. Por outro lado, ter um fim que é também um dever concorda com a liberdade interna, pois o fim que é um dever resulta de minha própria liberdade interna e me obriga a determinar meu arbítrio para a ação.

Como segundo passo, Kant (*MS Ak. 383*) deduz a validade objetiva dos fins que são também deveres. Um fim que é também um dever só pode existir porque o sujeito coloca-o para si mesmo como objeto do arbítrio e consiste em uma determinação do arbítrio pela razão prática, portanto, consiste em um ato de sua liberdade interna e não em um efeito da natureza em oposição aos fins provenientes dos impulsos

sensíveis. Ademais, a determinação do arbítrio para um fim que é também um dever, representa um ato incondicionado da razão prática, isto é, um imperativo categórico que une o conceito de dever com o de fim da ação, portanto, também a condição de possibilidade para ações livres, como liberdade interna positiva. Conseqüentemente, devem existir fins que são também deveres, porque, como toda ação humana pressupõe um fim, se apenas existirem fins empíricos, anularia-se-ia toda determinação do arbítrio pela razão prática, as ações livres no sentido prático-positivo e o imperativo categórico, posto que os fins empíricos sempre sejam condicionados.

Como terceiro passo, Kant (*MS Ak.* 385) aponta que a própria perfeição e a felicidade alheia são fins que são também deveres, através do simples procedimento de negar a possibilidade de intercambiá-las. A própria felicidade não pode ser um dever porque o dever demanda a idéia de obrigação, propor-se como um fim a própria felicidade é uma inclinação natural dos homens e não pode constituir um dever. A própria felicidade não pode ser um dever porque implica uma contradição ao afirmar que o homem pode ser obrigado a realizar algo que muito deseja. Tampouco a perfeição alheia pode ser um fim que é também um dever, porque é uma contradição que eu me proponha como um dever aquilo que alguém pode propor somente a si mesmo.

Para o arbítrio dos seres humanos, que é livre, determinado pela vontade, ainda que afetado pelas inclinações, o cumprimento da lei moral tem que ser imposto contra os impulsos da sensibilidade, diferentemente de outros seres racionais dotados de uma vontade santa que cumprem automaticamente a lei moral, por isso, todos os deveres, pelo simples fato de que são deveres, pressupõem a coação e a fórmula da lei moral é um imperativo categórico. Esta coação do dever pode ser de dois tipos: auto-coação para os deveres provenientes da liberdade interna ou coação externa para os deveres de liberdade externa. A auto-coação consiste em um ato da liberdade interna pelo qual o sujeito impõe a si mesmo a lei do dever contra os impulsos provenientes das inclinações.

Por causa da característica do arbítrio humano, o cumprimento da lei moral sempre encontra a resistência dos obstáculos sensíveis e exige do homem um grande esforço para obedecer ao dever⁵. Por isso,

⁵ Que alguém se torne não só um homem legalmente bom, mas também moralmente bom [...] tal não pode levar-se a cabo mediante a reforma (*Reform*) gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma revolução (*Revolution*) na disposição de ânimo no homem (por uma transição para a máxima da santidade dela); e ele

obedecer ao dever implica a resistência a um adversário da lei moral em nós, isto é, implica a virtude. Esta é a definição negativa de virtude, enquanto que a definição positiva é a força da máxima de um homem no cumprimento de seu dever. A virtude permite ao homem superar os obstáculos ao cumprimento do dever criados pelo mesmo na medida em que é seduzido pelas inclinações sensíveis, o que exige a auto-coação conforme o princípio da liberdade interna, através da representação do dever de acordo com sua lei formal.

Conseqüentemente, a virtude acompanha toda a ação humana cujo arbítrio é determinado pela vontade e que obedece a lei moral por dever, independentemente da procedência da lei ou do dever na liberdade interna ou na liberdade externa, portanto, existe apenas uma e mesma virtude, entendida como a intenção moral em nós. Se bem que os deveres jurídicos procedem da liberdade externa e somente consideram a forma do arbítrio, isto é, sua concordância com o arbítrio alheio através de uma lei universal, o que implica a possibilidade de ser imposto coercitivamente pelo arbítrio alheio, mas quando são cumpridos pela lei moral lhes é atribuída a virtude. Por outro lado, nem todo dever cumprido de acordo com a virtude é um dever de virtude, posto que unicamente são deveres de virtude aqueles que procedem diretamente a liberdade interna, a qual oferece, inteiramente *a priori*, uma matéria para o arbítrio livre, um fim que é também um dever. Portanto, só existe uma virtude, mas muitos deveres de virtude, que são os deveres vinculados à própria perfeição ao à felicidade alheia.

Os deveres de virtude são, por conseguinte, os deveres de liberdade interna ou também os deveres éticos, o que implica que determinam a matéria do arbítrio humano, isto é, o fim da ação, sempre que este fim seja também um dever; mas, os fins que são também deveres são a própria perfeição, ou a humanidade em minha própria pessoa, e a felicidade alheia, a humanidade na pessoa do outro, então, a humanidade em geral é um fim do homem que é também um dever.

Além disso, como todas as ações humanas, por um lado, possuem um fim e, por outro, são orientadas por uma máxima como princípio subjetivo das ações provenientes do arbítrio, estes fins precisam estar incorporados às próprias máximas, que, nos termos de Kant, são meios para os fins. Como os fins podem ser empíricos, na medida em que provêm dos impulsos sensíveis, ou fins que são também deveres,

só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação [...] e uma transformação do coração. (R: 53/B 54)

quando procedem da liberdade interna, é possível que a liberdade interna possa determinar o arbítrio (a matéria ou o fim do arbítrio), que é a faculdade que produz as máximas, de tal modo que as máximas das ações integrem em si mesmas os fins que são também deveres.

Disso, Kant decorre duas idéias: primeiro, já que os deveres éticos são deveres de virtude ou deveres de liberdade interna, proporcionam leis para as máximas das ações, o que significa que a liberdade interna na medida em que pode determinar o arbítrio para um fim que também é um dever, pode determinar também a máxima, que é o princípio subjetivo da ação, então, na ética, o sujeito tem que cumprir o dever de virtude por respeito ao próprio dever e, como o dever está relacionado com a lei moral, neste caso, pela lei ética, então o sujeito também tem que cumprir a lei moral por respeito à lei. Mas, como a ética prescreve leis para as máximas da ação, então, pode determinar o respeito pela lei, ainda que não a proporção exata de respeito para a lei pelo sujeito, pois pode ser cumprida com mais ou menos virtude, posto que o sujeito é tanto mais livre quanto mais coagido pela lei moral, por isso, os deveres de virtude são de obrigação ampla ou deveres imperfeitos.

A segunda conclusão exposta por Kant é que, dado que as máximas das ações incorporam os fins que são também deveres como princípios subjetivos da ação, então, são máximas de fins e é possível encontrar um princípio objetivo que análice se as máximas dos fins são capazes de converterem-se em leis universais, trata-se do princípio supremo da doutrina da virtude. Mas, os fins, que são também deveres, são a própria perfeição e a felicidade alheia, isto é, a humanidade em minha pessoa e a humanidade na pessoa do outro, por isso Kant interpreta que este princípio afirma que as máximas da ação capazes de tornarem-se lei universal devem ter como fim que os homens tratem a humanidade em geral sempre como um fim e jamais apenas como um meio.

O princípio supremo da moralidade é um imperativo categórico não apenas por sua forma, mas especialmente porque é uma fórmula para verificar se as máximas da ação podem se converter em lei universal, portanto, em princípios objetivos e não apenas subjetivos para a ação. Conseqüentemente, através deste imperativo categórico é possível deduzir também todos os deveres de virtude que mostram quais são os fins que são também deveres. Este imperativo categórico, por outro lado, pode ser deduzido a partir da razão prática: todas as ações humanas possuem um fim, mas se este fim não pudesse ser determinado *a priori* como um fim que é também um dever e convertido em lei

universal, então todos os fins seriam somente empíricos e não existiria nenhuma razão pura prática.

No entanto, não se deve confundir os deveres de liberdade interna com os deveres internos, bem como os deveres de liberdade externa com os deveres externos, posto que os deveres de liberdade interna ou externa se definem pela determinação da matéria ou da forma do arbítrio, enquanto que os deveres internos ou externos se explicam pela ação do sujeito. A ação é interna quando a obrigação que manda realizar a ação se dirige ao próprio sujeito, o que origina um dever interno, enquanto que a ação é externa quando se dirige a outros, o que produz um dever externo. É possível, portanto, que entre os deveres de liberdade interna existam tanto deveres internos como externos. Todos os deveres da própria perfeição são deveres internos de liberdade interna, eles obrigam o sujeito a tratar à humanidade em sua pessoa nunca como meio mas sempre como fim; por outro lado, os deveres de felicidade alheia são deveres externos de liberdade interna, eles obrigam ao sujeito a tratar à humanidade na pessoa dos demais como um fim e jamais como meio. Por exemplo, os deveres de benevolência, são deveres de liberdade interna porque é um dever, uma matéria para o arbítrio, tratar à humanidade nas pessoas dos demais como um fim de sua ação e jamais como um meio para seus próprios fins; por outro lado é um dever externo porque como dever de felicidade alheia, a obrigação de realizar o fim da humanidade na pessoa do outro obriga a uma ação externa ou a uma ação com relação aos demais.

A partir da fundamentação dos deveres de virtude na liberdade interna na *Introdução à doutrina da virtude*, Kant se dedica propriamente à dedução dos deveres de virtude na primeira parte da *Doutrina da virtude* denominada *Doutrina ética elementar*. A simples comparação entre os deveres de virtude assinalados na *Doutrina ética elementar* como os deveres jurídicos do direito privado, a propriedade privada, e de direito público, a constituição republicana, o direito das gentes e cosmopolita e o direito penal, deduzidos na *Doutrina do direito*, é suficiente para mostrar que Kant os pensa de maneira distinta quanto aos termos de conteúdo e não apenas pela motivação do agente.

Mas é possível mostrar esta distinção de conteúdo entre os deveres de virtude e os deveres jurídicos também por razões conceituais. Os deveres de virtude são ou deveres da própria perfeição ou deveres de felicidade alheia, mas os deveres jurídicos não podem ser deveres da própria perfeição, posto que estes são sempre deveres internos que obrigam a considerar à humanidade em sua própria pessoa como um fim em si mesmo para suas ações, mas tampouco podem ser deveres de

felicidade alheia, porque os deveres de felicidade alheia são deveres externos, obrigam a considerar à humanidade na pessoa dos demais um fim para as ações, mas Kant nega que o direito externo, proveniente da liberdade externa, tenha alguma relação com o fim que todo homem persegue de modo natural, a felicidade. A felicidade alheia, portanto, é um dever ético para a pessoa, mas jamais um dever do estado para com seus cidadãos, posto que a intromissão do estado na felicidade dos súditos resulta em paternalismo.

Ao contrário dos deveres de virtude que provêm da liberdade interna, que consiste na determinação da matéria do arbítrio para a ação através da vontade, os deveres jurídicos, que são também direitos, procedem da liberdade externa que constitui a determinação da forma do arbítrio para a ação mediante a vontade.

A liberdade externa expressa a determinação da forma do arbítrio porque, primeiro, os arbítrios podem influenciar-se reciprocamente com suas ações externas e essas interações externas entre os arbítrios podem ter uma configuração sensível, por exemplo, quando se comete um crime, mas se toda ação externa entre os arbítrios fosse exclusivamente uma relação sensível, então não existiria razão prática na ação externa de um arbítrio com respeito ao outro; conseqüentemente, é necessário que a liberdade externa determine, por meio da vontade, a forma do arbítrio para que a ação externa do arbítrio possa manter uma relação externa com outro arbítrio fundamentada na razão prática. O produto da liberdade externa que determina a forma da relação externa é o próprio dever jurídico ou direito.

A ação externa do arbítrio pode se dirigir a outro arbítrio ou somente ao desejo de outro. O arbítrio possui a capacidade de realizar a ação externa, enquanto que o desejo apenas pode querer que a ação se realize. Nos deveres de virtude de felicidade alheia, por exemplo, nos deveres de benevolência, o arbítrio executa a ação externa com respeito ao desejo do outro, pois o que realiza a ação dispõe da capacidade para empreendê-la, mas o que sofre a ação apenas tem o desejo de receber o benefício, pois não está em seu poder obrigar o arbítrio do outro a cumprir a ação externa. A relação externa mediada pelo dever jurídico ou o direito, por outro lado, tem que ser exclusivamente entre arbítrios, pois a ação apenas se realiza caso todos os arbítrios implicados na ação disponham da capacidade para levá-la a cabo. Um contrato de compra e venda, por exemplo, depende de que as partes possuam a capacidade para realizar a transação.

Além disso, todas as ações humanas possuem uma intenção, por isso, a liberdade interna tem que determinar um fim que é também um

dever que obriga o arbítrio humano a tratar à humanidade em geral como um fim da ação. Mas, os deveres jurídicos ou direitos, são produtos da liberdade externa, a qual apenas determina a forma da relação dos arbítrios entre si, portanto, o dever jurídico ou direito, apenas regula a ação externa recíproca dos arbítrios independentemente das intenções do sujeito. Conseqüentemente, um sujeito cumpre com o dever jurídico ou direito quando sua ação externa se adéqua à lei positiva, não importando sua motivação para segui-la.

Por conseguinte, o arbítrio é afetado pelas inclinações sensíveis não apenas no que se refere à motivação para a ação, mas também na forma como se relaciona com o arbítrio dos outros, isto implica muitas possibilidades de interação entre os arbítrios, não obstante, como o arbítrio humano é um arbítrio livre pode ser afetado pelas inclinações, mas é determinado por uma vontade que se constitui tanto pela liberdade interna como pela liberdade externa; a liberdade interna determina a matéria do arbítrio, isto é, sua intenção ou fim, mas a liberdade externa determina a forma do arbítrio ou o modo como o arbítrio age externamente; o dever jurídico ou direito é o produto da liberdade que determina a forma da ação externa do arbítrio. Se todos os arbítrios envolvidos se submetem ao dever jurídico ou direito, então são possíveis dois modos de interação entre os arbítrios: primeiro, o arbítrio de um se concilia com o arbítrio de todos ou demais. Nesta perspectiva, a forma externa determinada segundo a liberdade externa do arbítrio particular de um se relaciona com a forma externa do arbítrio particular de outro também determinada segundo a liberdade externa e assim sucessivamente, resultando em uma conciliação entre a vontade particular e privada de cada um ou “unidade distributiva da vontade de todos”, e isto permite Kant enunciar o princípio universal do direito na forma de um imperativo categórico: conforme com o direito é uma ação que, ou cuja máxima, permite à liberdade de cada um coexistir com a liberdade de todos, de acordo com uma lei universal (*MS Ak. 231*). E a lei universal do direito: age externamente de modo tal que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal (*MS Ak. 231*), que expõe o próprio dever jurídico ou direito, pois, por um lado, um dever sempre corresponde a uma lei prática, enquanto que, por outro, um direito também sempre é expresso por uma lei.

Quanto ao segundo modo de interação entre arbítrios, Kant expõe que seja possível que o arbítrio de todos constitua uma unidade. Conforme esta perspectiva a liberdade externa consiste na determinação da forma da relação externa entre os arbítrios de tal modo que

estabeleçam uma coletividade ou um povo e não apenas uma conciliação dos arbítrios privados, mas uma unidade coletiva da vontade unificada, o que possibilita Kant formular o princípio da vontade unida do povo ou o contrato originário como a conciliação da vontade particular e privada para constituir uma vontade comunitária e pública dentro de um povo. No § 45 da *Doutrina do Direito*, Kant afirma que um Estado (*civitas*) é a união de um conjunto de pessoas sob leis jurídicas, e na medida em que estas, como leis *a priori* são necessárias, ou seja, resultam por si dos conceitos do direito externo em geral (não são estatutárias), a sua forma é a forma de um Estado em geral, do Estado ideal, tal como ele deve ser segundo os puros princípios do Direito, idéia essa que serve de norma a toda associação efetiva dirigida a constituir um corpo político, ou seja, serve interiormente de norma.

1.3 METAFÍSICA PURA E PRÁTICA

Desse modo, a problemática filosófica do direito é devida a uma dimensão do sistema kantiano. Mas, apesar de tudo, a *Doutrina do Direito*, que deveria ser para o direito aquilo que a *Crítica da Razão Pura* é para a ciência, que a *Crítica da Razão Prática* é para a moral e a *Crítica da Faculdade do Juízo* é para a estética, não é uma parte das três Críticas. No entanto, respondendo à Garve, no preâmbulo à *Metafísica dos Costumes*, Kant expõe que se, sob um ponto de vista objetivo, só pode existir uma única razão humana, também não podem existir várias filosofias, só é possível um sistema filosófico verdadeiro a partir de princípios. Nesse sentido, trata-se de uma ciência jurídica puramente racional, construída *a priori*, com uma importância de primeira ordem, de modo que o direito seja também um dever-ser, um *Sollen*.

A *Doutrina do Direito* como parte da *Sittenlehre* é então o que se pode chamar de metafísica do direito, posto que ela é exigida como um sistema procedente da razão. Trata-se, portanto, de pensar a problemática jurídica como parte de um todo. O direito é, como parte do sistema, inseparável da dimensão metafísica, e diante da eficácia prática da razão, a metafísica do direito é uma teoria da prática, portanto, não deve haver qualquer diferença entre a teoria e a prática. Numa teoria que é fundada sobre o conceito de dever (*Pflichtbegriff*), tudo que estiver fora desse conceito acaba por não ter um propósito na teoria. Um dever de virtude ou de direito exprime um Canon da razão em matéria prática, sendo que o valor da prática repousa inteiramente em sua conformação à teoria que lhe serve de base. No domínio da moral, na ética e no direito

público ou das gentes, o Canon da razão prática tem uma força obrigatória que barra toda a possibilidade de distorção entre a teoria e a prática, já que a própria teoria racional é intrinsecamente prática.

Kant entende que o aspecto central da ética e do direito não pode ser encontrado em algum tipo de ideologia, mas apenas em sua prática: uma doutrina do direito não pode ser um discurso sobre um ideal, mas sobre a prática do direito. Se assumirmos que Kant deva ser fiel a sua concepção ontológica e metodológica da razão, a *Doutrina do Direito*, como teoria da prática jurídica, não pode se libertar dos conceitos e categorias do direito; mas ela deve, antes, apreende-los na ação, em seu funcionamento, já que tais conceitos e tais categorias são, tanto no direito privado como no direito público, articulados sobre o real. O direito não é apenas uma idéia, mas é um processo real.

Além disso, decorre da eficácia prática da razão que a metafísica do direito seja uma teoria pura do direito. Em qualquer uma das duas partes da *Metafísica dos Costumes*, Kant revia o programa da *Arquitetônica da Crítica da Razão Pura*. A metafísica dos costumes é o uso prático da razão pura que é a metafísica da natureza em seu uso especulativo. Ela trata dos princípios que determinam *a priori* e exigem o fazer ou o deixar de fazer; ela é a própria moral. A razão dita como se deve agir, mesmo quando não exista qualquer exemplo, então uma metafísica dos costumes não pode fundar-se sobre alguma antropologia, isto é, sobre alguma condição empírica, ainda que lhe possa ser aplicada.

Tanto na *Crítica da Razão Prática* como na *Metafísica dos Costumes*, Kant deixa claro sua visão acerca de uma doutrina, suscetível a integrar-se ao sistema, que ele pretendia seguir: trata-se de uma visão doutrinária e não de uma visão da empiria, mas tampouco se trata de uma visão da metafísica tradicional. A metafísica dos costumes era, desde sua origem, vista como estranha à metafísica transcendental considerada como ilusória em sua pretensão de alcançar a coisa em si. Ao contrário, ela deveria elaborar-se como um sistema *a priori* procedente de puros conceitos e conectar-se às leis do dever-ser, isto é, aos princípios *a priori* da legislação universal pelos quais são possíveis as regras que governam as condutas humanas.

Se um sistema de conhecimentos *a priori* mediante meros conceitos se denomina metafísica, uma filosofia prática, que não tem como objeto a natureza mas a liberdade do arbítrio, pressuporá e requererá uma metafísica dos costumes: quer

dizer, ter uma tal metafísica é em si mesmo um dever e cada homem tem-na também em si próprio, se bem que em regra só de um modo obscuro; porque, sem princípios *a priori*, como poderia crer ter em si uma legislação universal? Mas do mesmo modo que numa metafísica da natureza tem que haver também princípios para a aplicação a objetos da experiência daqueles outros princípios supremos universais da natureza em geral, não pode uma metafísica dos costumes estar desprovida deles; e teremos frequentemente que tomar como objeto a natureza peculiar do homem, cognoscível somente mediante a experiência, para mostrar nela a conseqüência de princípios morais universais, sem, todavia, afetar com isso a pureza dos últimos nem pôr em dúvida a sua origem *a priori*. Isto significa que uma metafísica dos costumes não pode fundar-se na antropologia, mas pode aplicar-se a ela. (*MS Ak.* 216)

Kant (*MS Ak.* 215) expõe que as regras da lei moral, éticas e jurídicas, só valem como leis na medida em que possam ser consideradas como fundadas *a priori* e necessárias. Em tal matéria, seguir a experiência ou tirar lições dela é tão problemático quanto cair na ilusão metafísica; conforme Kant se nos deixarmos induzir a converter em princípio moral algo extraído da experiência corremos o perigo de cair nos erros mais grosseiros e perniciosos. Nos imperativos categóricos os resultados materiais não devem valer como móbil para a ação; o que se deve levar em conta é, antes, sua forma e seu princípio tão somente, posto que um imperativo categórico seja um dever com fim em si mesmo, e como tal não se ocupa de fins derivados de impulsos sensíveis. Para Kant (*TP AK.* 210), o homem deve procurar tornar-se consciente de que nenhum móbil derivado dessa fonte se imiscua imperceptivelmente na determinação do dever. Na filosofia prática de Kant (*GMS Ak.* 8), encontram-se as idéias de que um imperativo categórico deve preceder no homem a busca pela felicidade e de que a falta de condição seja absoluta, de modo que a razão que faz a vontade ser uma boa vontade não faz jus à felicidade e pode mesmo reduzi-la a menos de nada, sem que com isto a natureza falte à sua finalidade, porque a razão, que reconhece o seu supremo destino prático na fundação de uma boa vontade, ao alcançar esta intenção é capaz de uma só satisfação conforme à sua própria índole, isto é a que pode achar ao

atingir um fim que só ela determina, ainda que isto possa estar ligado a muito dano causado aos fins da inclinação.

É possível afirmar que também por isso a metafísica torna-se um sistema que é tido como o próximo passo dado por Kant após a crítica: em resposta a Garve, Kant desconstrói a idéia de que seja um dever erguer uma doutrina filosófica que, se aquele que a professa não quiser aparecer como suspeito de obscuridade nos seus conceitos, possa ser tornada popular. Para Kant, aquilo que é de competência da razão não poderá nunca tornar-se popular, como o não pode em geral qualquer metafísica formal. A popularização da filosofia é inaplicável ao sistema de uma crítica da razão, no entanto, ela ainda pode ser perfeitamente clara. Uma metafísica dos costumes deve ser pura, portanto, não deve preocupar-se com a popularidade.

Quando Kant estrutura sua metafísica dos costumes, acaba por recusar, enfaticamente, qualquer apelo à ordem psicológica ou antropológica. Não é a análise da natureza humana que pode apontar para os fundamentos da ética. No prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant precisava do paralelismo de uma metafísica dupla que revelaria aspectos da natureza e dos costumes, por isso, expôs que toda a filosofia moral repousa inteiramente sobre sua parte pura, e acrescentava que aplicada ao homem ela não faz nenhum empréstimo para conhecer o que é a antropologia. Nesse sentido, a reflexão kantiana deve se guardar de versar sobre qualquer psicologismo ou naturalismo; as leis morais não valem como leis na medida em que não possam ser vistas como fundadas *a priori* e como necessárias. Por isso, a lei moral, em sua pureza e em sua verdade, não pode ser buscada em outro lugar se não numa filosofia pura. Nossas ações e omissões nada significam de moral quando só contém aquilo que é possível saber pela experiência, a moralidade é de outra ordem e o dever é irreduzível.

Então, a metafísica dos costumes não deriva da experiência e o conhecimento da lei moral não procede da observação. As leis éticas não são exigidas pela animalidade do homem, isto é, pelas tendências que comandam a preservação da vida; mas são totalmente estranhas à sensibilidade. Por isso, uma doutrina moral não pode ser reduzida a uma doutrina da felicidade: se é verdade que a experiência pode apontar para uma doutrina da felicidade, a razão pode comandar como se deve agir mesmo que não se encontre qualquer exemplo na experiência. Essa natureza razoável como ser em si, a vocação prática da razão, pressupõe a liberdade que é o conceito que não nos permite partir de nós mesmos para encontrar, pela condição ou pela sensibilidade, o incondicional e

inteligível. É a própria razão que, pela lei prática, suprema e incondicional, reconhece em si mesma sua consciência para essa lei.

De maneira mais clara que em qualquer outro domínio de investigação, em uma metafísica dos costumes, o empírico e o racional são completamente distintos. Nem a ética nem o direito, nem o uso interno da liberdade nem o uso externo, são derivados de tendências naturais. A metafísica ontológica tradicional é denunciada por suas pretensões essencialistas e transcendentais, mas uma filosofia transcendental, como sistema da razão pura, deve ser capaz de elucidar a necessidade e a validade das regras morais que se constituem na existência humana. As observações psicológicas devem, no domínio do justo, como no domínio do belo ou do verdadeiro, dar lugar a princípios *a priori*. Uma metafísica dos costumes, como uma metafísica da natureza, não se encontra em outro lugar se não numa filosofia transcendental como aquela que se opõe à filosofia empírica e se diferencia da metafísica ontológica.

Os princípios éticos, que condensam a lei supra-sensível do dever, não exprimem nada além da legalidade da razão humana. A filosofia prática retorna ao fato da razão da lei moral. Tal fato é o ponto de partida, é o fato fundamental. Uma metafísica dos costumes não se torna possível a não ser que reconheça a faculdade da razão prática de prescrever leis, isto é, a não ser que reconheça o poder de legislar da vontade. Contudo, a lei moral encontra sua expressão no mundo no direito e na virtude. Com efeito, se, em sua pureza, a lei moral se confunde com as leis constitutivas da razão, ela não reside apenas na forma, mas deve provar-se na ação. São leis que, com seu enraizamento na liberdade, possuem o mesmo princípio original e têm a mesma organização sistemática, são de um lado as regras jurídicas e de outro as regras éticas. Tal dualidade suscita o problema da especificidade da natureza ética e da natureza jurídica. O problema filosófico não é facilmente resolvido no seio da *Metafísica dos Costumes* precisamente por que tal metafísica é uma doutrina do direito e uma doutrina da virtude que partem de um único princípio originário que é aquele da supremacia da razão prática legisladora: o problema então reside inteiramente na questão acerca da dualidade ou da unidade do mundo moral.

1.4 TRÊS CONCEITOS PRELIMINARES DE UMA METAFÍSICA DOS COSTUMES

É certo que na filosofia kantiana, enquanto sistema, o direito e a ética possuem uma unidade que reside em seus princípios e em seus fins. Sua distinção, longe de abandonar sua comunidade originária e seu complemento teleológico, ao contrário, pode ser explicada por eles. É apenas na unidade de sua fonte e de seu objetivo que a filosofia da vontade compreende toda sua significação. Contudo, tal unidade é difícil de apreender; uma conexão necessária do direito e da ética aparece muito rapidamente em *A Metafísica dos Costumes*, mas é importante porque pode ser o fundamento que dá vida ao postulado da liberdade.

Se são os mesmos conceitos que fornecem à metafísica dos costumes, como filosofia prática universal, suas premissas necessárias, o direito e a ética têm igualmente raízes no imperativo categórico racional e fundam-se igualmente sobre o conceito positivo de liberdade. Kant diz explicitamente que as duas partes da metafísica dos costumes recorrem a conceitos fundamentais comuns, mas é preciso entender que a exposição de Kant não é simplesmente terminológica. Há um problema de fundo, que é fundamental, que Kant expõe nas últimas páginas de sua *Introdução à metafísica dos costumes*. Parece que tal problema já havia sido tratado na parte crítica da filosofia prática, pois são os conceitos preliminares da *Philosophia practica universalis* que se complementam e lembram noções já explicitadas acerca das precisões e ajustamentos do pensamento. No entanto, é possível apontar três conceitos comuns à ética e ao direito que tomam uma mesma característica importante, são conceitos que talvez revelem a ligação original do ético e do jurídico e que, ao mesmo tempo, podem mostrar porque no sistema prático o explicativo e o normativo se identificam.

O conceito primordial de uma metafísica dos costumes é o conceito de imperativo. Conforme Kant, a obrigação é a necessidade de uma ação livre sobre um imperativo categórico da razão. Tal imperativo categórico têm na filosofia prática de Kant um papel fundamental pois aponta para as ações morais de um modo racional e objetivo enquanto convoca a uma obediência empiricamente desinteressada.

Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é categórico. Não se relaciona com a

matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside da disposição (*Gesinnung*), seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo da moralidade. (*GMS BA 43*)

Dizer que os deveres jurídicos, assim como os deveres éticos, obedecem ao imperativo categórico da razão, é dizer que eles respondem a uma regra prática cuja representação torna necessária uma ação que, por ela mesma, seria subjetiva e contingente: o dever ético e o dever jurídico seriam então da ordem do *Sollen*. Ademais, o imperativo que faz a ação necessária diferencia-se de um imperativo técnico, por sua natureza incondicional. O imperativo categórico não determina a necessidade de uma ação em função de um fim que ele deve alcançar, mas ele torna uma ação objetiva e necessária apenas por sua representação, isto é, por sua forma imediata. No dever-ser, a máxima da ação abre-se à universalidade, que é pura legalidade; a normatividade jurídica e ética não tem outra fonte que não a identidade da razão pura prática e a vontade. Tal monismo do fundamento da doutrina moral pode surpreender quando retomamos o início da *Introdução à metafísica dos costumes*, na diferenciação de Kant entre as leis éticas e as leis jurídicas, que, aparentemente, não apresentam uma contradição, mas aparecem como as leis da liberdade, que é a liberdade que se funda na possibilidade do imperativo categórico. A legislação moral, ética e jurídica, não poderiam ter outra origem que não a legislação pura da razão.

O segundo conceito preliminar da metafísica dos costumes é o conceito de dever, que Kant define como a ação segundo a qual qualquer um está obrigado, e que podem ser de diferentes tipos: perfeitos ou imperfeitos, estritos ou amplos, para consigo mesmo ou para com os outros, etc. Tal tipologia dos deveres tem importância aos olhos de Kant (*MS Ak. 311*) porque, tanto no estado social e, depois, no estado político que é também um dever, é ela quem comanda a civilidade, e, pode-se dizer, comanda a humanidade dos homens enquanto seres racionais sensíveis. Contudo, na abordagem da metafísica dos costumes, Kant chega a um conceito geral de dever, menos porque as figuras particulares que ele pode tomar subsumem-se logicamente nele mesmo, e mais porque ele permite comparar o obrigatório e o lícito. A obrigação reafirma uma necessidade prática racional e, ao mesmo tempo em que a lei comanda ou proíbe, engloba

um constrangimento pelo qual a idéia de dever é um móbil para a ação. Já a licitude não se opõe à obrigação, ela corresponde a uma autorização, a uma permissão: uma ação licita não é nem comando nem proibição. A seu respeito não existe qualquer lei que limite a liberdade (permissão) nem, portanto, qualquer dever, por isso, conforme Kant (*MS Ak. 223*), tal ação chama-se moralmente indiferente. Nessa comparação a idéia de dever se torna clara, ele não é uma norma de ação entre outras, mas a lei interior e, portanto, transcendente, da ação em geral. É o dever que traz o homem à existência empírica, enquanto constituído pela razão; ele é a lei pela qual a moralidade significa que o homem alcança sua humanidade ao guiar-se pelo inteligível. Nesse sentido, qualquer dever, de direito ou de virtude, será um passo dado pela liberdade. O conceito racional de dever, que traduz a determinação da vontade para a razão, é o fim último e mais essencial do homem. A lei moral, como único fato da razão pura revela não apenas a ligação sintética da vontade e da jurisdição racional, mas a própria liberdade transcendental da qual ela procede, uma liberdade prática cuja plenitude é a medida do humano.

O terceiro conceito preliminar da metafísica dos costumes é o conceito de imputação. Conforme Kant (*MS Ak. 223*), chama-se ato a uma ação na medida em que esta esteja submetida a leis de obrigação e, conseqüentemente, também na medida em que considera o sujeito nela sob a perspectiva da liberdade do seu arbítrio. O sujeito, que possui um arbítrio livre, não é autor apenas de seu ato, mas também dos efeitos gerados por seu ato. O sujeito da ação porta a responsabilidade da ação. A efetividade e os efeitos da ação são imputados ao agente. O agente é considerado como autor do efeito, e o efeito pode ser imputado a ele em conjunto com a própria ação se se conhecer de antemão a lei por força da qual impele sobre este uma obrigação. A normatividade jurídica e o imperativo moral juntam-se então em sua inspiração comum que é a retidão. Tanto no domínio jurídico como no domínio ético a retidão tem o mesmo sentido: fazer o que se deve fazer.

Se o conceito kantiano de liberdade significa a determinação do arbítrio pela vontade, então, surge o problema de explicar a imputabilidade das ações humanas sem a liberdade negativa ou liberdade de escolha. Posto que o arbítrio é livre somente ao respeitar a lei moral, quando se deixa afetar pelas inclinações não pode ser livre e, portanto, tampouco imputável. Isso parece implicar que o sujeito só é imputável quando atua segundo a lei moral, mas que não é imputável quando é afetado pela sensibilidade e atua segundo a inclinação, uma vez que não pode ser imputável se não é livre. Mas Kant mesmo trata do

problema da imputabilidade das ações humanas tanto com referência à liberdade transcendental na razão especulativa, como a respeito da liberdade prática na razão prática, bem como do ponto de vista jurídico.

Na primeira Crítica, Kant quer mostrar que a causalidade pela liberdade pode ser compatível com a causalidade pela natureza, por isso, tem que explicar como é possível imputar as ações de um sujeito portador de um caráter inteligível que dispõe da liberdade transcendental de iniciar espontaneamente a série de fenômenos no tempo, mas simultaneamente tem que ser compatível com seu caráter empírico que exige que todos os efeitos de sua ação estejam absolutamente encadeados segundo as leis naturais. Kant dá o exemplo do homem que conta uma mentira e introduz uma desordem na sociedade. Primeiro, investiga-se as causas determinantes do efeito natural no caráter empírico do sujeito até suas fontes que podem ser procuradas em seu contexto ou em sua má índole. Contudo, ainda assim o homem pode ser censurado por sua conduta porque segundo seu caráter inteligível poderia iniciar livremente uma série de efeitos, independentemente das condições naturais.

A fim de explanar o princípio regulativo da razão mediante um exemplo retirado de seu emprego empírico e não confirmá-lo (pois demonstrações deste gênero são imprestáveis para afirmações transcendentais), tome-se uma ação de arbítrio, por exemplo, uma mentira maldosa mediante a qual um homem trouxe certa confusão à sociedade. Seja examinada, em primeiro lugar, quanto às motivações a partir das quais emergiu e, em seguida, julga-se como ela pode ser imputada ao agente juntamente com suas conseqüências. Com o primeiro propósito, remonta-se o seu caráter empírico às suas fontes, as quais serão detectadas numa educação defeituosa, em más companhias, em parte também na malignidade de uma índole insensível à vergonha; em parte estas fontes também são atribuídas à leviandade e à irreflexão, sem contudo negligenciar as causas ocasionais que a tal ato deram azo. Em tudo isto procede-se, de um modo geral, da mesma forma que na investigação da serie de causas que determinam um efeito natural dado. Apesar de se crer que a ação esteja determinada mediante tal,

nem por isto admoesta-se menos o agente, nem por sua índole infeliz nem pelas circunstâncias que sobre ele influíram, e muito menos devido ao modo como anteriormente conduziu a sua vida pois pressupõe-se que é possível por totalmente de lado a natureza de sua conduta anterior, bem como encarar, de um lado, a série decorrida de condições como não-ocorrida e, de outro, este ato como totalmente incondicionado, considerando o estado anterior, como se o agente com isto iniciasse, de todo espontaneamente, uma série de conseqüências. Esta admoestação se funda sobre uma lei da razão por meio da qual se encara esta ultima como uma causa que, sem levar em conta todas as condições empíricas mencionadas, poderia e deveria determinar diversamente o comportamento do homem. E se vê a causalidade da razão não como simplesmente concorrendo para aquela conduta, mas em si mesma como completa, apesar de que as motivações sensíveis antes se lhe oponham do que a favoreçam. A ação é atribuída ao caráter inteligível do homem, e agora, no momento em que mente ele é totalmente culpado; portanto, desconsiderando todas as condições empíricas do ato, a razão era integralmente livre, e a mentira é de todo imputável à sua omissão. (*KrV* 349)

Na segunda Crítica, Kant também demonstra estar preocupado em compatibilizar a causalidade pela liberdade com a causalidade pela natureza na medida em expõe que se deve mostrar como é possível fundamentar a liberdade prática na liberdade transcendental, mas introduz um elemento novo, além dos expostos na primeira Crítica, que é a consciência da lei moral por parte do sujeito. Kant contesta que um homem que tenha um comportamento ilegal possa desculpar-se como quiser por sua má ação, e diz que o advogado que fala em seu favor não pode calar o acusador em si mesmo, isto é, sua consciência, que não reconhece os fenômenos no tempo e pode reprovar ações ocorridas no passado ao recordar a dor do arrependimento com a mesma intensidade. O homem é simultaneamente membro do mundo inteligível e do mundo sensível porque tem um arbítrio livre que é afetado pelas inclinações mas determinado pela vontade pura. Quando o homem deixa seu arbítrio

ser afetado pelas inclinações, a consciência da lei moral não pode ser eliminada, antes permanece como uma regra para seu arbítrio.

Um homem pode dissimular o quanto ele quiser, para dourar perante si mesmo um comportamento ilegal do qual se recorda, e declarar-se não-culpado a seu respeito, como se se tratasse de um engano não premeditado e de um simples descuido que jamais se pode evitar totalmente, conseqüentemente de algo em que fosse arrastado pelo caudal da necessidade natural; ele descobre, contudo, que o advogado que fala em seu favor de modo algum consegue fazer calar o acusador nele, tão logo ele se dê conta de que no momento em que praticava a injustiça estava de posse do seu juízo, isto é, no exercício de sua liberdade e, apesar disso, ele explica o seu delito a partir de certo mau hábito contraído por crescente abandono do cuidado para consigo próprio até o ponto em que pode considerá-lo uma conseqüência natural do mesmo, sem que isto, contudo, possa assegurá-lo contra a auto-repreensão e a censura que ele próprio se faz. (KpV Ak. 176)

Já na *Metafísica dos Costumes*, Kant (MS Ak. 320), em sua longa nota que contém a discussão sobre o destronamento do monarca, afirma que entre as atrocidades que o povo comete está o julgamento formal que resulta na condenação à morte do soberano, como aconteceu com Carlos I e Luis XVI. Para explicar o sentimento moral (jurídico) de repulsa que se sente diante de semelhante crime, Kant introduz o que considera a única interpretação possível de transgressão da lei. A transgressão da lei só pode resultar de uma máxima do delinqüente que consiste em dar a si mesmo o crime como regra, porque não pode ser derivada dos impulsos sensíveis uma vez que em tal caso não teria cometido o crime livremente e, conseqüentemente, não seria imputável. Existem duas possibilidades para que o criminoso siga sua máxima: na forma de uma exceção ou na forma de uma ruptura. No primeiro caso o criminoso reconhece a validade objetiva da lei moral (jurídica), mas se exime subjetivamente de cumpri-la deliberadamente em algumas ocasiões e se nega a obedecê-la; no segundo caso, o criminoso adota sua máxima como uma lei objetiva, mas isso implica negar a validade

objetiva à lei moral. Não obstante, Kant considera que semelhante maldade formal é impossível e só pode ser imaginada como uma idéia do extremamente mau porque o sujeito não pode calar a validade objetiva da lei moral ante sua razão. Portanto, quando o povo propõe o julgamento do monarca pretende negar a validade objetiva da lei moral e converter a máxima do assassinato em lei moral tão somente realiza uma farsa com aparência de procedimento jurídico, pois a lei moral sustenta sua validade objetiva na consciência de todos. Como não é possível explicar o crime pela introdução de uma máxima imoral como lei objetiva, então o que o povo leva a cabo no regicídio é tão somente uma exceção da lei moral motivada pelo medo da punição futura caso o monarca consiga retomar o poder soberano; não obstante, além do crime cometido, com uma farsa, o povo apenas realiza uma nova transgressão na medida em que fere ao direito e torna insegura a regeneração do Estado derrubado.

A partir dos exemplos dados por Kant é possível dizer como ele entende a imputabilidade das ações humanas. Primeiro, tradicionalmente, a explanação da imputabilidade dependia da liberdade negativa do arbítrio interpretada como liberdade de escolha, pois o sujeito seria imputável na medida em que dispusesse da capacidade negativa de fazer o que deseja, não obstante, apesar de que Kant considere que é possível encontrar na experiência exemplos de liberdade de escolha definidos como a liberdade de escolher agir contrariamente ou a favor da lei moral, isso constitui uma incapacidade e não uma faculdade. Segundo, para elucidar a imputabilidade é necessário pressupor a liberdade negativa do arbítrio, entendida como a independência dos impulsos sensíveis, na medida em que seres dotados de um arbítrio livre, afetado mas não determinado pelas inclinações, precisam eliminar as influências da sensibilidade para cumprir a lei moral. Terceiro, a imputabilidade das ações humanas só pode ser esclarecida mediante a liberdade positiva como determinação do arbítrio pela lei moral proveniente da vontade, que se encontra inscrita de tal forma na consciência do sujeito que este não a pode negar, mas apenas desviar-se dela como uma exceção.

É a partir do conceito negativo de liberdade que Kant (*GMS Ak.* 103) aponta decorrerem os princípios subjetivos das ações, isto é, as máximas, que devem valer para todos os seres que possuem razão e vontade, mesmo sendo sensíveis a móveis da heteronomia. Mas essa liberdade, como determinação negativa, está ligada ao mesmo tempo a uma faculdade positiva e a uma causalidade da razão que é a vontade e que é a faculdade de agir de tal modo que o princípio das ações seja

conforme ao caráter essencial de uma causa racional, à condição da validade universal da máxima como lei. Assim, conforme expõe Höffe (2005:219) a moralidade tem sua origem na liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental. O conceito de liberdade transcendental formado na primeira Crítica, a independência de toda a natureza, revela-se na Ética como a liberdade prática (moral), como autodeterminação. A vontade livre de toda causalidade e determinação estranha dá a si mesma sua lei. Por conseguinte, o princípio de todas as leis morais encontra-se na autonomia, na autolegislabilidade da vontade. Negativamente, a autonomia significa a independência de fundamentos determinantes materiais, positivamente a autodeterminação ou legislação própria.

Para Kant (*GMS Ak.* 58), a filosofia moral trata, portanto, da vontade do homem e de como esta é afetada por elementos sensíveis da natureza, isto é, de como a razão por si só pode não determinar a vontade, que é, no homem, precedente da ação, sendo que nós consideramos a nossa ação ora do ponto de vista de uma vontade totalmente conforme à razão, ora, por outro lado, vemos a mesma ação do ponto de vista de uma vontade afetada pela inclinação. Mas quando a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, como bom, então ela é considerada como absolutamente boa. A partir daí, pode-se encontrar na filosofia de Kant a idéia de que a representação da vontade de um homem, a qual pode ser determinada pela razão pura ou por elementos sensíveis, tem sua fórmula expressa em um ou em outro imperativo, e se razão significa a faculdade de ultrapassar o âmbito dos sentidos, a ultrapassagem dos sentidos na ação é o uso prático da razão. Para Kant (*GMS Ak.* 38), é no conceito de liberdade, nesse uso prático da razão, que estas fórmulas de mandamentos se fundam, pois a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, é um mandamento da razão, e a fórmula do mandamento chama-se imperativo. Os imperativos categóricos são, portanto, leis da razão que valem para os seres que fazem parte do que Kant (*GMS Ak.* 110) chama mundo sensível, no qual as ações podem ser determinadas por outras causas que não a vontade autônoma. A possibilidade do imperativo categórico se dá porque o homem faz parte deste mundo, fora dele não haveria necessidade de imperativos categóricos, pois todas as ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura. Aos seres racionais que fazem parte deste mundo sensível as ações não são sempre dadas conforme a autonomia da vontade, mas, de acordo a filosofia kantiana, devem ser.

É interessante pensar que na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, onde Kant expõe a idéia de ser racional sensível, não exista um esforço do autor em apontar as semelhanças ou diferenças entre o sujeito do direito e o sujeito moral. E é precisamente nesse texto que pretende fundamentar o sistema da doutrina moral que Kant não precisa especificar o jurídico e o ético; certamente, não lhe era necessário fazê-lo naquele momento. Kant propunha-se mostrar que a metafísica dos costumes em seu conjunto, aquele que ainda seria edificado, apoiar-se-ia, qualquer que fosse sua divisão, sobre a mesma fundamentação. A base sólida dessa fundação provem de sua extrema densidade que atesta sua unidade: a pessoa, pela lei do dever que nela não é como uma idéia, mas como um fato da razão, como precedência da razão prática, fonte de responsabilidade e afirmação da liberdade.

Pessoa é este sujeito, cujas ações são suscetíveis de imputação. A personalidade moral não é, assim, outra coisa senão a liberdade de um ser racional sob leis morais (enquanto que a personalidade psicológica é a mera capacidade de se tornar consciente da sua própria identidade nos diferentes estádios da sua existência), de onde se depreende que uma pessoa não está submetida a outras leis senão às que a si mesma dá (seja isoladamente ou, pelo menos, em conjunto com os outros. Coisa é algo que não é suscetível de imputação. Todo objeto do livre arbítrio, desprovido de liberdade, denomina-se, portanto, coisa (*res corporalis*). (MS Ak. 223)

A imputação, a que o sujeito é suscetível, é, em sentido moral, o juízo por meio do qual alguém é considerado como autor (*causa libera*) de uma ação, que, conforme Kant (MS Ak. 227), então se chama ato (*factum*) e está submetido a leis. Para além disso, o ponto que chama atenção é que Kant continua dizendo que, se o juízo acarreta consigo as conseqüências jurídicas do ato, é uma imputação com força jurídica (*imputatio iudiciaria*), em caso contrário, somente uma imputação de avaliação (*imputatio diiudicatoria*). A imputação no sentido moral como juízo que considera alguém como autor de uma ação aparece também sobre a chave jurídica do mundo moral.

Com efeito, quando um homem é considerado eticamente ou juridicamente responsável por sua conduta, ela foi interpretada sob o ponto de vista de uma lei ética ou de uma lei jurídica; pode-se dizer

então se ela foi meritória ou não, vemos nela uma transgressão ética ou um delito; portanto, ao mérito é imputável uma recompensa, à transgressão uma punição, e ao delito uma sanção. Por conseguinte, imputação e retribuição caminham juntas e implicam a referência a um pensamento normativo segundo o qual são pesados os atos. É certo que Kant parecia entender também graus de imputabilidade e avaliação aos diversos tipos de ação:

É meritório (*meritum*) aquilo que alguém faz em conformidade com o dever para além daquilo a que pode ser obrigado de acordo com a lei; aquilo que faz apenas em conformidade com a lei é o devido (*debitum*); por ultimo, aquilo que faz a menos em comparação com o que a lei exige é demérito (*demeritum*) moral. O efeito jurídico de um delito é a pena (*poena*); o de um ato meritório, a recompensa (*praemium*) (na suposição de que esta, prometida na lei, tenha sido a causa da ação); a conformidade da conduta ao que é devido é desprovida de qualquer efeito jurídico. A retribuição benevolente (*remuneratio s. repensio benefica*) não se encontra com o ato em qualquer relação jurídica que seja. (MS Ak. 227)

A imputação, portanto, caracteriza uma conexão entre alguma conduta humana e o dever que prescreve a conduta. Mas recorrer ao dever para implicar imputação significa também a pressuposição da liberdade do sujeito que está submetido à ordem moral, ética ou jurídica. Conforme a idéia de determinação causal da liberdade humana, a imputação seria o efeito da lei moral aplicada ao homem. Contudo, é difícil acessar a imputação sobre a idéia de liberdade ou fundá-la sobre a impressão subjetiva do arbítrio livre; não é porque o homem tem uma vontade livre que é imputável por suas ações ou pelos efeitos de suas ações, e sim porque ele pode ter a representação do dever, conforme suas prescrições. Não é apenas a liberdade, entendida como a não determinação causal da vontade, que torna possível a imputação, mas, ao contrário, a imputação supõe a determinação causal da vontade. O homem não é imputável porque é livre, mas é livre porque é imputável. Imputação e liberdade são idéias ligadas uma a outra na filosofia prática de Kant. A liberdade é o uso transcendental da razão e é a *ratio essendi* da lei moral, ela é a própria determinação do arbítrio pela razão prática, que tem uma função legisladora.

As leis procedem da vontade; as máximas do arbítrio. Este último é no homem um arbítrio livre; a vontade, que não se refere a nada senão à lei, não pode ser denominada de livre ou não livre, porque não se refere às ações mas diretamente à legislação concernente às máximas das ações (a própria razão prática, portanto), daí que seja também absolutamente necessária e não seja ela mesma susceptível de qualquer coerção. Por conseguinte, só o arbítrio podemos apelidar de livre. (MS Ak. 226)

A liberdade do arbítrio pode ser entendida de dois modos: negativamente, a liberdade do arbítrio não é nada mais que a independência do arbítrio quanto a sua determinação, isto é, sua independência frente a móveis da sensibilidade; positivamente, a liberdade do arbítrio é a faculdade da razão pura de ser ela mesma prática. Essa liberdade, que Kant diferencia de uma liberdade de escolher agir a favor ou contra a lei (*libertas indifferentiae*), se confunde com o próprio poder normativo da razão: em relação com a legislação interna da razão a liberdade é somente uma faculdade e a possibilidade de afastar-se dela é uma incapacidade. Toda essa discussão é importante porque caracteriza a liberdade, que é o que há de mais humano no homem, como o fundamento dos direitos do homem, que acabam por se confundir com a própria liberdade, dado que toda injustiça será resumida na violação da liberdade.

Os conceitos preliminares comuns às duas partes da metafísica dos costumes resumem-se então em uma mesma idéia que é o fio condutor da doutrina prática de Kant. Por que o homem afirma sua liberdade, e então sua dignidade, ele deve obedecer, conforme o imperativo da imputação, ao imperativo do dever que exprime as leis da razão. Desse modo, Kant (MS Ak. 224) explica o justo e o injusto que são o correto e o incorreto segundo leis externas, sendo que correto ou incorreto (*rectum aut minus rectum*) é, em geral, um ato na medida em que seja conforme ao dever ou contrário a ele (*factum licitum aut illicitum*); seja qual for o dever quanto ao seu conteúdo ou à sua origem. Um ato contrário ao dever chama-se infração (*reatus*). A infração, nesse sentido, é uma infração da normatividade da razão.

A noção principal que guia uma metafísica dos costumes consiste em mostrar que é através da consciência do dever que o homem apreende a idéia da liberdade. Isto por que, no mundo moral, é possível olhar tanto para a ordem fenomenal como para a ordem do noumeno, e

aí está afirmado o princípio teleológico que carrega em si a principal noção que Kant parece pretender ensinar. Quanto a este princípio, *A Metafísica dos Costumes* não faz uma exposição sistemática, mas é possível afirmar que ela é, passo a passo, sua explicitação e sua ilustração, isto é, o alcance da liberdade humana num sentido amplo.

1.5 SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE

Da razão, que legisla e determina dois tipos diferentes de deveres, decorrem duas legislações específicas, não em seu conteúdo, mas em sua forma: a ética dá as leis para as máximas das ações, enquanto que o direito dá as leis para as ações. Assim, Kant estabelece que os deveres éticos são de obrigação ampla ao passo que os deveres do direito são de obrigação estrita. Não obstante, pode-se dizer também que o princípio supremo do direito é analítico, e que o princípio supremo da ética é sintético dado que não apenas vai além do conceito da liberdade externa, mas o vincula, segundo leis universais, a um fim, e faz dele um dever. O princípio supremo da moralidade reconhece na virtude o seu próprio fim, enquanto que o direito estrito funda-se sobre a possibilidade de uma coação externa. Logo, não é difícil classificar cada parte, respectivamente, como autonomia e heteronomia. Conforme Kant (*MS Ak.* 214), os imperativos categóricos, enquanto proposições sintéticas *a priori*, ditam uma necessidade, um dever-ser⁶ de uma lei objetiva da razão, e esta conflita com a vontade não determinada pela razão pura; que é, na dependência de elementos sensíveis, subjetiva. Assim, a razão pura, sem ter em conta o objeto do arbítrio, converte a própria forma da aptidão da máxima do arbítrio para se transformar em lei suprema e fundamento de determinação do arbítrio, e prescrever esta lei como imperativo de proibição ou de mandamento, já que as máximas do homem dimanadas de causas subjetivas não coincidem por si mesmas com as objetivas. Reside nesta relação entre causas subjetivas e objetivas, que determinam uma máxima⁷, a distinção entre os imperativos hipotéticos e categóricos.

⁶ “Visto que entes racionais necessitados como os homens não agem por si sós e necessariamente de modo moral, a moralidade assume para eles o caráter de um dever-ser, não de um ser.” (HÖFFE 2005:198)

⁷ “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática.” (*GMS BA 15*) A máxima é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito age, e o imperativo categórico – lei moral – é o princípio segundo o qual ele deveria agir.

Para nós, que temos um arbítrio afetado sensivelmente e, portanto, se não ajusta por si mesmo à vontade pura, antes amiúde a contradiz, são elas imperativos (mandamentos ou proibições), e decerto imperativos categóricos (incondicionados); distinguem-se assim dos técnicos (das prescrições da arte), que só mandam de modo condicionado. (*MS Ak.* 221)

Em um imperativo categórico a falta de condição deve se dar. Para que uma ação se paute de acordo com a lei moral, isto é, como “simplesmente boa”, um fim exterior não deve ser posto. Conforme Höffe (2005:191), a *Sittlichkeit* não pode designar a aptidão funcional (técnica, estratégica ou pragmática) de ações ou de objetos, estados, eventos e capacidades para objetivos previamente dados, tampouco meramente a concordância com usos e costumes ou com obrigações do direito de uma sociedade, pois em todos estes casos o ser-bom é condicionado por pressupostos favoráveis ou circunstâncias. Mas o simplesmente bom é, a partir de seu conceito, isento de toda condição limitante, portanto incondicionado, ele é bom em si e sem ulterior objetivo.

Os imperativos hipotéticos, portanto, legislam a busca de certo fim; os imperativos categóricos não, suas causas se encontram de modo objetivo na razão, posto que, em Kant, razão e vontade são pré-requisitos para a validade da obrigação moral, estando na razão a possibilidade de obstaculizar o instinto – o qual visa de modo direto o bem-estar, isto é, a felicidade. Não obstante, influenciando a vontade e transformando-a em uma boa vontade - que não pode ser má, portanto quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, se não pode nunca contradizer (*GMS Ak.* 81) - a razão, para Kant, se torna uma faculdade prática para fazer a vontade boa em si mesma, e é para a vontade seu princípio *a priori* (formal), e nela reside o valor moral de um dever, ou seja, na máxima que determina a vontade e que dela afasta qualquer propósito.

O princípio de uma ação conforme a própria legislação do sujeito, que possa também ser tida por legislação universal, Kant chama de princípio da autonomia da vontade. Isto enfatiza a oposição com uma ação que se submetesse a uma lei heterônoma, na qual esta lei devia ter em si qualquer interesse que o estimulasse ou o constrangesse, uma vez que, como lei, ela não emanava da sua vontade, mas sim que a vontade era legalmente obrigada por qualquer outra coisa a agir de certa maneira

(*GMS* Ak. 74). Mas para Kant, a autonomia da vontade é possível para seres racionais que possuem liberdade em determiná-la independentemente de causas estranhas à razão pura, ao passo que seres irracionais têm suas ações determinadas por estas causas. Conforme Höffe (2005:193) só se pode falar de dever onde há, ao lado de um apetite racional, ainda impulsos concorrentes das inclinações naturais, onde há, ao lado de um querer bom, ainda um querer ruim ou mau. Esta circunstância é o caso em todo ente racional que é dependente também de fundamentos determinantes sensíveis. Kant (*KpV* Ak. 64) trata, portanto, de um conceito negativo de liberdade que, nesse sentido, está ausente em seres que podem agir unicamente pela necessidade natural, já que a lei moral só é pensada como objetiva, porque deve valer para qualquer um que tem razão e vontade.

Como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a idéia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais. (*GMS* Ak. 102)

Os seres racionais não têm sua razão determinada de outro modo senão nela mesma e, mesmo que a consciência seja sensível a impulsos naturais, a autonomia da vontade deve valer. Só a capacidade de agir de acordo com leis representadas por si mesmo funda uma vontade própria. A vontade designa a capacidade de não extinguir os impulsos naturais e sim distanciar-se deles e de suspendê-los como fundamento determinante último. A partir daí pode-se derivar a idéia de arbítrios livres, pois:

Na medida em que a razão pode determinar a faculdade de desejar em geral, o arbítrio – mas também o simples desejo – pode estar contido na vontade; o arbítrio que pode ser determinado pela razão pura chama-se livre arbítrio. O que só é determinável pela inclinação (impulso sensível, estímulo) seria arbítrio animal (*arbitrium brutum*). O arbítrio humano, ao invés, é de índole tal que é, sem dúvida, afetado pelos impulsos, mas não determinado; portanto, não é puro por si (sem um

hábito racional adquirido), mas pode ser determinado às ações por uma vontade pura. A liberdade do arbítrio é a independência da sua determinação por impulsos sensíveis; este é o conceito negativo da mesma. O positivo é: a faculdade da razão pura de ser por si mesma prática. (MS Ak. 213)

No entanto, a separação formal das duas legislações, que significa claramente a especificidade do direito e a autonomia na relação com a ética, não é uma separação axiológica. O direito certamente é parte constitutiva da Moral, é condição objetiva da moralidade, ele lhe constitui uma parte essencial porque é ele que permite ao homem atingir plenamente a humanidade quando entra, como pessoa privada, no estado civil. Com efeito, Kant diz que no estado de natureza, o sujeito não alcança sua plenitude porque não é sujeito de direito. Conforme Kant (MS Ak. 307), dada a intenção de estar e permanecer num estado de liberdade externa desprovida de leis, os homens não cometem nenhuma injustiça uns para com os outros se lutam entre si, pois que aquilo que vale para um vale também reciprocamente para o outro, tal como se fosse por acordo (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*), mas em geral cometem uma injustiça em último grau, ao querer estar e permanecer num estado que não é jurídico, quer dizer, em que ninguém está seguro do seu contra a violência.

O dualismo entre o direito e a ética não é, portanto, algo totalmente separado, há, sim, certamente, uma obrigação ética para com o direito, de modo que seja possível afirmar que exista uma interpenetração entre as duas partes do sistema. Na *Introdução à Metafísica dos Costumes*, a conceituação estabelecida por Kant parece ser clara: se, de um lado, formalmente, o direito e a ética são diferentes, no que se refere ao móbil da ação, e se, por consequência, a metafísica dos costumes como doutrina geral dos deveres se divide em uma doutrina do direito e uma doutrina da virtude; então, por outro lado, do ponto de vista de sua efetividade, a obrigação jurídica e a obrigação ética possuem, em sua vocação prática, uma inegável complementaridade. A obrigação moral é diretamente ética porque nela a vontade dá sua própria lei, e a obrigação jurídica, que requer a mediação de uma lei de coerção exterior, é, conforme Kant (MS Ak. 221) indiretamente ética. Não obstante, parece haver não apenas a possibilidade, mas a necessidade de colaboração entre as duas ordens normativas que formulam o direito da sociedade estatal e a ética da

consciência individual. As duas partes têm a fonte e o fim em comum, e é apenas a diferenciação de sua própria natureza – ética como respeito e direito como coerção – que possibilita uma ligação entre as duas partes.

Se a moralidade encontra no sujeito suas próprias condições, é possível dizer que o problema a que Kant dedicou seus escritos sobre ética era o da própria determinação das condições subjetivas da moralidade. A própria razão prática é a fonte de autonomia que se encontra no sujeito moral que, como pessoa, deve agir como fim em si mesmo. A moral pode resumir-se no próprio conceito de autonomia da vontade, de dar leis a si mesmo. A moralidade, em seu aspecto doutrinal, mais do que efetua a passagem do ser racional ao homem, transforma a autonomia da razão prática numa espécie de autocracia. A máxima que ordena tratar o homem sempre também com fim e nunca simplesmente como meio, mostra que a pessoa, segundo a filosofia prática de Kant, pertence, e só pode pertencer, à ordem dos fins. Todas as relações morais são racionais, emanam do fundamento da consciência e podem ser reduzidas à noção de respeito, que faz sentido apenas para pessoas. Tanto na *Crítica da Razão Prática* como na *Doutrina da Virtude*, a ética é apresentada como uma parte do sistema da razão que só pode ser entendida como uma ética da pessoa. O dever sempre é o dever do sujeito moral, quer seja o dever para consigo mesmo, quer seja o dever para com os outros.

Quanto ao direito, tampouco é possível estabelecê-lo se não for pela razão como faculdade de produzir as próprias leis. Mas, por definição, os deveres do direito são os deveres de coexistência das liberdades. Não obstante, eles não excluem o respeito que se agrega à pessoa como tal; mas ele não o exige, pois o direito é uma parte do sistema da razão essencialmente social, por isso, dá leis para as ações que são objetivas, ao contrário da ética que dá leis para máximas de ações que são subjetivas. Assim, tendo seu lugar na Moral em geral, o direito constitui uma moralidade objetiva, e a ética uma moralidade subjetiva.

Se a diferença entre uma moralidade subjetiva e uma moralidade objetiva está na natureza de cada uma, como cada um dos dois modos de levar ao cumprimento do dever, por respeito ou por coação, a complementaridade do direito e da ética está então em sua teleologia, que é o próprio destino da humanidade: se a filosofia como crítica, nos sentidos positivo e negativo, insiste na importância da autonomia da vontade, se ela encontra na moralidade a pessoa definida como um sujeito abstrato e universal, ela é a própria preparação para uma metafísica dos costumes, para uma doutrina da Moral, pois não é a

própria doutrina. Não obstante, ainda que essa doutrina seja o estudo ou a sistematização dos deveres de virtude, a moralidade subjetiva não é apresentada simplesmente como um domínio separado e auto-suficiente. Kant entende que a moralidade abstrata não se insere em limites concretos, mas em limites puros, e, portanto, como parte negativa, não tem uma função efetiva. Nesse sentido, uma metafísica dos costumes não tem a intenção de expor uma moralidade subjetiva de um sujeito abstrato. A *Doutrina da Virtude* trata não apenas de deveres para com os outros homens, mas trata também de deveres efetivos para consigo mesmo, e nessas duas classes tem como fim as exigências efetivas da dignidade humana no mundo.

É um dever, tanto para consigo próprio como para com os outros não se isolar (*separatistam agere*), mas estimular com as suas perfeições morais o convívio entre os homens (*officium commercii; sociabilitas*); converter-se, sim, no centro fixo dos seus próprios princípios, mas considerando este círculo, traçado em torno de si, como parte também de um círculo omnicompreensivo que tudo abarca, em termos de uma disposição cosmopolita, não, em bom rigor, para fomentar o melhor do mundo como fim, mas tão somente para cultivar a comunicação recíproca, que indiretamente a isso conduz: cultivar a afabilidade no trato, a tolerância, o amor e respeito recíprocos (a cortesia e o decoro, *humanitas aesthetica et decorum*), associando, assim, a gentileza à virtude; agir deste modo é em si um dever de virtude. Trata-se, em boa verdade, apenas de produtos exteriores ou adornos (*parerga*), que propiciam uma bela aparência de virtude, aparência que não é, no entanto, enganosa, pois que cada um sabe o relevo a atribuir-lhe. Que têm um valor acessório, mas que favorecem o próprio sentimento de virtude, ao esforçar-se por aproximar, na medida do possível, esta aparência da verdade, na acessibilidade, na cordialidade, na cortesia, na hospitalidade, na indulgência (no refutar sem acrimônia), que, no seu conjunto, são simples maneiras no trato social, mas que, pelo fato de manifestarem exteriormente obrigações, obrigam ao mesmo tempo os outros, promovendo,

assim, a intenção virtuosa, na medida em que, pelo menos, tornam a virtude prazenteira. (MS Ak. 473)

Há, portanto, uma noção de reciprocidade entre os sujeitos, de finalidade como convivência dos arbítrios livres, que no § 46 da *Doutrina da Virtude* Kant define no conceito de amizade como respeito recíproco; e no § 41 Kant define vício (*vitium*) como a omissão do dever decorrente do respeito, que causa dano ao homem na sua legítima pretensão, sendo que os deveres para com o próximo decorrem do respeito que lhe é devido. Nesse sentido, pode-se dizer que a importância da ética está no reconhecimento recíproco dos sujeitos, que parece ser a própria finalidade de toda metafísica dos costumes, da ética e do direito. O sujeito moral não é apenas subjetivo e a universalidade abstrata do sujeito transcendental não é um obstáculo à comunicação das vontades. Conforme Kant expõe no § 40 da *Doutrina da Virtude*, o respeito pela lei, que, subjetivamente, é designado como sentimento moral, é uma e a mesma coisa que a consciência do próprio dever; precisamente por isso, a demonstração de respeito pelo homem como ser moral (que valoriza ao máximo o seu dever) é em si mesmo também um dever que os outros têm para com ele e um direito a cuja pretensão ele não pode renunciar. A liberdade, mesmo na razão do sujeito abstrato, por sua universalidade, revela sua existência na liberdade concreta dos homens que coexistem e convivem.

A ética e o direito estão, portanto, ligados, por sua própria natureza, ao social, e fundamentados na doutrina kantiana do individualismo. Uma metafísica dos costumes expõe em sua forma e em seu conteúdo os elementos estruturais e constitutivos da moralidade objetiva para que a humanidade realize seu dever ser: a *Doutrina do Direito* e a *Doutrina da Virtude*, que expõem o direito e a ética em suas especificidades, enquanto partes constitutivas de um mesmo sistema moral, esclarecem, nessa complementaridade, a teleologia prática racional da existência ética.

O dever de virtude difere do dever jurídico essencialmente no seguinte: em que para este ultimo é possível uma coerção externa, enquanto que aquele se baseia somente numa autocoerção livre. – Para seres finitos santos (aqueles que nem sequer podem ser tentados a violar o dever) não há doutrina da virtude, mas tão somente doutrina

dos costumes; esta última é uma autonomia da razão prática, enquanto que a primeira inclui, ao mesmo tempo, a autocracia da mesma, quer dizer, uma consciência da capacidade de dominar as próprias inclinações rebeldes à lei, isto é, uma consciência que, ainda que isso não seja diretamente perceptível, se infere corretamente do imperativo categórico da moral: de modo que a moralidade humana, no seu mais elevado grau, não pode ser, pois, senão virtude; mesmo que fosse totalmente pura (completamente isenta da influência dos móveis estranhos ao dever), pois que então é habitualmente personificada em termos poéticos como um ideal (do qual nos devemos continuamente aproximar), sob o nome de sábio. (MS Ak. 383)

A *Doutrina do Direito* coloca em evidência a vocação do direito na filosofia prática: a legalidade das ações une-se aos deveres exteriores na moralidade objetiva e representa a forma com a qual eles devem se conformar. No § A, Kant define a doutrina do direito como o conjunto de leis para as quais é possível uma legislação externa. Nesse sentido, Kant estabelece de modo claro uma filosofia ou doutrina do direito em oposição a uma ciência do direito, e propõe que o direito positivo, como legislação efetiva, deva buscar seus princípios imutáveis no direito natural. A *Doutrina do Direito* é sistemática e responde às exigências de um todo, que é um sistema procedente da razão, que por isso engloba o conjunto de leis de uma legislação exterior.

PARTE 2

DIREITO E LIBERDADE

2.1 DUAS INTERPRETAÇÕES ACERCA DOS PRINCÍPIOS DO DIREITO

O conceito de legislação tem um papel central na filosofia prática de Immanuel Kant. A partir dele vários comentadores tomam posições diferentes enquanto apontam para as dificuldades de interpretações sobre a distinção entre legislação ética e legislação jurídica. Pode-se dizer, sem grandes ressalvas, que estas interpretações têm como pano de fundo uma pergunta tal como esta proposta por Paul Guyer (2009:293): *Os princípios do direito de Kant são derivados do princípio supremo da moralidade?* E desse modo, seguindo perguntas como esta, são estabelecidas diferentes interpretações acerca dos princípios do direito de Kant. Uma destas interpretações poderíamos chamar de tese de derivação: característica de uma interpretação de unidade da filosofia prática de Kant. E outra poderíamos chamar de tese de divisão: característica de uma interpretação de independência do direito frente à ética.

A interpretação de unidade para a filosofia prática de Kant encontra na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* a concepção de dever no “uso vulgar da nossa razão prática” (GMS:39), e entende esta concepção também como a demonstração da tese do *Terceiro Conflito das Idéias Transcendentais da Antinomia da Razão Pura*, segundo a qual:

A causalidade segundo leis da natureza não é a única da qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante liberdade. (KrV:294)

A *Crítica da Razão Prática*, nesta perspectiva, demonstraria a objetividade da razão que fundamentaria tanto a legislação ética quanto a legislação jurídica a partir do ponto de vista da moral. Não obstante, a *Metafísica dos Costumes* teria a tarefa de explicitar os princípios metafísicos das duas legislações nas conceituações de Kant a respeito de

uma doutrina do direito e de uma doutrina da virtude. Tal perspectiva trata então do conceito de liberdade como fundamento para a filosofia prática de Kant.

O conceito de liberdade está relacionado com a concepção kantiana de humanidade que fundamenta sua filosofia prática, na qual, para a maior parte dos comentadores, Kant subordina a política ao direito e este à moral, o que se poderia entender a partir da aplicação de imperativos não hipotéticos na *Metafísica dos Costumes*, de forma a elucidar a função normativa do ideal de personalidade⁸. A liberdade estaria então no fundamento da tese da derivação, sendo ela mesma o fio condutor que liga a ética e o direito.

Mas a distinção que aponta a diferença formal está na idéia de que na legislação ética o móbil da ação tem que ser o respeito pela lei moral, ao passo que na legislação jurídica é considerada somente a conformidade da ação com a lei moral já que o móbil pode ser externo. Assim, a autonomia entendida como determinação do arbítrio pela lei moral de uma vontade boa distingue-se da heteronomia de um arbítrio afetado por impulsos sensíveis, logo a diferença encontra-se no móbil da ação, na lei moral ou em outro motivo como a coerção externa, e, por isso, a ética se distingue do direito não tanto pelos deveres, mas pela condição da autonomia.

⁸ Assim, a partir da filosofia prática de Kant, o pensamento moderno teria inaugurado um novo paradigma de subjetividade, no qual o ser humano é capaz de articular a consciência de si com a racionalidade: para Kant (R:32), a suscetibilidade de um ser racional sensível caracteriza a personalidade, e o homem é tido por um ser racional – moral – responsável por seus atos. Na primeira crítica, Kant define a personalidade (*Persönlichkeit*) como identidade da substância intelectual na formulação de uma solução ao paralogismo da razão pura quando pensamos o problema da unidade da alma, solução que remeteria inevitavelmente a um uso prático da razão pura para pensarmos a liberdade e a possibilidade de ações morais. O dualismo kantiano busca, portanto, articular o âmbito dos sentidos com a liberdade e independência que somente a pessoa humana pode experimentar enquanto ser racional. A pessoa é definida, agora na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, como fim em si mesmo. A pessoa humana seria caracterizada como ser racional sensível, dotado, portanto, de capacidade de racionalidade (*Rationalität, Verstand*) e razão prática (*Vernunft*) ou razoabilidade (*Vernünftigkeit*), sua dignidade irreduzível impediria que a humanidade fosse tomada simplesmente como meio e não sempre também como fim. Essa concepção de pessoa, nesta perspectiva, dá base à formulação kantiana de lei moral, que se expressa no imperativo categórico, sendo a concepção de humanidade como fim em si inseparável do princípio de universalidade e de autolegislação em um reino de fins, de modo que a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* permite um contraste entre perspectivas heterônomas e autônomas através de uma construção epistemológica, possibilitando estabelecer e fundamentar o princípio supremo da moralidade na autonomia na medida em que a própria idéia de liberdade aponta para uma concepção de humanidade pela capacidade de se determinar os seus próprios fins, tendo valor objetivo no ideal mesmo de personalidade, enquanto capacidade de se dar leis que determinam todo valor objetivo.

Vê-se a importância da ideia de que a pessoa humana se define pela possibilidade de agir de acordo com leis que dá a si mesma enquanto deve tomar sua pessoa e a pessoa do outro nunca simplesmente como meio, mas ao mesmo tempo como fim. Existem então deveres e direitos que se encontram na autonomia e na proposição de um reino dos fins que são anteriores ao direito positivo. O teste da máxima do imperativo categórico expressa esta ideia da liberdade do arbítrio enquanto aponta para o que não pode valer como autonomia a partir da universalização da máxima, e fundamenta-se na própria razão um âmbito de liberdade, dependente da lei moral. Segue-se disso a interpretação de que a política e o direito derivam, ou fundamentam-se, na lei moral. Interpretação que Wolfgang Kersting (2009:163) compartilha:

A lei jurídica se apresenta como uma versão do imperativo categórico, especializada na fundamentação de deveres aos quais está ligado o uso da força. Se, por um lado, ele (o imperativo) exige, na sua configuração moral, que se aja segundo máximas que também podem ser desejadas com sua validade legal, por outro lado, ele se torna, na sua configuração jurídica, princípio de recebimento do direito: qualquer ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal.

Na perspectiva de interpretação da derivação, temos de ponderar que a autonomia moral assume um papel central que tem desdobramentos também para a construção da filosofia política. O imperativo categórico pode ajudar no julgamento de máximas capazes de conciliar razão prática e vontade porque exige o cumprimento do dever e exclui o que não é do domínio da moral por meio da universalização da máxima, razão prática e vontade se conciliam porque o sujeito da ação não apenas julga sua máxima, mas também tem de querê-la como lei universal. A razão prática é a própria lei moral que determina o arbítrio livre como fruto de uma vontade boa, e, na perspectiva da derivação, esta possibilidade da autonomia moral é anterior ao princípio do direito, pois a razão prática aponta os direitos subjetivos fundamentados no princípio do direito.

Já a interpretação que entende certa independência do direito frente à ética busca sua justificação também em textos de Kant sobre uma filosofia da história. As ideias que permitem tal interpretação estão

em textos como *Idéia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita* e *À Paz Perpétua*⁹, aí se encontram passagens em que Kant colocaria o direito como resultado do egoísmo gerador de conflitos entre os homens. Na quarta proposição de *Idéia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita*, há a idéia de um antagonismo social que levaria o homem a superar a predisposição à preguiça, desse modo a natureza utilizaria o antagonismo como meio para o progresso.

Esta oposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*), a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não atura mas dos quais não pode prescindir. (*IaG* :8)

Surge aqui um problema para interpretar a obra do filósofo alemão, pois se ele continuar, como fez Thomas Hobbes, baseando sua filosofia política apenas na idéia de que o homem move-se pela busca de projeção (*Ehrsucht*) e pela ânsia de dominação (*Herrschaft*), o fundamento moral tem de ser abandonado e a base tem de deslocar-se para insociável sociabilidade, sendo que por meio dela o homem teria a disposição natural de socialização¹⁰. Tal concepção aproxima Kant de

⁹ Uso aqui a tradução de Artur Morão, que traduziu “*Zum ewigen Frieden*” por “A Paz Perpétua”. Contudo o título condizente seria não “A”, mas “À Paz Perpétua”.

¹⁰ Esta passagem do texto de Kant torna-se ainda mais problemática se comparada ao texto de Thomas Hobbes no capítulo XI de *Leviatã*: “Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpetuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda. E daqui se segue que os reis, cujo poder é maior se esforçam por garantir-lo no interior de seus reinos por meio de leis e no exterior por meio de guerras. E depois disto feito surge um novo desejo; em alguns, de fama por uma nova conquista; em outros, de conforto e prazeres sensuais; e em outros, de admiração, de serem elogiados pela excelência em alguma arte, ou outra qualidade do espírito. A competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes levam à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar o seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro. Particularmente, a competição pelo elogio leva a reverenciar a antiguidade. Porque os homens competem com os vivos, não com os mortos, e atribuem e estes mais do que o devido a fim de poderem obscurecer a glória dos outros. O desejo de conforto e deleite sensual predispõe os homens a obedecer um poder comum, pois com tais desejos se abandona a proteção que poderia esperar-se do esforço e trabalho próprios. O medo da morte e dos ferimentos produz a mesma tendência, e pela mesma razão.” (HOBBS, 2008:85-86)

Hobbes no sentido de que o direito pode estabelecer-se de maneira totalmente independente, dispensando toda ética. Kant chega a destacar três aspectos naturais que fortalecem o egoísmo: a avareza, a cupidez e a ambição; que seriam tão naturais ao homem quanto à razão; haveria, portanto, ao mesmo tempo, uma disposição para a socialização que levaria ao desenvolvimento das potencialidades e uma disposição para o egoísmo que levaria ao conflito. Conforme Kant:

O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Eu entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana. O homem tem uma inclinação para associar-se porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a separar-se (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros. (*LaG* :8)

A natureza, assim, realizaria seus fins por meio da insociável sociabilidade e levaria o homem a entrar na sociedade civil; se o antagonismo é necessário para o progresso, a constituição de uma sociedade jurídica que possa abranger a humanidade se faz necessária para que possa manter a liberdade inserida num contexto de paz. Para que as liberdades externas possam caminhar e fazerem caminhar o progresso humano, faz-se necessário o estabelecimento de um conjunto de condições para que tais liberdades possam coexistir sem que se caia em condições de guerra; chegando até ao estabelecimento de uma constituição jurídica que possa reger as liberdades dos estados entre si

para que se assegure o desenvolvimento de todos os povos, sem que se retorne ao contexto da guerra iminente.¹¹

Logo, a tese que não pressupõe os princípios da moral para a legislação jurídica fundamenta a necessidade do direito no egoísmo racional, e um estado jurídico poderia valer mesmo para um povo de demônios, ainda que não fundamentar-se. Mas para Kant, o progresso da humanidade dar-se-ia conforme o desenvolvimento da razão e da liberdade, o critério para julgar o progresso da humanidade seria o maior ou menor desenvolvimento da razão que acompanha o desenvolvimento da liberdade¹². Quando então o homem se guia pela razão e não mais se sujeita a seu instinto há o caminhar da história humana, que a providência da natureza garantiria com a necessidade das relações jurídicas para controlar as relações externas entre os homens. Assim, a lei moral seria cumprida por coação. Segundo Christian Hamm,

se examinamos os próprios escritos dedicados implícita ou explicitamente a uma fundamentação filosófica da história, vemos rapidamente em que consiste – e só pode consistir – o motivo principal de uma investigação a respeito: não na narração mais ou menos completa de tudo o que aconteceu até hoje, mas, como agora podemos concretizar segundo o anterior, na procura de um princípio que nos permita compreender por que o acontecido aconteceu como aconteceu, e que permita também, mais importante ainda, prever, de certo modo, o que vai acontecer futuramente, numa palavra: na idéia do progresso – do progresso, é claro, não de um determinado povo ou de vários povos históricos diferentes, mas, conforme àquele conceito da razão da forma de um todo em que tanto a extensão do múltiplo

¹¹ O fundamento de tal ordenamento político constituiria uma associação entre os Estados num nível de colaboração, à qual não instituiria um poder soberano de um estado acima dos outros, e sim uma federação (ou confederação, por manterem sua soberania não chegaria a ser um efetivo estado federativo) dos povos, para que não entrem em contenda quanto aos problemas internos uns dos outros e possam se proteger contra os assaltos de um inimigo externo. Esta formulação da formação de uma ordem pluralista de coletividades estatais soberanas, fundamentada na regulamentação jurídica das relações federativas internacionais lembra a atual Organização das Nações Unidas, que respeita a soberania e a independência de todos os países-membros, mas tenta ser uma instância superior, legalmente reconhecida para resolver todas as queixas e evitar as guerras, que por vezes falha em seu propósito por não dispor de instrumentos de coação para obrigar os países membros a respeitarem suas resoluções.

¹² Cf. Bobbio, 1992:154.

quanto as posições das partes são determinadas *a priori* do progresso da humanidade, do gênero humano no seu todo. (HAMM, 2005:75)

É certo que o direito positivo seja fruto das relações humanas inseridas na história, que pode ser entendida como progresso pelo fato da gradativa diminuição dos efeitos dos conflitos entre os homens. Mas o problema é entender se o direito, que encontra sua necessidade no conflito, pode fundamentar-se de outros modos, isto é, se Kant pretende, e consegue, fundamentar princípios do direito que sejam derivados também do princípio supremo da moralidade. Na *Metafísica dos Costumes*, Kant estabelece que “os deveres éticos são de obrigação ampla, ao passo que os deveres jurídicos são de obrigação estrita” (MS Ak. 390), de modo que pareça se confirmar a interpretação de que o direito positivo se separa da ética, já que esta legislação pode ser obedecida unicamente pelo recurso da coação e não tem de recorrer à vontade boa do agente.

Kenneth Baynes (1992:22), por exemplo, compartilha a interpretação de que a mão da providência garantiria um progresso moral da espécie humana porque implica um aumento das relações de legalidade nas ações externas dos homens, que, claro está, não resulta num aumento imediato da moralidade, já que não se pode obrigar ninguém a agir por dever, antes apenas conforme o dever, mas o próprio cumprimento da lei moral por coação permite que o homem se acostume gradualmente à lei moral e a transforme em um hábito até que possa cumpri-la por dever. Desse modo, o automatismo da história, completado pelo mecanismo político e jurídico, serviria para realizar a autonomia da vontade proveniente da moral.

O problema é então averiguar se a legislação jurídica, por exigir a ação por meio da coação, está implicando também a autonomia da vontade, ou se é possível logo classificar os princípios desta legislação como imperativos hipotéticos, condicionais, portanto. Em *A Metafísica dos Costumes* existe a possibilidade de fundamentar a interpretação da divisão nos trechos em que Kant escreve que o direito estrito corresponde ao direito gerado inteiramente pela vontade do legislador positivo sem misturar-se com a ética porque pode ser seguido tão somente pela coação. Em geral, os comentadores de Kant aceitam a idéia de neutralização moral do conceito de autonomia aplicado à política, e as passagens de Kant sobre o direito estrito, que abandona a necessidade da idéia de dever como móbil da ação e que pode ser produzido pelo legislador positivo a partir do contrato social como

critério para avaliar a validade da legislação e impor-se pela coerção, podem sim lembrar uma concepção positivista.

Contudo, a diferença entre as duas legislações é apenas formal, o conteúdo dos deveres éticos e dos deveres jurídicos é o mesmo, com a diferença de que o direito não tem de considerar o móbil da ação, e a coerção é necessária para estabelecer a possibilidade de convivência entre os homens. O direito combina as noções de relação externa e arbítrio livre, e essa união entre externalidade e liberdade no conceito kantiano de direito permite que a lei seja entendida como uma idéia da razão que se liga a uma realidade prática. Para Ernest J. Weinrib (1992:17):

Kant's legal philosophy traces the conceptual development of law from its origins in practical reason to its maturity in a system of public law. A crucial juncture in this development is the transition from the provisional enjoyment of rights in a state of nature to the juridical condition of civil society. Kant ascribes this transition to an original contract, in which people give up their inborn external freedom in order immediately to receive it back secure and undiminished as members of a lawful commonwealth. Though this original contract is not a fact of history, the bindingness of law does not depend on the cogency of any historical evidence of the existence of such contract or on the process by which we have succeeded to these contractual rights and obligations. Nor is it a response to the fact that a regime of public lawful coercion is needed to repress the violence to which men are prone in its absence. Rather, the original contract is in fact merely an idea of reason, which none the less has undoubted practical reality; for it can oblige every legislator to frame his laws in such a way that they could have been produced by the united will of the whole nation, and to regard each subject, in so far as he can claim citizenship, as if he had consented within the general Will.

Talvez seja possível então dizer que mesmo a idéia de contrato de Kant dependa da correlação entre o noumeno e o fenômeno enquanto concilia a liberdade da razão prática e a natureza: estas duas teses, de

separação e de divisão, que têm fundamento nos escritos de Kant que podem ser interpretados de maneira isolada ou como um todo, possibilitam também a idéia de uma divisão entre liberdade e sensibilidade para as explicações da relação entre ética e direito. Pode-se pensar a diferença entre as duas legislações, isto é, a concepção de que uma apela para um móbil interno e de que outra apela para um móbil externo, como ponto importante para a defesa de uma separação entre os princípios do direito e o princípio da moralidade. Nas lições de ética, Kant afirma que

nossas ações são exigidas praticamente, isto é, segundo leis da liberdade, ou são exigidas patologicamente, isto é, segundo leis da sensibilidade. A exigência prática é uma exigência objetiva das ações livres. A exigência patológica é uma exigência subjetiva. Portanto, todas as leis objetivas de nossas ações são praticamente necessárias, não patologicamente necessárias. Todos os imperativos são só formas da exigência prática e contêm uma necessidade de nossas ações sob a condição da bondade. A forma que expressa a necessidade prática é a causa impulsionadora de uma ação livre e como é exigida objetivamente se denomina *motivum*. A forma que expressa a exigência patológica é a causa impulsionadora por estímulos, sendo assim que é exigida subjetivamente. Portanto, toda *necessitatio* subjetiva é uma *necessitatio per stimulus*. (LE Ak. 255)

Para Kant (*KrV*:294), a causalidade segundo leis da natureza não é a única da qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto, para explicá-los seria necessário admitir ainda uma causalidade mediante liberdade. A solução da terceira antinomia da razão pura – entre a possibilidade da liberdade e a necessidade da natureza – aponta também para a idéia de que o homem seja um ser racional sensível, e a hipótese dos dois mundos não trata de separar o empírico do *a priori*, antes trata de mostrar que a experiência moral tanto quanto a experiência sensível ocorrem como síntese entre o noumeno e o fenômeno. Talvez então a filosofia política de Kant pudesse ser interpretada como correlata à concepção de Kant de que a percepção sensível é necessária ao conhecimento, e de que a intuição do

espaço e tempo e os conceitos *a priori* do entendimento é que devem organizar a intuição sensível¹³.

O conceito de liberdade é o fundamento da razão prática e a possibilidade de demonstração da realidade objetiva das idéias da razão. O fundamento da metafísica pode ser pensado enquanto incondicionalidade da liberdade e a experiência moral ocorre como correlação entre o noumeno e o fenômeno, entre o *a priori* e o empírico, pois o imperativo da moralidade expõe um dever que tem de valer para um ser racional sensível, ou seja, o dever, que pode ser expresso por meio do imperativo categórico, só é possível para o homem que é, ao mesmo tempo, membro do mundo noumenico e membro do mundo fenomênico, a idéia de lei depende disso – um ser exclusivamente racional, membro apenas do mundo noumenico, sempre agiria em conformidade com a vontade boa, e um ser exclusivamente sensível, membro apenas do mundo fenomênico, sempre agiria em conformidade com a sensibilidade, para este a idéia de lei não faria sentido algum -, a lei moral é possível na medida em que a razão, por si mesma, estabelece o que se deve obedecer praticamente, o dever autônomo exige a ação.

Pode-se dizer então que tanto a tese de derivação – característica de uma interpretação de unidade da filosofia prática de Kant - como a tese de divisão – característica de uma interpretação de independência do direito frente à ética – têm respaldo nos escritos de Kant sobre sua filosofia prática, sobre suas considerações filosóficas a respeito das ações humanas, de como essas ações são possíveis mediante o conceito de liberdade e mediante os estímulos da sensibilidade.

¹³ “Na “Estética Transcendental”, Kant define a sensibilidade como uma faculdade de intuição, através da qual os objetos são apreendidos pelo sujeito cognoscente. É necessário distinguir na sensibilidade – mostra Kant – dois elementos constitutivos: um, material e receptivo; outro, formal e ativo. A matéria do conhecimento são as impressões que o sujeito recebe dos objetos exteriores, enquanto a forma exprime a ordem na qual essas impressões são colocadas. São duas as formas da sensibilidade: o espaço e o tempo. Kant analisa-as detidamente, procurando demonstrar como são formas apriorísticas e, portanto, independentes da experiência sensível. Para Kant, não é porque o sujeito cognoscente percebe as coisas como exteriores a si mesmo e exteriores umas às outras que ele forma a noção de espaço; ao contrário, é porque possui o espaço como uma estrutura inerente à sua sensibilidade que o sujeito cognoscente pode perceber os objetos como relacionados espacialmente. Kant mostra ainda que é possível abstrair todas as coisas que estão no espaço, não se podendo fazer o mesmo com o próprio espaço. A argumentação kantiana com relação ao tempo é fundamentalmente a mesma: a simultaneidade das coisas e sua sucessão não poderiam ser percebidas se a representação do tempo não lhes servisse de fundamento; acrescente-se a isso o fato de que todas as coisas que se enquadram dentro do tempo podem desaparecer, mas o próprio tempo não pode ser suprimido. Espaço e tempo seriam, assim, duas condições sem as quais é impossível conhecer, mas o conhecimento universal e necessário não se esgota neles. É preciso também o concurso dos elementos apriorísticos do entendimento.” (Chauí,1999:9)

Vê-se também que as concepções de Kant acerca das motivações das ações humanas podem fundamentar as interpretações de que ética e direito sejam então tratadas como disciplinas complementares no pensamento do filósofo alemão. Obviamente, tal explicação demanda um esforço ainda maior por parte do intérprete, posto que esta idéia não seja clara nos escritos de Kant. Então, para fundamentar tal interpretação é preciso tratar ainda do que Kant considera como *a priori* e *a posteriori* para argumentar que concepções tão distintas são necessárias uma a outra, dada a dualidade de um ser que é, ao mesmo tempo, racional e sensível. Se o homem é parte de dois mundos, o do noumeno e o dos fenômenos, a filosofia moral tem de levar em conta tanto o *a priori* quanto o mundo da sensibilidade, tanto a lei moral quanto as condições empíricas em que se encontra o homem da descrição dada pela idéia da insociável sociabilidade.

A complementaridade entre as duas interpretações pode partir da própria concepção kantiana de pessoa, isto é, da explicação filosófica de que o homem seja um ser racional sensível, e por isso a ética e o direito são partes da mesma lei e são possíveis para o homem dada a construção do imperativo moral. Assim, a insociável sociabilidade seria complemento e não fundamento para um tipo de imperativo que caracteriza o conceito moral de direito de Kant, sem a garantia do cumprimento do direito por meio do Estado civil, não haveria possibilidade de garantir o triunfo da moralidade; e um ser que não pertencesse também ao mundo da sensibilidade sequer precisaria ser obrigado por uma lei positiva.

Vê-se assim que tanto a tese de derivação quanto a tese de divisão encontram fundamento na filosofia prática de Kant e, desse modo, alguns comentadores parecem tratá-las como explicações paralelas sobre a relação entre ética e direito, mas só podem continuar sustentando a unidade do pensamento de Kant se resgatarem a tese de separação entre empírico e *a priori*. Assim, tem-se de retomar a idéia, que Kant expôs na *Crítica da Razão Pura*, de que o conhecimento pode se dar de dois modos, por meio da razão ou por meio da experiência (sensibilidade), conceituando como *a posteriori* este conhecimento dado por meio da experiência e como *a priori* aquele conhecimento que é dado pela razão. Portanto, a metafísica de Kant trata de um sistema de conhecimentos dados pela razão mediante meros conceitos, sendo ela:

Um conhecimento da razão inteiramente isolado e especulativo que através de simples conceitos (não como a Matemática, aplicando os mesmos à

intuição), se eleva completamente acima do ensinamento da experiência, na qual portanto a razão deve ser aluna de si mesma [...] (*KrV* B p.38)

Vê-se que um conhecimento *a priori* é aquele não empírico, que não depende da experiência sensível e é necessário enquanto exige universalidade. De acordo com isto, Kant caracteriza como *a priori* a lei moral que o imperativo categórico busca qualificar, pois exige universalidade e necessidade. Portanto, a metafísica toma, na obra de Kant, a forma de um sistema de conhecimentos universais e necessários que se dá mediante conceitos.

a liberdade e abrange assim, tanto a lei natural como também a lei moral, ao princípio em dois sistemas particulares, finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza dirige-se a tudo o que é; a dos costumes somente ao que deve ser. Toda a filosofia é, ou conhecimento pela razão pura ou conhecimento racional extraído de princípios empíricos. O primeiro chama-se filosofia pura, o segundo, filosofia empírica. A filosofia da razão pura é ou propedêutica (exercício preliminar), que investiga a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento puro *a priori* e chama-se crítica, ou então é, em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático ou chama-se metafísica; este nome pode, contudo, ser dado a toda a filosofia pura, compreendendo a crítica, para abranger tanto a investigação de tudo o que alguma vez pode ser conhecido *a priori*, como também a exposição do que constitui um sistema de conhecimentos filosóficos puros dessa espécie, mas que se distingue de todo o uso empírico como também do uso matemático da razão. (*KrV* Ak. 868)

Ora, a filosofia moral de Kant é dividida em duas partes. A primeira consiste nos fundamentos *a priori* para um agir que esteja de acordo com uma lei moral, trata-se da moralidade exposta na

Fundamentação. A segunda parte trata dos Costumes e consiste num exame empírico das respostas humanas à lei moral, pois contém algumas máximas essenciais derivadas da lei moral que geram obrigações morais práticas.

Tanto a Filosofia natural como a Filosofia moral podem cada uma ter sua parte empírica, porque aquela tem de determinar as leis da natureza como objeto da experiência, esta porém as da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza; quer dizer, as primeiras como leis segundo as quais tudo acontece, as segundas como leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer. (GMS BA V, VI)

Mas se a tese de derivação justifica-se no aspecto sistemático da filosofia prática de Kant, ela deve então admitir a Crítica da razão, como sistematização da filosofia prática, numa perspectiva moral que abrange a ética e o direito. Essa perspectiva moral deve abarcar a distinção entre ética e direito a que Kant dedica-se apenas na *Metafísica dos Costumes*, mas que se fundamenta nos textos de Kant que tratam do conceito de autonomia inserido no âmbito da Moral. Essa leitura parte de um conceito primeiro de autonomia que deve valer para tudo aquilo que pode ser abarcado pela Moral, mas que, por si só, não pode apresentar uma distinção material entre ética e direito de modo a demonstrar a especificidade dos deveres de virtude e dos deveres jurídicos.

Portanto, a distinção formal, abarcada pela Moral, deve ser entendida como a distinção introduzida por Kant através da diferença de legislação. No caso da legislação ética, observa-se que o móbil da ação tem que ser apenas o respeito pela lei moral, e no caso da legislação jurídica, considera-se apenas a conformidade da ação externa com a lei moral, já que se pode admitir um móbil patológico para a ação. A partir da definição de autonomia como determinação do arbítrio pela lei moral proveniente da vontade, e da definição de heteronomia como afetação do arbítrio por impulsos patológicos, pode-se dizer que a ética se distingue do direito, não tanto por seus deveres, mas por que implica autonomia, já que o móbil da ação tem de ser o dever e o respeito pela lei moral, enquanto que o direito resulta em heteronomia, pois o móbil da ação é a coerção.

Ora, esta condição da autonomia, como liberdade, é sistematizada por Kant na idéia de uma legislação ética: a ciência que trata da liberdade é, para Kant, a ética.

A filosofia formal chama-se lógica; a material porém, que se ocupa de determinados objetos e das leis a que eles estão submetidos, é por sua vez dupla, pois que estas leis ou são leis da natureza ou são leis da liberdade. A ciência da primeira chama-se Física, a da outra é a Ética; aquela chama-se também Teoria da Natureza, esta Teoria dos Costumes. (*GMS Ak. 3*)

A doutrina do direito, como parte de uma teoria dos costumes, pretende oferecer apenas os princípios do direito que podem ser conhecidos *a priori* por meio da razão prática, cabe lembrar que Kant conceitua a metafísica como um sistema de conhecimentos *a priori* por meio de conceitos, então ele não pode se confundir com a prática jurídica empírica que está preocupada com a aplicação do direito aos casos oferecidos pela experiência. Nesse sentido, pode-se notar que, se há um caráter sistemático da filosofia transcendental, é em função dele que os conceitos desenvolvidos tanto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* como na *Crítica da Razão Prática* pertencem, do mesmo modo, às duas partes da metafísica dos costumes.

Tal leitura parece se confirmar também pelas várias referências de Kant na *Introdução à Metafísica dos Costumes*: na parte I, Kant afirma que as leis da liberdade, diferentemente das leis da natureza, se chamam leis morais, as quais podem ser divididas em éticas ou jurídicas conforme se refiram à liberdade no uso interno do arbítrio ou à liberdade no uso externo do arbítrio. Depois, na parte IV, que carrega o subtítulo de *Conceitos preliminares da metafísica dos costumes (Philosophia practica universalis)*, tendo já enunciado que todas as leis práticas incondicionadas se fundamentam no conceito positivo de liberdade, Kant passa a descrever os conceitos que são comuns às duas partes da metafísica dos costumes: obrigação, dever, pessoa, conflito de deveres, imperativo categórico, vontade, arbítrio, lei e imputação.

A seguir, na *Divisão da Metafísica dos Costumes em Geral*, Kant (*MS Ak. 239*) expõe que a metafísica dos costumes recebe o nome de doutrina dos deveres e não doutrina dos direitos, apesar de que os deveres se referem aos direitos, porque somente conhecemos nossa própria liberdade, da qual provêm todas as leis morais, a partir da

exigência demonstrada no imperativo categórico que representa uma proposição do dever através da qual pode surgir a faculdade de obrigar a outros, por conseguinte, o conceito de direito.

Este ponto pode ser relacionado também com a idéia exposta no primeiro apêndice de *À Paz Perpetua*, que leva o subtítulo de *Sobre a discrepância entre a moral e a política a respeito da paz perpétua*. Neste texto, Kant (*ZeF* Ak. 71) expõe que não deve existir nenhuma disputa entre a política, entendida como teoria do direito aplicada, e a moral, como teoria do direito. Depois, no segundo apêndice que expõe a fórmula transcendental da publicidade para o direito público, Kant declara que tanto o amor aos homens como o respeito aos direitos dos homens sejam deveres, contudo, o primeiro é só um dever condicionado, enquanto que o segundo é um dever imperativo incondicionado, posto que a política coincida facilmente com a moral no primeiro sentido, quer dizer, como ética, mas prefere negar realidade à moral no segundo sentido, quer dizer, como teoria do direito.

Assim, é possível apontar a unidade da filosofia prática de Kant porque todo o domínio da razão prática tem como fundamento o conceito de liberdade. A liberdade é um conceito transcendente e somente pode encontrar um uso regulador para a razão pura especulativa, mas possui um uso constitutivo para a razão pura em seu sentido prático na medida em que demonstra uma vontade pura em seres racionais considerada como origem das leis morais capazes de determinar o arbítrio independentemente das inclinações sensíveis.

É esta concepção de liberdade que leva Norberto Bobbio (1992) a dizer que Kant aceita o conceito negativo de liberdade entendido como independência, porque quando ele se refere à liberdade interna ou externa quer dizer que o homem dispõe de uma faculdade para atuar independentemente dos obstáculos apresentados pelas forças interiores das paixões ou pelas forças exteriores provenientes do arbítrio dos outros. Bobbio, depois de enumerar três concepções de justiça, como ordem, como igualdade e como liberdade, conclui que Hobbes opta pela primeira, Aristóteles pela segunda e Kant pela terceira. Para o comentador, a finalidade do direito como liberdade consiste em oferecer aos cidadãos uma esfera de liberdade de ação consentida reciprocamente que estabeleça limites para a liberdade dos demais de tal forma que a liberdade de arbítrio de um possa conciliar-se com a liberdade de arbítrio de todos os outros. Os homens somente se reúnem em sociedade e constituem o estado com o propósito de endossar a máxima expressão da própria personalidade através de leis coercitivas que protegem a

liberdade de ação e impedem sua violação por parte dos demais. A coerção jurídica, conseqüentemente, não se opõe à liberdade do arbítrio, mas elimina os obstáculos injustos à ação e restaura a independência. Nesse sentido, Kant, com sua preocupação sistemática, teria conseguido reduzir todos os direitos inatos tão somente ao direito originário à liberdade entendida como liberdade negativa ou como não impedimento, pois inclusive a igualdade pode ser deduzida do único direito inato à liberdade, enquanto que os demais direitos naturais são todos adquiridos e precisam de um ato jurídico.

Contudo, restringir o conceito kantiano de liberdade à liberdade negativa entendida como simples concordância da liberdade do arbítrio de um com a liberdade do arbítrio dos outros pode parecer um equívoco diante dos vários sentidos que a palavra liberdade toma ao longo dos escritos de Kant: liberdade transcendental, liberdade prática, liberdade positiva, liberdade negativa, liberdade de arbítrio, liberdade interna e liberdade externa. E é possível afirmar também que a tese de divisão, que mantém o direito independente da ética, não deixa de realizar a autonomia da vontade proveniente da lei moral.

Como o homem é ao mesmo tempo membro de dois mundos, toda a filosofia moral, seja o direito ou a ética, pertencem ao mundo supra-sensível e pode ser deduzida inteiramente a partir da razão prática; não obstante, a antropologia e a filosofia da história retratam as condições sensíveis da existência humana para a qual prevalece o mecanismo de luta entre interesses antagônicos dos egoístas racionais, descrita por meio da insociável sociabilidade. Desse modo, já que as leis morais são idênticas, sejam elas éticas ou jurídicas, desde que provenham da autonomia da vontade, o mecanismo da insociável sociabilidade não representa uma fundamentação distinta para o direito, mas uma complementação capaz de explicar o triunfo final da moralidade e a superação do estado de natureza ético através da realização do estado civil ético, no qual todos deverão atuar conforme a lei moral. Nesse sentido, é necessário que não exista diferença material entre os deveres éticos e os jurídicos, mas apenas formal, pois o direito, na medida em que desconsidera o móbil da ação, pode ser imposto coercitivamente sobre os cidadãos de modo a eliminar o estado de natureza jurídico e constituir um estado civil jurídico.

Ao negar a distinção material entre deveres éticos e jurídicos, a tese de divisão entre o empírico e o *a priori* implicaria o problema de que, não apenas o direito, mas todo o domínio da filosofia moral poderia ser explicado simultaneamente tanto pela razão prática como pelo

mecanismo do egoísmo racional, o que implicaria em perder a própria especificidade da filosofia prática. Uma solução que busque evitar as contradições entre a razão prática fundada na liberdade e o mecanismo da natureza por meio da hipótese dos dois reinos acaba por ser atrativa já que lembra a solução de Kant na *Terceira Antinomia da Razão Pura* entre a possibilidade da liberdade e a necessidade da natureza, contudo uma solução deste tipo acaba ignorando que a preocupação central de Kant não seja separar o empírico do *a priori*, mas mostrar que tanto a experiência sensível como a moral somente são possíveis através da síntese entre o noumeno e o fenômeno.

Na razão teórica, a experiência depende de que a intuição sensível se organize pela intuição *a priori* do espaço e do tempo, bem como pelos conceitos *a priori* do entendimento, os quais não têm nenhum uso além de condições para o conhecimento possível da experiência, posto que quando a razão pretende encontrar realidade objetiva para as meras idéias se perde na dialética da razão pura. O incondicionado, por outro lado, pode ser pensado, ainda que não conhecido pela razão prática na medida em que o conceito de liberdade sobre o qual esta se fundamenta abre a possibilidade de demonstrar a realidade objetiva das meras idéias da razão, não obstante, também a experiência moral somente é possível por causa da síntese entre empírico e *a priori*, pois o conceito de dever, do qual provem o imperativo categórico, implica que o homem tem que ser simultaneamente e não separadamente membro de dois reinos, posto que se o homem fosse membro apenas do mundo noumenico sua vontade santa sempre atuaria movida pelo respeito à lei moral, enquanto que se fosse apenas parte do mundo fenomênico jamais entenderia o sentido da lei moral. Em nenhum dos dois casos existe o conceito de dever e, portanto, de imperativo categórico, que se dirige apenas a sujeitos objetivamente determinados pela lei moral, mas subjetivamente afetados por impulsos sensíveis.

E este parece ser o projeto da *Metafísica dos Costumes*, sendo possível, através de certas máximas, avaliar ações humanas e até mesmo dizer, em certos casos, quando um homem agiu em desacordo com a lei moral. Nesse sentido, por exemplo, se, assim como Kant, tomarmos o direito como “o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade” (*MS Ak.* 231), é possível avaliar as ações dos homens e julgá-las como não morais se tais não estiverem em acordo com aquele conjunto de condições, se tal conjunto é fundado na lei

moral. Isto, como expõe Guido Almeida, se torna claro no Princípio Universal do Direito proposto por Kant, pois deve funcionar para as ações humanas como um “princípio de avaliação (*principium diiudicationis*)” (ALMEIDA, 2006:209).

Desse modo é possível entender que, também os “princípios metafísicos da doutrina do direito” são proposições *a priori* que fundamentam o Direito e o Estado, proporcionando, como normas da razão, a determinação do correto no estabelecimento de leis. Pois, no pensamento kantiano, por meio do imperativo categórico podem-se gerar as máximas que contribuem para formulação das regras. O imperativo categórico funciona para a razão como um apontamento e ela “com esta bússola na mão, sabe perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentem, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever e o que é contrário a ele” (GMS p. B 20). O imperativo categórico gera a máxima que apenas aponta para o moralmente correto; salvaguarda-se, no entanto, que a função do imperativo categórico é ajudar a gerar as máximas das ações.

Se as leis da liberdade não determinam o conteúdo das ações; e não sendo outras que as máximas da legislação racional, elas podem estabelecer apenas a forma das ações que elas prescrevem como um imperativo. Contudo, a legislação da razão não se resume em uma forma simples e unitária. A razão pura prática é revelada por uma lei que exclui das máximas da vontade toda referência à experiência, e nossa consciência da lei se impõe como um fato da razão (*ein Factum der Vernunft*). Nesse racionalismo moral, a razão não significa o raciocínio, mas a legislação. A lei moral nos ordena pensar sem discutir o princípio de determinação do arbítrio da ação como princípio de uma legislação universal.

Contudo, a possibilidade da razão em legislar nem sempre atinge a pureza de uma necessidade incondicional da ação que faz da autonomia da vontade o único princípio de todos os deveres. O dever ser da lei prática pode tomar outra forma que, sem negar a moralidade, é, contudo, diferente dela. Ele agora não mais busca a intenção da consciência moral, em uma boa vontade e na pureza interior de sua máxima, mas na própria retidão da ação, simplesmente conforme ao que se deve fazer. De maneira muito clara, a metafísica dos costumes toma duas formas da jurisdição da razão prática. Ela expõe a diferença entre a moralidade de uma ação cujo valor reside em seu princípio interior e a legalidade que é apenas a conformidade exterior a máximas da razão. Diante disso, é possível constatar que essa oposição entre moralidade e

legalidade recupera a oposição de uma lei soberana que se impõe interiormente à vontade e uma lei contingente que se impõe exteriormente ao arbítrio de maneira mediata, isto é, em relação com outros.

2.2 MORALIDADE E LEGALIDADE: DUAS LEGISLAÇÕES DA RAZÃO PRÁTICA

O dualismo da legalidade e da moralidade, que Kant expõe na *Introdução à Metafísica dos Costumes*, às vezes pode parecer apenas uma nova forma de expor o que estava já presente nas obras anteriores de Kant. No entanto, longe de ser uma repetição, essa terminologia pode indicar um avanço no pensamento de Kant enquanto exposição do sistema da razão. Em 1785, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e em 1788, na *Crítica da Razão Prática*, a distinção entre legalidade e moralidade aparecia, não explicitamente, como a distinção de uma conformidade exterior à lei e de uma suposição interior da lei. Kant considera que a legalidade supõe a conformidade à letra da lei na ação exterior, enquanto que a moralidade supõe o respeito da letra e do espírito da lei na intenção que precede a ação como também na própria ação. Desse modo, a obrigação moral é mais perfeita que a obrigação legal; é mais perfeita porque é mais profunda. Como consequência, alguém poderia dizer que, do ponto de vista moral, a legalidade poderia representar a falsidade, se não a maldade.

Mas em 1797, em *A Metafísica dos Costumes*, a distinção da moralidade e da legalidade, que ainda aparecem como ponto crucial tanto para a crítica como para o sistema, são consideradas por Kant sob uma nova perspectiva. Ainda que a razão legisle para a faculdade de desejar, em seu interesse prático, Kant (*MS Ak.* 219) declara que as leis, em sua forma de legalidade para ações exteriores, que admite um móbil diferente da idéia do próprio dever é jurídica, e que a legislação que faz da ação um dever e simultaneamente desse dever um móbil é ética. Kant continua afirmando que a moralidade reside interiormente e é profunda, enquanto que a legalidade seja exterior e sem profundidade. Mas não se trata mais de comparar a observação exterior da lei e o respeito interior da lei de acordo com o nível de pureza moral. Antes, trata-se de elucidar a própria essência das duas legislações.

A liberdade na qual se especificam as leis jurídicas é a liberdade em seu uso externo e a liberdade na qual se especificam as leis éticas é a liberdade tanto no uso interno quanto externo do arbítrio, que é,

portanto, determinado pelas leis da razão. Mas a dificuldade está em esclarecer e em fundar a existência de dois tipos de legislação, uma interior e outra exterior. Kant diz que a legislação ética faz da ação um dever e ao mesmo tempo faz desse dever um móbil, em contrapartida, a legislação jurídica não integra o móbil à lei e, por consequência, admite outro móbil que não a própria idéia de dever. A respeito da legislação jurídica, Kant (*MS Ak.* 219) diz que, vemos facilmente que estes móveis, distintos da idéia de dever, devem-se extrair dos fundamentos patológicos da determinação do arbítrio, das inclinações e aversões e, entre estas, das últimas, porque tem de ser uma legislação que coaja, não um engodo que atraia. A coerção como garantia de aplicabilidade do direito, é o critério para estabelecer o jurídico.

Kant não expõe de modo claro qual o significado que a coerção pode obter na ordem jurídica, na *Introdução à Metafísica dos Costumes*, a noção de coerção não parece ter o papel de mostrar qual seja a oposição entre legalidade e moralidade; e na perspectiva sistemática da filosofia prática de Kant, é mais o critério do jurídico que a distinção entre ética e direito que parece lhe preocupar. Ora, Kant (*MS Ak.* 219) estabelece que a legalidade é a conformidade de uma ação com a lei, feita a abstração dos móveis, e que a moralidade é a conformidade na qual a idéia de dever de acordo com a lei seja ao mesmo tempo o móbil da ação, do que resulta que a legislação jurídica governa apenas os deveres exteriores porque ela não exige uma idéia de dever, que é interior; e que a legislação ética, mais complexa, aplica-se a todos os deveres, ainda que nem a toda a legislação; e por que ela integra a idéia de dever à lei, ela é sempre uma legislação interior. Assim, a ética prescreve que tenho que cumprir a promessa feita num contrato, mesmo que a outra parte não me possa forçar, mas a legislação é uma legislação jurídica, pois a ética toma da doutrina do direito a lei (*pacta sunt servanda*) e o dever que lhe corresponde. Desse modo, não é na ética mas no *Jus* que assenta a legislação que prescreve que as promessas assumidas devem ser mantidas.

A ética ensina aqui somente que ainda que faltasse o móbil que une a legislação jurídica com aquele dever, a saber, a coerção externa, a idéia de dever é suficiente como móbil. Pois que se assim não fosse e a própria legislação não fosse jurídica nem fosse dever jurídico genuíno (em contraposição ao dever de virtude) o dever dela decorrente, a imposição da boa fé (de cumprir o prometido num contrato) entraria na mesma classe das ações de

benevolência e da sua obrigatoriedade, o que não pode, de todo em todo, acontecer. Manter uma promessa não é um dever de virtude, mas um dever jurídico, a cujo cumprimento uma pessoa pode ser coagida. Mas, não obstante, é uma ação virtuosa (uma prova de virtude) fazê-lo mesmo quando se não possa reechar qualquer coação. (*MS Ak. 220*)

Desse modo, é possível dizer que Kant, se é isso que mostra o exemplo da promessa em sua ligação com a coerção, renuncia deduzir o jurídico do ético. Cumprir a promessa mesmo quando não exista o medo da coerção é uma prova de virtude; mas do ponto de vista jurídico, a promessa, como parte de um contrato gera uma responsabilidade para o contratante que é exigida no direito e não na ética. Nesse sentido, o essencial é então a distinção entre interioridade e exterioridade, de uma moral da subjetividade e de uma moral da objetividade, as quais correspondem, respectivamente, à doutrina da virtude e à doutrina do direito. O dualismo de uma ética da autonomia, somente é autenticamente ético enquanto implica a capacidade da vontade de dar a si mesma a lei moral e de uma ética heterônoma cujas regras pesam externamente sobre o sujeito, assim como nos imperativos hipotéticos. Enquanto a virtude, em sua pureza, obriga, o direito, que impõe os deveres, recorre à coerção: obrigação e coerção não se confundem; elas não pertencem à mesma parte do sistema da metafísica. É certo que Kant (*MS Ak. 220*) declare que as duas doutrinas constitutivas da metafísica dos costumes não se distinguem tanto pelos seus diferentes deveres como pela diferença da legislação, que liga um ou outro móbil com a lei, de modo que a legislação ética seja puramente interior; ela não poderia ser exterior porque a obrigação em que ela se apóia é expressa na autonomia da vontade. A legislação jurídica é então a legislação que pode ser também exterior ao expressar sua força numa ordem heterônoma.

A legislação ética é a que não pode ser externa (mesmo que os deveres possam ser também externos); a jurídica é a que pode ser também externa. Assim, cumprir a promessa correspondente a um contrato é um dever externo, mas o mandado de o fazer unicamente porque é dever, sem ter em conta nenhum outro móbil, pertence meramente à legislação interior. (*MS Ak. 220*)

Ora, é possível então afirmar que o jurídico e o ético são duas figuras distintas que pertencem à moralidade em geral; e é através deles que se pode captar o que Kant pensa como parte mais essencial do direito e da ética. Talvez seja por esta razão que Kant, na *Introdução à Doutrina do Direito*, busca precisar a noção de coerção assim como faz, na *Doutrina da Virtude*, com a noção de respeito. São estas noções que, ao fim, esclarecem a distinção do jurídico e do ético.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, Kant considerava que a coerção fosse, no domínio do direito, aquilo que a lei do dever pelo dever era no domínio da ética, e não traçava uma análise do que seja a coerção; além disso, ele deixava totalmente de lado o problema da compatibilidade desta idéia com a dimensão transcendental da liberdade. Coerção seria apenas a limitação da liberdade pelo arbítrio alheio, existindo uma antinomia entre coerção e liberdade. Contudo, em 1797, a *Doutrina do Direito* aponta para um raciocínio rigoroso acerca da idéia de que a coerção seja compatível com a liberdade segundo leis universais.

A resistência que se opõe à obstaculização de um efeito fomenta esse efeito e concorda com ele. Ora, tudo aquilo que é não conforme com o Direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais; mas a coerção é um impedimento ou resistência com que se defronta a liberdade. Consequentemente, se um determinado uso da liberdade é, ele próprio, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (não conforme com o Direito), a coerção que se lhe opõe, como impedimento a um obstáculo à liberdade, quer dizer: é conforme ao Direito. Daí, que esteja ao mesmo tempo associada ao Direito uma faculdade de coagir aquele que lhe causa prejuízo, de acordo com o princípio de não contradição. (MS Ak. 231)

De modo preciso Kant define o direito como “o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um se pode harmonizar com o arbítrio do outro, segundo uma lei universal da liberdade” (MS Ak 230); e parece claro que seja a partir desta definição que ele deriva o princípio universal do direito. Este é: “Conforme com o direito é uma ação que, ou cuja máxima, permite à liberdade de cada um coexistir com a liberdade de todos, de acordo com uma lei universal” (MS Ak. 231). Assim, vê-se que, em Kant, a proposta racional do direito deveria

fundamentar o direito positivo, e que este é justamente o critério da legislação universal (moral universal), que funda a ética e exige que se aja “segundo uma máxima tal que possa valer ao mesmo tempo como uma lei universal” (*MS Ak. 225*).

Ora, como exposto, nas leis éticas uma ação deve ser realizada pelo dever. Elas exigem que o fundamento determinante da ação seja a própria lei. “Portanto, a doutrina do direito e a doutrina da virtude não se distinguem tanto pelos seus diferentes deveres quanto pela diferença de legislação, que associa um ou outro móbil à lei” (*MS Ak. 220*). Nas leis jurídicas uma ação deve ser conforme ao dever, e isto é suficiente a ela para dizer respeito a estas leis, pois a função destas é de regular a maneira da liberdade do arbítrio de um interagir com a liberdade do arbítrio de outro, tomando por base esta mesma lei universal. São racionais ou inteiramente legítimas apenas aquelas prescrições jurídicas que garantem, conforme leis estritamente universais, a compatibilidade da liberdade de um com a liberdade de todos os outros.

Então quando a liberdade do arbítrio de um homem se exprime na exterioridade de sua ação é a lei universal da liberdade que determina o alcance da ação para que esta seja compatível com a expressão da liberdade do arbítrio de outro. O que se deve sublinhar é que o conceito de direito deve derivar, por assim dizer, do conceito de liberdade, e que sua função é de possibilitar sua realização de modo legítimo, posto que para Kant a liberdade seja o único direito originário “que cabe a todo homem, em virtude de sua humanidade” (*MS Ak. 238*). Assim, a exterioridade da liberdade do arbítrio de um só pode ser legítima se não afetar a de outro. Contudo, não apenas uma ação que vá contra a liberdade de outrem é contrária ao direito, posto que uma ação que impede outra que pode coexistir com a liberdade segundo uma lei universal, também o é.

Portanto, se a minha ação, e em geral o meu estado, pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal, ofende-me quem me levanta um obstáculo, pois tal obstáculo, (essa resistência) não pode coexistir com a liberdade, segundo leis universais (*MS Ak. 231*).

Assim, o direito regula as relações dos homens, mas sem, no entanto, promover uma moralização das mesmas, apesar de ter seu fundamento na lei moral, ele diz respeito tão somente à exterioridade das ações, de modo a impedir aquelas que são injustas. Portanto, o

direito só se faz necessário enquanto existe a possibilidade de um homem prejudicar ao outro. Para Kant, uma ação contrária ao direito só pode ser impedida por outra ação. Se o direito trata apenas das relações externas dos homens capazes de conflito, ele não pode obrigá-los pelo próprio dever, é necessária, para se exigir uma determinada ação, uma coerção exterior. O direito é, portanto, competência para coagir. Na legislação jurídica os móveis “distintos da idéia do dever, devem-se extrair dos fundamentos patológicos da determinação do arbítrio, das inclinações e aversões e, entre estas, das últimas, porque tem de ser uma legislação que coaja, não um engodo que atraia.” (MS Ak. 219)

O problema que se põe é o de como conciliar coerção com liberdade. Mas certamente para Kant, a coerção se harmoniza com a liberdade enquanto esta é obstáculo àquele que vai contra a liberdade. Então para Kant é justo coagir o injusto.

Portanto, se um determinado uso da própria liberdade é um obstáculo a liberdade segundo leis universais (isto é, contrário ao direito), então a coação que se lhe opõe enquanto obstáculo perante quem estorva a liberdade, concorda com a liberdade segundo leis universais (MS Ak. 232)

Logo, a coação não é contra a liberdade, é antes contrária aos obstáculos que a impedem.

Nesta faculdade coercitiva ele [Kant] não vê uma força contrária à razão, nem uma ilegítima pretensão moral de um ordenamento jurídico positivo, mas sim um elemento irrenunciável e válido *a priori* de todo Direito. Por mais paradoxal que pareça: sem a faculdade coercitiva não é possível conceber um ordenamento jurídico destinado a garantir a convivência de liberdade. (HÖFFE 2005:241)

A concepção de Kant expõe o pressuposto de que a finalidade da coerção seja a justiça, isto é, o cumprimento do direito. Assim, ele mostra que a coerção, longe de opor-se à liberdade, opõe-se a quem se opõe à liberdade; o sujeito pode ser coagido porque é dotado de liberdade, liberdade e coerção são, na ordem jurídica, dois elementos complementares. Nesse sentido, Kant (MS Ak. 232) expõe o exemplo de

que quando se diz que um credor tem o direito de reclamar do devedor o pagamento da sua dívida, isto não significa que o possa persuadir de que sua própria razão o obriga ao pagamento, mas que uma coerção, que compele todos a fazer isto, pode muito bem coexistir com a liberdade de cada um, portanto, também com a sua, segundo uma lei externa universal: direito e faculdade de coagir significam, pois, uma e mesma coisa.

Além disso, a coerção fornece o critério do jurídico em medida exata, objetiva, segundo a qual o direito público legitima o direito privado como direito; pois, conforme Kant expõe no § 15 da *Doutrina do Direito*, por intermédio de uma vontade unilateral não pode impor-se aos demais uma obrigação que de outro modo sobre eles não impenderia. A coerção característica da ordem jurídica indica então a prevalência do direito político sobre o direito natural, e do direito público sobre o direito privado. Ela é uma maneira de tirar o jurídico da esfera do individualismo e, por isso mesmo, de acentuar a diferença entre a natureza da moralidade objetiva que representa o direito e a natureza da moralidade subjetiva que representa a ética.

É importante ressaltar também que o respeito, como critério distintivo da ética, não toma qualquer parte na noção de coerção segundo o texto de Kant. Em uma nota da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant, que já se preocupava com a noção de respeito, dizia que, longe de ser um sentimento obscuro, o respeito é um sentimento espontâneo, produzido por um conceito da razão, que é especificamente distinto da inclinação. Ele é a determinação imediata da vontade pela lei; ele é o efeito da lei moral sobre o sujeito que, ao mesmo tempo, é o móbil da moralidade. Também, na *Crítica da Razão Prática*, Kant expunha, no escólio I, que o respeito à lei moral é um sentimento produzido por um motivo intelectual, e este sentimento é o único que conhecemos *a priori*. Essa distinção entre coerção e respeito, acaba por livrar o interprete da idéia de que exista uma subordinação do direito à ética, é a dualidade das essências do direito e da ética que estruturam a dicotomia da metafísica dos costumes.

Toda a legislação (prescreva ela ações internas ou externas, e estas quer seja *a priori* mediante a mera razão quer seja mediante o arbítrio alheio) compreende dois elementos: primeiro, uma lei que representa objetivamente como necessária a ação que deve ocorrer, quer dizer, que converte a ação em dever, segundo, um móbil que liga

subjetivamente com a representação da lei o fundamento de determinação do arbítrio para a realização dessa ação. Assim, o segundo elemento consiste em que a lei faz do dever um móbil. Por meio do primeiro elemento, a ação é representada como dever, o que é um conhecimento meramente teórico da possível determinação do arbítrio, quer dizer, das regras práticas; por meio do segundo, a obrigação de agir desse modo liga-se no sujeito com um fundamento de determinação do arbítrio em geral. (MS Ak. 218)

As duas formas de legislação possuem um ponto comum, pois transformam todas duas ações em dever. Mas no primeiro caso, a ação, representada como dever, responde a um simples conhecimento teórico da regra prática. Ela não integra o móbil à lei, e admite outro móbil que a própria idéia de lei, tal legislação é jurídica e, sem rejeitar os princípios patológicos de determinação do arbítrio, ela define uma ordem de coerção. No segundo caso, a obrigação de agir de certa maneira está vinculada com um princípio de determinação do arbítrio em geral, ou seja, a legislação que faz da ação um dever faz, ao mesmo tempo, do dever um móbil, esta legislação, que como ordem positiva ignora a coerção, é ética.

Nesse sentido, para Kant, a correta determinação do que seja o direito exige que deixemos completamente de lado a positividade jurídica de uma determinada comunidade numa certa época. Assim, aponta-se a necessidade de propor o conceito de direito por meio de indicações filosóficas.

Se não quiser cair na tautologia, ou remeter para o que as leis que algum país propõe num dado tempo, em vez de fornecer uma solução geral, esta pergunta pode muito bem mergulhar o *jurisconsulto* na mesma perplexidade em que se encontra o lógico em face do desafio a que está chamado: que é a verdade? O que seja o direito (*quid sit iuris*), isto é, o que dizem ou disseram as leis em um determinado lugar e em um determinado tempo, ainda o pode certamente dizer: mas se também é justo o que propunham e o critério geral para reconhecer tanto o justo como o injusto (*iustum et iniustum*), permanecer-lhe-á

oculto se, durante longo tempo, não abandonar aqueles princípios empíricos e demandar as fontes desses juízos na simples razão (embora para tal aquelas leis lhe possam servir perfeitamente como fio condutor) a fim de erigir os fundamentos de uma possível legislação positiva. (*MS Ak. 229*)

Kant (*MS Ak. 249*) pretende propor uma solução geral para a pergunta: “Que é o Direito?”, sem indicá-lo na dependência do empírico, entendendo que o conceito de direito é um tal conceito racional puro prático do arbítrio sob leis da liberdade. Trata-se, portanto, de apreender filosoficamente o direito, o que significa que ele deve ser estabelecido pela razão pura prática. A fim de estabelecer o critério para o justo e o injusto, Kant (*MS Ak. 230*) expõe o conceito moral de direito que envolve uma obrigação cuja especificidade se deixa evidenciar através de suas condições de aplicação. Tais condições, sob as quais o arbítrio de um pode se harmonizar com o arbítrio de outro, segundo uma lei universal da liberdade, são, em primeiro lugar, que a obrigação jurídica afete somente a relação externa dos indivíduos; em segundo lugar esta obrigação deve afetar apenas a relação entre arbítrios e não a relação do arbítrio ao desejo; e por último Kant expõe que a aplicação do direito moral (solução geral) é formal e não material.

Estas condições de aplicação do direito, que, segundo Höffe (2005:236), são para o conceito de direito seu elemento descritivo, todavia não-empírico, revelam a oposição entre legislação jurídica e legislação ética, que está no fundamento determinante da vontade na ação, dada a possibilidade deste ser diferente. Conforme Kant (*MS Ak. 218*), a legislação que faz de uma ação um dever e desse dever, ao mesmo tempo, um móbil, é ética. Mas a que não inclui o último na lei e, portanto, admite ainda outro móbil distinto da própria idéia do dever, é jurídica.

Assim, diferentemente da legislação ética, a legislação jurídica deve, para Kant (*MS Ak. 230*), cuidar apenas da exterioridade, o que exclui qualquer preocupação com os móveis que determinam o arbítrio, logo, não cabe ao direito se preocupar com as motivações ou com o que é de exclusiva competência da ética, como os deveres para consigo mesmo. O direito cuida apenas dos deveres para com os outros na liberdade externa sem se deter em saber qual o fundamento de adoção da máxima ou qual o fim que o arbítrio elege, deve, portanto, tratar da relação prática de uma pessoa com outra. A legalidade está na

concordância da ação com a lei positiva, os móveis para tal não fazem diferença neste campo, e a divisão da doutrina do direito só pode referir-se ao meu e ao teu externos.

Os deveres consonantes com a legislação jurídica só podem ser externos, porque esta legislação não exige que a idéia do dever, que é interior, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente e, visto que ela carece ainda de um móbil adequado para a lei, só pode associar móveis externos à lei. (*MS Ak. 219*)

A segunda condição de aplicação é que o direito cuida apenas da relação entre arbítrios e não da relação entre arbítrio e desejo. Esta condição estabelece de forma clara a diferença entre deveres éticos e deveres jurídicos no pensamento kantiano, já que por ela se exclui do alcance do direito o domínio das carências. De modo que ao desejo Kant ligue a idéia de prazer ou desprazer, a qual não deve ser levada em conta numa ação jurídica, antes, somente os arbítrios livres. Conforme expõe Hoffe (2005:236), é porque o direito se orienta para a liberdade externa, numa perspectiva social, que todos os aspectos internos, a saber, necessidades e interesses, só possuem relevância jurídica se eles determinam a ação e se manifestam na liberdade externa. A comunidade jurídica não é, para Kant, uma comunidade de solidariedade entre indigentes, senão uma comunidade de liberdade entre sujeitos responsáveis. Não cabe ao direito entender um fundamento de determinação do arbítrio que seja interno ao sujeito.

A legislação ética converte também em deveres ações internas, mas sem exclusão das externas, antes afeta tudo o que é dever em geral. Mas justamente porque a legislação ética inclui na sua lei o móbil interno da ação (a idéia do dever), cuja determinação não pode de modo algum desembocar na legislação externa, a legislação ética não pode ser externa (nem sequer a de uma vontade divina), embora na sua legislação admita como móveis deveres que, enquanto deveres, radicam noutra legislação, isto é numa legislação externa. (*MS Ak. 219*)

Assim, para Kant não pode ser considerado um dever jurídico uma ação beneficente, por exemplo, ao passo que, apesar de deveres jurídicos, que desconsideram a necessidade alheia ligada ao desejo, serem também deveres éticos, sem, no entanto ocuparem-se com o móbil da ação, na moral pode-se citar alguns deveres exclusivamente éticos.

É justamente por esta razão que os deveres de benevolência se incluem na ética, embora sejam deveres exteriores (obrigações referidas a ações externas): a sua legislação só pode ser interna. – Tem a ética, sem dúvida, os seus deveres peculiares (por exemplo, os deveres para consigo mesmo), mas tem também deveres comuns com o direito, embora não o modo de obrigação. Realizar ações simplesmente porque são deveres e converter em móbil suficiente do arbítrio o princípio do próprio dever, venha este donde vier, é o peculiar da legislação ética. (*MS Ak. 220*)

Por fim, a terceira condição de aplicação consiste em que no exame de uma ação ser ou não conforme o direito dever-se-á levar em conta não a matéria, mas tão somente a forma da relação entre os arbítrios. Em uma comercialização, por exemplo, cabe ao direito perceber apenas se esta foi realizada em conformidade com a lei, sem trapanças ou fraudes, se a ninguém não foi imputada qualquer coação, enfim, se não transgrediu a liberdade de qualquer um.

Portanto, não cabe ao direito perscrutar as intenções na ação, como os benefícios ou malefícios que os indivíduos relacionando-se poderiam alcançar. Vale lembrar que para Kant (*MS Ak. 230*), o ponto de vista do direito se resume às ações exteriores, e apenas se pergunta pela forma na relação do arbítrio de ambas as partes.

2.3 A FUNDAMENTAÇÃO DO ESTADO E OS DEVERES ESTRITOS

“A constituição civil, se bem que a sua realidade seja subjetivamente contingente, é, não obstante, objetivamente necessária, quer dizer, como dever.” (*MS Ak, 246*) Ora, para Kant, o problema da fundamentação do Estado parece se resolver pela necessidade objetiva – por uma exigência da razão pura - da constituição civil que, não

obstante, resolve também o problema da propensão ao mal encontrado na natureza humana.

De acordo com Sullivan (2007:12), existem dois aspectos importantes para o entendimento desta discussão de Kant posta na *Introdução à Doutrina do Direito*. Em primeiro lugar que, não foi por acidente que Kant colocou a *Doutrina do Direito* como a primeira parte de sua obra sobre filosofia moral: o imperativo categórico determina quais máximas seriam aceitáveis como princípios morais por suas habilidades de servirem como normas práticas de conduta para todos, isto é, como leis dentro de uma comunidade civil. Normas morais de conduta, conseqüentemente, seriam leis públicas preeminentes, caracterizadas pela universalização das obrigações que impõe, especialmente a obrigação da reciprocidade.

Em segundo lugar que, através da *Metafísica dos Costumes*, Kant julga a conduta pela fórmula do imperativo categórico que apresenta na *Fundamentação* e, mais precisamente na *Doutrina do Direito*, Kant restringe a aplicação da fórmula ao comportamento externo, referindo-se, portanto, à fórmula do imperativo categórico não apenas como um princípio ético, mas também como um princípio universal do direito. De modo que, uma ação só pode ser tomada por correta e de acordo com o direito se sua máxima puder ser transformada em lei universal.

Uma ação é conforme ao Direito quando permite ou quando a sua máxima permite fazer coexistir a liberdade do arbítrio de cada um com a liberdade de todos, de acordo com uma lei universal (*MS Ak 230*).

De acordo com Sullivan, a referência de Kant a esta definição do princípio universal do direito como “princípio de todas as máximas” (*MS Ak 231*) deixa claro que ele é uma variação do imperativo categórico. A interpretação de Sullivan desse ponto é que Kant mudou sua posição em relação as suas obras anteriores à *Metafísica dos Costumes* quanto à necessidade da fundação de um Estado civil.

Durante todos seus trabalhos anteriores sobre virtude Kant havia exposto que a condição moral da raça humana é caracterizada por uma propensão radical para o mal que se revela no esforço moral de cada pessoa e no constante perigo de conflito entre pessoas. [...] Contudo, no

§ 43 da Metafísica dos Costumes, Kant dá uma virada inesperada e rejeita a visão de que o Estado tem, como seu papel primário, a supressão do que, na Paz Perpétua, ele chamou ‘fraqueza da natureza humana.’ Aparentemente ele decidiu que, embora sua reivindicação original significava somente considerar os fatos da condição humana, ela vinha perigosamente perto de repetir o mais pernicioso erro empirista de tentar basear normas morais em fatos, na natureza especial dos seres humanos e suas circunstâncias. Além disso, ele adiciona, não temos experiência com a ‘máxima de violência dos seres humanos e suas tendências malévolas de atacarem uns aos outros antes da legislação externa dotada de poder aparecer (MS Ak.312).’ Kant permaneceu convicto de que todos os seres humanos sofrem da propensão universal para o mal, mas agora ele mantém que isso não é ‘um fato que faz a coerção através de leis públicas necessária.’ A lei moral ainda precisa ser aplicada à situação humana, mas todas as normas morais, incluindo a idéia de uma ordem civil justa, tem que repousar na razão e somente na razão. (SULLIVAN 2007: XIV, XV)

A interpretação que Sullivan sugere é a de que o princípio universal do direito tem de ser tomado como um imperativo da razão do qual decorram as máximas que devem gerar os deveres jurídicos. Um imperativo do qual se geram as máximas para julgar o que é ou não matéria do direito, funcionando desta maneira exatamente como um princípio. Contudo, quando um imperativo categórico requer uma ação ela pode ser, de acordo com Kant, um dever indeterminado. Por exemplo, o dever de desenvolver os talentos, posto na doutrina da virtude, não especifica qual talento se deve desenvolver nem em que medida deva ser desenvolvido, isto cabe ao julgamento de cada um com a possibilidade de uma *latitudinem* na aplicação da máxima.

Entre a verdade e a mentira (como *contradictorie oppositis*) não existe termo médio; mas sim, entre a franqueza e a atitude reservada (como *contrarie oppositiis*), uma vez que nesta última é verdade tudo o que diz aquele que exprime a sua opinião, se bem que não diga toda a verdade. Em tal caso,

é natural exigir ao docente da virtude que me assinale este termo médio. Mas este não o pode fazer; pois que ambos os deveres de virtude têm um âmbito de aplicação (*latitudinem*) e só pode decidir aquilo que se deve fazer a partir da faculdade do juízo, atento às regras da prudência (as regras pragmáticas) e não às regras da moralidade (as regras morais), quer dizer, não como um dever estrito (*officium strictum*), mas tão-somente como um dever lato (*officium latum*). (MS Ak. 433)

Conforme Kant (MS Ak. 390), os deveres éticos são de obrigação ampla, ao passo que os deveres jurídicos são de obrigação estrita, logo nos deveres jurídicos não cabe a possibilidade de um termo médio da faculdade de julgar e é certo que, em Kant, o direito deva ser exato – claro, quanto à forma, uma vez que a matéria fica sempre excluída das obrigações jurídicas, ao contrário “os deveres de obrigação ampla são deveres que estabelecem fins” (WOOD 1999:44).

Vê-se assim que, de acordo com a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quando agimos, devemos perguntar se as razões pelas quais propusemos agir poderiam ser feitas universais, incorporadas em um princípio, por vezes estabelecendo apenas os fins. Kant acreditou que esse requerimento formal produz máximas necessárias em nossa conduta, sendo que nem toda máxima para ação pode ser feita universal, e nem toda máxima pode ser enquadrada com o requerimento de agir sob aquele princípio. O princípio de uma boa vontade, portanto, é fazer somente aquelas ações das quais as máximas podem ser concebidas sob a forma de uma lei.

Se existe algo como a obrigação moral, se, como Kant diz, “dever não é um conceito quimérico” (MS Ak. 402), então nós temos que estabelecer que nossas vontades são governadas por este princípio: não devo nunca agir exceto de modo que eu possa também querer que minha máxima se torne uma lei universal”. Mas quando o princípio universal do direito reza: “Conforme com o direito é uma ação que, ou cuja máxima, permite à liberdade de cada um coexistir com a liberdade de todos, de acordo com uma lei universal” (MS Ak. 231), a formulação se dá de modo unicamente formal e negativo, uma máxima restritiva que determina de forma precisa o dever jurídico. Portanto, os deveres jurídicos são estritos, obrigam de modo absoluto a restrição das ações contrárias à liberdade.

Não obstante, se o princípio universal do direito nos é dado *a priori*, ele deve ser pensado como um princípio da autonomia, no qual pensamos os seres humanos como legisladores universais por meio das máximas que a si mesmos dão. A idéia kantiana de república pautar-se-ia, portanto, no ideal de leis que seres racionais dão a si mesmos, de acordo com leis universais da liberdade, que podem ser deveres amplos ou estritos, estes últimos para um Estado civil.

2.4 A LEI UNIVERSAL DO DIREITO

Kant (*MS Ak.* 231) expôs também uma Lei Universal do Direito, que reza: age externamente de modo tal que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, mas aqui surge uma questão, pois que diremos frente à Lei Universal do Direito, será possível afirmar que ao expressar uma obrigação vinculada à universalidade ela obtém o valor de um “imperativo categórico do Direito”? Ainda no § C da *Introdução à Doutrina do Direito*, Kant sublinha que a Lei Universal do Direito “é decerto uma lei que me impõe uma obrigação”, então, por tratar-se aqui do esclarecimento do conceito moral de direito, a auto-coação segundo esta lei poderia acontecer como tal “imperativo categórico do Direito”?

Ora, a dificuldade se centra na forma imperativa da Lei Universal do Direito, a qual, certamente, não se pode tratar por um imperativo hipotético, se estes são subjetivamente condicionados não podem ser como uma lei universal. Mesmo se apenas imperativos categóricos são possíveis na moral, não se pode por isto afirmar que no direito os imperativos sejam hipotéticos, isto seria ignorar a formulação da Lei Universal do Direito que exige necessariamente a ação. Ainda que “não é lícito nem, inclusive, se deve apresentar aquela lei do direito como móbil da ação” (*MS Ak.* 231), a Lei Universal do Direito exige de modo absoluto uma ação e tem um caráter incondicional, mesmo não podendo obrigar o arbítrio por si só.

Tal caráter absoluto é simplesmente ignorado por Bobbio:

De minha parte acredito que se a questão da heteronomia é resolvida sustentando-se que a vontade jurídica é heterônoma, deve-se resolver a questão do âmbito do hipotético sustentando-se que os imperativos jurídicos são hipotéticos. (BOBBIO 1992:65)

Bobbio parece não perceber que a Lei Universal do Direito não é condicionada, nem, portanto, heterônoma. A verdade é que ela não expressa um fim para a ação. De acordo com os princípios propostos por Kant, a Lei Universal do Direito não pode condicionar por si só o arbítrio e, portanto, não poderia ser um “Imperativo Categórico do Direito”. Bobbio pensa um imperativo jurídico como hipotético porque a obrigação do arbítrio é heterônoma, contudo ignora o fato de que a Lei Universal do Direito exige uma ação racional autônoma que diz respeito à possibilidade da coexistência das liberdades, antes de buscar qualquer fim. Para Kant, o direito “funda-se, sem dúvida, na consciência da obrigação de cada um, segundo a lei.” (*MS Ak.* 232). Portanto, a autonomia deve valer.

Não obstante, tratar a Lei Universal do Direito como um imperativo categórico pode tampouco, à primeira vista, valer, já que;

Um imperativo categórico exige não a simples conformidade das ações externas, mas a conformidade das máximas a uma lei aceita por todos, ao passo que a lei universal do direito exige, ao que parece, apenas a conformidade das ações externas, não a de suas máximas. (ALMEIDA 2006:212)

Se isso fosse aceito a força de móbil prescritivo da Lei Universal do Direito teria de ser negada, e a passagem sobposta por Kant a ela poderia ser usada para defender tal ponto;

É decerto uma lei que me impõe uma obrigação, mas de nenhum modo espera, muito menos exige, que eu próprio deva restringir a minha liberdade a essas condições por essa obrigação; a razão só diz que está restringida a tal na sua idéia e que também pode ser de fato restringida por outros; e di-lo como um postulado, que não é susceptível de nenhuma prova ulterior. – Quando o propósito não consiste em ensinar a virtude, mas só em expor o que for conforme com o direito, não é lícito nem, inclusive, se deve apresentar aquela lei do direito como móbil da ação. (*MS Ak.* 231)

Qual seria então o valor desta Lei que restringe a liberdade a uma condição – compatibilidade com a liberdade dos demais segundo uma lei universal – contudo, “apenas na idéia”? Se ela “impõe uma obrigação” de um modo incondicional, enquanto “obrigação é a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico de razão” (MS Ak. 222), é certo afirmar tratar-se de um imperativo categórico do direito?

Ora, o conceito de direito é um conceito puro da razão que não se refere às orientações internas, mas a exterioridade, contudo de natureza não meramente empírica. Nas palavras de Kant, “o conceito de direito, enquanto conceito puro, se centra na práxis” (MS Ak. 205). Isto parece corroborar com a interpretação de Guido de Almeida que diz que “os princípios de direito, qualquer que seja o seu conteúdo, são, na concepção de Kant, princípios metafísicos” (ALMEIDA 2006:214).

Por princípio metafísico Kant entende um princípio que “se representa *a priori* a condição sob a qual somente objetos cujo conceito tem de ser dado empiricamente, podem ser ainda determinados *a priori*.” (KU Ak. 29) Essa leitura parece seguir a compreensão de que um princípio de direito, como, por exemplo, a Lei Universal do Direito, tem sua condição dada *a priori*, mas seu conceito na experiência; do que segue a hipótese de que o *status* da Lei Universal do Direito seja de um “princípio metafísico”.

Se tomarmos a Lei Universal do Direito por um objeto do qual o conceito é dado empiricamente, ela tem de receber o caráter de uma possibilidade prática, dada para a liberdade externa das ações humanas, quer dizer, uma lei dada a seres sensíveis. A interpretação de Guido de Almeida se pauta, à primeira vista, na idéia de que a Lei Universal do Direito não deixaria de ser um imperativo categórico, já que entende imperativo categórico como princípio metafísico, ou seja, como condição dada *a priori* para seres sensíveis. Contudo, sublinha-se novamente a idéia de que não se pode esperar pela simples determinação da vontade, o que remete ao problema já exposto: qual é o valor dessa Lei que restringe a liberdade a uma condição, contudo, “apenas na idéia”? E mais, poderia alguém dizer que esse imperativo categórico exigiria somente a conformidade com o direito, afirmando que tal conformidade pudesse ser pautada num móbil não moral? A conformidade com um imperativo categórico não tem de ser incondicional?

A execução da Lei Universal do Direito – que reclama a necessidade objetiva de uma ação – não pode esperar pela mera determinação da vontade; por se tratar de legislação jurídica a condição

se restringe, como já exposto, unicamente à liberdade externa. A obrigação incondicionada que diz respeito unicamente às máximas, enquanto autonomia da vontade, não pode formular imperativos categóricos que não sejam especificamente éticos, isto é, que ocorrem unicamente como respeito à própria lei.

Estas leis da liberdade, diferentemente das leis da natureza, chamam-se morais. Se afetam apenas ações meramente externas e a sua conformidade com a lei, dizem-se jurídicas; mas se exigem também que elas próprias (as leis) devam ser os fundamentos de determinação das ações, então são éticas, e diz-se: que a coincidência com as primeiras é a legalidade, a coincidência com as segundas a moralidade da ação. (*MS Ak.* 213)

Com isto posto, se alguém procurar defender a Lei Universal do Direito como um “imperativo categórico do Direito”, deve-se aceitar uma divisão do imperativo categórico no que diz respeito ao objeto do condicionamento, e que assim o imperativo categórico poderia condicionar a máxima – sendo a lei moral o móbil da ação - ou um outro móbil - externo.

Para expor de melhor maneira esta suposta divisão, tem-se de supor imperativos categóricos que determinariam o móbil e imperativos categóricos que determinariam a máxima, estes, contudo, seriam também subjetivos dado que a máxima de uma vontade autônoma traz já em si um móbil, o qual seja a própria idéia do dever. Mas nos do primeiro tipo é que se poderia compreender a possibilidade de um “imperativo categórico do Direito”, já que, para Kant, a pauta do direito se dirige ao arbítrio e não às máximas da ação enquanto vontade autônoma – as quais têm consigo determinado o móbil.

É importante compreender que “o princípio subjetivo do querer é o móbil” (*GMS BA* 64), e que os fins de um móbil são subjetivos e, portanto, não são formais, antes materiais. “Os princípios práticos são formais, quando fazem abstração de todos os fins subjetivos; mas são materiais quando se baseiam nestes fins subjetivos e portanto em certos móveis” (*GMS BA* 64).

Esta parece ser a diferença entre máxima e móbil, que a máxima dada pela razão prontifica uma ação formal - ainda que se tenham móveis para imperativos categóricos, estes são tomados como dados pela razão pura, visto que “o fundamento de possibilidade de

imperativos categóricos reside no fato de não referirem a nenhuma outra determinação do arbítrio (graças à qual se lhe possa atribuir um propósito), mas unicamente à sua liberdade” (*MS Ak. 222*) - e que no móbil se poderia calcular um fim material. No imperativo categórico não cabem então qualquer móbil externo, mas máximas de uma vontade pura para um arbítrio livre. Logo, é problemático pensar um imperativo categórico para uma ação dependente de fins subjetivos.

Como já exposto, para Kant “os deveres éticos são de obrigação ampla, ao passo que os deveres jurídicos são de obrigação estrita.” (*MS Ak. 390*) Logo, um “imperativo categórico do Direito” poderia determinar apenas de forma estrita; sempre o arbítrio e nunca a máxima, restringindo sua competência à exterioridade; já um imperativo categórico ético¹⁴ condiciona a máxima das ações e o arbítrio permanece livre na observância ou na não observância da lei moral, já que a ele não deve ser posta qualquer coação externa para o cumprimento da mesma.

Assim como o direito em geral só tem por objeto o que nas ações é exterior, o direito estrito, ou seja, aquele que não está mesclado com nada de ético, é o que exige apenas fundamentos externos de determinação do arbítrio; pois, então é puro e não está misturado com prescrições referidas à virtude (*MS Ak. 232*).

Se isto for aceito, a observação do “imperativo categórico do Direito” poderia ser verificada na ação; o que não ocorre com um imperativo categórico ético, que ao não determinar o móbil deixa livre o arbítrio, logo à diferença da legalidade, a moralidade não pode ser constatada na ação mesma, mas somente em seu fundamento determinante, no querer. Verificar a realização de uma obrigação moral não pode, para Kant, ocorrer na experiência. Para ele, “nenhum homem pode tornar-se consciente com toda a certeza de ter cumprido o seu dever de um modo inteiramente desinteressado” (*TP Ak. 222*).

É certo que, por se tratar de direito, o que deve ser relevante é a liberdade externa, contudo o imperativo categórico não pode ficar restringido à liberdade externa, sendo que “não é nem o medo nem a inclinação, mas tão-somente o respeito à lei que constitui o móbil que pode dar à ação um valor moral” (*GMS Ak. 87*). O respeito à lei é o

¹⁴ Em Kant devemos, certamente, admitir o status do imperativo categórico já dado como ético, contudo aqui é necessário o reafirmar como um imperativo categórico ético para, assim, o diferenciar de um “imperativo categórico jurídico”.

móbil contido numa máxima dada pela razão pura; no direito não se deve esperar por este tipo de móbil, mas que uma condição seja exigida para a ação conforme a lei positiva, a qual seja uma coação heterônoma, enquanto que, para Kant, um dever de virtude não pode esperar por uma legislação exterior.

Todos os deveres são ou *deveres jurídicos* (*officia iuris*), isto é, aqueles para os quais é possível uma legislação exterior, ou *deveres de virtude* (*officia virtutis s. ethica*), para os quais semelhante legislação é impossível; os últimos não se podem submeter a nenhuma legislação exterior, porque se dirigem a um *fim* que é, ao mesmo tempo, um dever (ou é um dever tê-lo); mas nenhuma legislação exterior pode conseguir que alguém se proponha um fim (porque é um ato interno do ânimo); embora se possam ordenar ações externas que a ele induzam, sem que o sujeito a si as proponha como fim. (MS Ak. 239)

Tomar a Lei Universal do Direito como um “imperativo categórico do Direito” pode parecer um erro justamente pela necessidade de elementos coativos externos, aos quais não poderia se limitar um imperativo categórico. Pois;

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre heteronomia. (GMS Ak. 89)

Agir de acordo com o direito não pode ser uma máxima do próprio direito, agir de acordo com o direito é uma exigência ética, e sendo assim, talvez a Lei Universal do Direito pudesse ser tomada como um imperativo categórico ético para o direito e não um imperativo categórico do próprio direito. Um “imperativo categórico do Direito” não poderia obrigar agir por dever e, como já exposto, um imperativo categórico deve, em Kant, necessariamente obrigar agir por dever, assim, “tomar como máxima o agir conforme com o direito é uma exigência que a ética me faz.” (MS Ak. 231)

Um ponto relevante é a hipótese de que uma mesma lei pode ter diferentes móveis - o que diferenciaria leis éticas de jurídicas - e que se poderia responder a pergunta: qual é o valor dessa Lei que restringe a liberdade a uma condição, contudo, “apenas na idéia”? dizendo que a falta de condicionamento não é excluída em ações conformes ao direito, mas que nessas poder-se-iam incluir outros móveis. Mas, há de se considerar a passagem de Guido de Almeida (2006:217) que sublinha que nenhuma lei prática pode ser pensada como sendo, ou como se exprimindo, ao mesmo tempo, através de um imperativo categórico e de um imperativo hipotético.

Já Allen Wood (1999:34) fala de “uma teoria de motivação além da determinação” e pergunta: “É possível agir parte por dever e parte por outro incentivo? Se sim, como tais ações são avaliadas considerando a bondade da vontade que elas mostram?” Disso decorre a hipótese de que o valor da Lei Universal da Direito está na possibilidade de ela ser obedecida sob a condição da coação, contudo, isto não caracterizaria um imperativo hipotético, antes categórico, pois se deve perceber a possibilidade de que, em Kant, não apenas coagir seja um imperativo moral, mas também querer ser coagido. Pois se o direito se funda na razão, mas para se realizar apóia-se na coação, aceitar o pressuposto de que ao agir injusto cabe coação parece ser também uma exigência da razão.

Portanto, só se pode chamar direito estrito (restringido) ao direito inteiramente externo. Este funda-se, sem dúvida, na consciência da obrigação de cada um, segundo a lei; ora, para determinar o arbítrio de acordo com ela, nem lhe é lícito nem pode, se é que deve ser puro, recorrer a esta consciência como móbil, mas apóia-se no princípio da possibilidade de uma coação exterior, que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo leis universais. (*MS Ak. 232*)

Se o imperativo da coação é dado como correto, deve-se buscar o campo de validade desta atuação, ou seja, se é um imperativo que valha para quem exerce a coação, para quem é coagido ou, ainda, para ambos, o que parece válido diante dos conceitos de direito penal e de Estado político de Kant, haja vista Kant ter afirmado que: “a lei penal é um imperativo categórico” (*MS Ak. 331*).

Surge então a necessidade de analisar o ponto concernente ao conceito moral de direito, dado como faculdade de coagir, como possibilidade de encontrar nele a solução para o problema de que aqui se trata. Ora, se as leis jurídicas devem ser tomadas como leis morais, ou seja, de validade universal, mas que não podem esperar pela determinação da vontade, isto é, se são princípios objetivos que não podem ser também sempre admitidos, ao mesmo tempo, como subjetivos, então cabe entender se é possível encontrar na faculdade moral de coagir uma possibilidade de preencher esta lacuna subjetiva, e se isto poderia valer como um imperativo categórico, estando esta subjetividade ligada a um outro imperativo categórico, o qual seja a lei penal.

Desse modo, talvez, a Lei Universal do Direito pudesse se manter como um imperativo categórico para ações conformes ao direito, mas não esperando que ações conformes ao direito se realizem por seu móbil incondicional, e esta imposição enquanto imperativo categórico seria legítima, quer dizer, não seria heterônoma; Kant (*MS Ak. 222*) está aí tratando do conceito moral de direito, e coagir é uma faculdade moral que “impõe uma obrigação” que é a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico de razão.

2.5 A FORMA DO DIREITO

Se Kant (*MS Ak. 224*) define que o que é correto segundo leis externas chama-se justo (*justum*), e o que não é, injusto (*injustum*), ele liga o direito à justiça. Desse modo, o que importa, para compreender esse ponto no pensamento de Kant, é saber o que ele define como o que é o justo ou aquilo que é justo. Assim, lendo o § C da *Doutrina do Direito*, poderíamos afirmar que uma ação é justa se ela permite, ou se sua máxima permite fazer coexistir a liberdade do arbítrio de um com a liberdade do arbítrio de todos segundo uma lei universal. O próprio princípio do direito reside na forma de coexistência que ele governa, e talvez seja por isso mesmo possível pensar a lei universal do direito como princípio ético de convivência externa dos arbítrios. O direito impõe uma obrigação, mas em alguns casos ele não é o móbil da ação, ainda que a obrigação jurídica não se confunda com a obrigação moral. É certo que seria impossível discernir no direito quando o sujeito é obrigado segundo a lei moral e quando o sujeito é coagido pela pena. Mas, ainda assim, tem-se de levar em conta que Kant (*MS Ak. 232*) também expõe que o direito estrito pode ser representado como a

possibilidade de uma coerção recíproca universal em consonância com a liberdade de cada um segundo leis universais, de modo que a coação acaba por estar diretamente ligada com a liberdade de cada um em virtude do princípio de não contradição.

A coerção é uma condição, mas que parece não ser irrefutável, pois conforme Kant (*MS Ak. 232*), o direito estrito, isto é, aquele que não inclui uma dimensão ética, é o que não exige senão fundamentos externos de determinação do arbítrio; pois que, então, é puro e não está misturado com preceitos de virtude. Contudo, no *Jus* a ligação analítica entre o direito e a coerção é a própria apresentação do conceito de direito como uma intuição pura *a priori*. Nesse sentido, Guido de Almeida parece correto ao dizer que os princípios de direito, qualquer que seja o seu conteúdo, são, na concepção de Kant, princípios metafísicos, pois Kant (*KU Ak. 29*) define princípio metafísico como um princípio que se representa *a priori* a condição sob a qual somente objetos cujo conceito tem de ser dado empiricamente, podem ser ainda determinados *a priori*. Para Kant, a ligação entre o direito e a coerção é então uma construção *a priori* do conceito de direito que, como construção *a priori*, tem o mesmo rigor que a construção de conceitos na matemática.

A lei de uma coerção recíproca que está necessariamente de acordo com a liberdade de cada um sob o princípio da liberdade universal é, de certo modo, a construção daquele conceito, quer dizer, algo como a sua representação na pura intuição *a priori*, por analogia com a possibilidade dos movimentos livres dos corpos sob a lei da simetria de ação e reação. Mas, tal como na matemática pura não se podem inferir diretamente do conceito as propriedades do seu objeto, mas só podem descobrir-se mediante a construção do conceito, não é tanto o conceito de Direito o que possibilita a exposição deste conceito, sendo-o, outrossim, a coerção recíproca e igual, submetida a leis universais, em conformidade com o conceito de Direito. Mas, tal como sob este conceito dinâmico existe na matemática pura (por exemplo, na geometria) um conceito meramente formal, também a razão providenciou, na medida do possível, no sentido de prover o entendimento com intuições *a priori* para construir o conceito de

Direito. O juridicamente reto (*rectum*) opõe-se, como o que é geometricamente reto, por um lado, ao que é curvo, e, por outro, ao que é oblíquo. No primeiro caso, temos a constituição interna de uma linha, de tal modo que entre dois pontos só pode haver uma, mas no segundo temos a posição de duas linhas, que se cruzam ou chocam entre si, das quais só pode haver uma (a perpendicular) que não se incline mais para um lado do que para o outro e que divida o espaço em duas partes iguais; segundo esta analogia, também a doutrina do Direito quer determinar a cada um (com precisão matemática) o que é seu, coisa que não pode esperar-se na doutrina da virtude, que não pode recusar um certo espaço às exceções (*latitudinem*). (MS Ak. 233)

A ligação entre o direito e a coerção é dada na construção do conceito de direito, que prova que o direito, ou o juridicamente reto, opõe-se, como direito reto, de um lado ao que é curvo e de outro ao que é oblíquo. Assim, por conseqüência, os princípios de um *jus latum* comportam conceitos jurídicos falsos. Conforme Kant (MS Ak. 234), a todo direito em sentido estrito (*ius strictum*) está associada a faculdade de coerção, mas pode pensar-se num direito em sentido amplo (*jus latum*), em que a faculdade de coerção não pode ser determinada por nenhuma lei. Não obstante, Kant afirma que destes direitos, verdadeiros ou pretensos, existem duas espécies: a equidade e o direito de necessidade. A primeira admite um direito sem coerção, a segunda uma coerção sem direito e é fácil de aperceber que esta ambigüidade assenta realmente no fato de que existem casos onde o direito é duvidoso e para cuja resolução não existe nenhum juiz que possa ser indicado. Assim, Kant caracteriza a equidade e o direito de necessidade como direito equívoco (*Ius aequivocum*), dizendo que nesse pretense direito o equívoco surge da confusão entre princípios objetivos e princípios subjetivos do exercício do direito. Vê-se nele a intromissão de certas considerações morais sobre as prescrições jurídicas. Portanto, uma amplitude para a doutrina jurídica descartaria as exigências que são inerentes ao conceito de direito: em primeiro lugar, que a obrigação jurídica afete somente a relação externa dos indivíduos; em segundo lugar esta obrigação deve afetar apenas a relação entre arbítrios e não a relação do arbítrio ao desejo; e que a aplicação do direito moral seja formal e não material.

Assim, no limite, o *jus latum* é contrário à forma do direito estrito. O direito estrito é claro, regula apenas a coexistência entre os homens, então não apela a qualquer dever de virtude. De modo que seja possível dizer que a coexistência está para o respeito assim como o direito está para a ética. Sua complementaridade é o sinal de sua dualidade de essência, eles não podem ser fundidos em uma mesma concepção.

Na parte A da *Divisão da doutrina do direito*, Kant (*MS Ak.* 236), expôs as fórmulas de Domitus Ulpianus, para mostrar o sentido que ele não pôde ter pensado com clareza, mas que permitem explicitar ou introduzir a divisão geral dos deveres jurídicos. As três formas clássicas que Kant cita são: sê um homem honesto (*honeste vive*); não causes dano a quem quer que seja (*neminem laede*); e entra com outros numa sociedade onde cada um possa manter aquilo que é seu (*suum cuique tribue*). Essas fórmulas fornecem a chave do sistema metafísico kantiano e, respectivamente, parecem ser um esquema de tese, antítese e síntese da exposição que Kant (*MS Ak.* 267) faz, no § 16 da *Doutrina do Direito*, ao dizer que todos os homens estão originalmente na posse em comum do solo da terra inteira (*communio fundi originaria*), cada um com a vontade, que lhes assiste por natureza, de o usar (*lex iusti*): uma vontade que, devido à contraposição inevitável por natureza do arbítrio de um ao arbítrio de outro, suprimiria todo o uso possível da terra, a menos que contivesse a lei para esses arbítrios, segundo a qual pode determinar-se a cada um uma posse particular sobre o solo comum (*lex iuridica*); mas a lei que reparte o meu e o teu de cada um sobre a terra não pode decorrer senão, em conformidade com o axioma da liberdade exterior, de uma vontade unificada originalmente e *a priori* (que não pressupõe para tal unificação qualquer ato jurídico) e que, por conseguinte, só no estado civil pode ter lugar (*lex iustitiae distributivae*), vontade essa que determina por si só aquilo que é justo, aquilo que é jurídico e aquilo que é Direito.

Nesse sentido, pode-se dizer que, se o *honeste vive*, o *neminem laede*, e o *suum cuique tribue* são desenvolvidos por Kant na *Doutrina geral do direito* como *lex iusti*, *lex iuridica* e *lex iustitiae*, constituindo precisamente os princípios de divisão do sistema dos deveres jurídicos em deveres internos, deveres externos, bem como nos deveres que contêm a inferência dos últimos do princípio dos primeiros por via de subsunção, então, o direito positivo não pode contradizer o direito natural. Eles são, segundo o mesmo esquema, os princípios de divisão do sistema de deveres de direito em deveres internos, em deveres externos e em deveres externos por subsunção do princípio de deveres

internos. Mas, se eles permitem um desenvolvimento do jurídico, eles não se impõem de maneira estrita, mas se comportam apenas como regras do direito natural, já que conforme Kant (*MS Ak. 237*), os direitos, enquanto doutrinas sistemáticas, dividem-se em Direito natural, que assenta em puros princípios *a priori*, e Direito positivo (estatutário), que dimana da vontade de um legislador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto até aqui cabe agora retomar uma questão inicial: como o devido uso do imperativo categórico pode ser esclarecido na *Metafísica dos Costumes*? Ora, não é pequena a dificuldade de estabelecer uma posição diante de tal pergunta, mas, com base nos termos de Kant, buscando entender sua obra num sentido amplo, como crítica e como sistema, é possível defender certa continuidade da idéia de imperativo incondicional, ou de dever, não apenas na *Doutrina da Virtude*, mas também na *Doutrina do Direito*, ainda que Kant, logo na *Introdução à Metafísica dos Costumes*, tenha exposto a divisão dicotômica do sistema com muita clareza:

Todos os deveres são ou *deveres jurídicos* (*officia iuris*), isto é, aqueles para os quais é possível uma legislação exterior, ou *deveres de virtude* (*officia virtutis s. ethica*), para os quais semelhante legislação é impossível; os últimos não se podem submeter a nenhuma legislação exterior, porque se dirigem a um *fim* que é, ao mesmo tempo, um dever (ou é um dever tê-lo); mas nenhuma legislação exterior pode conseguir que alguém se proponha um fim (porque é um ato interno do ânimo); embora se possam ordenar ações externas que a ele induzam, sem que o sujeito a si as proponha como fim. (MS Ak. 239)

A *Doutrina dos Costumes* é uma doutrina dos deveres, contudo, não é uma doutrina do direito porque a liberdade humana funda como causa não causada toda a lei moral, que na forma de imperativo comanda como dever que é exigido apenas por respeito. Contudo, não comanda apenas como dever, se avançamos nos escritos de Kant, sua posição parece ser a de que a ética e o direito são essencialmente diferentes, mas complementares na prática. Conforme Kant (MS Ak. 239), só conhecemos nossa própria liberdade, da qual procedem todas as leis morais e, portanto, também todos os direitos e todos os deveres, através do imperativo moral, que é uma proposição que prescreve o dever e a partir da qual pode, subseqüentemente, desenvolver-se a faculdade de obrigar outrem, quer dizer, o conceito de direito.

Tal complementaridade pode ser vista na impossibilidade que Kant traça para que alguém possa contrariar a elaboração de uma doutrina do direito, pois transmite a idéia de que seja a própria comunidade de seres humanos, portanto, a própria comunidade ética que queira encontrar, numa doutrina do direito, a reciprocidade de que meu dever gere um direito para outro e que o dever de outro implique em um direito para mim. Nesse sentido, é o imperativo categórico que funda dois níveis complementares, ainda que distintos, o dever e o direito.

Na passagem que carrega o subtítulo de *Divisão segundo a relação recíproca entre obrigantes e obrigados*, Kant expõe que é apenas na relação jurídica do homem com seres que têm tanto direitos como deveres que se encontra uma relação real entre direito e dever. Não seria possível encontrar uma relação deste tipo numa relação do homem com um ser que tenha apenas direitos e nenhum dever, pois seria um dever transcendente, quer dizer, um dever para o qual se não pode dar um sujeito obrigante externo que lhe corresponda. O jurídico e o ético, nesse sentido, têm relação um com o outro: sua fundamentação e sua finalidade comuns explicam sua interferência. Nenhum comando jurídico pode ordenar a ação moral, mas é apenas a partir do conceito de dever que se desenvolve o conceito de direito. Nesse reencontro transcendental, que parte da afirmação de que a metafísica dos costumes como um todo se funde sobre o conceito de liberdade, juntam-se duas faces da liberdade que são irreduzíveis e complementares: a liberdade externa, que funda a obrigação jurídica, e a liberdade interna, que funda a obrigação ética.

Assim, o imperativo categórico e o princípio de direito expressam a mesma idéia de que a liberdade determina o arbítrio, mas distinguem-se na medida em que seja a liberdade interna que manifeste a determinação da matéria do arbítrio, enquanto que para os princípios jurídicos seja a liberdade externa que exprima a determinação da forma externa de relação entre os arbítrios, do que resultam, por conseqüência, diferentes deveres para a ética e para o direito.

A *Metafísica dos Costumes* trata, portanto, de questões relacionadas à liberdade humana e aponta, fundamentalmente, que ética e direito devem ser esclarecidos mediante o conceito de ser humano como fim em si mesmo que pode constituir um sistema de fins (cf. *KU* § 83). O direito que rege a relação entre os arbítrios é, assim como a ética, expressão do humano que, como ser racional, submete a razão ao tribunal dela mesma, de modo que seja nos limites da razão pura que a metafísica dos costumes deva definir o direito e a ética.

O direito é parte do sistema teórico da razão e não pode ser reduzido a um simples instrumento de organização social e política, toda a *Doutrina do Direito* aponta que o conceito de direito, como conceito filosófico, é superior a uma simples proposição jurídica, e afirma o primado da Lei Moral sobre o direito. Não obstante a *Doutrina do Direito* afirma também o primado do estado civil sobre o estado de natureza, a legislação positiva é legitimada ao fazer referência à norma suprema do direito natural de modo a acompanhar a autonomia da razão, o direito estrito encontra seu valor jurídico na própria lei identificada com um poder do Estado, de modo que o direito exista pela lei. A legislação estatal ocupa então um lugar fundamental na teoria kantiana do direito, e a coerção legal é o critério que distingue o direito e a ética: a liberdade do arbítrio não passaria de uma idéia se o Estado não colocasse em prática regras legais e coercitivas para sancionar seus impedimentos.

Um Estado (*civitas*) é a união de um conjunto de pessoas sob leis jurídicas. Na medida em que estas, como leis *a priori*, são necessárias, ou seja, resultam por si dos conceitos do direito externo em geral (não são estatutárias), a sua forma é a forma de um Estado em geral, do Estado ideal, tal como ele deve ser segundo os puros princípios do Direito, idéia essa que serve de norma (*norma*) a toda a associação efetiva dirigida a construir um corpo político (ou seja, serve interiormente de norma). (*MS Ak. 313*)

Desse modo, Kant busca resolver o problema acerca das fontes do direito. O direito não se funda numa autoridade meta-jurídica de Deus ou da Natureza, mas é construído pelo próprio homem nos limites da simples razão. O direito não é um produto arbitrário da vontade: por um lado, ele liga-se a uma natureza que não pode ser negada, por outro lado, ele liga-se à idéia transcendental da exigência *a priori* da razão. Assim, o poder de legislar não pode emanar se não da vontade unida do povo, e o *pactum societatis* une os cidadãos pela via de uma legislação que obedece aos princípios puros da razão. Apenas a vontade coletiva de um povo pode ser legislativa, porque ela resulta do cumprimento de um dever transcendental.

O poder legislativo só pode caber à vontade unida do povo. Uma vez que dele deve decorrer todo o Direito, não pode ele causar com a sua lei injustiça absolutamente à ninguém. Ora, se alguém toma uma qualquer disposição em relação a outrem, é sempre possível que com isso cometa injustiça em relação a ele, mas nunca naquilo que sobre si mesmo decide (pois que *volenti non fit iniuria*). Daí que só a vontade concordante e unida de todos, na medida em que decide cada um o mesmo sobre todos e todos decidem o mesmo sobre cada um, por conseguinte, só a vontade geral coletiva do povo pode ser legisladora. (MS Ak. 314)

Do ponto de vista prático, a fonte do direito é insondável, pois consta numa idéia transcendental que aponta a solução para o problema da conciliação entre coação e liberdade. Esta solução é a própria institucionalização do direito em um Estado legítimo que toma a forma de uma constituição civil, que é um dever. A razão tem uma função reguladora que esclarece e organiza o projeto de um direito universal a partir de seu princípio metafísico, a realização do direito no Estado e no mundo é pensada por uma mediação e pela recusa do irracionalismo que se afasta da Crítica. A lei é a lei da razão e o direito privado que impõe uma obrigação aos indivíduos é já uma parte do direito, ainda que sem eficácia. No nível não institucional também se manifesta algo de jurídico que revela a essência do direito, que ainda não existe, mas que se confunde com a máxima do dever da razão pura prática, ainda que tal direito natural, que já é racional, não passe de uma promessa jurídica. É também a lei, que funda o contrato no estado civil, que comanda o direito público: o soberano não estabelece a lei arbitrariamente e a constituição civil realiza a exigência jurídica da razão, de modo que o poder legislador da razão humana encontra sua realização através da legislação do Estado.

É a força do direito que se opõe à força bruta e o triunfo da lei no estado civil assegura o triunfo da razão prática. A autoridade suprema é a lei da razão encontrada no homem, por isso, o direito não é analisado por seus resultados, mas por seus fundamentos. Assim, pode-se afirmar que o princípio do direito e a idéia de vontade unida do povo não sejam princípios diferentes, pois o primeiro fundamenta a institucionalização jurídica e o segundo a impossibilidade de que o povo em sua vontade unida cause dano a si mesmo. Os dois princípios apontam para a mesma

idéia de determinação externa do arbítrio mediante a liberdade externa como capacidade de não submeter-se a leis exceto àquelas que possam obter o próprio consentimento. O princípio do direito dirige-se aos destinatários das leis, e a idéia de vontade unida do povo dirige-se aos legisladores, aos autores das leis. Por conseguinte, a liberdade externa que consiste na determinação do arbítrio através da vontade, estabelece uma forma da relação externa entre os arbítrios segundo a qual os cidadãos reunidos deduzem todos os direitos a partir do contrato social ou da idéia de vontade unida do povo, conforme o princípio de que somente o povo não pode cometer injustiças contra si mesmo, porque este princípio considera o arbítrio na condição de autor da lei a que deva submeter-se. O cidadão, como súdito, encontra leis previamente aprovadas e por isso tem de buscar a conciliação com o arbítrio de todos os outros conforme o princípio do direito.

Contudo, o princípio do direito não implica que os arbítrios devam ser subjetivamente motivados pela liberdade externa, eles não precisam ter a intenção de cumprir a lei por seu próprio consentimento. Para que o arbítrio de um possa se conciliar com o arbítrio de todos é suficiente a forma externa da relação entre eles, independentemente da intenção do arbítrio para realizar a ação. O direito, quer como conciliação do arbítrio privado segundo o princípio do direito quer como a formação da vontade unida do povo, não exige o cumprimento subjetivo dos indivíduos no papel de destinatários das normas jurídicas e nem dos cidadãos na função de autores das leis. O direito é a determinação segunda a liberdade externa para a forma da relação externa entre os arbítrios, logo, a *Doutrina do Direito* apenas aponta leis para a forma da ação externa, o que implica que para ela seja irrelevante a motivação do arbítrio para a ação, desde que a ação externa seja conforme ao dever jurídico, e implica também que os deveres jurídicos sejam deveres perfeitos, ou deveres de obrigação estrita, pois, ao contrário dos deveres de virtude que constituem leis para as máximas das ações e permitem um espaço para um maior ou menor exercício da liberdade, o dever jurídico não deixa qualquer espaço para a ação externa, ela tem de ser exata. Não obstante, que a *Doutrina do Direito* apenas aponte leis para a forma da ação externa, implica ainda que os deveres jurídicos sejam também deveres externos, porque se referem apenas à ação externa do arbítrio, o que não significa que todos os deveres externos sejam também deveres jurídicos, os deveres de felicidade alheia são também externos porque implicam a ação externa do arbítrio, ainda que constituam deveres de virtude por exigirem a determinação da matéria do arbítrio.

Em suma, para seres racionais sensíveis, o cumprimento da lei moral constitui um dever, ela tem que ser imposta contra os impulsos da sensibilidade, e, por isso mesmo, implica também a coação. No caso dos deveres de virtude, de liberdade interna, a coação é uma auto-coação, mas no caso dos deveres jurídicos, que desconsideram as intenções do arbítrio, podem ser patologicamente impostos pela coação externa, já que importa apenas a conciliação externa dos arbítrios. Toda infração à lei jurídica representa uma negação da liberdade externa do arbítrio, portanto, a coação externa consiste em uma negação da negação da liberdade externa, o que é afirmar a liberdade externa. Nesse sentido, a coação externa é o modo de obrigar o arbítrio que comete infração ao direito dos demais a adequar-se à liberdade externa, mas submetendo-se à lei de seu próprio consentimento. A coação externa obriga apenas à ação externa do arbítrio como se esse se submetesse a uma lei de seu próprio consentimento, independentemente da intenção do arbítrio, portanto, a coação externa obriga o arbítrio a ser externamente livre, já que não o pode obrigar a ser livre internamente.

Assim, pode-se afirmar que, para Kant, o conceito de dever implica o conceito de lei, e que no caso da ética a lei que permite deduzir os deveres de virtude toma a forma do imperativo categórico, já que a lei provém da própria vontade; já no caso do direito a lei procede da vontade unida do povo (legislador), mas que pode ser seguida por meio da coação externa que se realiza em nome da própria vontade. A partir da definição externa como submissão externa à lei de seu próprio consentimento, é possível formular o conceito de direito estrito como a possibilidade de uma coação recíproca universal na medida em que esta concorda com uma lei universal da liberdade. Direito e coação externa são a mesma coisa. Assim, o direito que a razão prática produz no uso externo do arbítrio concorda com a proposta do antagonismo da insociável sociabilidade, porque é uma idéia que acaba por convergir com essa perspectiva empírica na construção do próprio conceito de direito.

BIBLIOGRAFIA

ALLISON, Henry E. (1990): *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

ALMEIDA, Guido Antônio (2006): “Sobre o Princípio e a Lei Universal do Direito em Kant” In: *Kriterion* (114). Belo Horizonte, 2006, p.209 – 222.

ANDRADE, Regis de Castro. Kant: a liberdade, o indivíduo e a república. In: WEFFORT, Francisco, (Org.) Os clássicos da política. Volume Dois. Editora Ática, São Paulo. 1989.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva*. In: Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe. Porto alegre: EDIPUCRS, 2003.

BALL, Terence. *Aonde vai a Teoria Política?* In: Revista de Sociologia e Política. Curitiba, 23, 9-22, 2004.

BAYNES, Kenneth. *The Normative Grounds of Social Criticism*. Albany, Sony Press, 1992.

BECK, Lewis White: *A commentary on Kant's Critique of practical Reason*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1960.

BERLIN, Isaiah (1969): *Ensaios sobre a humanidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

BOBBIO, Norberto (1992): *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. Brasília, Ed. da UnB, 1992.

CHAUÍ, Marilena de Souza (1999): *Vida e Obra*. In: *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo: Ed. Nova Cultura, 1999.

EISENBERG, José: *A Democracia depois do Liberalismo: ensaios de ética, direito e política*. 1. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

FORST, Rainer: *Contextos da Justiça*. Tradução de Denilson Luís Werle. Ed. Boitempo, 2010.

GAUTHIER, David: *Morals by Agreement*. Oxford, Clarendon Press, 1986.

GOYARD-FABRE, Simone (1975): *Kant et Le Problème du Droit*. Paris: Vrin, 1975.

GREGOR, Mary (1963): *Laws of Freedom. A study of Kant's method of applying the categorical imperative in the Metaphysik der Sitten*. Oxford: Blackwell, 1963.

GUYER, Paul (2006): *Kant*. New York: Routledge, 2006.

GUYER, Paul (2007): *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A reader's Guide*. London: Continuum, 2007.

GUYER, Paul (2008): *The Cambridge Companion to Kant*. Edited by Paul Guyer. Cambridge University Press, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003c.

HABERMAS, Jürgen. (FG): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4ª edição. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Volume 2: System and Lifeworld, trad. McCarthy, Boston: Beacon, 1987.

HABERMAS, Jürgen (1981): *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987. Tomo I e II.

HABERMAS, Jürgen: *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen: *A Ética da discussão e a Questão da Verdade*, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jürgen: *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.

HAYEK, Friedrich: *Law, Legislation and Liberty*, London, Routledge and Kegan Paul, 1973-1979, 3 Vols.

HAMM, Christian (2005): Sobre a Sistematizabilidade da Filosofia da História de Kant. In: *Veritas*. Porto Alegre, v.50, 2005.

HOBBS, Thomas: *Leviatã*. Organizado por Richard Tuck. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva; revisão da tradução Eunice Ostrensky. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

HOFFE, Otfried (2005): *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo, Ed. Martins Fontes.

HOFFE, Otfried (1993): *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit e la religion*. Tradução de Francois Rüegg e Stéphane Gillioz. Paris: Vrin.

HOFFE, Otfried (1992): *Even a nation of devils needs the state: the Dilemma of Natural Justice*. In: *Essays on Kant's Political Philosophy*. Edited by Howard Lloyd Williams. Blackwell, 1992.

INGRAM, David: *Habermas e a dialética da razão*. Brasília, Editora UnB, 1994.

KANT, Immanuel: *Metafísica dos Costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamego, Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

KANT, Immanuel: *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo: Ed. Nova Cultura, 1999.

KANT, Immanuel: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa, Ed. 70, 2005.

KANT, Immanuel: “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática.” In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1988, p. 57 – 102.

KANT, Immanuel: “A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico.” In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1988, p. 119 - 171.

KANT, Immanuel: *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1992.

KANT, Immanuel: *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel: *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2005.

KANT, Immanuel: *Idéia De Uma História Universal De Um Ponto De Vista Cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2003.

KANT, Immanuel: *Lecciones de Ética*. Tradução de Roberto Rodriguez Aramayo e Concha Roldan Panadero. Barcelona. Crítica, Barcelona, 1998.

KANT, Immanuel: *Lectures on Ethics*. Tradução de Peter Health. Cambridge University Press, 1997.

KANT, Immanuel: *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Ed. Iluminuras, 2006.

KERSTING, Wolfgang (1992): “*Politics, freedom, and order: Kant’s political philosophy*.” In: *The Cambridge Companion to Kant*. Edited by Paul Guyer, New York: Cambridge University Press, 1992, p. 342 – 366.

KERSTING, Wolfgang (2009): O Fundamento de Validade da Moral e do Direito em Kant, In: *Kant e o Direito*. Traduzido do original em alemão por Elisete Antoniuk. Coordenação, revisão técnica e da tradução de Alexandre Travessoni Gomes. Belo Horizonte, Ed. Mandamentos, 2009.

KERSTING, Wolfgang (1992b): *Kant’s Concept of the State*. In: *Essays on Kant’s Political Philosophy*. Edited by Howard Lloyd Williams. Blackwell, 1992.

KIMLYCKA, Will: *Filosofia Política Contemporânea*. Tradução de Luís Carlos Borges, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KORSGAARD, M. Christine (2007): “Introduction.” In: *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Tradução de Mary Gregor, New York: Cambridge University Press, 2007, p.VII – XXX.

LAMEGO, José: *A Metafísica dos Costumes: a apresentação sistemática da filosofia prática de Kant*. In: *Metafísica dos Costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamego, Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

LOPARIC, Zelijko (1998): Sobre a interpretação de Rawls do Fato da Razão. In: *Justiça como equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas*. Organização de Sônia T. Felipe. Ed. Insula, Florianópolis, 1998.

LOPARIC, Zelijko: “O fato da razão: uma interpretação semântica” In: *Analytica*, v.4, n1, 1999.

NOZICK, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. SOUZA, Draiton Gonzaga de. (orgs.). *JUSTIÇA E POLITICA: Homenagem a Otfried Hoffe*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2003.

O’NEILL, Onora (1992): *Reason and Politics in the Kantian Enterprise*. In: *Essays on Kant’s Political Philosophy*. Edited by Howard Lloyd Williams. Blackwell, 1992.

O’NEILL, Onora (2003): *Constructivism in Rawls and Kant*. In: *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, 2003.

PAREKH, Bhikhu (1998): *Political Theory: Traditions in Political Philosophy*. In: *A New Handbook of Political Science*, Oxford Scholarship Online Monographs , 503-519, 1998.

PAVÃO, Aguinaldo (2001): “O Direito em Kant.” In: *Dissertatio* (13-14). UF Pel, 2001, p.115 – 137.

PAVÃO, Aguinaldo (2006): Hobbes e a moralidade: a leitura kantiana. In: *Dissertatio*24. Pelotas, 2006, 79-91.

PETTIT, Philippe: *Liberalismo*. In: Dicionário de Ética e Filosofia Moral, org. por Monique Canto-Sperber UNISINOS, 2003, vol. 2.

PETTIT, Philippe: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

RAWLS, John (1980). *Kantian Constructivism in moral theory*. In: *Collected Pappers*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.

RAWLS, John. *Themes in Kant’s Moral Philosophy*. In: *Collected Pappers*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

RAWLS, John. *A Kantian Conception of Equality*. In: *Collected Pappers*, Cambridge: Harvard University Press, 1975.

RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Edited by Barbara Hermam. Harvard University Press, 2000.

RICOEUR, Paul: *O Único e o Singular*. São Paulo, Editora UNESP, 2002.

ROHDEN, Valério (2002): “Introdução à edição brasileira.” In: *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.IX – XXVII.

ROHDEN, Valério: “Kant e o fato da razão: cognitivismo ou decisionismo”. In: *Studia Kantiana* 1: 53-81., 1998.

ROHDEN, Valério: “Crítica, Dedução e Fato da razão”. In: *Analytica*, v.4, n1, 1999.

SALGADO, Joaquim Carlos: *Kant: Revolução e Reforma no caminho da constituição republicana*. In: *Kant e o Direito*. Coordenação, revisão técnica e da tradução de Alexandre Travessoni Gomes. Belo Horizonte, Ed. Mandamentos, 2009.

SULLIVAN, Roger J. (2007): “Introduction.” In: *The Metaphysics of Morals*. Tradução de Mary Gregor, New York: Cambridge University Press, 2007, p.VII – XXVI.

VALLENTYNE, Peter: *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*. Cambridge University Press, 1991.

TERRA, Ricardo (2004): *Kant e o Direito*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2004.

TERRA, Ricardo (2003): *Passagens: Estudos sobre a Filosofia de Kant*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2003.

TULLY, James: *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*. Oxford, Polity Press, 1988.

WARREN, Mark E.: *What is Political Theory/Philosophy?*. In: *Political Science and Politics*, Vol. 22, No. 3, 606-612, 1989.

WEINRIB, Ernest J. (1992): *Law as Idea of Reason*. In: *Essays on Kant's Political Philosophy*. Edited by Howard Lloyd Williams. Blackwell, 1992.

WILLIAMS, Howard Lloyd (1992): *Essays on Kant's Political Philosophy*. Edited by Howard Lloyd Williams. Blackwell, 1992.

WILLASCHEK, Marcus (2009): “Porque a Doutrina do Direito não pertence à Metafísica dos Costumes: sobre algumas distinções básicas na filosofia moral de Kant”. In: *Kant e o Direito*. Traduzido do original em Inglês por André de Abreu Costa. Coordenação, revisão técnica e da tradução de Alexandre Travessoni Gomes. Belo Horizonte, Ed. Mandamentos, 2009.

WOOD, Allen (2008): “Introduction.” In: *The Cambridge Edition of Works of IMMANUEL KANT, Practical Philosophy*. Tradução e edição de Mary Gregor, New York: Cambridge University Press, 2008, p.XIII – XXXIII.

WOOD, Allen (1999): *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

ZINGANO, Marco Antônio (1989): *Razão e História em Kant*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1989.