

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GLÁDIS MARIA RAUBER

**O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL
DA MORAL E DO DIREITO EM KANT**

SÃO CARLOS

2008

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GLÁDIS MARIA RAUBER

O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL
DA MORAL E DO DIREITO EM KANT

Dissertação submetida a Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni.

SÃO CARLOS

Março de 2008

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

R239pf

Rauber, Gládis Maria.

O problema da fundamentação racional da moral e do direito em Kant / Gládis Maria Rauber. -- São Carlos : UFSCar, 2008.

77 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2008.

1. Razão. 2. Moral. 3. Direito. 4. Imperativo categórico. 5. Kant, Immanuel, 1724-1804. I. Título.

CDD: 121.3 (20^a)

AGRADECIMENTOS

Um agradecimento especial ao Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni, pela motivação e medida entre orientação e autonomia.

Sou grata também, às observações dos professores Dr. Wolfgang Leo Maar, Dr. Paulo Licht que foram igualmente importantes para o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos amigos e colegas pelas manifestações de carinho, pelas observações e conhecimentos compartilhados; em especial à minha família pelo apoio de sempre; à CAPES que por meio da bolsa de estudos financiou estes dois anos (2006/ 07) de estudo e pesquisa .

RESUMO

O presente trabalho procura mostrar, num primeiro momento, a origem e o desenvolvimento do problema moral na filosofia kantiana, desde a *Crítica da Razão Pura* até a *Metafísica dos Costumes*, e que solução o autor lhe deu. Com o objetivo de estabelecer uma fundamentação racional da moral e do direito em Kant, a pesquisa passa, então, a ser desenvolvida a partir da pergunta principal que permeia toda filosofia kantiana: “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”, determinando as condições de possibilidade desses juízos em cada um dos campos, tanto teórico quanto prático. Nosso objetivo é mostrar que, muito embora o direito não se confunda com a moral, exigindo apenas a conformidade legal, quer dizer, adesão não subjetiva das ações à lei, ele está subordinado à moral na medida em que este direito funda-se num universalismo formal do critério supremo da moralidade, qual seja, o imperativo categórico.

Palavras-chave: Kant, moral, direito e imperativo categórico.

ABSTRACT

This study attempts to elucidate, in a first moment, the origin and the development of the moral problem in Kantian philosophy, from the *Critique of Pure Reason* to the *Metaphysics of Morals*, and the solution that Kant gave to it. Aiming to establish the Kantian rational groundwork of moral and right, this research turns, then, to the development of the main question that permeates throughout Kantian philosophy: “How are *a priori* synthetic judgments possible?” determining the conditions of possibility of such judgments in each one of the fields, the theoretical and the practical. Our goal is to elucidate that, although the right must not be confused with moral, demanding only legal conformity, that is, non-subjective adhesion of the actions to the law, it is subordinated to the moral in the measure that this right is based on a formal universalism of the supreme criterion of the morality, that is, the categorical imperative.

Keywords: Kant, moral, right, categorical imperative.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1 – A GÊNESE E O DESENVOLVIMENTO DO PROBLEMA MORAL NA FILOSOFIA KANTIANA.....	4
1. Da razão teórica à razão prática.....	4
2. Fenômeno e coisa-em-si.....	11
3. Mundo sensível e mundo inteligível.....	15
4. A necessidade de um fundamento racional para o agir moral. . .	16
5. O propósito de uma Metafísica dos Costumes.....	18
6. Vontade pura e dever por dever.....	20
7. O imperativo categórico da moral e sua possibilidade.....	26
8. A liberdade como fundamento supremo da moralidade.....	29
CAPÍTULO 2 – EM BUSCA DE UMA DOUTRINA METAFÍSICA DO DIREITO.....	34
1. Da razão prática à razão jurídica.....	36
2. Legislação moral e legislação jurídica.....	38
3. O conceito racional do direito.....	41
4. Condições de aplicação do direito.....	44
5. A coação como imperativo.....	47
6. A coação como conceito racional do direito.....	51
7. O direito como princípio de coexistência da liberdade.....	54
8. A liberdade como fundamento do direito.....	55
CAPÍTULO 3 – FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL DA MORAL E DIREITO.....	57
1. O imperativo categórico e o princípio de coexistência das liberdades.....	58
2. O imperativo categórico.....	61
3. O princípio universal do direito.....	66
CONCLUSÃO.....	71
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	75

SIGLAS E ABREVIATURAS

No presente trabalho as citações serão referidas de acordo com as seguintes siglas e abreviaturas, tendo ainda por base as seguintes traduções:

CRP – *Crítica da Razão Pura* (Kritik der reinen Vernunft):

A – edição de 1781.

B – edição de 1787.

Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, ⁴1997.

CRPr – *Crítica da Razão Prática* (Kritik der praktischen Vernunft), 1788.

Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

FMC – *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten), 1785.

Trad. e notas de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995.

MC – *Metafísica dos Costumes* (Die Metaphysik der Sitten), 1790.

Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004, 2 vols.

Seguindo a prática usual nos estudos kantianos, as referências serão feitas conforme segue:

- 1) *CRP* – a paginação das edições originais, A ou B;
- 2) *CRPr*, *FMC* e *MC* – a parte ou seção e o capítulo, em algarismos romanos, seguidos da página da edição original (em geral *A*) ou do volume e página da edição da Academia de Berlim (Akad.); e, eventualmente, o número do parágrafo [§] entre colchetes.

Se necessário, indica-se ainda a página da tradução empregada.

INTRODUÇÃO

A ética kantiana ainda tem sido reduzida em muitos estudos apenas à lei de universalização de máximas. Esta interpretação generalizada não exige que se avance para além da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da *Crítica da Razão Prática*, visto que a mencionada lei de universalização de máximas fora suficientemente desenvolvida por Kant nessas obras. A *Crítica da Razão Pura* não estaria relacionada à sua teoria moral e a *Metafísica dos Costumes* se mostraria supérflua, uma vez que não teria muito a acrescentar à ética. Diante dessa situação, nossa investigação tem por intuito mostrar as contribuições da *Crítica da Razão Pura* para o desenvolvimento da ética de Kant e também a importância e o papel da *Metafísica dos Costumes*, mais especificamente da *Doutrina do Direito*, no âmbito da filosofia prática de Kant, principalmente quando se visa defender o que há de mais digno no homem: a liberdade.

Assim sendo, a fim de expor de forma breve a gênese e o desenvolvimento dado por Kant aos problemas éticos em sua filosofia, visando tornar claro qual o fio condutor que perpassa as obras que dedicou a esse tema, a presente investigação parte inicialmente da *Crítica da Razão Pura* (1781), uma vez que é possível observar que a problemática moral já era abordada por Kant nesta obra, ou seja, antes mesmo do primeiro livro inteiramente dedicado à ética. Tal constatação tem uma considerável importância, pois leva a crer que a investigação da moral está estreitamente ligada à investigação gnosiológica realizada na primeira *Crítica*. Como é sabido, nesta última, Kant pretendeu delimitar os limites do conhecimento objetivamente válido e concluiu que todos os juízos que contêm conceitos que têm origem no mundo sensível não podem oferecer-se como conceitos puros

do entendimento, ou seja, não constituem o quadro das categorias que a lógica transcendental conquistou em sua crítica da faculdade de conhecer.

Considerando-se preliminarmente este aspecto, o presente estudo encontra-se articulado em três capítulos, sendo que no primeiro é analisada a passagem da filosofia teórica à filosofia prática de Kant, mostrando que o núcleo de dificuldades e problemas desses campos situa-se na pergunta sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. A razão que explica isso está no fato de que apenas os juízos sintéticos *a priori* apresentam a necessidade e a universalidade requeridas em qualquer ciência pura. Conseqüentemente, a solução à pergunta “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”¹ mostra-se como o principal problema a ser resolvido pela filosofia crítica, consistindo em determinar as condições de possibilidade desses juízos em cada um dos campos mencionados, tanto teórico quanto prático.

No campo prático, a solução desses problemas pode ser vista já na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), onde Kant preocupou-se em responder à seguinte questão: “como são possíveis os juízos sintéticos práticos *a priori*?” Ou, em outros termos, “como é possível o imperativo categórico?” Esses mesmos problemas se estendem até a *Metafísica dos Costumes* (1797), obra em que o autor não se preocupa com a questão de saber “se é possível o direito”, mas sim “como é possível o direito?” Essas questões referentes ao problema da fundamentação racional do direito serão desenvolvidas no segundo capítulo.

No terceiro e último capítulo, o objeto do nosso estudo gira em torno da idéia de liberdade, dada como a pedra angular de todo sistema kantiano. Aqui nossa tarefa será mostrar como tal conceito se vincula com o fundamento da moral e do direito, ou seja, que a moral só é possível quando o homem pensar a si mesmo como um ser autônomo e capaz

¹ CRP, B, 19; trad. cit., p. 49.

de dar a si mesmo sua própria lei, isto é, como ser livre. O direito só pode ser pensado como tendo uma fundamentação racional na medida em que efetivamente cria condições para o livre exercício da vontade humana no âmbito de uma sociedade jurídica e politicamente organizada.

O problema central surge da tensão entre liberdade como *autonomia* e a liberdade como limitação recíproca de livres-arbítrios, ou seja, se articula em torno da possibilidade de uma conciliação da *coerção* com a liberdade. Como o direito implica necessariamente coerção, mas também uma relação de arbítrios singulares segundo uma lei universal da liberdade, a questão torna-se, pois, como resolver a correlação *coerção-liberdade*. Com essa abordagem, pretende-se conseguir mostrar como Kant respondeu às questões “como são possíveis os juízos sintéticos práticos *a priori*?” e “como é possível o direito?”, em busca de uma fundamentação racional da moral e do direito.

Capítulo 1

A gênese e o desenvolvimento da moral na filosofia kantiana

Algumas interpretações gerais da filosofia kantiana seguem o roteiro de elaboração ou de reconstrução de sua ética baseadas apenas em suas obras de filosofia prática. A filosofia moral kantiana, no entanto, deve antes de mais nada ser situada a partir da teoria do conhecimento desenvolvida na *Crítica da Razão Pura*. Isso exige que delimitemos preliminarmente o âmbito da razão segundo o seu uso *teórico* e seu uso *prático*. O problema que daí surge exige que se investigue *se e como* a razão pura pode ser ao mesmo tempo teórica e prática, ou seja, como a razão pode determinar absolutamente *a priori* não só as condições de possibilidade do conhecimento teórico ou especulativo, mas também e imediatamente a vontade do ser humano, entendido este como um ser essencialmente racional. Em vista disso, nosso intuito primeiro nesta dissertação é mostrar como, de acordo com Kant, se distinguem o uso teórico e o uso prático da razão pura.

1. DA RAZÃO TEÓRICA À RAZÃO PRÁTICA.

A delimitação do uso teórico e do uso prático da razão, em Kant, pode partir em um primeiro momento da sua concepção de ciência, ou seja, devem-se examinar as seguintes questões: quando é que estamos fazendo ciência? Qual é o critério? Qual é o método? Vale lembrar que aqui o objetivo de Kant não é o de reconstruir ou reelaborar as ciências, mas

de interpretá-las unicamente, isto é, de pensar suas condições de possibilidade. De acordo com Kant, é o resultado atingido num determinado conjunto de conhecimentos que indica se foi alcançado o “caminho seguro de uma ciência”².

Se forem necessários constantes retornos ou se cairmos em seguidas contradições, é sinal de que estamos ainda num “simples tatear”; por outro lado, a lógica, a matemática e a ciência da natureza, sobretudo com Galileu, são exemplos de conhecimentos que atingiram o caminho seguro de uma ciência. A comprovação de um caminho seguro de uma ciência é a delimitação dos seus resultados em termos de necessidade e universalidade.

Apoiando-se nas ciências constituídas no seu tempo, Kant promove uma verdadeira revolução na teoria tradicional do conhecimento. A lição aprendida é que “a razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto”³. O fato é que se impõe um *a priori* nas ciências, considerando que deve haver, nelas, razão. Que deva haver um *a priori* nas ciências significa que algo deve ser dado antes dos objetos do conhecimento, ou, no caso da razão prática, algo tem que ser dado antes das ações. Como o *a priori* só é possível no sujeito que investiga, é este que vai referir-se ao objeto. São dois os modos pelos quais o conhecimento da razão pode referir-se ao seu objeto: *a)* para determinar este objeto e seu conceito, o conhecimento teórico; *b)* para torná-lo real, o conhecimento prático⁴. O *a priori* somente é possível na razão ou no sujeito porque só daí poderá resultar a necessidade e a universalidade. Isso não é possível partindo-se do objeto. Deste só se pode ter o particular e o contingente.

Kant propõe uma inversão análoga à teoria tradicional do conhecimento, a fim de possibilitar o *a priori*. “Até agora se supôs que todo o nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos, porém, todas as tentativas de estabelecer, mediante conceitos, algo *a priori* sobre os mesmos, através do que se ampliaria nosso conhecimento fracassou”. Para

² CRP, B, VII; trad. cit., p. 15.

³ CRP, B, XIII; trad. cit., p. 18.

⁴ Cf. CRP, B, IX; trad. cit., p. 16.

tanto, “busca se ver se não há um progresso melhor nas tarefas da metafísica, admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori* dos objetos que deve estabelecer algo sobre os mesmos antes de nos serem dados”⁵. A possibilidade de um conhecimento *a priori* dos objetos é o aspecto fundamental evidenciado por Kant. É isso que constitui a ciência, uma vez que garante resultados seguros, necessários e universais.

O paralelismo entre a primeira e a segunda *Críticas* indica que se a razão determina *a priori* as condições de possibilidade do conhecimento, deve também determinar *a priori* a vontade dos sujeitos agentes, através do imperativo categórico, para que seus atos tenham valor moral. Em outras palavras, se por um lado a razão pura pode conhecer *a priori* objetos, pode por outro “ser imediatamente um princípio determinante da vontade”⁶. Embora sejam problemas diferentes, são *funções* da mesma razão. É a mesma razão pura com uma dupla função ou aplicação: a primeira é a função da razão pura *teórica*; a segunda é a função da razão pura *prática*. A preocupação central de Kant é com a *parte pura* de ambas. Na *Crítica da Razão Pura*, a pergunta que surge é: como é possível uma razão pura teórica, ou seja, quais são as condições de possibilidade do conhecimento. Na filosofia moral, procura demonstrar como a razão pura pode ser prática. Observe-se bem o segundo momento: a razão pura, e não uma razão empírica, pode ser prática, porquanto se trata de uma razão já submetida à crítica⁷.

É importante lembrar que os princípios nos quais se baseia a razão pura, tanto teórica como prática, são sempre *a priori*, isto é, *independentes da experiência*. Em outras palavras, se as condições de possibilidade do conhecimento são *a priori*, os princípios da razão prática também deverão ser proposições independentes de toda e qualquer

⁵ CRP, B, XVI; trad. cit., p. 19.

⁶ CRPr, A, 77; trad. cit., p. 57.

⁷ Segundo T. Weber, só é possível falar do uso prático da razão, depois de fazer uma crítica da razão enquanto razão pura, isto é, depois de ter mostrado os seus limites no âmbito teórico (do conhecimento), cf. WEBER, T., *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 16.

experiência, isto é, de qualquer intuição material, visto que esta não poderá dar universalidade e a necessidade que são exigências da lei moral. Ou seja, esgotados os limites do campo da experiência, não se pode recorrer a ela para fundamentar as leis da razão prática. Isso evidencia a unidade da razão teórica e prática na perspectiva kantiana. O que faz com que se trate de uma só razão, a razão pura, visto que seus princípios são *a priori*. Se o que há de comum é o *a priori*, o que as distingue, como dissemos acima, é sua diferente aplicação.

Podemos distinguir uma *dupla função da crítica* promovida por Kant: uma negativa e outra positiva. Quanto à primeira, cumpre observar que ela fixa os limites da competência da razão, mostra que a razão especulativa não pode elevar-se acima dos limites da experiência⁸. Há uma restrição do uso da razão teórica. Mas se, por um lado, essa restrição é negativa, por outro é positiva, na medida em que assegura para a razão o caminho seguro da ciência e mostra haver um uso prático da razão — o moral —, que não se limita ao âmbito da sensibilidade. É a restrição do uso teórico que nos “convence” do uso prático da razão pura. O estabelecimento de um critério de cientificidade (que é restritivo) indica o que fica de fora do campo da ciência ou do âmbito da razão especulativa ou teórica. Se o conhecimento científico deve começar pela experiência, porém seu resultado final não é só produto da experiência, mas também do entendimento. Uma “metafísica dos costumes” não pode começar pela experiência, pois estar-se-ia, então, fazendo “psicologia empírica” e não uma filosofia prática (uma metafísica dos costumes)⁹.

A crítica da razão é uma “avaliação da razão pura, das suas fontes e seus limites”¹⁰. Trata-se realmente de uma utilidade negativa na medida em que não tem em vista uma ampliação, mas uma “purificação da razão” ou uma restrição do seu uso, a fim de preveni-la e mantê-la livre de possíveis erros. A crítica mostra, portanto, que todo possível

⁸ Cf. *CRP*, B, XXIV; trad. cit., p. 24.

⁹ Cf. *FMC*, Pref., [§ 5]; *Akad.*, IV, 388; trad. cit., p. 26.

¹⁰ *CRP*, B, 25; trad. cit., p. 53.

conhecimento da razão pura especulativa fica limitado aos objetos da experiência. A crítica ocupa-se da razão mesma, do modo de conhecer, e não dos objetos do conhecimento. É isso que Kant chama de *transcendental*: “Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa, não tanto com objetos, mas com o modo de conhecer objetos, na medida em que este deve ser possível *a priori*”¹¹.

A crítica diz a que tipo de objeto a razão pura, em seu uso teórico, não pode estender-se, isto é, limita efetivamente seu uso aos objetos dados à sensibilidade. Ao fazê-lo, indica ou mostra haver um uso teórico e um uso prático da razão pura. Ou seja, assim como existem, de fato, juízos sintéticos *a priori*, existem também, de fato, proposições sintéticas práticas *a priori* (na forma de “conhecimento moral da razão vulgar”). A questão é: como são tais juízos possíveis? A indicação dos limites ou a restrição do uso teórico da razão é a própria condição de possibilidade de acesso ao uso prático. A indicação dos limites do conhecimento conduz a um outro nível, que é o do pensamento especulativo. “Se não podemos conhecer esses mesmos objetos como coisas-em-si-mesmas, temos que pelo menos poder pensá-los”¹².

Considerando que os *fenômenos* são meras representações, deve haver um fundamento além deles. Esse fundamento é a *coisa-em-si*, da qual nada conhecemos, mas que deve poder ser *pensada* como base de todo fenômeno. Para o mundo dos fenômenos impõe-se uma *idéia reguladora*, que não pode ser conhecida, mas que deve ser pensada enquanto exigência discursiva da razão. Foi a crítica que nos mostrou essa distinção entre as coisas tomadas como *objetos da experiência* e as coisas como *em-si-mesmas*. Se não posso conhecer as coisas-em-si-mesmas, devo poder pelo menos pensá-las, a partir daquilo que podemos conhecer, ou seja, os fenômenos. Se os objetos aparecem sob diferentes aspectos, é porque são muito mais do que aparece sob um determinado aspecto. O

¹¹ CRP, B, 26; trad. cit., p. 53.

¹² CRP, B, XXVII; trad. cit., p. 25.

conhecimento, no entanto, só se refere ao que aparece sob um determinado aspecto, isto é, diz respeito ao espaço e tempo, condições de possibilidade da sensibilidade.

É a distinção entre fenômeno e coisa-em-si que permite, por exemplo, pensar a liberdade no nível moral, sem se cair em contradição. Enquanto submetida à necessidade natural (mundo dos fenômenos), minha vontade não é livre; porém, enquanto participante do mundo inteligível, sou livre. Essa distinção é a que me permite entender como uma vontade é livre e, ao mesmo tempo, submetida às leis da necessidade natural. *A liberdade, portanto, não pode ser conhecida, mas deve poder ser pensada como condição de possibilidade do valor moral dos atos humanos.* Ela, junto com a lei moral, constitui a moralidade como tal. O *imperativo categórico*, por sua vez, é a idéia reguladora necessária para a razão prática. A *idéia reguladora* tem a função de ser um *dever-ser* para tudo o que é. Só é possível emitir um juízo moral a partir da idéia do que deve ser. Preciso, portanto, determinar princípios reguladores do que “deve acontecer, mesmo que não aconteça, mas que servem de referencial para julgar a minha situação presente. Esses princípios servem como “bússola”, através dos quais a razão saberá distinguir o que é bom e o que é mau, o que é “conforme o dever” e o que é contrário a ele ¹³.

Tanto a doutrina da natureza quanto a doutrina da moralidade mantêm, assim, o seu devido lugar. Essa delimitação é possível, porque a “crítica” nos “instrui sobre nossa inevitável ignorância acerca das coisas-em-si-mesmas e limitou aos fenômenos tudo o que podemos conhecer teoricamente” ¹⁴. Os princípios da razão prática (as leis objetivo-práticas), não são objetos de conhecimento, porque não se originam da experiência, mas são pensáveis, isto é, determináveis aprioristicamente, dada a capacidade, não só intuitiva da razão, mas também discursiva ¹⁵.

¹³ Cf. *FMC*, I, [§ 8]; *Akad.*, IV, 397; trad. cit., p. 35.

¹⁴ *CRP*, B, XXIX; trad. cit., p. 27.

¹⁵ Cf. WEBER, T., *Ética e filosofia política*, op. cit., p. 22.

A crítica é, de certa forma, uma atividade preventiva, na medida em que investiga a razão especulativa, quanto à sua capacidade de conhecimento. Ela propõe-se estabelecer uma delimitação exata entre o campo da ciência e o da metafísica. Evita com isso, segundo Kant, inúteis disputas entre elas sobre seu campo de atuação. Esgotados os limites do uso teórico da razão, que se referem às condições de possibilidade do conhecimento, ela mostra a possibilidade e a necessidade de se ultrapassar esses limites, para encontrar na razão mesma (já que não pode encontrá-los fora dela) e justificar os princípios fundadores do agir humano já vigentes na forma de “entendimento moral popular”. Se esses princípios fossem tirados da experiência, os atos humanos com eles concordantes não teriam valor moral, quando muito valor legal. Como veremos, princípios empíricos nunca servem para sobre eles fundar leis morais. Tais princípios não se caracterizam pela necessidade e universalidade, portanto, não seriam *a priori*, estariam “patologicamente afetados” pela subjetividade. Isso é um fato para o “conhecimento moral popular”¹⁶.

Fazer uma crítica da razão pura teórica, isto é, uma filosofia transcendental, significa estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento, portanto, as condições de possibilidade da ciência, condições estas dadas pelo sujeito (razão pura) e não pelo objeto que não pode dar o *a priori*. Fazer uma crítica da razão prática significa mostrar que uma razão pura pode ser prática, isto é, que ela pode, por si mesma e independentemente de um conteúdo empírico, portanto, determinar *a priori* a vontade dos sujeitos agentes. É a mesma razão pura com dupla função ou duplo uso: uma teórica e outra prática, onde a segunda precede da primeira. Sendo razão pura, ambas formam a filosofia transcendental, ou seja, há uma unidade entre razão pura teórica e razão pura prática, no que se refere ao caráter *a priori* de seus princípios. Estes são sempre independentes da experiência. O que as distingue é sua diferente aplicação.

¹⁶ WEBER, T., *Ética e filosofia política*, op. cit., p. 23.

Conhecidos os limites da razão no âmbito da experiência, Kant procura na metafísica a resposta para o problema do critério último do agir moral dos homens. Resolvido o problema de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, no nível da razão teórica, ou seja, estabelecidas as condições de possibilidade do conhecimento, impõe-se a solução das questões da filosofia prática, quais sejam: qual é o princípio supremo da moralidade? Como determiná-lo? Ou, como uma razão pura pode ser prática? Ou ainda, como é possível um princípio sintético prático *a priori*? Ou ainda, como é possível o imperativo categórico?

2. FENÔMENO E COISA-EM-SI.

A justificação do imperativo categórico está diretamente ligada à distinção de dois mundos efetuada por Kant. Essa distinção, por sua vez, inclui o que é um dos ensinamentos centrais da “crítica” kantiana: a distinção entre *coisa-em-si* e *fenômeno*. A crítica da razão mostra que só podemos conhecer as coisas na medida em que aparecem no âmbito do espaço-tempo, isto é, como fenômenos, e não como são em si mesmas. Mas como sabemos que estas existem? É que a razão exige um incondicionado para todo condicionado, como “a série das condições”¹⁷.

O incondicionado, no entanto, só pode ser pensado, e deve poder ser pensado. “Se há algo, que aparece de diferentes formas, é porque existe mais do que aparece de uma determinada forma. O mesmo objeto, sob outro aspecto e em outro tempo, aparece de forma diferente. Logo, ele é mais do que aparece num determinado tempo e sob determinado aspecto”¹⁸.

¹⁷ CRP, B, XX; trad. cit., p. 21.

¹⁸ WEBER, T., *Ética e filosofia política*, op. cit., p. 45.

Mas não podemos saber o que é a coisa-em-si mesma. Ela não se encontra no âmbito das condições do conhecimento teórico. Se não podemos conhecer as coisas como elas são em si mesmas, temos que, pelo menos, poder pensá-las ¹⁹. Se observarmos o condicionado, verificamos que deve haver algo que o condiciona e este, por sua vez, também é condicionado, e assim por diante. A razão, então, pensa o incondicionado como completude desses condicionamentos. Somos levados a supor uma coisa-em-si que é o fundamento do fenômeno.

Segundo Kant, é a crítica que nos ensina a tomar um objeto numa dupla significação, a saber: como fenômeno e como coisa-em-si. Sem essa distinção, eu não poderia dizer que, enquanto submetido às leis da natureza, não sou livre, e, ao mesmo tempo, enquanto submetido às leis da razão, sou livre. Ou seja, devo poder pensar a liberdade como condição de possibilidade da moralidade dos meus atos. “Essa mesma vontade pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, livre, sem que deste modo haja contradição” ²⁰. Quer dizer que mesmo se a liberdade, enquanto idéia da razão, não possa ser conhecida, pode-se, contudo, pensá-la. E, segundo Kant, pode-se pensar tudo, desde que não se caia em contradição. Isso basta para a moral, ou seja, que a liberdade possa ser pelo menos pensada sem contradição, mesmo que não possa ser compreendida. Em outras palavras, o fenômeno situa-se na ordem temporal, onde reina a causalidade por necessidade. Ora, como há uma identidade entre lei moral e consciência da liberdade, decorre que a lei moral, mesmo sendo atemporal, atua sobre o mundo sensível,

¹⁹ Cf. *CRP*, B, XXV; trad. cit., p. 24.

²⁰ *CRP*, Pref. 2ª ed., B, XXVIII; trad. cit., p. 26.

isto é, tem efeitos sensíveis. Assim, a lei moral é uma espécie de ponte que une o *noumenon* (atemporal) com os *fenômenos* (temporais) de atuação prática ²¹.

É a distinção entre fenômeno e coisa-em-si que me permite não cair em contradição. Enquanto participante do mundo da causalidade, do mundo sensível, do mundo das ações visíveis, sou determinado por essas leis da causalidade, uma vez que estou submetido à relação de causa e efeito. Portanto, não sou livre. Mas, enquanto me dou a mim a lei moral (o imperativo categórico), enquanto me submeto à lei que eu mesmo me dou, portanto, enquanto participo do mundo inteligível, sou livre. Isso é autonomia da vontade. E assim torna-se possível o imperativo categórico.

O que Kant quer mostrar é que a possibilidade de poder pensar a liberdade, mesmo sem conhecê-la, nos faz participantes do mundo inteligível. O que permite o acesso à idéia da liberdade é fato de a primeira *Crítica* ter delimitado o uso teórico da razão e ter limitado aos fenômenos tudo o que pode ser conhecido. É preciso primeiro investigar a competência ou a capacidade da razão no que se refere ao que pode ser conhecido, para poder, pelo uso prático da razão, chegar a princípios que se estendam além dos objetos da experiência possível. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant recorda o resultado atingido na *Crítica da Razão Pura*: “Para lá dos objetos da experiência, portanto, relativamente às coisas enquanto númenos, todo o positivo de um conhecimento era recusado com pleno direito à razão especulativa. Esta, no entanto, conseguiu salvar o conceito dos númenos, isto é, a possibilidade, e até a necessidade, de os pensar (...)” ²².

Todo progresso no âmbito da razão prática (metafísica) exige uma prévia avaliação da capacidade da razão pura. Essa avaliação crítica nos faz distinguir os objetos como fenômenos e como coisas-em-si, restringindo o âmbito do conhecimento aos primeiros. Ou

²¹ Cf. WEBER, T., *Ética e filosofia política*, op. cit., p. 45.

²² *CRPr*, A, 73; trad. cit., p. 55.

seja, não há conhecimento possível fora do espaço-tempo e dos conceitos puros do entendimento. Essa é a competência e a capacidade da razão em seu uso teórico.

Se, pois, a primeira *Crítica* mostra os limites da razão no âmbito do conhecimento, a *Crítica da Razão Prática* “impede a razão empiricamente condicionada de pretender fornecer exclusivamente o princípio de determinação da vontade”²³. Assim, se há uma utilidade negativa e positiva da crítica na *Crítica da Razão Pura*, há também uma utilidade negativa da crítica na segunda *Crítica*, qual seja, impedir que a razão tire da experiência sua determinação, isto é, mostrar que a razão pura prática deve tirar de si mesma seu princípio de determinação. Assim como há uma restrição do uso puro da razão que a limita ao conhecimento da experiência, há também uma restrição do uso prático da razão, qual seja: a razão só pode tirar de si mesma o princípio de determinação da vontade, e não de algum dado empírico.

Toda essa “crítica” empreendida na *Crítica da Razão Pura* é uma “instituição provisória”. Com qual intuito? O objetivo é promover uma metafísica que é dogmática e sistemática, mas que só pode sê-lo depois de uma crítica prévia. A crítica, portanto, opõe-se ao dogmatismo que é “um procedimento dogmático da razão, sem uma crítica precedente de sua capacidade”²⁴. Assim, quando a razão enuncia as leis que devem determinar a vontade, não o faz de forma acrítica. Quer dizer, a crítica nos ensina a distinguir fenômeno e coisas-em-si; mostra que, se as coisas-em-si não podem ser conhecidas, devem pelo menos ser pensadas. Isso nos permite pensar a liberdade como *idéia transcendental* no âmbito da segunda *Crítica*. A liberdade nos faz participantes do mundo inteligível, que torna possível o imperativo categórico.

²³ *CRPr*, A, 31; trad. cit., p. 24.

²⁴ *CRP*, B, XXXVI; trad. cit., p. 30.

3. MUNDO SENSÍVEL E MUNDO INTELIGÍVEL.

O ser racional, como inteligência, pertence ao mundo inteligível e está submetido a leis que não dependem da causalidade natural e que não são empíricas, mas que são originárias da razão. Todavia, o ser racional pertence também ao mundo sensível e, como tal, está submetido às leis da natureza. Do ponto de vista epistemológico, tudo o que nos é dado a conhecer são os fenômenos, não os objetos tais como são em si mesmos. Daí decorre que, por trás do que aparece (fenômeno), há algo que não aparece (coisa-em-si). Temos, assim, de um lado, o *mundo sensível* ou que pode ser conhecido e, de outro, o *mundo inteligível* ou que pode apenas ser pensado. Quer dizer, o ser humano é um cidadão de dois mundos: de um mundo inteligível, no qual está submetido às leis da razão; e de um mundo sensível, em que é escravo dos apetites e inclinações.

Se fôssemos membros de um só desses mundos, ou nossas “ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura” (mundo inteligível), ou “teriam de ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações” (mundo sensível)²⁵.

Pelo fato de pertencer ao mundo sensível, eu devo, como ser inteligente, submeter-me à razão, isto é, à lei do mundo inteligível, que é o imperativo categórico. Se minha vontade quiser ser livre, a lei da razão deve ser um imperativo para mim. Se a vontade quiser ser livre, terá que se dar a si própria a lei; caso contrário, só poderia tirá-la do mundo sensível, isto é, dos apetites e das inclinações. Mas, então, não será livre e sim determinada pelas leis da causalidade natural. O imperativo categórico é possível porque a idéia de liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível. Mas, como sou ao mesmo tempo membro do mundo sensível e como aquele é o fundamento deste, minhas ações

²⁵ *FMC*, III, [§ 17]; *Akad.*, IV, 453; trad. cit., p. 90.

devem estar de acordo com o primeiro. Ou seja, minha vontade é autônoma porque age de acordo com o imperativo categórico, que ela se dá a si própria. Considerado desta forma, o imperativo categórico é um juízo sintético prático *a priori*. Ele se impõe por si mesmo, já que não pode ser tirado do mundo sensível. A possibilidade de proposições sintéticas práticas *a priori*, portanto, só pode ser explicada a partir do mundo inteligível.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant parte da seguinte pergunta: “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”. O mesmo ocorre na filosofia prática. Assim como podemos tomar consciência de princípios teóricos puros, também podemos nos tornar conscientes de leis práticas puras. A consciência da lei fundamental da razão prática é um “fato da razão”. Dessa lei temos um conhecimento *a priori*. Ela não se fundamenta em nenhum dado empírico, mas se impõe por si mesma como proposição sintética prático *a priori*. Somente com base nessa proposição se pode justificar a proposição de que a vontade racional pode ser livre.

4. A NECESSIDADE DE UM FUNDAMENTO RACIONAL PARA O AGIR MORAL.

O objetivo de Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), como ele próprio diz no Prefácio, é elaborar uma pura filosofia moral que seja livre de qualquer condicionamento empírico. Esta pura filosofia moral fornece ao homem “como ser racional as leis *a priori*”²⁶. Segundo o próprio autor, o homem é capaz de conceber a idéia de uma razão pura prática, mas nem sempre é capaz de tornar efetivas essas leis morais em seu comportamento. Para isso, torna-se necessário uma “metafísica dos costumes”, ou seja, um

²⁶ Por *a priori*, Kant entende como aquele “conhecimento absolutamente independente de toda experiência”. Independente da experiência na medida em que não contém qualquer “ingrediente” de sensibilidade e que não pode ser derivado dela; cf. CAYGILL, H., *Dicionário Kant*. Trad. de Alvaro Cabral; revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 36.

fio condutor e uma norma suprema que não permita perversões nos costumes a que os seres humanos sempre estão sujeitos.

A preocupação de Kant não está voltada para elaboração de princípios morais ou normas que prescrevam o que os homens devem fazer, mas estabelecer um princípio que sirva de fundamento ou, ainda, que sirva de critério para o agir moralmente válido. Ou seja, o propósito de Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é determinar um princípio de moralidade que seja válido para todos os seres racionais, que seja totalmente *a priori*, independente de qualquer experiência sensível, pois o que é adquirido pela experiência não pode alcançar universalidade e necessidade. Uma lei moral ²⁷ “na sua pureza e autenticidade”, não mistura os princípios puros com os empíricos e, portanto, não afeta a pureza dos costumes, pois uma “metafísica dos costumes” deve investigar a idéia e os princípios de uma possível vontade pura e que seja totalmente *a priori*, e, assim, estabelecer-se independentemente das ações e condições do querer humano em geral. Sob esse aspecto, o princípio da moralidade, para valer como princípio da obrigação, não pode ser buscado em elementos fornecidos pela experiência, mas deve ser buscado em elementos *a priori*, provenientes exclusivamente da razão pura.

Kant parte do pressuposto de que os homens sempre tiveram consciência do dever moral. Entretanto, entende que, enquanto não se tiver um princípio que sirva de fundamento racional puro para as ações dos homens, os próprios costumes ficam sujeitos à perversão e corrupção. Disso advém, segundo o autor, a necessidade e a importância de

²⁷ “As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se, portanto, de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (antropologia), mas fornece-lhe, como ser racional, leis *a priori*”, *FMC*, Pref., [§ 8]; Akad., IV, 389; trad. cit., p. 27.

uma metafísica dos costumes²⁸, cuja fonte do conhecimento é *a priori* e que por apoiar-se na razão pura prática, pode possibilitar a formulação do princípio supremo da moralidade.

5. O PROPÓSITO DE UMA METAFÍSICA DOS COSTUMES.

Conhecidos os limites da razão no âmbito da experiência, Kant procura na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* a resposta para o problema de um fundamento ou critério último para o agir moral dos homens. Por que uma “metafísica dos costumes”? Porque ela deve necessariamente tomar seus princípios de uma esfera *a priori* que se chama filosofia pura, assim como uma “metafísica da natureza” não deve basear seus princípios na experiência, isto é, em uma parte empírica²⁹.

Kant ressalta a necessidade de se distinguir “cuidadosamente a parte empírica da parte racional e que anteponha à Antropologia prática uma Metafísica dos Costumes”, que deve ser completamente livre de tudo que possa ser empírico ou provir da Antropologia. Pois para que uma lei tenha um valor moral, isto é, seja fundamento de uma obrigação, esta lei precisa implicar em si mesma uma necessidade absoluta; precisa “que o mandamento ‘não deves mentir’ não tenha valor somente para os homens, deixando para os outros seres racionais a necessidade de não levá-lo em conta e, assim, também para todas as outras leis morais propriamente ditas”³⁰. E, conseqüentemente, o princípio da obrigação (lei moral),

²⁸ “Uma Metafísica dos Costumes, é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem *a priori*, na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento”, *FMC*, Pref., [§ 9]; Akad., IV, 389-90; trad. cit., p. 27.

²⁹ Kant tem uma dupla idéia de Metafísica: uma Metafísica da Natureza, que possui uma parte empírica, mas também uma parte racional, chama-se Física; e uma Metafísica dos Costumes, a que igualmente se chama Ética, se bem que nesta a parte empírica poderia chamar-se especialmente Antropologia prática, enquanto a parte racional seria a Moral propriamente dita; cf. *FMC*, Pref., [§5]; Akad., IV, 388; trad. cit., p. 26.

³⁰ *FMC*, Pref., [§ 7]; Akad., IV, 389; trad. cit., p. 27.

não deve ser buscado na natureza do homem, mas *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura prática ³¹.

De acordo com Kant, a lei moral, na sua pureza e autenticidade, não deve ser buscada em nenhuma outra parte senão numa Filosofia Pura, e esta metafísica dos costumes tem que vir, portanto, em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma filosofia moral. Conforme afirma o próprio filósofo:

(...) aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia (pois esta distingue-se do conhecimento racional comum exatamente por expor em ciência à parte aquilo que este conhecimento só concebe como misturado); merece ainda muito menos o nome de filosofia moral, porque, exatamente por este amálgama de princípios, vem prejudicar até a pureza dos costumes e age contra a sua própria finalidade ³².

Embora as leis morais e seus princípios distingam-se de tudo o que existe de empírico no âmbito moral e faz parte do conhecimento do ser humano (pela Antropologia), a lei moral é aplicada ao homo enquanto ser racional e, por esse motivo, fornece-lhe as leis *a priori*. É claro, então, que somente uma Metafísica dos Costumes, enquanto estudo de princípios racionais *a priori* da nossa conduta, pode satisfazer a exigência de expor os fundamentos de uma doutrina moral racional. “Com efeito, a metafísica dos costumes deve investigar a idéia e os princípios de uma possível vontade pura, e não as ações e condições do querer humano em geral, as quais são tiradas, na maior parte, da psicologia” ³³.

³¹ *FMC*, Pref., [§ 8]; Akad., IV, 389; trad. cit., p. 27.

³² *FMC*, Pref., [§ 9]; Akad., IV, 390; trad. cit., p. 28.

³³ *FMC*, Pref., [§ 10]; Akad., IV, 390; trad. cit., p. 28.

6. A VONTADE PURA E O DEVER POR DEVER.

De acordo com Kant, existem conceitos e coisas que podemos dizer serem boas, tais como o discernimento, a capacidade de julgar, o poder, a riqueza e outros bens que são até desejáveis, mas que podem ser totalmente prejudiciais se à vontade, que fará uso destes bens, não for boa. Para tanto, assevera o autor, mesmo neste mundo como fora dele, não é possível pensar nada como bom sem limites, a não ser uma *vontade boa* (*guter Wille*). Só a vontade boa é algo *incondicional* e, portanto, *absoluto*.

Algumas qualidades podem até ser favoráveis à vontade boa, mas não são coisas boas absolutamente, e o valor destas qualidades depende do uso que delas se faz. De acordo com Kant, moderação nas emoções e paixões, autodomínio e calma são não somente bons a muitos respeito, mas parecem constituir até parte do valor íntimo da pessoa; mas falta ainda muito para as podermos declarar boas sem reserva. Mas, afinal, o que torna uma vontade boa? O que torna a vontade boa em si mesma é o simples querer (*das Wollen*), o querer puro como elemento da vontade:

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se quiser, da soma de todas as inclinações³⁴.

A razão (*Vernunft*) foi-nos dada, segundo Kant, como faculdade prática (*praktisches Vermögen*), faculdade esta que deve exercer influência sobre a vontade, produzindo uma vontade boa em si mesma. O propósito, entretanto, não deve ser o de produzir uma vontade que seja boa como meio para outra intenção, mas a de produzir uma vontade boa em si mesma (*an sich selbst guten Willen hervorzubringen*). E essa vontade só será boa em si mesma na medida em que não for influenciada por elemento algum exterior

³⁴ FMC, I, [§ 3]; Akad., IV, 394; trad. cit., p. 32.

a ela mesma. É esta a característica principal da vontade boa. Por ser boa em si mesma, a vontade boa constitui o bem supremo e a condição de tudo o mais no âmbito moral³⁵.

Para desenvolver o conceito de vontade boa, altamente estimável em si mesma, Kant passa a abordar o conceito de *dever*, que contém em si o de vontade boa. O conceito de dever sempre é expresso em *regras de ação prática*, dentre as quais podemos distinguir entre aquelas regras de ação que são *legais* das regras de ação que são estritamente *morais*. As ações estritamente morais são ações por dever. Somente quando o sujeito age com intuito próprio pela vontade boa, este age *por dever*. Já as ações consideradas legais são aquelas que estão *em conformidade com o dever*.

Kant estabelece três requisitos fundamentais para as ações sejam consideradas moralmente válidas: 1) Em primeiro lugar, para que uma ação tenha verdadeiro valor moral, não basta que a ação seja *conforme ao dever*, mas que seja necessariamente executada *por puro dever*. Disto resulta, que existem ações que aparentemente são honestas, mas não podem ser chamadas morais, porque são cumpridas em vista de um fim ulterior. Kant dá o exemplo do comerciante que não abusa do cliente ingênuo, por ser um dever do mesmo ser leal para com a sua freguesia. Mas agindo desta forma, ele não age por dever nem por amor a seus fregueses, mas sim motivado por um interesse próprio, ou melhor, age com intenção egoísta, portanto sua ação não é moral, apenas legal.

Kant fornece um segundo exemplo, dos homens que não se suicidam por motivo único e exclusivo de conservar a vida. Uma pessoa que leva uma vida saudável e feliz e a conserva pelo simples instinto de conservação age conforme ao dever, mas não *por dever*, pois conservar a vida é um dever de cada homem. Já aquele que conserva a vida, mesmo que tenha perdido o gosto de viver e até mesmo deseje a morte, mas mesmo assim conserva a vida, age por dever, logo moralmente. Conservar a vida quando esta já não tem

³⁵ Cf. RAUBER, J. J., *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 16.

mais nenhum sentido ou motivação, esta sim é uma ação com valor moral intrínseco. Do contrário, aquele que conserva a vida por levar uma vida com saúde e, portanto, feliz, em contraposição não representa uma ação com valor moral intrínseco, pois a conservação da vida nesse caso pode ter ido motivada pelo medo de uma futura enfermidade ou por outra inclinação qualquer.

Disto advém uma segunda proposição:

Uma ação praticada por dever tem seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer, segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada ³⁶.

Em outras palavras, a ação moral não deve ser determinada por um objeto qualquer da nossa faculdade de desejar (por um fim material, ou da saúde, ou do bem-estar), o valor moral consiste única e exclusivamente na origem do princípio de determinação da vontade.

Uma terceira proposição resulta do fato de uma ação moral não ser movida por inclinação alguma, a não ser pelo respeito à lei: “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” ³⁷. Só pode ser objeto de respeito o que está ligado à minha vontade como princípio (lei por si mesma) e jamais como efeito (inclinação), pois uma ação com conteúdo moral intrínseco, portanto, realizada *por dever*, deve destituir-se de qualquer influência da inclinação. Assim, Kant entende por *vontade boa* aquela vontade que não está determinada por dado sensível algum, mas pura e simplesmente (incondicional e absolutamente) *por respeito ao dever*.

Para tanto, a vontade só pode ser determinada pelo princípio subjetivo da ação (a *máxima*) e pelo princípio objetivo (a *lei prática*). Kant distingue, no agir, estes dois princípios que são ambas regras práticas da ação. As máximas que contêm a regra prática são máximas que determinam subjetivamente aquelas regras segundo as quais o sujeito age

³⁶ *FMC*, I, [§ 14]; *Akad.*, IV, 399-400; trad. cit., p. 37.

³⁷ *FMC*, I, [§ 15]; *Akad.*, IV, 400; trad. cit., p. 38.

efetivamente. Contrária à máxima, a *lei* é o princípio objetivo segundo o qual *se deve agir*, agir este válido moralmente para todo e qualquer ser racional indistintamente. Sendo objetiva, a lei é universal e válida para todo e qualquer ser racional. Diferentemente da lei, “a máxima pode ser por um lado boa ou má, sem que seja válida universalmente. Somente quando a máxima é a realização do princípio universal objetivo (princípio absoluto), quando ela incorpora o princípio objetivo, é que coincidirá com a lei e passa a ser lei”³⁸.

Segundo Kant, a lei (entendida como princípio) que tem de determinar a vontade para que esta possa ser chamada absolutamente boa e sem restrições é a seguinte: “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal”³⁹. É a simples conformidade a uma lei universal das ações em geral que pode servir de princípio para vontade boa, e não a conformidade com as regras práticas destinadas a proporcionar o alcance de fins quaisquer. De acordo com Kant, este princípio está perfeitamente de acordo com a razão humana comum (*die gemeine Menschens Vernunft*), princípio este que a razão humana mantém sempre à sua frente como uma bússola para indicar o caminho a seguir.

Embora seja derivado do uso comum (*gemeinen Gebrauche*) da razão prática vulgar, o conceito de dever, segundo Kant, não é um conceito empírico baseado em princípios da experiência. O conceito de dever é um conceito baseado em fundamentos *a priori* e, portanto, independente de qualquer experiência possível. Isto porque, através da experiência humana, não se obtém nenhuma prova segura da intenção de agir por puro dever, visto que muitas ações podem acontecer em conformidade com o dever. Neste

³⁸ SALGADO, J. C., *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e igualdade*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1986, p. 197.

³⁹ *FMC*, I, [§ 17]; *Akad.*, IV, 402; trad. cit., p. 39.

aspecto, torna-se difícil saber se uma ação acontece realmente por dever e que, desta maneira, tenha valor moral ⁴⁰.

Mesmo que uma determinada ação não demonstre algo contra uma ação moral do dever, não podemos concluir nada acerca da moralidade de tal ação, pois quando se refere a uma ação com “valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos princípios íntimos que não se vêem”. Em vista disto, é que a razão apoiada em si mesma, independentemente de tudo que é de origem material, ordena o que deve acontecer, determinando a vontade por motivos *a priori*.

Os princípios da moralidade, já que não podem ser extraídos da natureza humana, isto é, da experiência, devem ser buscados *a priori*, em conceitos puramente racionais. No âmbito da moralidade, as leis da natureza não são suficientes, e é necessário buscar a explicação em outra causalidade que não seja aquela causalidade vigente na natureza:

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom. Mas se a razão só por si não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjetivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as objetivas; numa palavra, se a vontade não é em si plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme as leis objetivas, é obrigação (*Nötigung*); quer dizer, a relação das leis objetivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão, sim,

⁴⁰ A experiência não nos proporciona exemplos seguros de ações por dever, senão de ações que estão apenas em conformidade com o dever.

princípios esses porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente ⁴¹.

Somente um ser racional dotado de vontade possui a faculdade de agir segundo a representação de leis, ou seja, segundo princípios. Para derivar as ações das leis é necessária a razão, e a vontade não é outra coisa que a razão prática que independentemente da inclinação reconhece como necessário praticamente (*praktisch notwendig*), isto é, como *bom*. Porém, a vontade nem sempre é em si plenamente conforme à razão, conforme a um princípio objetivo ou à lei moral. A vontade pode ser influenciada por mera inclinação da sensibilidade, por condições subjetivas diversas que nem sempre coincidem com as objetivas ⁴². É de natureza do homem a imperfeição, ou seja, as ações dos seres humanos podem ser determinadas pela razão bem como pela influência da sensibilidade (fonte empírica nas razões).

Disto decore que a vontade não obedece à razão, a não ser que as leis da razão que se apresentam à vontade como *mandamentos* (meio para a qual nossa vontade é obrigada a agir) que constituem como *obrigatória* a ação. O conceito de obrigação (*Nötigung*) é um conceito moral importante, pois estabelece a necessidade da *conformidade da vontade com a razão*. Assim, a vontade só será conforme à razão se esta *for constrangida* por um mandamento (princípio objetivo obrigante da vontade). A expressão do mandamento se chama *imperativo*, modo único e correto de agir por dever (*Sollen*). Os imperativos ordenam o que se deve fazer e indicam qual ação é boa para agir em conformidade com os princípios objetivos.

⁴¹ *FMC*, II, [§ 12]; *Akad.*, IV, 412-3; trad. cit., p. 51.

⁴² O dualismo kantiano implica ser o homem racional e também sensível. Enquanto ser racional, conhece a lei moral; enquanto ser sensível, obedece não necessariamente à lei moral, já que pode ser afetado pela sensibilidade. A sensibilidade, definida por Kant como “a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações”, não pode dar a máxima da ação, que deve ser buscada na razão, completamente *a priori*. A razão cria, para o homem, a obrigação moral, que se expressa através dos imperativos, cf. GOMES, A. T., *O fundamento da validade do direito – Kant e Kelsen*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2000, p. 63.

7. O IMPERATIVO CATEGÓRICO DA MORAL E SUA POSSIBILIDADE.

Segundo Kant, os imperativos podem ser ordenados de forma *hipotética* ou *categórica*. Os imperativos ordenados hipoteticamente exprimem a necessidade de uma ação *como condição* para o alcance de *determinado fim*. Os imperativos que ordenam categoricamente exprimem a *necessidade de uma ação como fim em si mesma*, sem relação com qualquer outra finalidade. No caso do imperativo hipotético, a ação só é boa se servir como meio para o alcance de qualquer fim visado. Já o imperativo categórico ordena incondicionalmente, suprimindo a necessidade de uma ação *por puro dever*. Os imperativos hipotéticos dividem-se em imperativos problemáticos ou técnicos e assertóricos ou pragmáticos. Segundo Kant, estes imperativos não têm valor moral porque formulam somente regras de ação para lidar com coisas (imperativos técnicos) ou com o bem-estar (imperativos pragmáticos). Somente os imperativos categóricos, afirma Kant, têm valor moral. Estes exprimem a necessidade de agir segundo uma lei geral, exigindo um comportamento racional que todos os seres racionais devem seguir.

As ações da vontade humana não são absolutamente boas, pois estão sujeitas a inclinações sensíveis, que acabam por obedecer às paixões, e não à razão. Daí a necessidade de se estabelecer uma lei prática que seja ordenada pela própria razão e não pelas paixões (inclinações da sensibilidade). Somente a razão deve determinar a vontade. O imperativo supre esta necessidade, fazendo com que a vontade subjetiva, imperfeita por não ser dirigida inteiramente pela razão, se conforme com a lei objetiva, necessária e válida indistintamente. Desta forma, o imperativo categórico estabelece o único agir moralmente válido: o agir por dever.

Diferentemente dos imperativos hipotéticos, o imperativo categórico possui o caráter da lei prática, enquanto que os imperativos hipotéticos podem ser chamados

exclusivamente de princípios práticos da vontade, mas não leis. Somente o imperativo categórico possui a necessidade em si, enquanto outros imperativos possuem apenas necessidade contingente objetivada para o alcance de determinados fins. Para Kant, os imperativos hipotéticos não nos possibilitam saber de antemão qual seu conteúdo, mas apenas sua condição. Contrário a isso, do imperativo categórico pode-se imediatamente saber o que ele contém, pois não está ligado a nenhum fim exterior que o limite. Para o imperativo categórico “(...) nada mais resta senão a universalidade de uma lei geral, à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade esta que só o imperativo nos representa propriamente como necessária”⁴³. Desta maneira, Kant pode exprimir a fórmula do imperativo categórico como sendo o critério da moralidade e o princípio donde derivam todos os imperativos do dever: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”⁴⁴. Uma lei só poderá ser cumprida moralmente, se esta for válida universalmente.

O imperativo categórico é o que “nos representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade”. No caso dos imperativos hipotéticos, uma ação é apenas boa como meio para qualquer outra; enquanto que para os imperativos categóricos, a ação é boa em si mesma, independente de qualquer condição. Assim, para Kant, o valor moral de um ato está “no imperativo categórico, pois este ordena imediatamente um comportamento, sem se relacionar com a matéria de uma ação e com o que dela pode resultar, mas tão somente com a forma da qual deriva. O valor moral do ato está, portanto, na intenção, seja qual for o resultado”⁴⁵.

⁴³ *FMC*, I, [§ 30]; *Akad.*, IV, 421; trad. cit., p. 58.

⁴⁴ *FMC*, I, [§ 31]; *Akad.*, IV, 421; trad. cit., p. 59. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* podem ser distinguidas várias formulações do imperativo categórico, mas dentre os vários desdobramentos, o imperativo da moralidade é, na verdade, um só. Isto é, dentre as várias formulações do imperativo categórico, existe uma primeira que pode ser tomada como a fórmula geral que é a que acima expomos.

⁴⁵ WEBER, T., *Ética e filosofia política*, op. cit., p. 32.

De fato, as ações dos sujeitos agentes estão sempre submetidas a algum tipo de ordenamento. Na terminologia kantiana, agimos em vista de imperativos, isto é, mandamentos que se fundam na razão; estes imperativos são a expressão de um dever. Entretanto, nem sempre agimos naturalmente de acordo com os princípios da razão, devido a nossos fatores emocionais e empíricos. Se uma vontade seguisse sempre e tão-somente os ditames da razão, seria santa, pois suas ações por si mesmas seriam necessárias. Contudo, entre os homens não é assim. A vontade está sujeita a impulsos e inclinações.

Os imperativos categóricos, ao contrário dos hipotéticos, declaram a ação como objetivamente válida sem intenção de qualquer finalidade e valem como *princípio apodítico (necessário-prático)*. O imperativo categórico é, pois, o mandamento da moralidade, que traz consigo a necessidade incondicionada de obediência à lei prática da razão, mesmo contra as suas próprias inclinações. Ele é necessário para o homem que, enquanto pertencente ao mesmo tempo ao mundo inteligível e ao mundo sensível, pode agir em desacordo com a lei moral prática.

Os imperativos surgem para exprimir a relação entre leis objetivas e a imperfeição subjetiva de um ser racional (homem). Para um ser racional perfeito (Deus), não haveria a necessidade do imperativo categórico, bastaria o querer, que coincide (para ser puramente racional) com a lei. Entretanto, Kant se questiona como são possíveis esses imperativos categóricos, ou seja, como é possível ligar à vontade (sensível) o ato *a priori* (puro). A resposta a esta pergunta é a busca pelo princípio supremo da moralidade, pelo seu fundamento de validade.

8. A LIBERDADE COMO FUNDAMENTO SUPREMO DA MORALIDADE.

O supremo princípio da moralidade, desenvolvido por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é a busca pela resposta à pergunta “como é possível o imperativo categórico?”, ou em outros termos, “como são possíveis os juízos sintéticos práticos *a priori*?”. Kant responde esta pergunta com o conceito de *autonomia da vontade*.

A liberdade da vontade é, para Kant, autonomia, isto é, propriedade da vontade de estabelecer leis por si mesma. Não se trata de uma vontade que se submete simplesmente à lei moral, mas a ela obedece porque é a sua autora. “Somos os autores da lei a que obedecemos. Estamos sujeitos à lei, tão somente porque somos considerados os autores da lei. Isso é vontade livre ou autonomia”⁴⁶. Mas, para ser fundamento da moralidade, a liberdade tem de ser parte da vontade de todos os seres racionais:

Todo ser que não pode agir senão sob a idéia de liberdade é, por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica⁴⁷.

O homem tem de pressupor-se como livre para que sejam possíveis os imperativos categóricos. O princípio de que a vontade é lei para si mesma é uma proposição sintética; a ligação entre vontade pura e vontade empírica, isto é, entre uma vontade boa e uma vontade afetada pelas inclinações só é possível através da liberdade. Para que a liberdade possa ser o termo dessa conexão, é preciso que ela possa ser atribuída a todos os seres racionais indistintamente, e não só ao ser humano, já que a moralidade tem de valer como lei universal para todos os seres racionais. A liberdade tem de ser pressuposta como

⁴⁶ WEBER, T., *Ética e filosofia política*, op. cit., p. 32.

⁴⁷ *FMC*, III, [§ 4]; *Akad.*, IV, 448; trad. cit., p. 85.

propriedade da vontade de todo ser racional, pois do contrário ele não poderia de modo algum se pensar como agente capaz de liberdade.

Partir da liberdade como o pressuposto da moral, para concluir que o homem é livre e, inversamente, pelo fato de o homem, por ser livre, estar submetido à lei moral, constitui um aparente círculo, como ressalta o próprio Kant:

Mostra-se aqui — temos que confessá-lo francamente — uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto, conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento, mas, quando muito, apenas para reduzir a um conceito único, em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objeto (como se reduzem diferentes frações do mesmo valor às suas expressões mais simples) ⁴⁸.

Ao considerarmos-nos submetidos às leis morais porque livres, pelo fato de partirmos da lei moral para nos considerarmos livres, surge um aparente círculo, posto que esses termos “livre” e “submetido à lei moral” são sinônimos. “A partir da lei moral consideramo-nos como livres, isto é, como autolegisladores, para depois concluirmos, a partir da liberdade, que estamos submetidos à lei moral” ⁴⁹.

Conforme A. T. Gomes, isso decorre do fato de os sujeitos dos predicados “livre” e “submetido à lei moral” não serem exatamente os mesmos. Se fossem, de fato haveria um círculo, pois a partir da lei moral nos consideraríamos como livres para, então, dessa liberdade, concluirmos que estamos submetidos à lei moral, a partir da qual somos livres.

Entretanto, a distinção entre os sujeitos, aos quais são atribuídos os predicados “livre” e “submetido à lei moral”, advém do dualismo kantiano. O sujeito, por um lado,

⁴⁸ *FMC*, III, [§ 4]; *Akad.*, IV, 450; trad. cit., p. 87.

⁴⁹ GOMES, A. T., *O fundamento da validade do direito*, op. cit., p. 66.

como ser inteligível, pode ser contado como pertencente ao mundo numenal; por outro como ser sensível, pertencente à esfera fenomenal. Com isso, a argumentação liberta-se da circularidade aparente: partimos da moral, e nos pensamos primeiro como livres enquanto seres racionais, isto é, dispensamos o determinismo da esfera fenomenal. Mas por pertencermos também à esfera fenomenal é que nos pensamos obrigados a esta lei moral, que para o homem fenomenal atinge a forma de imperativo categórico. Os enunciados “livre” e “submetido à lei moral” não são sinônimos, pois se referem, respectivamente, aos sujeitos numenal e fenomenal, portanto, a sujeitos diferentemente considerados.

Como o homem parte da lei moral para a liberdade, antes mesmo de conhecer a liberdade, isto é, sem consciência da liberdade, a consciência dessa lei moral é um “fato da razão”. Ao pensar-se como submetido à lei moral, o homem pensa-se como livre, a consciência da lei moral se confunde com a idéia de liberdade, que se apresenta como um fato da razão⁵⁰.

Assim, “a liberdade é, certamente, a *ratio essendi* da lei moral, mas a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade”⁵¹. O homem, enquanto ser puramente racional, considera-se livre, para daí concluir que, enquanto ser fenomenal, está submetido à lei moral prescritiva⁵².

Para Kant, a todo ser racional se deve atribuir a idéia de liberdade, pois só assim ele poderá agir e ser pensado como detentor de uma razão que é prática, ou seja, que possui causalidade em relação aos seus objetos. E, ao mesmo tempo, vincula o conceito de moralidade ao de liberdade, mostrando como o homem toma conhecimento de si mesmo em sua dualidade: *a*) quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com sua consequência, a moralidade; *b*) mas, quando nos pensamos como obrigados pelo

⁵⁰ GOMES, A. T., *O fundamento da validade do direito*, op. cit., p. 67.

⁵¹ *CRPr*, Pref., A, 5-6; trad. cit., p. 11.

⁵² GOMES, A. T., *O fundamento da validade do direito*, op. cit., p. 67.

imperativo categórico, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e, contudo, ao mesmo tempo, também ao mundo inteligível.

Os imperativos categóricos só são possíveis sob o pressuposto da liberdade:

O ser racional, como inteligência, conta-se como pertencente ao mundo inteligível, e só chama vontade à sua causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível. Por outro lado, tem ele consciência de si mesmo como parte também do mundo sensível, no qual as suas ações se encontram como meros fenômenos daquela causalidade; mas a possibilidade dessas ações não pode ser compreendida por essa causalidade, que não conhecemos, senão que em seu lugar têm aquelas ações que ser compreendidas como pertencentes ao mundo sensível, como determinadas por outros fenômenos, a saber: apetites e inclinações ⁵³.

Um ser puramente racional agiria sempre conforme a razão. Mas o homem, que pertence tanto ao mundo sensível quanto ao mundo inteligível, tem de considerar-se como submetido à lei prescritiva da razão. A razão contém a idéia de liberdade e esta contém a lei do mundo inteligível. Logo, o ser que é tanto racional quanto sensível tem de conhecer as leis do mundo inteligível como imperativos e as ações a estes correspondentes como deveres. Nas palavras de Kant, os imperativos categóricos só são possíveis:

(...) porque a idéia de liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações seriam sempre conformes à autonomia da vontade; mas como, ao mesmo tempo, me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas ações devem ser conformes a essa autonomia. E esse dever categórico representa uma proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevém ainda a idéia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão; mais ou menos como às intuições do mundo sensível se juntam conceitos do entendimento, os quais por si mesmos nada mais significam senão a forma de lei em geral, e assim tornam possíveis proposições sintéticas *a priori* sobre as quais repousa todo o conhecimento de uma natureza ⁵⁴.

⁵³ *FMC*, III, [§ 17]; *Akad.*, IV, 453; trad. cit., p. 90.

⁵⁴ *FMC*, III, [§ 18]; *Akad.*, IV, 454; trad. cit., p. 91.

Assim, o imperativo categórico é uma proposição sintética prática *a priori*, na qual a conexão entre os dois mundos aos quais o homem pertence se dá através da liberdade. Uma vontade pura só pode ser representada como legisladora se puder ser contada como parte do mundo inteligível. Só a idéia de liberdade possibilita ligar a vontade pura com a vontade empírica (afetada pela sensibilidade), embora somente sob a idéia da liberdade o homem pode pensar-se agente capaz de ações moralmente válidas porque exercidas por puro dever.

CAPÍTULO 2

EM BUSCA DE UMA DOUTRINA METAFÍSICA DO DIREITO

Podemos considerar que Kant já revela seu intento de fornecer uma fundamentação do Direito ⁵⁵ em sua *Crítica da Razão Pura*, uma vez que nela o mesmo afirma:

Uma constituição, que tenha por finalidade a máxima liberdade humana, segundo leis que permitam que a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros (...), é pelo menos uma idéia necessária, que deverá servir de fundamento não só a todo o primeiro projeto de constituição política, mas também a todas as leis ⁵⁶.

O objetivo de Kant é abordar de forma sistemática, no contexto da filosofia crítica transcendental, a fundamentação do princípio metafísico do direito partindo de conceitos *a priori*, ou melhor, partindo de princípios de uma razão pura.

Mesmo tendo sido tratado no período crítico da filosofia kantiana, o termo metafísica foi alvo de um amplo estudo na *Crítica da Razão Pura* de Kant. Não obstante, em tal obra o autor trata dos princípios racionais, por meio dos puros conceitos do

⁵⁵ Z. Loparic entende que o projeto kantiano de uma filosofia do direito perpassa três pontos. Primeiro, “(...) achar o ou os princípios fundamentais da Metafísica dos Costumes”. Segundo, “(...) submeter esses princípios a exame crítico, perguntando pelas condições em que eles podem ser ditos ou terem uma realidade objetiva prática e serem decidíveis”. Por fim, “(...) elaborar um sistema completo da liberdade, cujos princípios permitiriam legislar *a priori* não apenas sobre a moralidade de nossas ações, mas também sobre outros aspectos essenciais da práxis humana — da atividade humana atribuível à liberdade — tais como o direito, a política e a educação”, cf. LOPARIC, Z., “As duas metafísicas de Kant”, in: GONZAGA, Drayton (org.), *Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: Edit. da UFRGS, 2003, p. 306 (col. Filosofia). Segundo o intérprete, o primeiro e o segundo ponto são explicitados na *Fundamentação* (1785) e na segunda *Crítica* (1788), respectivamente. O terceiro se desenvolveu na *Metafísica dos Costumes* (1797). Disso resulta que existe um *único* princípio supremo do sistema de liberdade, expresso na fórmula do imperativo categórico da moralidade. Esse mesmo princípio se dá como “fato da razão” e não pode ser deduzido por meio de argumentos, sendo que vários outros princípios práticos *a priori* podem ser explicitados e afirmados como válidos a partir deste, constituindo os fundamentos das diferentes doutrinas da razão pura prática (cf. *ibidem*, p. 307).

⁵⁶ *CRP*, B, 373; trad. cit., p. 310.

entendimento, do conhecimento teórico das coisas, ou melhor, de uma metafísica da natureza. Contudo, já na sua crítica do uso teórico da razão, o filósofo menciona, em algumas passagens, uma metafísica dos costumes, que trataria dos princípios racionais que determinam e obrigam *a priori* a conduta, sem fazer recurso de nenhuma condição empírica e de nenhum dado antropológico. Uma metafísica que contém os princípios da razão que determinam *a priori* e tornam necessário o *fazer* e o *não fazer*.⁵⁷

Mas é numa obra posterior à primeira *Crítica*, a saber, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mais especificamente no Prefácio, que Kant menciona a necessidade de uma “metafísica dos costumes” e nos fala do propósito de um dia vir a publicar uma obra com tal título⁵⁸, o que de fato ocorreu somente no ano de 1797. Com efeito, na *Metafísica dos Costumes* o autor afirma:

(...) se um sistema do conhecimento *a priori* mediante puros conceitos se chama metafísica, uma filosofia prática, que não tem por objeto a natureza, mas a liberdade do arbítrio, pressuporá e exigirá uma metafísica dos costumes: isto é, possuir semelhante metafísica é em si mesmo um dever, e cada homem tem-na também em si mesmo, embora comumente só de um modo obscuro; pois, sem princípios *a priori*, como poderia ele julgar ter em si uma legislação universal?⁵⁹

É claro então que somente uma metafísica dos costumes, enquanto estudo dos princípios racionais *a priori* da nossa conduta prática, pode satisfazer a exigência de expor os fundamentos da doutrina moral. Disso segue que o estudo empírico não é o fundamento do estudo racional, mas o racional o fundamento do empírico. A este estudo empírico da conduta moral humana Kant chamou antropologia pragmática ou, simplesmente, antropologia, desenvolvendo-o numa obra intitulada *Antropologia do ponto de vista pragmático* (1798), do mesmo período que a *Metafísica dos Costumes*. E de fato, na

⁵⁷ *CRP*, A, 841; B, 870; trad. cit., p. 663.

⁵⁸ *FMC*, Pref., [§ 11]; Akad., IV, 391; trad. cit., p. 29.

⁵⁹ *MC*, I, Introdução, II; Akad., VI, 216; trad. cit., p. 21.

Introdução desta segunda obra, esclarece a distinção entre metafísica dos costumes e antropologia com as seguintes palavras:

O complemento de uma metafísica dos costumes, como outro membro da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral que, no entanto, conteria apenas as condições subjetivas, tanto antagônicas como fomentadoras, da realização das leis da primeira na natureza humana, a criação, a difusão e a consolidação dos princípios morais (na educação e no ensino escolar e popular) e de igual modo outros ensinamentos e prescrições fundados na experiência; antropologia de que não se pode prescindir, mas que também não deve de modo algum preceder a metafísica dos costumes ou estar com ela misturada: corre-se então o perigo de extrair leis morais falsas ou, pelo menos, indulgentes (...) ⁶⁰.

1. DA RAZÃO PRÁTICA À RAZÃO JURÍDICA.

Como vimos no capítulo anterior, a autonomia da vontade se situa como princípio da moralidade, visto que a autonomia da vontade é a independência da lei moral em si mesma, ou seja, a lei independe da natureza dos objetos do querer. O princípio da autonomia exige que a lei não seja dada pelo objeto e que a vontade não seja determinada por inclinações sensíveis, sob pena de não ser mais legisladora, tornando-se heterônoma. Disso resulta que no âmbito da moral o motivo está incluído na própria lei, realizando-se a ação não apenas por conformidade ao dever, mas necessariamente por dever. Contrário a isso, no âmbito jurídico o que importa é a *conformidade da ação com a lei*, pois no direito não se efetiva a autonomia da vontade, visto que nesse âmbito se admitem móveis que propiciam a heteronomia. Apesar dos móveis do direito impedirem o sujeito de se realizar autonomamente, a *coerção jurídica* não impede o exercício da liberdade; ao contrário, como veremos, ela serve de fato como impedimento ao obstáculo da liberdade.

⁶⁰ MC, I, Introdução, II; Akad., VI, 217; trad. cit., pp. 21-2.

O problema central surge da tensão entre a *liberdade* como autonomia e a liberdade como *limitação recíproca de livres-arbítrios*, isto é, em torno de uma possível ou não *conciliação* da coerção com a liberdade. Dado que Kant, em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, preocupou-se em responder à seguinte questão: “como são possíveis os juízos sintéticos práticos *a priori*?”, ou, em outros termos, “como é possível o imperativo categórico?”, no âmbito do direito a questão é paralela. Ele não se preocupa com a questão “se é possível o direito”, pois ele de fato existe, mas sim “como é possível o direito”, quais as suas condições de possibilidade, visto que no âmbito moral só é possível conceber a liberdade se o homem pensar a si mesmo como um ser autônomo, capaz de dar a si mesmo sua própria lei.

O direito concerne às relações exteriores entre os homens e para a sua realização é necessário uma *coação exterior* que possa compelir os agentes à realização de determinada ação, contrariamente à moral, que tem como móbil da vontade subjetiva do ser racional o dever imposto por um imperativo categórico. Como o direito implica necessariamente coerção, mas também uma relação entre livres-arbítrios que estejam em conformidade com uma lei universal de liberdade, a questão que se apresenta é: como resolver a correlação *coerção-liberdade*? Segundo Kant, a coação está de acordo com a liberdade, pois ela é de fato o obstáculo àquele cuja ação obstaculiza a liberdade de outrem e é, por isso, uma ação injusta; ou seja, a coação àquele que é injusto, é por conseguinte *justa*. Contudo a coação só é justa na medida em que ela expressa essa exigência racional: a realização da liberdade, pois justa é a lei que expressa a racionalidade, que cria condições para o livre agir humano.

Nesse sentido, podemos dizer que todo sistema da filosofia de Kant tem como fulcro a liberdade como único direito próprio de cada homem. Assim, o conceito kantiano do direito repousa sobre a *idéia de liberdade*. No entanto, o conceito de liberdade por si só

não basta para constituir o conceito do direito. Embora sua função aponte para a esfera da liberdade, sua realização e existência no âmbito social advêm da coação.

2. DA LEGISLAÇÃO MORAL À LEGISLAÇÃO JURÍDICA.

Kant distingue, no âmbito da conduta humana, regulada pelas leis morais (leis da liberdade), uma dupla legislação: *a) a interna*, que faz do dever o móbil da ação; e *b) a externa*, que não inclui na lei o móbil, mas que permite outros motivos além do dever. Essas duas legislações se diferenciam pelo seu objeto: o *direito* se ocupa da legislação prática externa relativa às relações de uma pessoa para com outra(s), na medida em que seus atos possam, como fatos empíricos, exercer influência (direta ou indireta) uns sobre os outros; a *ética*, por sua vez, abarca todos os deveres do homem, sejam internos ou externos.

A legislação moral tem um objeto mais amplo do que a jurídica, visto que esta só prescreve a realização de atos externos enquanto aquela prescreve o móbil mesmo das ações moralmente válidas. Por isso, o direito se conforma com a mera *legalidade*, isto é, considera a *concordância do ato externo com a lei jurídica* sem levar em conta o seu móbil. Já a lei moral requer o cumprimento da ação *por dever*. Isso significa, dizendo de outro modo, que a conformidade das ações humanas com as leis jurídicas chama-se legalidade, enquanto que a conformidade com a *idéia do dever* que deriva da lei prática objetiva chama-se moralidade.

Destarte, a legislação que exige a necessidade de uma ação por dever e ação com motivo é uma *legislação moral*, ao passo que aquela que admite um motivo ou móbil diferente da idéia do dever é uma *legislação jurídica*. Na legislação moral exige-se uma

adesão total e íntima do responsável pela ação à lei moral, do que resulta que o tema da legalidade da conduta jurídica se resolve de fato no *motivo da ação*. Isso não significa que o direito não leve em consideração a *intenção* da ação. Entretanto, a intenção só se torna relevante apenas quando *se exterioriza*, isto é, quando *se confronta* com a esfera da liberdade do outro. Na moral kantiana predomina o momento interno de determinação da ação.

Apesar das diferenças que separam moral e direito, ambos perseguem o mesmo fim último, pois pretendem assegurar a liberdade do homem. O que ocorre é que, em Kant, enquanto na razão *prática* a moral visa a *liberdade interna*, isto é, a independência do sujeito em relação a todo móbil que não seja o dever autônomo, na razão *jurídica* o direito visa a *liberdade do agir externo* na convivência social e política com os demais, porque no direito é fundamental que a ação se exteriorize, deparando-se com a instância do livre-arbítrio de outro ser humano.

Disto advém que, para Kant, o direito consiste numa relação do arbítrio de uma pessoa com o arbítrio de outra. O que funda o direito é a condição geral que deve convir ao mesmo tempo a todos os arbítrios. Esta condição é a liberdade, que coloca o homem por sobre o mundo dos fenômenos.

Sob essa perspectiva, conforme Kant, o conceito de um direito externo em geral procede inteiramente do conceito de liberdade nas relações externas dos homens entre si, nada tendo a ver com o fim que todos os homens perseguem de modo natural (o propósito de serem felizes), nem com a prescrição dos meios para lográ-lo; de sorte que este fim não há de imiscuir-se de maneira alguma naquela lei a título de fundamento para determiná-la. *O direito é a limitação da liberdade de cada uma à condição de sua concordância com a*

*liberdade de todos, na medida em que esta concordância seja possível segundo uma lei universal*⁶¹.

O direito é a forma universal da coexistência das liberdades individuais, regulando as condições formais e as modalidades por meio das quais torna-se possível que os indivíduos realizem seus fins e interesses particulares. Em vista disso, a liberdade de cada um é limitada exclusivamente em função da liberdade das outras pessoas.

O direito e sua lei universal prezam especificamente a relação mútua dos arbítrios e a universalidade da lei, quer dizer, os indivíduos são considerados iguais e livres, estando a coexistência de suas liberdades em consonância com uma lei universal. Nas palavras de Kant, “o direito é, pois, 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”⁶². Desta definição deriva a *lei universal do direito*, assim formulada: “Age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal”⁶³.

Entretanto, ao direito faz-se necessária a coação, visto que o direito não tem o dever como móbil, mas tem por finalidade a fundamentação e preservação da liberdade dos indivíduos. Disso advém um problema que resulta da tensão entre a liberdade como limitação recíproca da coexistência de livres-arbítrios e a liberdade como autonomia, ou seja, a conciliação entre a coerção e a liberdade. Visto que o direito implica coerção, mas também uma relação de arbítrios segundo uma lei universal de liberdade, como resolver a correlação coerção-liberdade?

A coação (coercitividade) é o instrumento através do qual se anulam as inclinações sensíveis que obstaculizam o uso da liberdade dos outros. A coação que o outro me exerce, contrária à minha ação justa, é um obstáculo à liberdade. “O obstáculo ao obstáculo à

⁶¹ Cf. LEITE, F. T., *O conceito de direito em Kant*. São Paulo: Ícone, 1996, p. 36.

⁶² *MC*, I, Introdução, [§ B]; *Akad.*, VI, 230; trad. cit., p. 36.

⁶³ *MC*, I, Introdução, [§ C]; *Akad.*, VI, 231; trad. cit., p. 37.

liberdade é justo, porquanto concorda com a liberdade segundo leis universais. Assim, a coação é conforme ao direito, ou seja, direito e faculdade de coagir significam a mesma coisa”⁶⁴.

3. O CONCEITO RACIONAL DO DIREITO.

O conceito de Direito é definido por Kant 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”⁶⁵. Este conceito kantiano do direito serve como um padrão de medida que permite a cada um comportar-se como lhe apraz, sob o pressuposto fundamental de que as regras observadas nas relações entre os indivíduos correspondam à lei universal da liberdade. Isto é, toda pessoa tem direito a seus caprichos e a realizar suas idiossincrasias, contanto que sigam regras que sejam reciprocamente iguais para todos.

Esta compatibilidade entre liberdade de ação e limitação coercitiva legal, oferecida pelo direito, tem num primeiro momento um lado negativo, pois a liberdade de ação é de fato limitada. Isto advém da possibilidade de que pessoas, que vivem no mesmo mundo externo, queiram instalar-se onde um outro já mora, ou que desejem o mesmo objeto ou bem que um outro. Em ambos os casos verificam-se uma *concorrência*, que além disso limita a liberdade de ação individual, pois tão logo alguém possa reivindicar para si um espaço vital, o lugar sobre o qual se encontra ou reside, por exemplo, imediatamente limita ou restringe o possível espaço vital de todos os outros. Sob este aspecto, há de se concluir

⁶⁴ LEITE, F. T., *O conceito de direito em Kant*. São Paulo: Ícone, 1996, p. 37.

⁶⁵ MC, I, Introdução, [§ B]; Akad., VI, 230; trad. cit., p. 36.

ou prever que onde existe um solo limitado e, porém, várias pessoas, uma limitação recíproca da liberdade individual é inevitável ⁶⁶.

Uma limitação da liberdade segundo uma lei universal significa, enquanto tal, uma garantia de liberdade. Ambas, a limitação e a garantia de liberdade, são para Kant a mesma coisa, visto que onde se limita a liberdade segundo uma lei universal, a liberdade é protegida sob todos os aspectos. Portanto, o direito não é nenhuma instituição contingente e de modo algum arbitrária, mas antes muito necessária. Ao contrário, o conceito kantiano de direito é que ele consiste num padrão de medida que serve como *critério de legitimidade*, pois somente aquelas determinações legais do direito, que permitem a compatibilidade da liberdade de um com a liberdade de todos os outros segundo leis estritamente universais, são legítimas. Este conceito de direito obriga o sujeito da liberdade externa ao cumprimento da legislação universal, da mesma maneira que o imperativo categórico obriga a vontade pessoal em relação às máximas postas por ela mesma.

O conceito de direito se junta, por conseguinte, ao que Kant nomeia o *princípio do direito*, o qual formula o mesmo estado de coisas, apenas sob um outro ponto de vista. No conceito de direito Kant trata do direito *objetivo*; no princípio do direito, é definido o correspondente direito *subjetivo*: a totalidade das ações às quais se está autorizado segundo o direito objetivo. Visto que essas ações subsistem antes e independentemente de ações jurídicas positivas, trata-se daqueles direitos inatos ou direitos humanos.

Kant não chega a desenvolver uma lista de direitos humanos; pois do seu ponto de vista:

O direito inato é apenas um só: A liberdade (independência em relação ao arbítrio construtivo de outrem), na medida em que ela pode coexistir com a

⁶⁶ Cf. HÖFFE, O., “O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à Doutrina do Direito’”, *Studia Kantiana. Revista da Sociedade Kant Brasileira*, Rio de Janeiro, vol. 1, nº 1, set., 1998, p. 221.

liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é este o direito único, originário, que cabe a todo homem em virtude da sua humanidade”⁶⁷.

Visto que tudo o que é compatível com o princípio universal do direito é permitido, toda reivindicação de aumento dessa permissão revela-se como inadmissível juridicamente. Em consequência disso, “não se pode pretender que este princípio mesmo de todas as máximas seja por sua vez minha máxima”. Tendo em vista que alguém, a despeito da ação legítima, tenha outras máximas, “é por direito livre; só a ação livre própria conta, e não a disposição que se encontra em seu fundamento. Há, pois, uma obrigatoriedade moral à qual a gente mesmo há que se submeter”. Todo contrato, por exemplo, é justo enquanto ele se realiza livre e não enganosamente. A questão acerca da possibilidade ou não de nos enganarmos quanto a isso, por que do contrário perderemos o respeito de nossos concidadãos, ou se permanecemos honestos por razões morais, isto tudo para o direito é irrelevante, visto que o conceito de direito exclui todo direito *de caráter* e toda bisbilhotice em relação a ele⁶⁸.

Conforme O. Höffe, o conceito moral de direito corresponde à justiça, não se trata de uma justiça distributiva, nem da justiça corretiva, mas só da justiça de reciprocidade, da justiça de *troca*. Trocados não são nem os bens, nem os serviços, mas antes *a limitação e a garantia simultânea* da liberdade de ação. Visto que sua exposição não contempla ainda nenhuma comunidade política, o princípio jurídico de Kant não se volta para um legislador ou um poder constituinte, mas para os homens e exige-lhes — indiretamente — se reconhecerem reciprocamente como parceiros (naturais) de direito⁶⁹.

A terceira variante do direito é a *lei universal do direito*, que segundo Höffe, “pelo fato de tomar forma de um imperativo, ela é o exato imperativo categórico do direito, que

⁶⁷ *MC*, I, Introdução, [B], Akad., VI, 237; trad. cit., p. 44.

⁶⁸ HÖFFE, O., “O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à Doutrina do Direito’”, art. cit., p. 223.

⁶⁹ Cf. HÖFFE, O., “O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à Doutrina do Direito’”, art. cit., p. 224.

diz: ‘age externamente de modo tal que o uso do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal’. Como “a questão da compatibilidade da liberdade de ação segundo uma lei universal, já fora abordada no conceito e no princípio, estes também valem como formulações do imperativo categórico do Direito”⁷⁰.

4. CONDIÇÕES DE APLICAÇÃO DO DIREITO.

Uma das condições de aplicação do direito é que o que conta é a própria ação livre, não a atitude que está na base dela. Kant distingue com toda clareza direito e moral (virtude) e vê que questões acerca das atitudes ou motivações internas não têm relevância jurídica. Sem que Kant o diga explicitamente, seu conceito de direito exclui todo direito baseado em disposições morais e toda fiscalização de atitudes internas.

A tarefa jurídica de possibilitar a convivência no âmbito da liberdade externa pode ser realizada de diversos modos; por exemplo, de forma que uns subjuguem outros. Entretanto, Kant se preocupa com o estabelecimento de uma ordem jurídica que não implique a concessão de privilégios e discriminações que, por fim, inviabilizem a liberdade externa. Kant pergunta sob quais condições os sujeitos podem conservar sua liberdade externa e conviver com outros ao mesmo tempo, ou melhor, indaga sob quais condições independentes da experiência⁷¹, isto é, sob condições puramente racionais, torna-se possível uma comunidade de liberdade externa.

O direito é, conforme o seu conceito racional, “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode se harmonizar com o arbítrio do outro segundo uma lei

⁷⁰ HÖFFE, O., “O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à Doutrina do Direito’”, art. cit., p. 224.

⁷¹ Lembrando aqui que independentes da experiência são aquelas condições que têm validade rigorosamente universal e, portanto, não podem ser negadas sem contradição.

universal da liberdade”⁷². A lei da liberdade aqui tratada indica que relações jurídicas racionais não resultam de condições empíricas (leis da natureza), senão independentemente delas, mas se estabelecem sob a razão prática pura.

Se a convivência de sujeitos responsáveis, como a dos seres humanos em sociedades, deve ser racional e, portanto, moral, ela tem necessariamente que adotar um caráter jurídico. O direito não é uma instituição contingente e, muito menos, arbitrária entre os homens, ele é algo necessário. Isso não significa, entretanto, que qualquer prescrição jurídica seja lícita ou até obrigatória. O conceito kantiano de direito implica o estabelecimento de um critério pelo qual todas as leis positivas são julgadas a respeito de sua *legitimidade*.

São racionais ou inteiramente legítimas apenas aquelas prescrições jurídicas que garantem conformidade às leis estritamente universais, a compatibilidade da liberdade de um com a liberdade de todos os outros. Este critério constitui, na esfera da “Doutrina do Direito”, o verdadeiro equivalente do imperativo categórico na Ética. Ele obriga a comunidade de liberdade externa a cumprir a legalidade universal, do mesmo modo que o imperativo categórico obriga a vontade pessoal a cumprir as máximas auto-impostas.

Com o conceito racional de direito Kant se mostra contrário a um rigoroso positivismo jurídico, bem como a uma privatização da moral, onde apenas a disposição pessoal estaria obrigada a observar uma racionalidade ilimitada (moralidade). Kant rejeita toda moralização do direito, pois o direito não coincide nem com os seus conteúdos, nem com os móveis do sujeito agente, isto é, com a moralidade pessoal.

Assim, o grupo de deveres específicos da moralidade pessoal, desenvolvido na “Doutrina da Virtude”, que são deveres do aperfeiçoamento próprio, não faz parte de modo

⁷² MC, I, Introdução,[§ B]; Akad., VI, 230; trad. cit., p. 36.

nenhum, dos deveres jurídicos ⁷³. Deveres para com os outros, a beneficência, a gratidão e a compaixão são meros deveres de virtude. Os deveres de direito pertencem somente àquelas obrigações sociais cuja transgressão, como, por exemplo, a violação de contrato, o furto ou o homicídio, impossibilita *a priori* a coexistência da liberdade externa. Mesmo nessa esfera *não há obrigação de reconhecer os deveres jurídicos*, pode-se cumpri-los por qualquer outro motivo, mesmo por medo de castigos e punições.

Devido à diferença fundamental entre moral e direito, Kant não deriva o direito do princípio da moralidade pessoal, da liberdade interna ou da autonomia da vontade, mas da razão prática pura e do seu critério de legalidade universal.

5. A COAÇÃO COMO IMPERATIVO.

Tanto a lei moral quanto a lei jurídica são expressas por Kant na forma de imperativos. Mesmo que o homem seja praticamente um legislador, é necessário tratar distintamente de *deveres de virtude* e *deveres jurídicos*. O problema é que, mesmo que a lei moral seja válida para todo ser racional, os seres humanos, por serem limitados e possuírem desejos e inclinações sensíveis, podem seguir móveis que não estejam sempre em conformidade com a razão. Por esse motivo, a determinação da vontade segundo leis é uma *obrigação*, não uma ação automática. Além disso, o homem deve ser considerado a partir de duas perspectivas: a sensível, uma vez que tem inclinações que o colocam no âmbito das leis naturais (heterônomas); e a inteligível, na medida em que comporta inteligência e autonomia da vontade. Portanto, por um lado, é autônomo, legislador; por

⁷³ Por esse motivo, conforme O. Höffe, Kant considerou o suicídio como moralmente ilícito, mas criticou alguns juristas do seu tempo por suas tentativas de fazer da conservação da própria vida um dever jurídico; cf. HÖFFE, O., *Immanuel Kant*. Trad. de Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 240.

outro, por poder afastar-se da lei racional, necessita da lei mesma, considerando-a como um imperativo para si próprio.

Essa mesma estrutura presente na esfera moral é válida para a esfera do direito, como fica claramente expresso na “Doutrina do Direito”. Segundo Kant:

quando formulo uma lei penal contra mim, enquanto criminoso, é a razão pura jurídico-legisladora em mim (*homo noumenon*) que me submete à lei penal enquanto sujeito capaz de cometer crimes, logo, como outra pessoa (*homo phaenomenon*), juntamente com todas as outras numa associação civil”⁷⁴.

Tem-se assim, por um lado, que as leis jurídicas provêm da razão pura prática, devendo ser entendidas a partir do ponto de vista do mundo inteligível. Por outro lado, no entanto, por força de o homem pertencer também ao mundo sensível, as leis éticas, assim como as leis jurídicas, deverão aparecer para qualquer agente como imperativos, e as ações conformes às leis morais e jurídicas se constituirão em deveres.

O dever jurídico, por ser externo tanto no sentido de que “não impõe a ação por dever, mas somente a ação conforme o dever, e que impõe uma ação pela qual sou responsável frente aos outros, suscita nos outros o direito de obrigar e não exclui o fato de poder ser cumprido somente pelo impulso do medo da coação”. Se moral e coação são incompatíveis, o mesmo não ocorre entre direito e coação. Ocorre, pois, que nada existe no conceito de coação que “seja incompatível com o conceito de dever externo de legalidade ou dever jurídico”, visto que a coação é mesmo necessária para que o dever jurídico seja cumprido⁷⁵.

A faculdade de coagir procede diretamente da coexistência de pessoas livres, ou seja, daquilo que o direito tem por tarefa tornar possível. O ato juridicamente proibido (ou ato injusto) é aquele que impede alguém de realizar seus atos juridicamente autorizados,

⁷⁴ MC, I, [E, I]; Akad., VI, 335; trad. cit., p. 150.

⁷⁵ Cf. BOBBIO, N., *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. de Alfredo Fait; revisão de Estevão Rezende Martins. Brasília: Edit. da Universidade de Brasília, 1984, p. 77.

pois o impedimento é incompatível com a liberdade segundo leis universais; juridicamente autorizado (ou ato justo), por sua vez é aquilo que pode coexistir com a liberdade segundo leis universais.

Dessas definições dadas, Kant deduz “que não se pode exigir que o princípio de todas as máximas seja ao mesmo tempo a minha máxima” ⁷⁶. Isso significa, em outros termos, que como aquilo que está juridicamente autorizado é definido de modo necessário e suficiente para o acordo com a liberdade segundo leis universais, não pode exigir nada mais do conceito do que aquilo que é juridicamente autorizado. Por conseguinte, para Kant, a lei universal do direito impõe uma obrigação, mas não 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” ⁷⁷. A limitação da liberdade de ação individual às condições de compatibilidade recíproca é um postulado da razão que não é suscetível de prova ulterior alguma. Tal limitação vem do exterior e, na medida em que ela implica a obrigação, segue-se que a limitação própria ao conceito do direito tem a forma de uma obrigação.

Pelo fato de a lei do direito ser oriunda da aplicação de considerações puramente racionais à coexistência de sujeitos responsáveis e de a faculdade de obrigar ser um elemento analítico da lei do direito, a força que obriga torna-se objeto de um fundamento puramente racional. Dessa forma, do mesmo modo que o princípio do direito, a faculdade de obrigar é válida *a priori*. Por essa razão, o direito, em sentido estrito, consiste na “possibilidade de ligar a universal coação recíproca à liberdade de cada um” ⁷⁸. O direito abrange condições pelas quais a liberdade de ação de um indivíduo é tornada compatível com a de outro.

⁷⁶ HÖFFE, O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant: la morale, le droit et la religion*. Paris: J. Vrin, ¹⁰1993, p. 192.

⁷⁷ *MC*, I, Introdução, [§ C]; Akad., VI, 231; trad. cit. p.37.

⁷⁸ *MC*, I, Introdução, [§ E]; Akad., VI, 232; trad. cit., p. 38.

É por isso que toda ação compatível com a liberdade de outrem, segundo leis universais, é permitida, de forma que “direito e faculdade de coagir significam, pois, uma e mesma coisa”⁷⁹. O direito só é direito à medida que estiver vinculado à faculdade de obrigar; por isso, qualquer impedimento de atos autorizados significa injustiça. A coação que obstaculiza o impedimento ilegítimo é legítima, uma vez que permite a liberdade da ação legítima; a coação somente é justa à medida que se presta para impedir a injustiça. A faculdade de coação do direito só se justifica por esse limite.

É importante notar, que a coação fornece ao direito *eficácia*, porém não sua estrita validade. O direito recebe validade a partir de sua conformidade com a razão, que, em última instância, é a justiça como *ideal de garantia* da realização da liberdade. A efetividade do direito fornecida pela coação fundamenta-se no *poder* enquanto força que está a serviço da razão ou da liberdade. Como observa J. C. Salgado, “a liberdade é a *conditio sine qua non* do direito, ao passo que a sanção coativa é sua *conditio per quam*”⁸⁰.

A necessidade da associação não é, em Kant, um produto da razão humana, mas da natureza, isto é, deve-se ao fato de o homem ser também um ser sensível; por outro lado, pela razão, o homem revela-se como ser livre e, ao mesmo tempo, *insociável*. Nessa condição, ele está colocado diante de outros homens, esses também como seres livres. Em razão de sua liberdade se mostrar como *arbitrio*, isto é, afetada pelas inclinações, é preciso compatibilizá-las com a liberdade dos demais. A vida social só é possível se ocorrer a conciliação dos arbítrios, e isso pode ocorrer em uma *ordem coativa*, uma vez que o homem não funda sua ação somente na razão, mas age também por inclinação.

Para demonstrar a necessidade do direito como ordem coativa, Kant utiliza o mesmo pressuposto empregado na *Fundamentação*, buscando demonstrar a possibilidade

⁷⁹ MC, I, Introdução, [§ E]; Akad., VI, 232; trad. cit., p. 39.

⁸⁰ SALGADO, J. C., *A idéia de justiça em Kant*, op. cit., p. 278.

do imperativo categórico. Este só é possível se puder ser pensado de forma sintética *a priori*, e isso ocorre porque o homem pertence, simultaneamente, a dois mundos ⁸¹. Isso significa que, se o homem fizesse parte somente do mundo inteligível, não haveria a necessidade do imperativo categórico, uma vez que ele não se aplica a seres puramente racionais, pois aí não há o que ordenar ou coagir. Um ser que age segundo sua vontade ou liberdade pura não necessita do dever.

A questão é que a ação humana requer o respeito à esfera da ação livre do outro. O dever-ser expresso no imperativo necessita também de uma garantia externa, pois o não cumprimento do imperativo traz conseqüências não apenas para si, mas também para os demais agentes, limitando-lhes a liberdade. Para Kant, há somente um único direito natural ou inato: “a liberdade (...), na medida em que pode coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é este direito único, originário, que cabe a todo homem em virtude da sua humanidade” ⁸².

O direito inato é o próprio conceito racional do direito, formulado, entretanto, como *direito subjetivo*, ou seja, como capacidade de cada um para com todos os outros. O direito que precede toda e qualquer legislação e que serve de critério de legitimidade reside em uma liberdade compatível com a liberdade de outrem. O direito inato da humanidade existente no homem procede da razão; ele está ligado ao imperativo categórico que ordena

⁸¹ Assim, Kant se refere a essa questão na *Fundamentação*: “O ser racional, como inteligência, conta-se pertencente ao mundo inteligível, e só chama *vontade* à sua causalidade como causa eficiente que pertence este mundo inteligível. Por outro lado, tem ele consciência de si mesmo como parte também do mundo sensível, no qual as suas ações se encontram como meros fenômenos daquela causalidade; (...) Mas porque o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis (...), resulta daqui que, posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é, à razão, que na idéia de liberdade contém a lei desse mundo, e portanto à autonomia da vontade; por conseguinte, terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as ações conformes a este princípio como deveres. E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a idéia de liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; (...) mas como, ao mesmo tempo, me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas ações devem ser conformes a essa autonomia”, *FMC*, III, [§ 17]; *Akad.*, IV, 453-4; trad. cit., pp. 90-1.

⁸² *MC*, I, Divisão da Doutrina do Direito, [B]; *Akad.*, VI, 237; trad. cit., p. 44.

que a humanidade seja considerada um fim em si mesma, tanto em nossa pessoa como na dos outros⁸³.

6. A COAÇÃO COMO CONCEITO RACIONAL DO DIREITO.

Ligada ao conceito racional do direito está, segundo Kant, a faculdade de coagir. Kant não a vê como uma força contrária à razão, mas sim como um elemento irrenunciável e válido *a priori* de todo o direito. Por mais contraditório que possa parecer, sem a faculdade coercitiva não é possível conceber um ordenamento jurídico destinado a garantir a convivência de liberdade.

Desde a obra do jurista alemão Christian Thomasius, publicada nos inícios do século XVIII, a conexão entre o direito e coerção era compreendida como evidente à época de Kant⁸⁴. Entretanto, conforme indica O. Höffe, nosso autor é quem empreende pela primeira vez uma demonstração rigorosa dessa conexão e, com isso, a solução teórica de uma, até hoje, atual questão fundamental do Direito e do Estado: “porque pode haver uma faculdade de coagir de homens para homens? Na resposta, Kant rejeita tacitamente as utopias sociais que renunciam a toda a coação, pois a faculdade de coagir decorre diretamente da tarefa do Direito, de possibilitar a convivência da liberdade externa segundo leis universais”⁸⁵.

Quem ouve o termo coação pensa de imediato em força física e desta apresenta um amplo espectro dos possíveis conceitos de coação. Todavia Kant formula um conceito

⁸³ Cf. CENCI, Angelo V. “O conceito de liberdade na filosofia do direito de Kant”, *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, Passo Fundo, ano 14, nº 1, 1998, p. 20.

⁸⁴ Christian Thomasius (1655-1728) foi um dos mais importantes expoentes do jusnaturalismo racionalista alemão; sua obra principal sobre o assunto é *Fundamenta juris naturae et gentium* (1718). Cf. BOBBIO, N., *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Trad. de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1995.

⁸⁵ HÖFFE, O., “O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à Doutrina do Direito’”, art. cit., p. 224.

estrito de coação, não relacionando-a ao uso da força física. Para definir um conceito propriamente dito de coação, primeiramente busca responder à pergunta mais fundamental, ou seja, em que medida a coação é moralmente permitida. Conforme Kant, é moralmente legítima toda coação que se contrapõe à coação ilegítima, isto é, à injustiça. Com isso, rejeita tacitamente aquelas concepções que identificam a coação como um mal em si mesmo, como algo ilegítimo, pois a coação se permite que exista ⁸⁶.

A coação é legítima sob duas condições restritivas ⁸⁷. Em um primeiro momento, a coação somente é permitida onde um outro invade o meu espaço legítimo de liberdade. Neste caso, a coação não é nenhuma coação agressiva, mas defensiva, uma anticoação. Sendo defensiva, num segundo momento, a coação é legítima quando se volta contra uma injustiça.

Segundo O. Höffe, a coerção apresenta-se sob duas formas: preventiva e restitutiva. “Se um roubo está a caminho, pode-se impedi-lo (a gente porventura agarra o ladrão); e pode-se buscar a coisa roubada onde ela foi encontrada”. Aquele que conscientemente fere o ladrão ou volta para buscar mais do que o bem roubado comete ele mesmo uma injustiça. Para justificar a defesa contra a injustiça sob forma coercitiva, Kant emprega duas negações práticas: “como a simples negação de uma ação, ‘o obstáculo a um efeito’, e como a negação dupla ‘a resistência que é contraposta ao obstáculo’” ⁸⁸.

A negação simples de uma ação moralmente legítima, o obstáculo é uma injustiça moral, enquanto “uma negação dessa negação recupera a posição. Quem opõe preventiva

⁸⁶ HÖFFE, O., “O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à Doutrina do Direito’”, art. cit., p. 226.

⁸⁷ Ao justificar o caráter coercitivo do direito, Kant não abre portas a nenhum tipo e nenhum grau de coerção. Legítima é só aquela coerção que me impede uma injustiça, toda coerção que passa deste limite é, por sua vez, uma injustiça.

⁸⁸ HÖFFE, O., “O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à Doutrina do Direito’”, art. cit., p. 227.

ou restitutivamente resistência a uma injustiça, anula a injustiça e reconhece de novo o Direito legítimo”⁸⁹.

Assim, a única coerção jurídica legítima é aquela que repara uma eventual injustiça, pois a execução de uma ação legítima não pode sofrer impedimento; pelo contrário, deve ser efetivada. Conforme Z. Loparic, o “conceito de direito é conectado, segundo a lei da não contradição, à autorização de exercer coação (*Zwang*) sobre quem infringir o Direito”⁹⁰. Eis por que, segundo Kant:

A resistência que se opõe a quem estorva um efeito fomenta esse efeito e com ele concorda. Ora bem, tudo o que é contrário ao direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais: mas a coação é um obstáculo ou uma resistência à liberdade. Portanto, se um determinado uso da própria liberdade é um obstáculo à 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; a saber, é conforme com o direito: por conseguinte, ao direito está ao mesmo tempo associada a faculdade de coagir quem o viola, de harmonia com o princípio de contradição⁹¹.

Em outras palavras, o meu ato ilícito representa um abuso da minha liberdade, com o qual eu invado a esfera da liberdade do outro; com o propósito de reconstituir em favor do outro a sua esfera de liberdade por mim injustamente invadida, o único remédio é usar a coação, de modo a fazer-me desistir do meu abuso. Neste caso, a coação é uma não-liberdade (devida ao Estado), que repele minha não-liberdade. Esta é, portanto, uma negação da negação e, em consequência, uma afirmação e, precisamente, é a reafirmação da liberdade do outro que foi lesada pelo meu ato ilícito.

É neste âmbito que direito e coação são relativos. O direito só é direito (legal) à medida que estiver vinculado à faculdade de obrigar, pois é função da faculdade de

⁸⁹ HÖFFE, O., “O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à Doutrina do Direito’”, art. cit., p. 228.

⁹⁰ LOPARIC, Z. “O problema fundamental da semântica jurídica de Kant”, in: SMITH, Plínio J. – WRIGLEY, Michael B. (orgs.). *O filósofo e a sua história*. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Unicamp, 2003, p. 486.

⁹¹ MC, I, Introdução, [§ D]; Akad., VI, 231; trad. cit., pp. 37-8.

obrigação impedir a ação ilegítima, permitindo, assim, a liberdade da ação legítima. Por estar a serviço da liberdade, a coação é concebida por Kant como justa.

7. O DIREITO COMO PRINCÍPIO DE COEXISTÊNCIA DA LIBERDADE.

O conceito racional do direito não implica só a faculdade coercitiva, mas também a idéia dos direitos humanos. Os direitos humanos são aqueles direitos que competem a todo ser humano como tal, independentemente de circunstâncias pessoais, de questões políticas e de condições históricas. Como é juridicamente lícita toda ação que seja compatível com a liberdade de todos os outros, compete a todo homem, em virtude de sua humanidade, aquele grau de liberdade que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro, conforme uma lei universal.

A liberdade compatível com a liberdade dos todos os demais é o único direito humano. Em Kant, a liberdade não é adquirida, ela compete ao homem antes de todos os atos jurídicos, ela lhe é *congênita*. Entretanto, congênita não é a liberdade ilimitada, mas só aquela liberdade externa que é compatível com a mesma liberdade de todos os outros, segundo leis universais.

O problema que daí surge parte da própria definição kantiana de direito, proposta em termos de liberdade e de estrita universalização expressa da seguinte forma: “É justa toda a ação que por si, ou por sua máxima, não constitui um obstáculo à conformidade da liberdade do arbítrio de todos com a liberdade do arbítrio de cada um segundo leis universais”. A questão que se coloca, por conseguinte, é: como é possível tratar do direito ao mesmo tempo como liberdade e estrita universalização, a qual deve ser respeitada de forma concomitante com a coação para o cumprimento da lei jurídica fundamental? “Se é

verdade que direito é liberdade, também é verdade que esta liberdade é limitada pela presença da liberdade dos outros”⁹². Pelo fato de o homem ser livre e a liberdade ser assim limitada, há a possibilidade de que os limites concedidos venham a ser transgredidos, ocorrendo que a liberdade de um invada a liberdade de outrem, tornando-se para esse uma não-liberdade. Neste aspecto, a coação torna-se necessária para a conservação da liberdade: “garantindo direitos e deveres no uso externo da liberdade, impondo restrições sobre o uso externo da liberdade”⁹³.

A liberdade é considerada, por Kant, como o direito fundamental de cada ser humano. Por que o homem é um ser racional, é o único que deve ser considerado como um fim em si mesmo e, portanto, livre. Sendo fim em si mesmo, livre, o ser racional deverá ter em conta sempre que o outro ser racional é também livre e deve ser tratado como fim em si mesmo (pessoa) e nunca como meio (coisa). É nesse momento que o direito se torna necessário para garantir a liberdade e realizar a *eticidade* necessária para a vida em comum, visto que o direito instaura uma “ordem na comunidade humana compatibilizando o exercício externo da liberdade através da limitação do arbítrio que aparece em meio aos impulsos sensíveis”⁹⁴. A rigor, o que o direito limita é o impulso sensível para deixar predominar a ação conforme a razão. Pois se ao homem fosse possível agir só racionalmente, se a razão comandasse sempre os impulsos do sentido, não seria necessário o direito. No entanto, embora o homem tenha consciência de deveres morais, suas ações sofrem perversões motivadas por diversos móveis.

⁹² CENCI, A. V. “O conceito de liberdade na filosofia do direito de Kant”, art. cit., p. 14.

⁹³ CENCI, A. V. “O conceito de liberdade na filosofia do direito de Kant”, art. cit., p. 14.

⁹⁴ CENCI, A. V. “O conceito de liberdade na filosofia do direito de Kant”, art. cit., p. 18.

8. A LIBERDADE COMO FUNDAMENTO DO DIREITO.

O direito aparece, portanto, como “instrumento necessário para o estabelecimento de uma ordem em que seja possível o exercício da liberdade universal e igual”⁹⁵. É nesse contexto que o direito, embora não seja estritamente moral, se torna um elemento ético, necessário para a vida em comum. Apesar das diferenças que separam moral e direito, segundo Kant, ambos têm o mesmo fim, pois pretendem assegurar a liberdade do homem que vive em sociedade. O direito realiza a liberdade do agir externo na convivência com os demais. Isto porque no direito o que é fundamental é que a ação se exteriorize, deparando-se com a instância do arbítrio de outro ser humano. Noutras palavras, o direito não ordena o reconhecimento subjetivo dos deveres; basta cumpri-los como normas legais. Podemos até cumpri-los por receio de punições ou para estar em paz com os outros. Por exemplo, devo objetivamente pagar impostos para cumprir a lei e, subjetivamente, posso desejar fazer o contrário da lei. No direito, justa é a ação feita conforme a lei, sem consideração dos sentimentos subjetivos do agente. Entretanto, do cumprimento dos deveres jurídicos depende a estabilidade da sociedade. A inobservância generalizada do direito (roubos, assassinatos, etc.) torna impossível *a priori*, a coexistência das liberdades.

Assim, o direito é a forma universal da coexistência das liberdades individuais, regularizando as condições formais e as modalidades por meio das quais torna-se possível que os indivíduos realizem seus fins e interesses particulares. A liberdade de cada um é limitada em função da liberdade dos outros.

Destarte, a legislação (entendida como contendo coação) só é justa na medida em que ela expressa a seguinte exigência racional: a realização da liberdade, pois justa é a lei que expressa a racionalidade, que cria condições para o livre agir humano⁹⁶.

⁹⁵ SALGADO, J. C., *A idéia de justiça em Kant*, op. cit., p. 248.

⁹⁶ Cf. SALGADO, J. C., *A idéia de justiça em Kant*, op. cit., p. 280.

CAPÍTULO 3

A FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL DA MORAL E DO DIREITO

Em Kant, o fundamento do direito e da moral é a liberdade, entendida enquanto autonomia da razão. Somente sob o pressuposto da liberdade são possíveis a moral e o direito. A liberdade fundamenta a existência de leis internas, que criam deveres internos, na forma de imperativos categóricos. Mas a mesma liberdade interna fundamenta a existência de leis exteriores, que tornam possível o convívio das liberdades individuais. A moral não é suficiente e a mesma liberdade que manda o homem agir conforme o dever interno e pelo dever interno, manda que sejam criadas leis externas para garanti-la. Como somente no “estado civil” há a garantia do convívio das liberdades individuais mediante uma lei universal de liberdade, o homem tem o dever de sair do “estado de natureza” e a ela não mais voltar. O único direito natural do homem é a liberdade. O homem deve sair do estado de natureza para constituir o estado civil.

O fundamento do direito bem como o da moral é a liberdade. Contudo, o conceito de liberdade por si só não basta para constituir o conceito kantiano de direito. Embora sua função aponte para a esfera da liberdade, sua realização e existência advêm da coação. Nesse sentido, a coação não pode ser entendida como fundamento do direito, senão como nota essencial das normas jurídicas, justamente para garantir o convívio dos arbítrios (usos particulares da liberdade) mediante uma lei universal da liberdade; ou, em outros termos, para dar eficácia ao direito.

A lição ética de Kant que deve ser ressaltada é que a liberdade é um fim em si mesmo, sendo o direito o meio que torna possível o convívio dos arbítrios mediante uma lei universal da liberdade. Ou seja, o conceito kantiano do direito repousa sobre a idéia de liberdade.

Nisso se mostra a importância de Kant ter sido o pensador que, pela primeira vez, voltou todo o interesse de sua investigação filosófica para a questão da liberdade, enquanto exigência racional da possibilidade da eticidade do homem. Exatamente “por isso permanece a atualidade de Kant: porque ainda não foi possível constituir uma sociedade racional ou livre. As perguntas fundamentais de sua filosofia do direito ainda perduram: como é possível uma sociedade racional? ou, como é possível uma sociedade livre?”⁹⁷.

A mesma liberdade que fundamenta a moral fundamenta o direito, ou seja, a legislação interna e a legislação externa. Embora o direito seja compreendido e expresso no conjunto da legislação externa, seu fundamento continua sendo interno: a liberdade enquanto autonomia da vontade.

A partir deste contexto, nosso intuito neste último capítulo será o de tratar de uma possível relação entre o imperativo categórico da moral e o princípio universal do direito, denominado por Kant de princípio da coexistência das liberdades individuais. Nosso intuito maior consiste em mostrar que o princípio universal do direito pode ser perfeitamente compreendido a luz da teoria moral kantiana.

⁹⁷ SALGADO, J. C. *A idéia da justiça em Kant*, op. cit., p. 18.

1. O IMPERATIVO CATEGÓRICO E O PRINCÍPIO DA COEXISTÊNCIA DAS LIBERDADES.

A pergunta inicial que podemos fazer e que serve como ponto de partida para o desenvolvimento desta questão é: qual a principal característica para a recíproca coexistência das liberdades? A existência de leis visando o estabelecimento da justiça. É exatamente isso o que Kant procura, ou seja, o justo. Se a procura de Kant no que se refere à sua filosofia prática em geral é sobre o que é moral, o que é certo ou errado, no que se refere à sua filosofia do direito a procura recai sobre o que é justo.

Como vimos anteriormente, na “Doutrina do Direito”, Kant questiona o que é o direito e indica um caminho para responder a questão. Não devemos procurar o que é o direito, mas devemos questionar qual é o critério universal pelo qual podemos conhecer o justo e o injusto. Para fazê-lo, devemos abandonar os princípios empíricos e realizar a investigação na própria razão, a fim de que, a partir daí, possamos estabelecer os fundamentos para uma legislação empírica possível.

Kant passa então a estabelecer o princípio universal do direito, o princípio de coexistência das liberdades enunciado da seguinte forma: “Conforme com o direito é uma ação que, ou cuja máxima, permite à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos, de acordo com uma lei universal”⁹⁸.

Kant segue afirmando que:

Portanto, se minha ação, ou 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”⁹⁹.

⁹⁸ *MC*, I, [§ C]; *Akad.*, VI, 230; trad. cit., p. 37.

⁹⁹ *MC*, I, [§ C]; *Akad.*, VI, 230-1; trad. cit., p. 37.

Injusto, então, para Kant, não é apenas a não coexistência das liberdades, ou seja, quando o exercício da liberdade de alguém obta ao exercício da liberdade de outro. Evidente é também que, quando alguém utiliza sua liberdade de um modo que interfere na liberdade alheia, este alguém comete um ato injusto.

Segundo Kant, no entanto, os atos injustos vão mais além. Atos injustos não serão somente aqueles que interferem na liberdade alheia, como por exemplo, um assassinato ou um seqüestro, mas serão também aqueles que interferem na liberdade do outro, ou seja, aqueles que interditam ações que podem perfeitamente coincidir com a liberdade de todos. Neste caso, se uma pessoa pratica qualquer ato que não fere a liberdade de outro, estando de acordo com uma lei universal, interditar ou proibir este ato é o mesmo que cometer uma injustiça.

Relendo o princípio universal do direito, podemos compreender porque Kant enuncia que é justa toda ação que permite ou cuja máxima permite que os indivíduos façam o que bem entenderem na sua relação com os outros, desde que este “fazer o que bem entende” esteja de acordo com a lei universal. Já injusta será toda ação que impede que os indivíduos façam o que bem entenderem na sua relação com os outros, se este “fazer o que bem entende” estiver de acordo com a lei universal.

Mas que lei universal é essa a qual Kant se refere? Não seria esta lei universal a lei moral que assume o caráter de imperativo categórico? A partir destas questões podemos interpretar o princípio de coexistência das liberdades de Kant da seguinte forma: *a)* são justos todos os atos praticados por um agente, nomeado simplesmente A, que podem coexistir com a liberdade de todos, não ferindo o imperativo categórico (não sendo contrários ao dever); *b)* se um ato praticado por A pode coexistir com a liberdade de todos, não ferindo o imperativo categórico (não sendo contrário ao dever), qualquer ato que obstaculize ou impeça o ato de A, é injusto; *c)* são injustos todos os atos que obstaculizam

ou impedem a liberdade de A se essa liberdade de A pode coexistir com a liberdade de todos.

Para dar continuidade à nossa exposição sobre o princípio da coexistência das liberdades, faremos um breve parêntese para esclarecer melhor a noção kantiana de imperativo categórico, em vista de ambos estarem relacionados.

2. O IMPERATIVO CATEGÓRICO.

O imperativo categórico é enunciado na segunda seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* da seguinte forma: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”¹⁰⁰. Kant entende que mesmo o entendimento comum pode distinguir qual forma é ou não é, na máxima, capaz de se adaptar a uma legislação universal. Segundo Kant:

Se, porém, se perguntar — o que é, então, verdadeiramente a pura moralidade (*Sittlichkeit*) na qual, como pedra de toque, se deve ponderar o conteúdo moral de cada ação? —, devo confessar que só os filósofos podem tornar duvidosa a solução desta questão; efetivamente, na razão comum dos homens, ela está já há muito resolvida, não certamente mediante fórmulas gerais abstratas, mas pelo uso habitual, de certo modo como a diferença entre a mão direita e a esquerda¹⁰¹.

Apesar do senso comum saber distinguir entre uma ação com valor moral e outra dele destituída, Kant discute filosoficamente essa questão. Se a máxima pode ser universalizada, ela se adapta a uma legislação universal, caso contrário não. Mas, o que significa, no campo prático a possibilidade da universalização? Quando uma máxima pode

¹⁰⁰ *FMC*, II, [§ 31]; *Akad.*, IV, 421; trad. cit., p. 59.

¹⁰¹ *CRPr*, A, 277; trad. cit., p. 175.

ser universalizada e quando pode valer como princípio de uma legislação universal? Quando essa máxima, uma vez adotada por todos, não se destrói necessariamente ou não coloca a razão em conflito consigo mesma.

No escólio do Teorema III da *Crítica da Razão Prática*, Kant nos dá o exemplo do depósito. Tenho como máxima aumentar meus rendimentos por todos os meios seguros. “Tomei, por exemplo, como máxima aumentar a minha fortuna por todos os meios seguros. Ora, tenho em minhas mãos um depósito cujo proprietário morreu e não deixou a seu respeito nada escrito”¹⁰². Minha máxima, que me ordena negar a existência de um depósito quando ninguém pode provar que ele me foi confiado, pode de fato ser elevada a uma lei universal? Não, pois esta máxima, uma vez universalizada, se destruiria a si mesma, porque faria com que não houvesse mais depósitos de maneira alguma.

O que deve ser feito aqui é um exercício de abstração a fim de que seja possível compreender a questão da moralidade. Sabendo-se de antemão que todos vão negar que possuem em mãos um valor pertencente a outro quando for impossível prová-lo, ninguém mais confiaria valores a ninguém, pois só tem sentido confiá-los quando se está praticamente certo que eles serão devolvidos. Se todos sabem de antemão que ninguém devolve empréstimos, então desaparece a prática de realizar empréstimos. Ou ainda, nos tempos atuais, se todo mundo soubesse que os depósitos feitos em bancos não seriam creditados na conta do cliente, ninguém mais efetuariaria esses depósitos, levando assim à destruição da prática e, portanto, da máxima de depositar dinheiro em bancos. O que ocorre neste exemplo é que as máximas não valem como princípios universais da ação para todos os agentes, pois na medida em que são adotadas por todos causam a destruição das práticas mesmas pelas quais elas são responsáveis, conseqüentemente, destruindo a si mesmas.

¹⁰² *CRPr*, A, 49; trad. cit., p. 38.

No clássico exemplo da promessa, o que ocorre é teoricamente mais forte do que o que acontece no caso anteriormente citado. Neste exemplo, Kant diz que:

para resolver da maneira mais curta e mais segura o problema de saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, preciso de perguntar a mim mesmo: — Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)? E poderia eu dizer a mim mesmo: — Toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Em breve reconheço que posso, em verdade, querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras ações a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte, a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente ¹⁰³.

Uma lei universal da mentira teria o seguinte teor: “Todos devem mentir, ou seja, toda vez, que alguém afirmar algo ou afirmar a sua intenção relativamente a atos futuros deve fazê-lo de modo falso”. Em tal caso, toda vez que alguém promettesse algo a outrem tudo o que saberíamos sobre o objeto da promessa é que ele não seria realizado. Se um devedor promettesse saldar uma dívida, saberíamos que ela não seria saldada; se um patrão promettesse um aumento de salário, saberíamos que não seria dado; se um governo promettesse a conclusão de uma obra, saberíamos que ela não seria concluída.

Diferentemente dos casos anteriores em que a universalização das máximas acarreta sua autodissolução, no exemplo da falsa promessa, a universalização provocaria não só a dissolução da máxima como a *destruição da racionalidade* no campo da ação. Seria irracional que os seres humanos, ao declararem suas intenções de ação, devessem fazê-lo sempre de modo falso. O resultado prático mais provável disto seria o de que sob a

¹⁰³ FMC, I, [§ 17]; Akad., IV, 403; trad. cit., pp. 40-1.

vigência de semelhante princípio prático nenhum sistema de leis poderia ser aplicado e nenhuma sociedade vingaria.

No exemplo do suicídio também ocorre destruição da máxima. A questão colocada por Kant diz respeito a seguinte situação: se uma pessoa sofrida e desesperada, que não vê perspectiva de sair desta situação ao longo de sua vida, está moralmente autorizada a cometer suicídio. A pergunta, quando universalizada, se coloca do seguinte modo: “por amor a si mesmo, uma pessoa poderia abrir mão de sua vida, quando é racional supor que lhe aguarda mais sofrimento do que alegrias”?

Nesse caso, o princípio que orienta a máxima do suicídio é o do amor de si. O princípio do amor de si tem como função última a conservação da vida. Ao universalizar a questão, vemos então que é impossível que um princípio que tem como objeto a preservação da vida possa orientar, ao mesmo tempo, a destruição da vida. Assim, é que a máxima que ordena o suicídio na adversidade se destrói quando universalizada.

Quando Kant fala de destruição das máximas nos três exemplos acima mencionados, ele aponta para o fato de que certas máximas, se forem universalizadas, aniquilam a si mesmas ou seu objeto, tais como nos casos da promessa, do depósito e da conservação da vida. É importante atentar para o fato, no entanto, de que existem alguns outros exemplos, como os do talento e da caridade, que nos apresentam máximas que não se destroem quando universalizadas, mas que não podem servir como leis universais.

No exemplo do talento Kant se questiona sobre se os homens estão moralmente autorizados a serem negligentes em relação ao desenvolvimento de seus talentos naturais e se deixarem levar ao prazer e ao gozo da vida. No caso, não haveria destruição da máxima porque é perfeitamente possível que ela subsista ao ser universalizada. O que não é possível, entretanto, é que os homens queiram que ela venha a se tornar uma lei universal da natureza.

O mesmo se dá no exemplo da caridade. É perfeitamente possível que subsista uma lei universal que ordene aos homens que se interessem somente pela sua própria vida e nada façam para auxiliar aqueles que se encontram em pior situação. Impossível, no entanto, é querer semelhante lei. Esta impossibilidade de que queiramos a universalização de certas máximas é mostrada novamente por Kant:

(...) se agora prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredirmos qualquer dever, descobriremos que, na realidade, não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma exceção para nós, ou (também só por esta vez) em favor da nossa inclinação. Por conseguinte, se considerássemos tudo partindo de um só ponto de vista, o da razão, encontraríamos uma contradição na nossa própria vontade, a saber: que um certo princípio seja objetivamente necessário como lei universal e que subjetivamente não deva valer universalmente, mas permita exceções. Mas, como na realidade, 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, não há aqui verdadeiramente nenhuma contradição, mas sim uma resistência da inclinação às prescrições da razão, pela qual resistência a universalidade do princípio se transforma numa simples generalidade, de tal modo que o princípio prático da razão se deve encontrar a meio caminho com a máxima ¹⁰⁴.

A natureza humana é ao mesmo tempo sensível e racional, não sendo possível fugir a isto. Embora os homens devam tentar aproximar-se o mais possível de uma suposta vontade santa, totalmente racional, a total equiparação a esta vontade, ou seja, o agir sempre racionalmente é impossível para os homens, dado que sua natureza também sensível impede a concretização deste ideal. Assim, como não podem fugir à sua condição de seres sensíveis, os homens também não podem fugir à sua condição de serem dotados de racionalidade.

¹⁰⁴ *FMC*, II, [§ 38]; *Akad.*, IV, 424; trad. cit., p. 63.

O fato de os homens serem dotados de razão faz com que eles desde sempre reconheçam as leis dadas por esta. Reconhecer as leis da razão é reconhecer o dever, o reconhecimento do dever é, então, inato ao homem em vista de sua natureza racional e, por isso, todos os homens são capazes de apontar ações conformes ou contrárias ao dever. Então, é impossível para os seres humanos que desde sempre são também racionais negar a obrigação derivada da lei moral.

3. O PRINCÍPIO UNIVERSAL DO DIREITO.

Feita a exposição sobre o imperativo categórico, voltemos agora ao princípio universal do direito. O princípio universal do direito considera como justa toda ação que permite que a liberdade de cada um coexista com a dos outros segundo uma lei universal, e como injusta toda ação que pode coexistir com a liberdade dos outros segundo uma lei universal e que é interdita ou impedida.

É evidente que uma ação qualquer, tal como uma tentativa de assassinato, seria uma ação injusta, na medida em que a liberdade de arbítrio do agente, no caso, o indivíduo que tentou o assassinato, está em conflito com a liberdade da vítima ou do indivíduo que sofreu a tentativa de assassinato.

Analisemos mais detidamente o princípio kantiano do direito a partir do caso de um roubo. Supomos que o indivíduo A rouba uma determinada quantia do indivíduo B. Analisada a ação à luz do princípio da coexistência das liberdades, seria possível dizer que o ato de A não pode coexistir com a liberdade de B? Apenas se considerássemos que B (a vítima) tem a liberdade de ter dinheiro e de usufruir deste do modo que melhor lhe aprouver. Mas se é assim, A (o ladrão) também poderia argumentar que existe uma soma

finita de riquezas e que se B tem riquezas que A não possui, B estará interferindo na liberdade que supostamente A (o ladrão) teria de usufruir destas riquezas. Como seria possível, então dizer que o ato de A, roubando B, é injusto?

Só poderemos caracterizar o ato de A (o ladrão) como injusto se levarmos a sério a expressão “segundo uma lei universal” que faz parte da definição do princípio universal do direito. Em nossa interpretação, o princípio da coexistência das liberdades, que é o princípio universal do direito, definiria como sendo justa toda ação que permite, ou cuja máxima permite, que os indivíduos façam o que bem entenderem na sua relação com os outros, desde que este “fazer o que bem entende” esteja de acordo com a lei universal. Já injusta será toda ação que impede que os indivíduos façam o que bem entenderem na sua relação com os outros, se este “fazer o que bem entende” estiver de acordo com a lei universal.

Mas a lei universal nada mais é do que a lei moral, que no campo prático toma forma de imperativo categórico; e, assim, justa seria toda ação que permite que os indivíduos façam o que quiserem na sua relação com os outros desde que isto não fira o imperativo categórico; assim como injusta é toda ação que impede que os indivíduos façam o que bem entenderem na sua relação com os outros se este “fazer o que bem entende” não ferir o imperativo categórico.

A partir desta interpretação, é possível caracterizar o roubo cometido por A como injusto, na medida em que o exercício de seu livre arbítrio, neste caso, está em conflito com a liberdade do outro, isto é B, segundo uma lei universal; ou seja, é contrário ao imperativo categórico. O indivíduo A, ainda que possa cometer o roubo, não pode querer que se instaure uma lei universal de roubar. A liberdade que A tem de roubar não pode coexistir com a liberdade de B segundo uma lei universal, enquanto que a liberdade que B

tem, de ter dinheiro e usufruir deste, pode perfeitamente coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal.

O princípio universal do direito é norteado pelos mesmos fundamentos do imperativo categórico, ou seja, a razão, a universalidade e a forma. A diferença é que enquanto o imperativo categórico nos fornece uma regra para julgar se nossas ações são ou não contrárias a moral, o princípio do direito nos fornece uma regra para determinar se elas são justas ou não. O imperativo categórico é um princípio capaz de orientar a ação individual, e o princípio do direito é capaz de orientar as leis em sua universalidade e necessidade.

No entanto, a partir dessas duas características podemos dizer que é possível que uma ação seja justa e não seja moral? A resposta kantiana é sim. Toda a sua distinção entre “agir por dever” e “agir conforme ao dever” fundamenta esta resposta. Para Kant, uma ação só é executada de fato “por dever”, ou seja, só é moral, se é realizada sem nenhum interesse, sendo motivada pela mera representação do imperativo categórico. As ações realizadas em função de algum cálculo interessado, ainda que não estejam em contradição com o imperativo categórico, são consideradas ações “conforme ao dever”, ações legais, mas não são ações morais.

O exemplo do comerciante trazido da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, no qual este fornece o troco certo a uma criança não por uma mera representação do dever, mas sim por um cálculo interessado, é bastante elucidativo. O comerciante não agiu moralmente, não agiu “por dever”, na medida em que a motivação da ação foi o interesse em manter o nome do estabelecimento, a clientela ou algum outro deste tipo. Entretanto, ele agiu *justamente*, agiu “conforme ao dever”, na medida em que sua ação não é contrária ao imperativo categórico. Esta ação, de fornecer o troco certo a uma criança, também é

perfeitamente compatível com o princípio da coexistência das liberdades, sendo, pois uma ação justa.

Deste ponto de vista, há em Kant uma coincidência entre as ações “conforme ao dever” e as ações “justas”, de modo que toda ação conforme ao dever seria uma ação justa e vice-versa. Por outro lado, em Kant, não há efetivamente coincidência entre os campos da moralidade e da justiça, na medida em que toda ação moral seria em si mesma uma ação justa, mas nem toda ação justa seria em si mesma uma ação moral.

Porém, apesar de não haver necessariamente correspondência entre agir moralmente e agir justamente, na filosofia kantiana parece ser necessário haver correspondência entre o legal e o justo, de modo que o legal seja o justo. E o legal será o justo quando as leis derivarem deste princípio universal do direito que é o da coexistência das liberdades segundo uma lei universal.

O ideal do direito de Kant é, por conseguinte, o de uma sociedade em que cada um possa gozar plenamente de sua liberdade, desde que este exercício da liberdade não afete o direito que os outros têm de também gozar de sua liberdade, no entanto, tudo dentro dos limites daquilo que é conforme ao dever. Há na filosofia kantiana um profundo respeito ao cidadão, ao indivíduo. Os indivíduos podem exercer o seu arbítrio como quiserem, mas não devem poder agir contrariamente ao que a razão determina. Em última instância, o limite da liberdade é o limite da razão e qualquer sistema legal deve estar fundamentado nesta concepção.

Assim sendo, a filosofia kantiana leva a sério o respeito pelo indivíduo e pela individualidade, mas considerando o indivíduo como membro de uma comunidade de seres dotados de razão prática que devem interagir entre si e cujos atos não devem poder invadir o limite da liberdade do outro. Quando os atos praticados por A não interferem na liberdade de nenhum outro B, sendo conformes ao dever, qualquer lei que seja feita

obstaculizando os atos praticados por A, obstaculizando a liberdade de A, é injusta. A intervenção do direito na vida dos indivíduos deve ser limitada. O direito não deve interferir na vida de um sujeito quando este sujeito não está agindo contra a liberdade de outras pessoas.

Porém, quando a ação do sujeito coloca em risco a liberdade de outras pessoas, a intervenção do direito se justifica plenamente. Assim é que, quando há uma violação à regra geral da coexistência das liberdades, está plenamente justificada a aplicação da pena no sentido de restringir a liberdade daquele que ameaça a liberdade alheia. Faz parte, então, da noção de direito, a coação, o constrangimento e a aplicação da pena.

No plano moral isto é completamente diferente, pois o indivíduo não pode levar em conta na sua ação singular quaisquer motivações empíricas, como, por exemplo, “fazer algo para não sofrer as conseqüências penais”. No plano do direito, ao contrário, seria praticamente impossível pensar um direito ou corpo de legislação externa em que não houvesse modo de constranger os indivíduos a cumprir suas leis.

O que o direito deve fazer não é prescrever em que deve consistir a felicidade de cada indivíduo, mas sim garantir as *condições de possibilidade da felicidade* de cada indivíduo. Trata-se de gerar e garantir o conjunto de condições formais a partir das quais cada indivíduo estará em condições de construir sua vida e buscar sua felicidade do modo que lhe parecer melhor. A primeira destas condições é justamente a garantia de que, se o indivíduo não ferir a liberdade do outro, ele também não sofrerá interdição no uso de sua liberdade, ou seja, ele poderá levar a vida como quiser.

Assim sendo, a tarefa do direito não será prescrever fins para cada indivíduo, mas criar condições legais para que cada um possa perseguir e alcançar seus próprios fins, sem prejudicar o direito que o outro tem de fazer o mesmo.

CONCLUSÃO

Como foi possível observar no primeiro capítulo, há um paralelismo entre a Primeira e a Segunda *Crítica*, isto é, se a razão determina *a priori* as condições de possibilidade do conhecimento, deve também determinar *a priori* a vontade dos sujeitos agentes, através do imperativo categórico, para que seus atos tenham valor moral intrínseco. Em outras palavras, se, por um lado, a razão pura pode conhecer *a priori* objetos, pode por outro “ser imediatamente um princípio determinante da vontade”. Embora sejam problemas diferentes, são *funções* da mesma razão. É a mesma razão pura com uma dupla função ou aplicação: a primeira é a função da razão pura teórica, a segunda é a função da razão pura prática. A preocupação central de Kant é com a parte pura de ambas; na *Crítica da Razão Pura*, a pergunta que surge é: como é possível uma razão pura teórica, ou seja, quais são as condições de possibilidade do conhecimento. Na filosofia moral, procura demonstrar como a razão pura pode ser prática.

É com base em princípios *a priori*, independentes da experiência, que Kant estabelece a sua filosofia, ou seja, se as condições de possibilidade do conhecimento são *a priori*, os princípios da razão prática também deverão ser proposições independentes de toda e qualquer experiência, isto é, de qualquer intuição material, visto que esta não poderá dar universalidade e a necessidade que são exigências da lei moral. Assim, esgotados os limites do campo da experiência, não se pode recorrer a ela para fundamentar as leis da razão prática. Isso evidencia a unidade da razão teórica e da razão prática na perspectiva kantiana. O que faz com que, em Kant, haja uma só razão, a razão pura, visto que seus princípios são *a priori*. Se o que há de comum é o *a priori*, o que as distingue, é sua

diferente aplicação; enquanto na razão teórica o emprego se dá mediante objetos dados na sensibilidade, no domínio prático o emprego acontece mediante ações ou sentimentos dados na sensibilidade.

De acordo com o resultados do empreendimento crítico kantiano, a validade de nossas pretensões acerca de um determinado assunto depende de questões preliminares, ou seja, o problema fundamental a ser resolvido consiste em responder à pergunta: “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” Resolvido tal problema, no nível da razão teórica, ou seja, estabelecidas as condições de possibilidade do conhecimento, impõe-se a solução das questões da filosofia prática, quais sejam: “como são possíveis os juízos sintéticos práticos *a priori*?” Ou, em outros termos: “como é possível o imperativo categórico?” No tratamento do direito a questão é paralela; Kant não se preocupa com a questão acerca de “se é possível o direito”, mas “como é possível o direito?”.

Como vimos no segundo capítulo, a razão prática pressupõe um *a priori* para a ação moral, tornando-o “lei da liberdade”. Se assim for, o homem pode de maneira autônoma prescrever para si mesmo a lei moral por meio do imperativo categórico e, por consequência, se submeter à moralidade realizando sua liberdade.

Entretanto, na medida em que os indivíduos convivem em sociedade com outros homens, a relação passa a ser entre diversos sujeitos considerados cada qual como livres. É preciso, então, uma lei que assegure a convivência entre tais arbítrios, visando a possibilidade de coexistência da liberdade de todos. É justamente para regular as liberdades dos arbítrios que Kant se refere a uma lei universal que, em sentido negativo, assegura as “possibilidades” dessa liberdade, mostrando-lhe seus “limites” e determinando a validade legal das ações, ou seja, das leis jurídicas. O que não se pode confundir, entretanto, é que, pela utilização de um princípio universal, o direito sofra uma

moralização. Kant não deriva o direito do princípio da moralidade pessoal, mas da razão pura prática e do seu critério de legitimidade geral.

É racional ou necessário o sistema jurídico capaz de compatibilizar em si as liberdades alheias, conforme leis estritamente gerais. Na teoria do direito, tal critério de legitimação equipara-se ao papel do imperativo categórico na esfera ética, haja vista que em ambos os critérios para uma construção legítima de leis, isto é, universalização e humanidade como fim em si mesma, estão contemplados.

O conceito racional de direito é a tentativa, em Kant, de estabelecer uma nova ordem de fundamentação, qual seja, em uma “idéia transcendental” de liberdade, como um *a priori* que tenha validade para as relações exteriores dos sujeitos, ao passo que a moralidade de uma ação ética tem na “idéia do dever” sua lei e também seu móbil.

Fica evidente no sistema jurídico kantiano que a capacidade de ser livre dos arbítrios individuais e de estabelecer relações sob o princípio de uma lei universal de liberdade se dá mediante as condições de possibilidade de esse sujeito *transcendental* agir moralmente. Não é por acaso que para a determinação do que seja o direito, Kant recorra à razão pura prática. Nela, é-lhe possível estabelecer um conceito moral de direito, muito embora, isso não implique a moralização do mesmo. Ao admitir para o direito ser a condição determinante apenas da prática externa dos sujeitos, Kant exclui da área de competência do direito toda motivação moral, bem como rejeita a sua referência a deveres para consigo mesmo, ou seja, somente os deveres para com os outros pertencem à esfera jurídica.

Não há como negar que o direito tem base num universalismo formal. Porém, não se pode dizer que este mesmo direito é uma forma de moralidade exterior. Kant tenta esclarecer filosoficamente o conceito moral de direito. No que se refere a uma obrigação que lhe é correspondente, a saber, “(...) a necessidade de uma ação livre sob o imperativo

categórico da razão”, essa regra se apresenta válida para ambas as legislações, ética e jurídica. O direito está subjugado à esfera da filosofia prática, porém disso não resulta uma relação necessária entre suas duas esferas, ética e direito, estando este subjugado àquela. Os deveres de direito não são determinados pelo imperativo categórico no sentido pessoal. Sua necessidade se dá com relação à liberdade externa, sendo assim, essa mesma obrigação jurídica não pode ser uma mera violência arbitrária. O que existe é um princípio universal do direito e a lei universal do direito, as quais gozam de um “status” único na filosofia prática de Kant.

Muito embora o direito não se confunda com a moral, exigindo apenas a conformidade legal, quer dizer, adesão não subjetiva das ações à lei, ele está subordinado à moral na medida em que este direito funda-se num universalismo formal do critério supremo da moralidade, qual seja, o imperativo categórico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. OBRAS DE I. KANT

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hrsg. von Wilhem Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

Die Metaphysik der Sitten. Hrsg. von Wilhem Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

Crítica da Razão Pura. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

Crítica da Razão Prática. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Introd. e enquadramento crítico de Viriato Soromenho-Marques; trad. de Paulo Quintela. Porto: Porto Edit., 1995. Porto: Porto Editora, 1995.

Metafísica dos Costumes. Vol. I: *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*; Vol. II: *Princípios metafísicos da Doutrina da Virtude*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004, 2 vols.

Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Introd., trad. e notas de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Cia. Edit. Nacional, 1964.

Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Trad. de Paulo Quintela, in: *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 101-62 (col. Os Pensadores).

2. LITERATURA SECUNDÁRIA

ALLISON, Henry E. *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996.

BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1960.

- BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*. Trad. de Alfredo Fait; revisão de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Edit. da Universidade de Brasília, 1984.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. de Álvaro Cabral; revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CERRONI, Umberto. *Kant e la fundazione della categoria giurídica*. Milano: A. Giuffhé, 1962.
- CENCI, Angelo V. “O conceito de liberdade na filosofia do direito de Kant”, *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, Passo Fundo, ano 14, nº 1, 1998, pp. 9-22.
- DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.
- GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento da validade do direito – Kant e Kelsen*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2000.
- GOYARD-FABRE, Simone. *Kant et le problème du droit*. Paris: J. Vrin, 1975.
- HÖFFE, Ottfried. *Introduction à la philosophie pratique de Kant: la morale, le droit et la religion*. Paris: J. Vrin, ¹⁰1993.
- _____. “O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à Doutrina do Direito’”, *Studia Kantiana. Revista da Sociedade Kant Brasileira*, Rio de Janeiro, vol. 1, nº 1, set., 1998, pp. 203-36.
- _____. *Immanuel Kant*. Trad. de Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KRÜGER, Gerhard. *Critique et morale chez Kant*. Trad. par Marcel Regnier. Paris: Beauchesne, 1961.
- LEITE, Flamarion T. *O conceito de direito em Kant*. São Paulo: Ícone, 1996.
- LOPARIC, Zeljko. “O fato da Razão – uma interpretação semântica”, *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 4, nº 1, 1999, pp. 13-52.
- _____. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, UNICAMP, 2000.
- _____. “O problema fundamental da semântica jurídica de Kant”, in: SMITH, Plínio J. – WRIGLEY, Michael B. (orgs.). *O filósofo e a sua história*. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Unicamp, 2003, pp. 481-524.
- _____. “As duas metafísicas de Kant”, in: GONZAGA, Drayton (org.), *Justiça e política: homenagem a Ottfried Höffe*. Porto Alegre: Edit. da UFRGS, 2003, pp. 305-17 (col. Filosofia).

- PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson, 1971.
- RAUBER, Jaime J. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- SALGADO, Joaquim C. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e igualdade*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1986.
- THOUARD, Dennis. *Kant*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.