

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - UNNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSO EM FILOSOFIA

LUCIANO VORPAGEL DA SILVA

O DEVER JURÍDICO NO PENSAMENTO DE IMMANUEL KANT

TOLEDO

2011

LUCIANO VORPAGEL DA SILVA

O DEVER JURÍDICO NO PENSAMENTO DE IMMANUEL KANT

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. José Luiz Ames (UNIOESTE) e coorientação do Prof. Dr. Aylton Barbieri Durão (UFSC).

TOLEDO

2011

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

S586d Silva, Luciano Vorpapel da
O dever jurídico no pensamento de Immanuel Kant /
Luciano Vorpapel da Silva.-- Toledo, PR : [s. n.], 2011.
95 f.

Orientador: Dr. José Luiz Ames
Coorientador: Dr. Aylton Barbieri Durão
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade
Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de
Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia alemã 2. Filosofia moderna 3. Filosofia do
direito 4. Ética 5. Moral 7. Liberdade 8. Dever 9. Relativismo
9. Kant, Immanuel, 1724-1804 8. I. Ames, José Luiz, Or. II.
Durão, Aylton Barbieri, Or. III. T.

CDD 20. ed. 193
320.01

LUCIANO VORPAGEL DA SILVA

O DEVER JURÍDICO NO PENSAMENTO DE IMMANUEL KANT

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. José Luiz Ames (UNIOESTE) e coorientação do Prof. Dr. Aylton Barbieri Durão (UFSC).

COMISSÃO EXAMINADORA

Dr. Aylton Barbieri Durão - Coorientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Dr. Tarcílio Ciotta - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Dr. Charles Feldhaus - Membro
Universidade Estadual de Londrina

Toledo, 9 de dezembro de 2011.

Aos meus familiares, professores e amigos,
pessoas que sempre tive a alegria de poder contar.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores José Luiz Ames (orientador) e Aylton Barbieri Durão (coorientador) pelos momentos de discussão, materiais disponibilizados e lições dadas ao longo do desenvolvimento da pesquisa e confecção do trabalho dissertativo. Também sou imensamente grato ao professor Rosalvo Schütz pelo apoio e contribuições como orientador na etapa inicial da pesquisa.

Meus agradecimentos ao Programa de Pós-graduação de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) pelo espaço para realizar o trabalho de pesquisa e à Fundação Araucária pelo auxílio financeiro. Estendo o agradecimento à coordenação do Mestrado pelo atencioso atendimento e apoio em todas as questões burocráticas.

Agradeço ao professor Luis Cesar Yanzer Portela por disponibilizar espaço para a realização do estágio de docência e pelas contribuições quanto ao desenvolvimento do mesmo. Também agradeço aos demais professores e colegas do mestrado, em especial àqueles que participaram das discussões no grupo de estudos sobre a doutrina do direito de Kant, pelos debates e discussões que sempre realizamos juntos, promovendo, com isso, o amadurecimento de ideias.

Não posso deixar de agradecer, de forma mais especial de todas, a Deus, autor e senhor da minha vida. Também quero agradecer, de forma muito especial, aos meus familiares e amigos que fazem parte da minha vida. Ao meu pai Miguel Matos da Silva e minha mãe Ilaine Vorpapel da Silva pelo constante incentivo aos estudos e, principalmente, pelo amor. Agradeço pelo carinho de minha namorada Tábata Zingano Bischoff que, com paciência e dedicação, sempre esteve ao meu lado incentivando e apoiando, inclusive contribuindo nas correções do texto dissertativo.

Por fim, agradeço a todos que de uma ou de outra forma contribuíram no meu processo de formação acadêmica no decorrer dos quase dois anos de mestrado.

A ideia de uma Constituição política em geral, que é, para cada povo, ao mesmo tempo, um mandado absoluto da razão prática que ajuíza de acordo com conceitos jurídicos, é sagrada e irresistível (KANT, 2004, p. 271).

SILVA, Luciano Vorpapel da. **O dever jurídico no pensamento de Immanuel Kant**. 2011. 95p. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011.

RESUMO

A presente dissertação trata do conceito de *dever jurídico* em Kant, desenvolvendo um estudo a partir de três aspectos, a saber, a origem, a distinção e a aplicação. Num primeiro momento, o foco do trabalho é a fundamentação moral dos deveres em geral, de modo que o objetivo é evidenciar e esclarecer o conceito de imperativo categórico como princípio supremo da moralidade para os homens, que são seres racionais sensíveis. Num segundo momento, o foco é a distinção entre os deveres jurídicos e os deveres de virtude, os quais são produtos da determinação da vontade sobre o livre-arbítrio. Quando a determinação é da vontade pura do próprio sujeito sobre as máximas do arbítrio, então a legislação é ética e o dever é de virtude; mas se apenas a forma do arbítrio é determinada e tal determinação é realizada pela vontade unificada do povo, então a legislação é jurídica e o dever é jurídico. Num terceiro e último momento, o foco é a aplicabilidade, isto é, o dever jurídico na passagem da teoria à *práxis*. Neste ponto o objetivo é compreender os conceitos de razão prática jurídica, Direito e faculdade de coerção para, a partir disso, compreender a aplicabilidade do dever jurídico sob duas óticas distintas, a saber, pela via da *metafísica dos costumes* e pela via histórico-antropológica da *insociável sociabilidade*. Por meio da análise destes três pontos, evidenciar-se-á que o dever jurídico, no pensamento de Immanuel Kant, é a necessidade da legalidade como pressuposto inicial para a moralidade, de modo que os homens primeiro se aproximam da legalidade, ao saírem do estado de natureza e entrarem no estado civil, para só depois se aproximarem da moralidade, por meio de um processo de moralização dentro do estado republicano de direito. Neste sentido, o dever jurídico exprime, em nome da moralidade, a necessidade dos homens entrarem no estado civil e, ao mesmo tempo, a necessidade de que tal estado seja republicano, no qual e somente no qual a vontade unificada do povo, que é irresistível, é a promulgadora das leis e fonte de todo o direito público.

Palavras-chave: Dever jurídico. Direito. Razão prática. Liberdade prática. Kant.

SILVA, Luciano Vorpapel da. **O dever jurídico no pensamento de Immanuel Kant**. 2011. 95p. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011.

ABSTRACT

This dissertation deals with the concept of *legal duty* in Kant, developing a study from three aspects, namely the origin, the distinction and the application. Initially, the focus of work is the foundation of moral duties in general, so the goal is to highlight and clarify the concept of the categorical imperative as the supreme principle of moral(ity) for men, rational beings who are sensitive. Secondly, the focus is the distinction between legal obligations and duties of virtue, which are products of the determination of the will over free will. When the determination is of pure will of the subject themselves on the maxims of the will, so the law is ethical and the duty is due, but only the form of agency is determined and such determination is performed by the unified will of the people, then the legislation is legal and duty is legal. In the third and final time, the focus is the applicability, that is, the legal duty in the judicial from theory to *praxis*. At this point the aim is to understand the legal concepts of practical reason, law and coercion capacity, from that, understand the applicability of legal duty under two distinct optical, namely through the *moral metaphysics* way and through historical-anthropological of *unsocial sociability*. By analyzing these three points, it can be inferred that the legal duty, the thought of Immanuel Kant, is the need for legality and morality as initial assumption, so that men first approach of legality, when they leave state of nature and enter into the marital status, toward morality, through a process of ethical standards within the Republican state of right. In this way, the legal duty expresses in the name of morality, the need for men to join marital status and at the same time, the need for such state be Republican, and at the same time in which the unified will of the people, which is irresistible, be to enact laws and source of all public law.

Keywords: Legal duty. Right. Practical reason. Practical freedom. Kant.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 A FUNDAMENTAÇÃO MORAL DOS DEVERES	12
1.1 O HOMEM COMO SER RACIONAL SENSÍVEL.....	13
1.2 A RAZÃO PRÁTICA COMO SEDE DA MORAL.....	18
1.3 A MORAL(IDADE) COMO <i>DEVER-SER</i>	22
1.4 O PRINCÍPIO SUPREMO DO <i>DEVER-SER</i>	25
1.4.1 O imperativo categórico.....	26
1.4.1.1 As subformulações do imperativo categórico.....	28
1.4.2 O papel do <i>Faktum da razão</i> na Filosofia prática.....	31
2 A DISTINÇÃO ENTRE DEVERES JURÍDICOS E DEVERES DE VIRTUDE	39
2.1 VONTADE E ARBÍTRIO.....	40
2.2 DEVERES JURÍDICOS E DEVERES DE VIRTUDE.....	46
2.2.1 Legislação interna e legislação externa.....	48
2.2.2 Liberdade interna e liberdade externa.....	51
2.2.3 Dos deveres em geral à distinção entre os deveres jurídicos e os deveres de virtude.....	53
2.3 PRINCÍPIOS DA RAZÃO PRÁTICA.....	58
3 DEVER JURÍDICO: DA TEORIA À PRÁXIS	62
3.1 RAZÃO PRÁTICA, DIREITO E FACULDADE DE COERÇÃO.....	63
3.2 O DEVER JURÍDICO PELA ÓTICA PRIVADA E PÚBLICA DO DIREITO.....	71
3.2.1 A distinção entre direito privado e direito público.....	72
3.2.2 A doutrina privada do direito racional.....	76
3.2.3 A doutrina pública do direito racional.....	81
3.3 O DEVER JURÍDICO PELA ÓTICA DA <i>INSOCIÁVEL SOCIABILIDADE</i>	84
CONCLUSÃO	87
REFERÊNCIAS	93

INTRODUÇÃO

Para pensar o conceito de *dever jurídico* em Kant, deve-se buscar, logo de início, o lugar que tal conceito ocupa dentro do pensamento geral do filósofo. Além do mais, não basta apenas localizá-lo, mas deve-se pensá-lo dentro do contexto em que se encontra, porque, na filosofia de Kant, nenhum conceito é dado isoladamente, mas fazendo parte de um todo numa unidade (ideia de sistema).

Para Kant, a filosofia da razão pura, quando se ocupa de investigar a própria razão como faculdade transcendental, é chamada de *crítica* e, quando se ocupa de reunir os conceitos puros da razão numa interconexão sistemática, é chamada de *metafísica*. Sendo que a filosofia crítica dispõe de dois objetos, a saber, as leis da natureza e as leis da liberdade, só pode haver duas metafísicas, isto é, dois sistemas, um respectivo aos conceitos da natureza e outro aos conceitos da liberdade. O primeiro se chama *metafísica da natureza* e o segundo *metafísica dos costumes*¹.

A *metafísica dos costumes*, também chamada de doutrina dos deveres, é o sistema da razão prática ao qual pertencem uma doutrina dos deveres jurídicos e uma doutrina dos deveres de virtude. O *dever jurídico* (objeto de estudo do presente trabalho de dissertação) deve ser pensando, portanto, dentro do sistema jurídico da metafísica moral da razão prática, levando em conta as determinações estabelecidas pela crítica.

Na tentativa de buscar seguir essa coerência sistemática, o presente trabalho realizará um estudo sobre o *dever jurídico* levando em conta três etapas, as quais visam compreender o referido conceito sob três óticas distintas, a começar pela fundamentação moral dos deveres em geral, passando pela distinção entre os deveres jurídicos e os deveres de virtude, até a compreensão do dever jurídico propriamente dito.

Com base nessa tripla divisão geral do assunto, o trabalho terá como estrutura básica três capítulos. No primeiro, o objeto de discussão será a fundamentação moral dos deveres em geral e, por conseguinte, do direito e da ética (da legalidade e da moralidade) pensados na unidade da razão prática. No segundo, o objeto de estudo será a distinção entre as duas doutrinas de deveres presentes na *metafísica dos costumes* de Kant, isto é, entre os deveres jurídicos e os deveres de virtude. Por fim, a partir da unidade que a razão prática estabelece

¹ Algumas abreviações serão utilizadas daqui em diante no decorrer do texto dissertativo, as quais correspondem com algumas das principais obras de Kant utilizadas, a saber: MC: Metafísica dos Costumes; FMC: Fundamentação da Metafísica dos Costumes; CRPu: Crítica da Razão Pura; CRPr: Crítica da Razão prática.

entre os deveres em geral e do modo como se distinguem, o terceiro capítulo investigará o dever jurídico especificamente, visando mostrar como este se dá na *práxis*.

O primeiro capítulo será dividido em quatro tópicos. O primeiro se ocupará de estudar a condição dual do homem como ser de dois mundos, quer dizer, como um ser que é inteligível e, ao mesmo tempo, sensível, ou seja, buscará desenvolver a ideia de homem como ser racional sensível. O segundo tópico terá o objetivo de mostrar que os fundamentos da ação não podem ser encontrados na experiência sensível, mas tão somente na parte inteligível do homem, de modo que a razão prática é a única sede da moral. No terceiro tópico, o objetivo do estudo é compreender o sentido da moralidade (idade) como *dever-ser*, confrontando o ideal de moralidade estabelecido pela razão prática com a condição imperfeita do homem, ou seja, buscando compreender como é possível que os homens, como seres racionais imperfeitos, ajam moralmente. Em seguida, o quarto tópico se ocupará de apresentar o princípio supremo do *dever*, isto é, a lei da razão prática que determina, de forma *a priori*, o homem para a ação, apresentando as formulações de tal lei, bem como discutindo o papel do *faktum da razão* na justificação da possibilidade prática da lei moral.

O segundo capítulo parte da ideia de que a razão pura é prática e que não há como duvidar de que isso é verdade. Como consequência disso, a razão prática produz um sistema de deveres, o qual é dividido em duas partes. O problema que se coloca é justamente quanto aos critérios de distinção entre estes dois sistemas. De um lado têm-se os deveres jurídicos e de outro os deveres de virtude, estes oriundos de uma legislação ética e aqueles de uma legislação jurídica. Neste sentido, o primeiro tópico do capítulo discutirá sobre a distinção entre vontade (como razão prática) e arbítrio, buscando mostrar que a liberdade prática implica na determinação do arbítrio pela vontade. A partir desta distinção, o segundo tópico trabalhará com os dois grandes critérios de distinção entre deveres jurídicos e deveres de virtude, a saber, o critério da legislação e o da liberdade, fazendo a distinção entre legislação interna e externa e entre liberdade interna e externa, para compreender, no final, como se dá a distinção dos deveres em deveres jurídicos e de virtude. Um terceiro tópico esclarecerá os princípios da razão prática, a saber, o imperativo categórico, o princípio da ética, o princípio do direito e da vontade unida do povo, mostrando as peculiaridades de tais princípios e, ao mesmo tempo, o ponto comum em que se fundamentam: a razão prática.

O terceiro capítulo estudará o dever jurídico de forma mais específica, buscando compreendê-lo numa dinâmica de passagem da teoria à *práxis*, quer dizer, como aplicação. Para tanto, o primeiro tópico investigará três conceitos: razão prática (jurídica), Direito e faculdade de coerção, mostrando as peculiaridades de cada conceito e, ao mesmo tempo, as

correlações. A partir disso, a investigação sobre a aplicação do dever jurídico (Direito) será em torno de duas perspectivas: sob a ótica da doutrina do Direito, portanto, sob as condições privada e pública do direito, e sob a ótica da insociável sociabilidade, buscando compreender como a razão prática determina o fim moral para a natureza humana num constante progresso para o melhor.

Nota-se, portanto, que a proposta do presente trabalho de pesquisa gira em torno do conceito de *dever jurídico*, perfazendo um estudo que toma como foco três aspectos, quais sejam, quanto à origem, distinção e aplicação. Estes três aspectos correspondem aos três capítulos do trabalho, em cada um dos quais buscar-se-á investigar e desenvolver elementos que respondam ao objetivo central do presente trabalho, que é: investigar o conceito de dever jurídico no pensamento de Immanuel Kant, buscando compreender sua fundamentação moral, bem como sua distinção com os demais deveres e condições de aplicação.

1 A FUNDAMENTAÇÃO MORAL DOS DEVERES

A doutrina dos deveres em geral é dividida em uma doutrina de deveres jurídicos e uma doutrina de deveres de virtude, constituindo, assim, o sistema da razão pura prática. O que justifica toda esta metafísica dos costumes é um princípio da razão prática, o qual é posto como único fundamento moral dos deveres.

A lei moral, que rege toda a razão dos costumes, é o elemento unificador entre a doutrina ética e jurídica, de modo que, para se pensar no conceito de dever jurídico, é necessário, inicialmente, pressupor uma fundamentação moral dos deveres em geral, fundamentação esta que fixa o critério da razão prática para todo o plano da ação. Uma vez estabelecido este critério e provado sua possibilidade objetiva, a razão prática terá sua justificação e todo sistema desta será, não só racionalmente válido, mas também objetivamente possível.

Em vista disso, o primeiro capítulo toma como objeto de investigação o princípio unificador dos deveres, a fim de compreender toda a fundamentação moral da metafísica dos costumes dentro do pensamento prático de Kant. Com isso, será possível chegar à origem do Direito e, conseqüentemente, à base do conceito de *dever jurídico*, que é a primeira tarefa a ser desenvolvida em direção ao propósito do presente trabalho dissertativo.

O capítulo se dividirá em quatro tópicos. O primeiro tratará do homem como um ser de dois mundos, isto é, como um ser que é racional e ao mesmo tempo sensível. O segundo tratará da razão prática como a sede da moral, portanto, da relação entre razão e liberdade, a fim de abrir o espaço para se pensar nos conceitos morais, dentre os quais se pode destacar a *boa vontade*, o *dever-ser* e a *lei moral*. O terceiro abordará sobre o conceito de *dever*, como aquele que exprime a moral para os seres racionais sensíveis, isto é, para os homens. Por fim, o quarto tópico tratará da *lei moral*, investigando seu caráter imperativo sobre a vontade dos homens e, ao mesmo tempo, sua condição de *ratio cognoscendi* da liberdade, isto é, como a consciência imediata que todo ser racional tem da moral². Neste sentido, ainda no quarto tópico, faz-se necessário compreender o conceito de *imperativo categórico*, como a fórmula

² Um ser racional perfeito é consciente da moralidade sem que sua vontade (santa) precise sentir a obrigação da lei moral. Por outro lado, um ser racional imperfeito (homem) é consciente da moralidade apenas se sua vontade (imperfeita) sente a lei moral imperando (KANT, 2000, p. 49).

do dever que a lei moral gera na consciência dos homens³, e a ideia de *faktum da razão* como a justificação da possibilidade moral (possibilidade prática da razão pura).

1.1 O HOMEM COMO SER RACIONAL SENSÍVEL

O idealismo transcendental de Kant compreende que nada é possível conhecer além de fenômenos e das condições de possibilidade dos fenômenos, tudo mediante representação. O conhecimento humano não é capaz de revelar a coisa em si, pois está limitado à sensibilidade e ao entendimento. Onde estão e de onde vêm as coisas em si mesmas, isto é desconhecido ao homem (BONACCINI, 2003, p. 31; ALLISON, 1992, p. 30).

Então, se o homem só é capaz de conhecer os objetos empíricos como fenômenos, isto é, na medida em que aparecem à sensibilidade, e as condições de possibilidade dos fenômenos apenas na medida em que são representados, qual o tipo de conhecimento que o homem é capaz de ter sobre si próprio? Se os objetos empíricos são conhecidos apenas conforme são objetos da intuição sensível, como deve ser considerado o homem para fins de objeto de estudo, ou seja, para análise teórica da razão?

Em Kant, esta é uma problemática não muito simples de ser resolvida, tanto pela complexidade e desdobramentos que possui, quanto pela extensão de pesquisas já realizadas sobre o assunto. Para as exigências do presente trabalho não é necessário investigar como é possível que a razão seja uma faculdade de conhecimento no homem e, por assim dizer, como é possível um *conhecimento* acerca do próprio homem como ser racional, mas apenas como é possível que a razão seja uma faculdade prática do homem, ou ainda, como o homem pode ser capaz de *agir* segundo sua razão.

A definição kantiana de homem como ser racional contempla tanto o plano da *especulação* quanto da *prática*. Ou seja, o homem, mediante o uso teórico de sua razão, é capaz de conhecer os objetos que aparecem à experiência sensível e, mediante o uso prático, é capaz de agir moralmente. Para Kant, todo conhecimento inicia-se na experiência⁴ (KANT, 1999, p. 53), ou seja, pela sensibilidade, que é a capacidade de recepção das representações sensíveis (KANT, 1999, p. 71). O efeito que a *coisa em si* causa na faculdade receptiva é a

³ Esta afirmação é ambígua, podendo induzir ao erro e, por isso, é necessário esclarecê-la. Quando se diz que o imperativo é a fórmula do dever que a lei moral gera na consciência dos homens, significa que a matéria (o que a lei gera) é um dever e não uma fórmula.

⁴ Vale ressaltar que, para Kant, todo conhecimento, embora parta da sensibilidade, não necessariamente derive da mesma, podendo ser um conhecimento puro (de origem racional) (KANT, 1999, p. 53).

sensação, que, enquanto objeto da intuição, chama-se *fenômeno* (KANT, 1999, p. 71). Este (o *fenômeno*), no entender de Kant, "é aquilo que de modo algum pode encontrar-se no objeto em si mesmo, mas sempre na sua relação com o sujeito, sendo inseparável da representação do primeiro" (KANT, 1999, p. 88). O objeto (*coisa em si*) que causa a sensação na sensibilidade é totalmente desconhecido pelo homem, uma vez que só é possível conhecer objetos intuídos, ou seja, fenômenos (ALLISON, 1992, p. 33).

Se o conhecimento de objetos empíricos (interesse teórico da razão) pressupõe, de um lado, a representação de tais objetos na intuição sensível e, de outro, as categorias do entendimento, o que pressupõe a realização do interesse prático da razão (ação moral)? Se a sensibilidade é a condição pela qual o homem é capaz de sentir e obter *representações* (*matéria* dos fenômenos) e o entendimento a condição pela qual o homem é capaz de pensar tais *representações* (KANT, 1999, p. 72), o que, no plano prático, torna o homem capaz de obter representações e, ao mesmo tempo, realizá-las?

As *representações* da sensibilidade relativas ao uso teórico da razão, sobre objetos empíricos, podem ser *percepções sensíveis* ou *puras*. As sensíveis compreendem a *matéria* do fenômeno e, por isso, compõem objetos da intuição sensível. As puras, por sua vez, compreendem a *forma* do fenômeno e, ao contrário das sensíveis, compõem objetos da intuição pura⁵ (KANT, 1999, p. 72).

Os *princípios práticos* são *representações* relativas a ação humana e tais princípios, diz Kant, [...] são proposições que contêm uma determinação geral da vontade, a qual inclui em si várias regras práticas (KANT, 1994, p. 29). Kant divide as representações (que são princípios práticos) em *subjetivas* e *objetivas*. Estas são de validade universal e, por isso, são chamadas de *leis práticas*. Aquelas, todavia, valem apenas para a vontade, de modo que denominam-se *máximas* (KANT, 1994, p. 29). As representações objetivas são de origem *a priori* e exprimem o interesse prático da razão pura em sentido universal. As representações subjetivas, por outro lado, embora sejam princípios, não são *imperativos*, isto é, não servem de leis práticas para a determinação do querer em geral, ou, pode-se dizer, não são mandamentos morais (KANT, 1994, p. 30). Nota-se, portanto, que, para o uso teórico da razão, a sensibilidade é a fonte da *matéria* do conhecimento, porém, para o uso prático, não pode ser tomada como fonte de princípios morais.

Na MC, Kant afirma que "a faculdade de desejar é a faculdade de ser, por intermédio das suas próprias representações, causa dos objetos dessas representações" (KANT, 2004, p.

⁵ Para Kant, a ciência que se ocupa dos princípios da sensibilidade *a priori* (objetos da intuição pura) é a *estética transcendental* (KANT, 1999, p. 72).

15). Todavia, esta, enquanto *faculdade de desejar superior* é a faculdade pela qual o homem é capaz de agir segundo a representação de leis práticas, isto é, de obrigações morais, ao passo que, enquanto *faculdade de desejar inferior*, é a faculdade pela qual o homem é capaz de agir segundo a representação de princípios meramente subjetivos⁶ (KANT, 1994, p. 33).

Até então, mostrou-se que o homem é um ser racional e, como tal, é facultado a representar os objetos *empíricos* do mundo para produzir conhecimentos e, além do mais, é capaz de agir conforme representações, podendo estas serem *lei práticas* ou simplesmente *máximas*. Contudo, ainda não está suficientemente claro *como* um ser é capaz, sob o plano prático, de agir segundo representação *a priori*. Se, no âmbito teórico, a razão requer que o homem se aproxime da sensibilidade para obter a matéria do conhecimento, no âmbito prático determina que o homem se aproxime da lei moral e afaste-se da sensibilidade, mesmo que jamais deixe de ser sensível ou jamais torne-se puramente aquilo que a lei determina. Mas, que é o homem para ser determinado por alguma lei ou influenciado por alguma inclinação?

Inicialmente, deve-se compreender que as coisas corpóreas e, em geral, todos os seres irracionais não possuem vontade, sendo considerados apenas como *coisas* (KANT, 2000, p. 68). Tais seres, segundo Kant, não são *fins em si mesmos*, mas meramente *meios*, pois, por não serem volitivos, estão sujeitos a alguma vontade de um ser que é volitivo, ou simplesmente determinados pelas leis da natureza. Os seres racionais, por sua vez, possuem vontade, de modo que existem como *fim em si mesmo* e nunca meramente como *meio* de alguma outra vontade⁷, não podendo ser enquadrados, portanto, dentro de uma absoluta determinação pelas leis da natureza, como ocorre com as *coisas*⁸ (KANT, 2000, p. 68).

⁶ Antes da MC, Kant não faz uma distinção muito clara entre vontade e arbítrio, tanto é que em diversos momentos chega utilizar o termo vontade quando deveria utilizar o termo arbítrio. Mas, deve-se compreender as etapas em que o pensamento de Kant se desenvolve, de modo que, na FMC, a preocupação é em estabelecer o princípio moral, na CRPr de mostrar a possibilidade prática de tal princípio e, na MC, de fixar a doutrina da moral, para a qual é necessário uma distinção, dentro da faculdade de desejar, entre a faculdade legisladora (que representa a lei moral) e a faculdade determinável (que implica a liberdade do arbítrio, como possibilidade de agir segundo a representação da lei). Portanto, tem-se, de um lado, a vontade como a própria razão prática e, de outro, o arbítrio como aquele que age sob a determinação da vontade. Mas, uma melhor compreensão sobre a distinção entre vontade e arbítrio será desenvolvida no segundo capítulo. Por ora, o conceito de vontade é tomado no sentido de faculdade de volição em geral, ou ainda, como faculdade de desejar.

⁷ Quanto à fórmula imperativa dos fins, existem duas interpretações. Uma compreende que a humanidade jamais pode ser considerada como meio, mas somente como fim, e outra que a humanidade também pode ser considerada como meio, desde que também seja considerada como um fim. Este problema, no entanto, não será objeto do presente trabalho, embora que a fórmula será apresentada em tópico posterior neste capítulo.

⁸ As coisas são empíricas e sem qualquer inteligibilidade, de forma que são absolutamente determinadas pelas leis da natureza. Os seres racionais puros são inteiramente inteligíveis e, neste sentido, são absolutamente determinados pelas leis da razão, não estando sob a determinação das leis da natureza. O homem, porém, é um ser racional sensível e, por assim dizer, está sob a determinação da razão (pela sua inteligibilidade) e sob a condição sensível (pela sua corporeidade), sendo, portanto, escravo entre o *noumenon* e o fenômeno.

Os seres racionais podem ser classificados como perfeitos ou imperfeitos. Os primeiros dispõem de vontade santa (perfeita), ao passo que os segundos dispõem de vontade imperfeita (não santa). A *vontade santa* se caracteriza como aquela que coincide com a *lei moral*, não estando, por isso, sob a sua determinação, ao passo que a *vontade imperfeita* não coincide com a *lei moral*, de modo que está sob a determinação da mesma⁹ (KANT, 2000, p. 49).

A vontade humana assume a condição de imperfeita e, por essa razão, sofre a determinação da *lei moral*. Em outras palavras, a *lei moral*, por ser imperativa à vontade humana, gera, para a mesma, um *dever*. Este *dever*, sendo a matéria da obrigação (KANT, 1994, p. 44), possui duas características, a saber, uma subjetiva e outra objetiva. Como objetiva, tem-se o *imperativo categórico*, que exprime o caráter imperativo da *lei moral*, fornecendo o critério de correção moral. Como subjetiva, tem-se a *boa vontade*, que exprime o caráter de perfeição moral, isto é, fornece a condição de valor moral (DUTRA, 2002, p. 29-30). Em outros termos, a *boa vontade* (ou *vontade santa*) é o elemento que evidencia o ideal de como a vontade humana deveria de ser, ao passo que o *imperativo categórico* coloca aos olhos humanos a *obrigação* de se aproximar de tal ideal até ao infinito (KANT, 1994, p. 45). Esta disposição da vontade de constante busca pela perfeição é o que a *lei moral* provoca, pois não há um momento em que a vontade imperfeita dos homens possa se tornar absolutamente perfeita. Pode-se dizer, portanto, que o papel do *imperativo categórico* não é implantar a *lei moral* na vontade imperfeita a fim de santificá-la, mas apenas de obrigá-la a fim de fomentar o seu progresso moral. Em suma, a vontade humana, embora nunca seja capaz de deixar sua condição humana, é a única capaz de se aperfeiçoar. A razão disso é o fato de ter sobre si uma *lei moral* imperativa que obriga segundo um ideal de perfeição.

A relação entre a *lei moral* e a vontade humana (no contexto da FMC e da CRPr), portanto, não é de igualdade, mas de *subordinação*. A vontade está sempre na condição de serva da *lei moral*, ou seja, como faculdade prática da razão pura. Assim como o servo está submisso ao seu senhor, a vontade humana está submissa ao senhorio da razão. Tal submissão, no entanto, não é mecânica, pois assim como o servo pode desobedecer seu senhor, a vontade imperfeita também é capaz de desobedecer a *lei moral*¹⁰. O fato é que, a desobediência não descaracteriza o tipo da relação, pois mesmo que o servo desobedeça ao

⁹ Aqui está um exemplo de como Kant não faz a separação entre vontade e arbítrio na FMC. Na MC, Kant dirá que a vontade não está sob determinação alguma (KANT, 2004, p. 18), mas, nesta ocasião (FMC), não faz esta separação. Aqui, Kant utiliza o termo vontade num sentido mais geral de volição e não de faculdade legisladora, como é o caso da MC.

¹⁰ Pode-se dizer que é a capacidade de desobediência que caracteriza a vontade humana como imperfeita.

seu senhor, permanecerá sendo servo e, de igual modo, mesmo que a vontade não respeite à obrigação moral, permanecerá sob seu jugo.

Para Kant, o elemento que distingue os seres racionais dos demais seres é a vontade. Diz Kant:

a vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais (KANT, 2000, p. 67).

Quando a vontade for santa (perfeita), tratar-se-á de um *ser racional perfeito*, mas quando a vontade for imperfeita, tratar-se-á de um *ser racional imperfeito*. Os homens são seres racionais imperfeitos porque possuem vontade imperfeita. Pode-se dizer, portanto, que seres racionais perfeitos, por possuírem vontade perfeita, são ideais, ao passo que seres racionais imperfeitos (homens), por possuírem vontade imperfeita, são seres reais (práticos).

A razão pura só é prática mediante uma vontade imperfeita, pois somente esta é faculdade prática da razão. Uma vontade santa é um conceito prático da razão prática, mas não uma faculdade da mesma, pois é capaz de evidenciar a ideia de moralidade, mas não de tornar a razão pura moralmente prática. Em outras palavras, uma vontade santa serve de *arquétipo* moral, mas não de faculdade moral. Sendo assim, seres racionais puros são seres moralmente ideais, mas não seres moralmente práticos. Os homens, por possuírem uma vontade como faculdade prática, são seres moralmente práticos (reais).

O que torna os homens moralmente capazes é a capacidade inteligível dos mesmos, ou seja, o fato de pertencerem ao *mundo inteligível (numênico)*. Mas, o que torna os homens práticos é sua capacidade sensível, ou seja, o fato de pertencerem ao *mundo sensível (fenomênico)*. Por isso, Kant define o homem como um ser de dois mundos, ou seja, um ser que é racional e ao mesmo tempo sensível. Se o homem fosse um ser apenas inteligível, seria um ser moralmente ideal e, por outro lado, se fosse um ser apenas sensível, não seria racional e, conseqüentemente, não teria vontade, de modo que seria um ser moralmente incapaz. Somente um ser que é simultaneamente inteligível e sensível é um ser moralmente prático, pois o conceito de *prático* se refere à realização do inteligível no plano da realidade objetiva¹¹.

¹¹ No prefácio da CRPr, Kant distingue um uso teórico da razão de um uso prático, argumentando que o uso teórico só é capaz de pensar o incondicionado, ao passo que o prático é capaz de realizá-lo (KANT, 1994, p. 11). Neste sentido, a realização do incondicionado na realidade objetiva pressupõe, sem dúvida, os dois mundos (o inteligível e o sensível). O inteligível fornece o incondicionado e o sensível o plano para a realização do mesmo.

Em Kant, a realização prática da razão pura implica, portanto, na realização prática do incondicionado, a saber, a *liberdade*. Mas, como é possível o incondicionado (algo que não pode ser encontrado na realidade como objeto empírico, razão pela qual não pode ser objeto de conhecimento) ser realizado objetivamente? Como um conceito da razão pura que, sob o âmbito teórico não passa de uma ideia vazia, isto é, algo sem conteúdo sensível, pode, sob o âmbito prático, tornar-se realidade? Esta problemática pressupõe, antes de mais nada, a compreensão do espaço que a liberdade ocupa dentro da filosofia prática de Kant, ou seja, a compreensão da ideia de *liberdade prática*, cuja consequência será a idealização do conceito de moralidade. Só então, a partir da moralidade racionalmente idealizada, será possível pensar no plano prático, para o qual será necessário considerar a condição humana. Este último aspecto, que tratará da possibilidade moral para a condição humana, ou seja, da moral como um *dever-ser*, será desenvolvido no terceiro tópico deste capítulo, ao passo que o primeiro (sobre a liberdade prática e o conceito do moralmente ideal) será desenvolvido no tópico a seguir.

1.2 A RAZÃO PRÁTICA COMO SEDE DA MORAL

Em *A religião nos limites da simples razão* Kant afirma que a moral está "[...] fundada no conceito do homem como um ser livre" (KANT, 1992, p. 11). Nesta afirmação fica claro que a sede da moralidade se encontra no plano inteligível do homem, pois, se (conforme já apresentado no tópico anterior) todo homem é um ser racional e, por assim dizer, é um ser de vontade¹² (e a liberdade do homem pressupõe justamente razão e vontade), vale dizer que razão e vontade são elementos da inteligibilidade. Logo, se a moralidade está fundada na ideia de homem livre, está fundada na inteligibilidade humana, mais precisamente, na inteligibilidade prática, isto é, na razão prática.

Contudo, a razão humana, como já foi possível compreender, não é exclusivamente teórica, possuindo, também, interesse prático. Na introdução à CRPr, Kant esclarece que existem dois usos da razão pura: um teórico (ou especulativo) e outro prático. Este reporta-se especificamente ao plano da moral, ou seja, à possibilidade prática da razão pura e aquele, no entanto, reporta-se especificamente ao plano do entendimento, ou seja, ao alcance da razão frente ao conhecimento dos objetos dados na intuição sensível (KANT, 1994, p. 23).

¹² Aqui, a vontade é ainda usada como faculdade volitiva em geral, sem considerar a distinção feita por Kant na MC entre vontade e arbítrio. Somente no segundo capítulo que esta distinção será utilizada com rigor.

Na CRPu, o objetivo de Kant foi apresentar os princípios da razão pura e mostrar os limites da mesma (KANT, 1999, p. 42). Diz Kant,

é um tratado do método e não um sistema da ciência mesma; não obstante, traça como que todo o seu contorno, tendo em vista tanto os seus limites como também toda a sua estrutura interna (KANT, 1999, p. 41).

Ou seja, a CRPu realiza um trabalho sob o aspecto da utilidade negativa da razão especulativa na medida em que limita o uso legítimo da razão especulativa à experiência empírica. Porém, a razão pura não pode ser pensada apenas sob o aspecto negativo, o qual corresponde ao uso teórico da mesma, mas deve-se admitir uma utilidade positiva, portanto, um uso que, sob ponto de vista teórico, pode apenas ser pensado e, sob ponto de vista prático, pode ser realizado. (KANT, 1999, p. 42). Nas palavras de Kant,

[...] uma crítica que limita a razão especulativa é, nesta medida, *negativa*; na medida em que ao mesmo tempo elimina com isso um obstáculo que limita ou até ameaça aniquilar o uso prático, de fato possui utilidade *positiva* muito importante tão logo se esteja convencido de que existe um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral), no qual esta se estende inevitavelmente acima dos limites da sensibilidade. Embora neste seu uso não necessite nenhuma ajuda da razão especulativa, precisa assegurar-se contra a sua reação para não cair em contradição consigo mesma (KANT, 1999, p. 42).

A *estética transcendental*, na CRPu, é a ciência que investiga as condições *a priori* de possibilidade da experiência sensível (KANT, 1999, p. 72) e a *lógica transcendental* apresenta os princípios do pensamento em geral (KANT, 1999, p. 97). Pela primeira têm-se como os objetos são *dados* e, pela segunda, como são *pensados* (KANT, 1999, p. 91). Enquanto a razão especulativa se ocupa de dar formas aos objetos da sensibilidade (conhecer), a razão prática se ocupa da moral (ação). Neste sentido, a razão especulativa (teórica) é negativa por estar limitada ao condicionamento dos objetos da experiência, ao passo que a razão prática é positiva por ter a função de realizar o incondicionado. (KANT, 1994, p. 11).

Tanto o aspecto negativo quanto o positivo são importantes dentro da filosofia kantiana. Negar o aspecto negativo da razão seria negar toda a possibilidade teórica da razão e, da mesma forma, negar o aspecto positivo seria negar toda a possibilidade prática da mesma. Negando-se a possibilidade prática da razão, isto é, o aspecto positivo, não há como pensar em qualquer tipo de ação humana que tenha como base a razão, seja de cunho jurídico, político ou ético. Como seria possível alguém adquirir algo externo a si em consonância com

o arbítrio alheio, quando não existe razão jurídica? Como seria possível a coexistência harmônica dos homens num estado civil sem razão política? Como os homens seriam capazes de agir com autonomia sem um uso prático moral da razão? Pode-se dizer, portanto, que, assim como o espaço e o tempo são formas (condições de possibilidade) de toda e qualquer experiência possível, a condição de possibilidade do direito, da política, da moral, enfim, de toda ação racional humana é o uso prático (ou positivo) da razão (KANT, 1999, p. 42-43).

Para Kant, todo acontecimento ou é segundo a natureza ou é segundo a liberdade (KANT, 1999, p. 338) e a possibilidade de um uso prático da razão implica, inevitavelmente, numa causalidade pela liberdade. Se o uso teórico da razão se interessa em conhecer os fenômenos da causalidade natural, isto é, dos acontecimentos regidos pelas leis da natureza, o uso prático (positivo) da razão se interessa em realizar ações que não são meramente efeitos dos eventos da natureza, mas causa de uma nova série de eventos, cujas leis determinadoras são leis da liberdade (KANT, 1999, p. 338).

Toda filosofia kantiana tem como base fundamental a ideia de liberdade, de modo que tanto o uso teórico quanto o uso prático da razão só podem ser pensados a partir de tal conceito. Nas palavras de Kant, "o conceito de liberdade [...] constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa [...]" (KANT, 1994, p. 12).

Pensar a *razão pura prática*, em Kant, como um conceito intrinsecamente ligado ao de *liberdade* implica em conceber todos os demais conceitos da filosofia prática de Kant como decorrentes de tal ligação. Mas, tanto o conjunto de conceitos que formam o sistema da razão teórica quanto o conjunto de conceitos que formam o sistema da razão prática pressupõem a liberdade da razão (liberdade transcendental), embora tal conceito (liberdade) não receba o mesmo tratamento nos dois usos da razão.

O uso teórico da razão concebe a liberdade como um conceito problemático, ou ainda, negativo, o que faz da liberdade uma antinomia da razão pura. Porém, a resposta do idealismo transcendental de Kant a tal antinomia é de que a causalidade pela natureza está em perfeita conciliação com a causalidade pela liberdade, de modo que é possível, mediante um uso prático da razão, uma causalidade pela liberdade, pois, embora estas duas ordens de causalidade sejam distintas, Kant busca sustentar, na tese da terceira antinomia, que não há contradição entre ambas (KANT, 1999, p. 296-297). Neste sentido, a faculdade prática da razão se ocupa justamente de realizar a liberdade na prática (KANT, 1994, p. 11; HERRERO, 1991, p. 14).

A razão pura se estrutura em dois grandes sistemas. Sob o âmbito teórico, constitui o sistema da *metafísica da natureza* e, sob o âmbito prático, constitui o sistema da *metafísica dos costumes*. Este último compreende, de fato, uma verdadeira filosofia da liberdade (HERRERO, 1991, p. 10).

Vale ressaltar que a metafísica da natureza é um sistema que toma como foco as leis da natureza, ao passo que a metafísica dos costumes é um sistema regido por leis da liberdade. Neste sentido, tem-se, de um lado, o empenho da razão pura em conhecer os eventos da natureza, os quais se encontram sob a determinação de leis naturais e, por outro, em ser prática, mediante um sistema de leis da liberdade.

Em última análise, a razão prática, sendo a sede da moral, é a sede de todo um sistema da *metafísica dos costumes* que, para os homens, constitui a doutrina dos deveres, a qual se divide em doutrina do Direito e doutrina da virtude (ética). Neste sentido, o sistema da moral, compreendendo no direito e na ética, tem como base aquilo que tem também como fim, a saber, a moralidade. Se a moral, como o sistema da legalidade (direito) e da moralidade (ética) tem sede na razão prática, a moralidade, que é o fim de tal sistema, também deve ser um conceito puro.

Para Kant, o conceito de moralidade pressupõe uma ideia que a razão pura dispõe apenas para uso prático, a saber, a ideia de um *moralmente bom*. Este equivale ao conceito do *ilimitadamente bom*, evidenciado por Kant no início da primeira seção da FMC, quando afirma que "neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma *boa vontade* (KANT, 2000, p. 21). Neste sentido, o moralmente bom significa o ilimitadamente bom, ou seja, uma boa vontade (HÖFFE, 2005, p. 190). Explica Höffe que "[...] aquilo que é ilimitadamente bom não é de modo algum relativo, mas simplesmente ou absolutamente bom" (Höffe, 2005, p.191). Neste sentido, a moralidade, continua Höffe,

[...] não pode designar a aptidão funcional (técnica, estratégica ou pragmática) de ações ou de objetos, estados, eventos e capacidades para objetivos previamente dados, tampouco meramente a concordância com usos e costumes ou com obrigações do direito de uma sociedade. Pois em todos estes casos o ser-bom é condicionado por pressupostos favoráveis ou circunstâncias. Mas o simplesmente bom é, a partir de seu conceito, isento de toda condição limitante, portanto incondicionado, ele é bom em si e sem ulterior objetivo (HÖFFE, 2005, p. 191).

Para Kant, o que torna uma vontade boa em si não é aquilo que ela promove ou realiza, mas tão apenas aquilo que é, ou seja, a vontade só é o moralmente bom na medida em

que brilhar por si só, assim como uma joia que tem seu pleno valor em si, sem necessitar de qualquer outro acessório que lhe acrescente valor (KANT, 2000, p. 23).

A *boa vontade* se distingue de todos os dons naturais, desde os talentos do espírito às qualidades do temperamento. Enquanto uma *boa vontade* é boa em si mesma, os dons naturais só são bons como meio, pois se não houver uma boa vontade que se sirva dos mesmos estes poderão, lamentavelmente, se tornar muitíssimo maus (KANT, 2000, p. 21-22).

A boa vontade, por ser ilimitadamente boa, não se confunde com a vontade humana, que, por vezes, pode não ser boa. A boa vontade é um conceito da razão prática, ao passo que a vontade humana é uma faculdade prática da razão pura. Se, por um lado, a moralidade só é prática porque o homem dispõe de faculdade prática, a vontade boa (ou ainda *santa*) é o *arquétipo* moral da razão¹³. Mas, se a vontade humana não é boa em si, pois, para isso teria que ser perfeita (*santa*), sendo apenas a faculdade prática da razão, qual a utilidade prática da boa vontade? Se a moralidade tem como arquétipo a *boa vontade*, o que possibilita a realização moral?

De fato, a *boa vontade* está centrada no seu autobrilho, de forma que não se preocupa com a realização prática. É tão centrada que sua utilidade é apenas conceitual, ou seja, serve apenas de *arquétipo* moral, ou ainda, de critério de valor moral para as ações. A realização moral, neste sentido, necessita de outro conceito, o qual Kant chama de *dever* e só será desenvolvido no tópico seguinte.

1.3 A MORAL(IDADE) COMO *DEVER-SER*

Como o homem é um ser de dois mundos, isto é, possuidor de um caráter inteligível (no qual encontra-se a sede da moral e, por assim dizer, o arquétipo de moralidade como critério de valor moral para as ações dos homens) e outro sensível (por meio do qual é afetado pela sensibilidade), sua ação moral implica não em um *ser* (pois não é, por natureza, um ser moralmente bom, uma vez que, para isso, teria que ser perfeito e possuir uma vontade absolutamente boa), mas em um *dever-ser* (HÖFFE, 2005, p. 198).

A ação humana não possui em si valor moral, mas tem o dever de se aproximar ao máximo do valor moral inestimável que só uma *boa vontade* é capaz de possuir. Tal *dever* é,

¹³ Höffe usa o termo *metaético* para designar o conceito de *boa vontade* como o *ilimitadamente bom* e, em contrapartida, usa o termo *ético normativo* para designar o conceito de *dever* como a condição moral em que os homens se encontram (HÖFFE, 2005, p. 190-191).

diz Höffe, "[...] a *Sittlichkeit* [moralidade] na forma do mandamento, do desafio, do imperativo" (HÖFFE, 2005, p. 193). E ainda acrescenta.

Esta forma imperativa só tem um sentido para aqueles sujeitos cuja vontade não é de antemão e necessariamente boa. Ela carece de objeto em entes racionais puros, cuja vontade é como em Deus por natureza constante e exclusivamente boa. Só se pode falar de dever onde há, ao lado de um apetite racional, ainda impulsos concorrentes das inclinações naturais, onde há, ao lado de um querer bom, ainda um querer ruim ou mau. Esta circunstância é o caso em todo ente racional que é dependente também de fundamentos determinantes sensíveis. Tal ente racional sensível ou finito é o homem (HÖFFE, 2005, p. 193).

Se Kant tivesse compreendido a moralidade apenas a partir do conceito de *boa vontade*, isto é, do ilimitadamente bom, já se saberia que a moralidade não passaria de uma ideia da razão pura, isto é, de uma realidade inteligível de alcance apenas dos seres racionais perfeitos. Mas, quando Kant elucida a moralidade como *dever-ser*, deposita no homem a confiança da possibilidade de uma moral prática, ou seja, coloca o homem como ente moral (HÖFFE, 2005, p. 193).

Diante disso, há que compreender quatro questões, a saber: de onde Kant retira o conceito de dever, qual é este conceito, quais as possíveis ações frente ao dever e como o dever pode ser cumprido.

Conforme expresso no início da segunda seção da FMC, o *dever* pode ser encontrado na razão vulgar dos homens, no entanto, isso não significa, afirma Kant, que seja um conceito empírico (KANT, 2000, p. 39). Para Kant, a razão humana vulgar age por motivos estritamente práticos e não por especulação (KANT, 2000, p. 38), ou seja, não age segundo conceitos do entendimento, mas tão somente conforme seu caráter prático. Assim sendo, o *dever* é um conceito puro da razão, no entanto, seu poder de obrigar a vontade humana não se limita a um conhecimento teórico. Em outras palavras, não é necessário conhecer o *dever* para que a vontade seja obrigada, pois a obrigação é *a priori*. O *dever*, portanto, como originado da razão pura prática, é a matéria da obrigação moral (KANT, 2004, p. 32), que ocorre de forma *a priori* sobre a vontade humana, dispensando todo e qualquer tipo de conhecimento sobre o mesmo¹⁴.

¹⁴ O uso vulgar da razão significa o uso cru (rústico), que não exige esclarecimento algum, até porque, não é o esclarecimento que torna o homem um ser racional, de modo que o esclarecimento decorre da condição racional do homem. Ou seja, o conhecimento teórico que o homem é capaz de obter nada acrescenta a sua consciência moral, uma vez que esta é dada *a priori*, como um *faktum da razão*. Portanto, no uso prático, tanto a razão humana vulgar quanto a razão humana esclarecida sofrem a obrigação moral.

O *dever* só é possível para seres racionais finitos, pois seres racionais perfeitos não são obrigados, tendo em suas vontades (as quais são santas) a compatibilidade imediata com a *lei moral*. Os homens, por possuírem vontade imperfeita, têm a *lei moral* não como imediatamente compatível com suas vontades, mas como um *imperativo*, isto é,

[...] uma regra que é designada por um dever (*sollen*), que exprime a obrigação (*Nötigung*) objetiva da ação, e significa que, se a razão determinasse inteiramente a vontade, a ação dar-se-ia inevitavelmente segundo esta regra (KANT, 1994, p. 30).

O *dever* é, portanto, "[...] a necessidade de uma ação por respeito à lei" (KANT, 2000, p. 31), neste caso, à *lei moral*, como a obrigação *a priori* da razão. Mas, o que caracteriza uma ação por *respeito à lei moral*?

Há três formas de a vontade agir (se manifestar) sob a condição do *dever*¹⁵. São elas: em contradição, em conformidade ou por *respeito*. Uma ação contrária ao dever é aquela que repudia toda a obrigação moral, tanto subjetivamente quanto objetivamente¹⁶, ou seja, é a desobediência pura e simplesmente. Uma ação conforme ao dever é aquela que concorda apenas objetivamente, mas não subjetivamente, ou seja, o ato é realizado conforme o dever manda, mas não se tem o dever como (único¹⁷) motivo da ação. Já uma ação *por dever* é aquela que está tanto objetivamente quanto subjetivamente em sintonia com a matéria da obrigação, ou seja, age-se em conformidade ao dever e, além do mais, tendo-o como único motivo da ação (KANT, 2000, p. 27-28).

Das três formas de manifestação da vontade, apenas duas exprimem possibilidades de cumprimento ao dever, a saber, ações de conformidade e ações respeitadas. Quanto às primeiras é possível cumprir o dever por intenção egoísta (interesse próprio) ou por inclinação imediata, mas quanto à segunda, só é possível cumprir por *respeito*. Têm-se, portanto, três

¹⁵ Estando a vontade sempre sob a égide do *dever*, isto é, moralmente obrigada de forma *a priori*, as ações implicam nas manifestações da vontade obrigada. Ressalva-se que, o estar *a priori* obrigado não significa ser *a priori* determinado. O dever é a matéria da obrigação, ou seja, é a condição imposta pela obrigação moral à vontade, mas não é a determinação da ação da vontade (da sua manifestação). Em outras palavras, a obrigação moral, ao produzir um dever sobre a vontade, está determinando como a vontade deve agir, mas não como a vontade de fato age. O conceito de ação perpassa toda a filosofia prática de Kant, no entanto, uma compreensão sobre o mesmo já pode ser obtida na *segunda analogia* da primeira crítica, quando Kant trata de causa, ação e efeito (KANT, 1999, p. 172-183). Howard Caygill explica que "na razão prática, as ações são produzidas pela vontade que opera de acordo com uma máxima subjetiva, a qual, por sua vez, é policiada por uma lei superior" (CAYGILL, 2000, p. 6).

¹⁶ Subjetivamente se refere ao ânimo, isto é, à disposição para a ação e objetivamente se refere à ação propriamente dita.

¹⁷ Se o agente toma o dever como motivo de sua ação (máxima), não há espaço para outras intenções. Na ação *por dever*, diferentemente da conforme ao dever, o agente não pode estar sob inclinações, mas tão somente sob o dever.

formas de cumprimento do dever, mas apenas a ação *por dever* tem mérito moral, pois é a que expressa a obrigatoriedade na sua forma mais plena (HÖFFE, 2005, p. 193-194; KANT, 2000, p. 27-28). Em última instância, o cumprimento do dever apenas de conformidade (por intenção egoísta ou por inclinação imediata) não é suficiente para tornar a ação moralmente boa. Tem-se, neste caso, uma conformidade *legal*, mas não *moral*. O moralmente bom, sob o ponto de vista da ação humana, só se dá onde o cumprimento do dever não tem outro motivo senão apenas o próprio dever, ou seja, quando cumpre-se o dever tão somente porque se deve cumpri-lo (HÖFFE, 2005, p. 194).

É aqui que surge a necessidade de uma distinção entre os deveres de *caráter ético* e os de *caráter jurídico*. Esta distinção, no entanto, será objeto do próximo capítulo, devendo, antes disso, ser terminada a reflexão sobre a fundamentação moral dos deveres ainda sob o ponto de vista da unidade, reflexão esta que culmina na formulação do *princípio supremo da moralidade* e exposição da prova de possibilidade do mesmo.

1.4 O PRINCÍPIO SUPREMO DO *DEVER-SER*

Já é sabido que a vontade imperfeita dos homens não é naturalmente boa, assim como uma *vontade santa* o é, pois, diferentemente desta, não coincide com a *lei moral*, necessitando da representação do *dever*, o qual exprime a obrigação da lei sobre si (a vontade) de forma *imperativa* (KANT, 2000, p. 49).

A vontade, para Kant, é a capacidade do ser racional agir segundo a representação de princípios práticos (KANT, 2000, p. 47). Estes, conforme já foi apresentado em tópico anterior, podem ser subjetivos ou objetivos, isto é, *máximas* ou *leis* práticas (KANT, 1994, p. 29). A *lei moral*, neste sentido, é o princípio prático da razão que contém em si todas as leis práticas, sendo, por assim dizer, o *princípio supremo* da moralidade que determina a vontade humana *imperativa e categoricamente*.

Toda a FMC é elaborada por Kant com o intuito *único* de "[...] *busca e fixação* do princípio supremo da moralidade [...]" (KANT, 2000, p. 19), em outras palavras, o objetivo não é elaborar, criar ou inventar algum princípio, mas, em uma palavra, *estabelecer*. Sendo assim, trata-se de algo que já existe e já está *dado*.

O método que Kant utiliza para evidenciar e fixar a lei da moralidade compreende dois caminhos¹⁸. Primeiro Kant realiza um trabalho *analítico* em torno do conhecimento vulgar, a fim de encontrar e fixar o princípio supremo da razão vulgar. Num segundo momento, Kant realiza um trabalho *sintético*, a fim de examinar o princípio supremo e suas fontes para, por meio de tal exame, ver se é possível admitir um uso sintético da razão pura prática (KANT, 2000, p. 19-20; 91).

1.4.1 O imperativo categórico

Na primeira seção da FMC Kant evidencia o conceito de *boa vontade* como sendo a única dentre todas as coisas que pode ser considerada como boa em si (KANT, 2000, p. 21), portanto, chega à ideia do *ilimitadamente bom*, ou ainda, do *moralmente bom*. Em seguida, ainda na mesma seção, Kant encontra o conceito de *dever*, o qual pressupõe a ideia de perfeição moral, portanto, contém em si (apenas como critério de valor moral para a vontade imperfeita dos homens) o conceito de *boa vontade*¹⁹ (DUTRA, 2002, p. 29-30). Nas palavras de Kant,

[...] o conceito de *Dever* [...] contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos [...], [os quais], muito longe de ocultarem [...] a boa vontade, a fazem [...] brilhar com luz mais clara (KANT, 2000, p. 26).

¹⁸ Os dois caminhos que Kant utiliza para buscar e fixar o princípio da moralidade se chamam, respectivamente, *analítico* e *sintético*. Análise e síntese são conceitos importantes na filosofia kantiana, de forma que não é possível apresentá-los sem também minimamente esclarecê-los. Análise, para Kant, implica num caminho de busca interna, isto é, em retirar conceitos dentro de outros. A noção de extensão, por exemplo, pode ser buscada dentro da noção de corpo, de modo que tal busca se configura no que Kant chama de análise. Por outro lado, síntese é entendida por Kant como caminho de unificação ou aplicação. Tem-se conceitos distintos que se unem ou (pensando sob o aspecto da razão prática) uma realidade que se aplica no plano de uma outra distinta. A noção de peso, por exemplo, não pode ser encontrada contida na noção de corpo, de modo que não é possível uma análise do conceito de peso a partir do conceito de corpo, mas é possível uma síntese (unificação) do conceito de peso ao conceito de corpo. Enquanto a análise sempre opera racionalmente, a síntese pode operar empiricamente. Isto pode ser visto na classificação que Kant faz dos juízos. Todo juízo analítico é *a priori* (racional), mas nem todo juízo sintético é *a priori*, podendo ser, por vezes, *a posteriori*. Neste sentido, quando se toma a *análise* como método, tem-se uma investigação caracterizada pela elucidação (meramente explicativa) e quando se toma a *síntese*, tem-se uma investigação caracterizada pela ampliação (KANT, 1999, p. 58-59).

¹⁹ Vale ressaltar que há uma discordância sobre uma passagem de Kant na FMC entre a tradução de Paulo Quintela (Edições 70) e Höffe. Conforme Paulo Quintela, Kant estaria afirmando que o conceito de *dever* contém o de boa vontade (KANT, 2000, p. 26), mas, conforme Höffe, Kant estaria afirmando o contrário, isto é, que a boa vontade contém o dever (HÖFFE, 2005, p. 193). Segundo a grafia original de Kant, "wollen wir den Begriff der **Pflicht** vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen" (GMS, IV 397).

Por fim, Kant encontra o conceito de *imperativo categórico*, que é a única lei universal e necessária para a vontade humana. Tal imperativo é uma *proposição sintética a priori*, isto é, "age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal" (KANT, 2000, p. 59).

Este princípio reza a necessidade de ações que não tenham validade apenas para uma vontade, isto é, subjetivamente, mas para a vontade dos seres racionais em geral, portanto, objetivamente (KANT, 1994, p. 58, nota). As *máximas* não passam de princípios subjetivos do querer, não podendo ser, por isso, *imperativos* (KANT, 1994, p. 30). O *imperativo categórico*, por seu turno, é um princípio objetivo, de modo que constrange a vontade de modo *a priori* (KANT, 1994, p. 44). Enquanto aquelas possuem validade relativa, este possui validade universal.

Conforme Kant trata na FMC e na CRPr, o imperativo categórico, além de se distinguir das *máximas* (como princípios subjetivos do querer), se distingue dos *imperativos hipotéticos*, como meros *preceitos* práticos, isto é, como princípios que "[...] não determinam a vontade simplesmente como vontade, mas apenas em vista de um efeito desejado [...]" (KANT, 1994, p. 30). Sem dúvida, todos os *imperativos* exprimem um dever (*sollen*), de modo que evidenciam a relação de dependência da vontade face às leis objetivas da razão (KANT, 2000, p. 48; KANT, 1994, p. 44). Sendo assim, todos os imperativos ordenam, seja hipoteticamente, seja categoricamente (KANT, 2000, p. 50).

Hipotético é o imperativo que determina apenas os *meios* para a vontade com vistas a um fim da própria vontade²⁰. Estes, por sua vez, podem ser *problemáticos* (técnicos) ou *assertóricos* (pragmáticos) (KANT, 2000, p. 50). Os primeiros determinam o que a vontade deve fazer para atingir fins técnicos, como por exemplo: se o querer é enriquecer, o dever é empenhar-se em ganhar mais dinheiro do que se gasta (HÖFFE, 2005, p. 200). Os segundos, por sua vez, aconselham o que seria prudente à vontade em caso do fim desejado ser a felicidade própria. Nota-se que os técnicos exprimem um dever certo para o fim, ao passo que os pragmáticos apenas oferecem conselhos. Contudo, tanto um quanto outro exprimem a lógica condicional, a saber, *se quero x, então, devo fazer y* (HÖFFE, 2005, p. 201). Fica evidente, com isso, que os imperativos hipotéticos elucidam a instrumentalização da razão e de modo algum sua possibilidade *pura* prática.

Por outro lado, *categoricos* são os imperativos que determinam a vontade de forma *a priori*, ou seja, não exprimem à vontade um dever segundo um querer, mas um dever segundo

²⁰ Não é difícil provar a possibilidade dos imperativos hipotéticos, pois, uma vez que se quer os fins, se quer também os meios, de modo que seria contraditório não os querer.

apenas o próprio *dever*. A lógica da ação, neste caso, não seria um *se quero, então devo*, mas tão somente, *devo*. Aqui, diferentemente do modelo hipotético, a obrigação moral se exprime de forma plena, ou seja, só mediante um imperativo *categórico* se pode pensar numa possível realização prática *pura* da razão e não sua mera instrumentalização.

O *imperativo categórico*, portanto, é o princípio supremo do *dever-ser*, isto é, a representação *a priori* e *sintética* da *lei moral* sobre a vontade dos homens, ou ainda, o único procedimento que direciona moralmente as ações. Mas, embora Kant afirme ser apenas *um* o *imperativo categórico*, não descarta a possibilidade de haver desdobramentos em torno do mesmo (WEBER, 1999, p. 32). A fórmula fundamental é, portanto, a que já foi enunciada, a qual elucida a *universalidade* do princípio. Desta, Kant extrai outras subfórmulas, sobre as quais existem divergências quanto ao número. H. J. Paton, por exemplo, ensina que o *imperativo categórico* pode ser expresso em apenas uma fórmula, mas, de um jeito meio embaraçado, Kant teria apresentado cinco formulações e, de uma forma muito curiosa, ele as explicou como se fossem apenas três (PATON, 1947, p. 129).

As três fórmulas explícitas que decorrem da fórmula fundamental (fórmula da universalidade da lei) são: (1) fórmula da necessidade da lei; (2) fórmula da natureza racional como um fim em si mesmo; e (3) fórmula da autonomia da vontade. Para Paton, no entanto, as formulações são organizadas da seguinte maneira²¹: (1) fórmula da universalidade da lei; (1a) fórmula da lei da natureza; (2) fórmula do fim em si mesmo; (3) fórmula da autonomia; e (3a) fórmula do reino dos fins (PATON, 1947, p. 129).

1.4.1.1 As subformulações do imperativo categórico

Tendo já apresentado o imperativo categórico na sua fórmula básica, a saber, como lei universal, resta ainda apresentar os seus desdobramentos com os respectivos significados.

A primeira subfórmula é a da lei da natureza, a qual exprime o aspecto da *necessidade* da lei, sendo, por assim dizer, uma tentativa de concretização da fórmula da universalidade, pois, afirma Kant, se a universalidade da lei,

[...] constitui aquilo a que se chama propriamente *natureza* no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo categórico do dever poderia

²¹ Paton organiza as fórmulas adotando um sistema de numeração que evidencia a conexão entre as diferentes fórmulas, razão pela qual se utiliza de números e letras (PATON, 1947, p. 129).

também exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza* (KANT, 2000, p. 59).

Esta tentativa de aplicação da universalidade da lei pode ser percebida em alguns exemplos que Kant dá para demonstrar que certas máximas não gozam de universalidade. Um dos exemplos é o suicídio. Para Kant, não é moralmente louvável tirar a própria vida, mesmo quando não se encontra mais alegria em conservá-la (KANT, 2000, p. 60). De fato, se o suicídio fosse universalizado, este seria o princípio do fim da humanidade e, conseqüentemente, também o da própria moralidade. A vida, mesmo não sendo o fundamento, é um pressuposto básico para a moralidade, pois o homem não seria capaz de moralidade se não estivesse vivo. Isso se confirma quando Kant diz, na introdução à MC, que *vida é "a faculdade que um ser tem de agir em conformidade com as próprias representações [...]"* (KANT, 2004, p. 15). Para ficar ainda mais claro, basta observar a argumentação de Kant sobre os fins que são um dever, os quais são expostos pelo filósofo na segunda parte da MC (*doutrina da virtude*), quando afirma: "[...] não é a minha felicidade mas a preservação da integridade da minha moralidade que constitui o meu fim e ao mesmo tempo o meu dever" (KANT, 2004, p. 296). Neste contexto da MC, Kant está se referindo aos *fins* que são por sua vez *deveres* e, no contexto da FMC, quanto ao exemplo do suicídio, pode-se dizer que Kant está tratando da *vida* justamente como *integridade moral* do homem. Portanto, preservar a vida é um dever por si só, independentemente de toda e qualquer desgraça ou felicidade.

Outro exemplo que Kant dá é o da falsa promessa. Fazer uma promessa com a intenção já desde logo de não cumpri-la não é um princípio que possa valer universalmente como lei da natureza, pois, tal princípio, se existisse como lei, tornaria a própria ideia de promessa impossível, pois todo homem seria desacreditado mesmo antes de prometer (KANT, 2000, p. 60-61; WEBER, 1999, p. 37). Além destes exemplos de máximas não universalizáveis, Kant menciona outros dois, a saber, permanecer na ociosidade ao invés de dedicar-se ao desenvolvimento dos dons naturais (tornando-se o homem um ser inútil) e não fazer caridade. Vale dizer, sobre este último, que não é um dever ser benevolente, no entanto, não ser benevolente não pode ser uma máxima que valha universalmente e necessariamente, pois isto tiraria toda e qualquer esperança de ajuda nos casos de necessidades extremas (KANT, 2000, p. 61-62).

Sobre a fórmula da lei da natureza, Paton explica que converter as máximas de ações em leis universais da natureza implicaria em algo semelhante ao colocar-se, de forma imaginária, no lugar do Criador para construir um mundo, do qual se fará parte (PATON,

1947, p. 146). Quer dizer, as máximas devem ser munidas de necessidade tanto quanto as leis que regem a ordem da natureza são necessárias. Devem ser universais tanto quanto as leis da natureza são para tudo e todos. Segundo Paton, uma forma mais elaborada da fórmula da lei da natureza pode ser encontrada na CRPr:

Interroga-te a ti mesmo se a ação que projetas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade (KANT, 1994, p. 83).

A segunda subfórmula é a do homem como *fim em si mesmo*, a qual Kant expressa assim: "*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*" (KANT, 2000, p. 69).

Para Kant, a natureza racional existe sempre como *fim em si* e jamais como simples *meio*, sendo esta a principal divergência entre o racionalismo crítico de Kant e o empirismo cético de David Hume. Kant tomou consciência de que colocar a razão como mera intérprete dos fenômenos sensíveis, destituindo-a de todo poder legislador, seria o mesmo que impedi-la de ser prática. E, não havendo possibilidade de a razão ser prática, as ações dos homens jamais teriam um verdadeiro caráter moral fundado na autonomia.

Autonomia é a terceira subfórmula do imperativo categórico, que se expressa da seguinte forma:

nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal* (KANT, 2000, p. 76).

Esta fórmula apresenta o aspecto da liberdade, de modo que uma vontade só é tida como livre se for obediente a uma lei da qual ela própria é autora, ou seja, quando não se submete a outra coisa senão a si mesma (WEBER, 1999, p. 41). Por outro lado, se a vontade se submete a desejos e inclinações, ou seja, a qualquer fundamento de origem *a posteriori*, esta vontade será heterônoma. Neste sentido, para que uma vontade seja autônoma, há uma condição anterior, a saber, a independência de todo e qualquer conteúdo de origem empírica. Ou seja, uma vez que a autonomia implica na liberdade da vontade, esta se dá quando a vontade é capaz de agir livremente. A capacidade de uma ação livre implica, contudo, na liberdade negativa da vontade, isto é, na independência desta frente aos conteúdos da empiria.

Só então, após esta independência, a vontade será capaz de liberdade positiva, isto é, de legislar e obedecer a si mesma (KANT, 1994, p. 45-46; WEBER, 1999, p. 42).

Por fim, a fórmula do *reino dos fins*, defendida por Paton como sendo a quinta formulação do imperativo categórico. Nesta, o dever é expresso pela seguinte proposição: "age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível" (KANT, 2000, p. 83).

Para Kant, *reino* é "[...] a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns" (KANT, 2000, p. 75). Assim sendo, um reino dos fins é nada mais que a ligação sistemática dos seres racionais segundo os fins determinados pelo *imperativo categórico*, pois, conforme diz Kant, [...] as leis determinam os fins segundo a sua validade universal [...]" (KANT, 2000, p. 76). Segundo Paton, a quinta formulação do imperativo categórico abarca a *forma* e a *matéria* da ação moral, quer dizer, a lei universal e os fins em si mesmos (PATON, 1947, p. 185), sendo, portanto, a formulação mais abrangente do imperativo categórico.

1.4.2 O papel do *Faktum da razão* na filosofia prática

O *imperativo categórico* é, ao mesmo tempo, fórmula e princípio formal do *dever-ser*, de modo que seu papel mais importante é servir de base para as ações dos homens. A simples formulação do *dever* na forma de imperativo não é condição para a determinação moral da vontade imperfeita dos homens. O trabalho de Kant, realizado na FMC, não é um fim moral, mas apenas um meio, isto é, uma contribuição filosófica acerca da moral. O imperativo categórico de Kant nada acrescenta além do que já existe no plano racional dos homens, de modo que sua fórmula não implanta a moral, mas apenas a evidencia. É possível que algum homem venha a agir moralmente sem que tivesse contato com o imperativo categórico e, do mesmo modo, é possível que saiba de tal imperativo, mas não proceda de acordo com o mesmo. Ou seja, o imperativo categórico, embora exprima a forma do *dever*, não é, se considerado em si mesmo, a própria moral. Em outras palavras, é apenas uma formulação teórica de algo que ultrapassa a dimensão da teoria, a saber, a consciência moral propriamente dita.

Neste sentido, o mais importante não é aquilo que o imperativo categórico é em si, mas aquilo que pretende ser. Como mera fórmula, o imperativo categórico não passa de uma roupagem linguística, quer dizer, de uma proposição. No entanto, por trás da fórmula proposicional, o imperativo categórico é um juízo sintético *a priori* prático e, portanto, o

princípio supremo da moralidade que determina incondicionalmente o querer. A fórmula e as subfórmulas do imperativo categórico já foram apresentadas e compreendidas em tópico anterior, mas ainda não é suficientemente compreendido como que um juízo sintético *a priori* prático é possível, ou ainda, como que o ser racional sensível pode saber distinguir o moralmente correto do moralmente incorreto.

Este é o ponto que ainda resta para completar a tarefa de fundamentação moral dos deveres, como o primeiro tripé da análise que está sendo feita sobre o conceito de dever jurídico dentro do pensamento kantiano. Todo o trabalho de fundamentação realizado até agora terá sido em vão se não for possível mostrar a possibilidade prática do imperativo categórico. Todo o sistema da filosofia prática de Kant pressupõe um fundamento moral comum da legalidade (direito) e da moralidade (ética) e, além do mais, exige que tal princípio seja válido e objetivamente possível. A validade já foi demonstrada ao constatar que a *lei moral* é de origem racional e não empírica, contudo, a sua possibilidade implica em, de fato, ser determinadora da vontade imperfeita dos homens, o que implica na possibilidade da *razão pura* ser prática e, neste sentido, não só na possibilidade do agir moralmente como também do agir legalmente.

Para Kant, a prova de que a razão pura é prática está toda calcada no que ele chama de *faktum da razão*, o qual, por si só, já implica num tema controvertido dentro da filosofia prática. Beck (1960), Allison (1990), Rawls (2005), Loparic (1999) e Almeida (1999) são estudiosos de Kant que interpretam a doutrina do *faktum da razão* e buscam dar uma solução ao problema, mesmo que, no final, acabam criando outro, isto é, uma controvérsia de interpretações.

São onze as passagens sobre o *faktum da razão* na CRPr, em cima das quais os estudiosos de Kant apoiam suas teses interpretativas. A tabela a seguir apresenta as referidas passagens de Kant.

PASSAGENS SOBRE O FAKTUM DA RAZÃO NA CRPr		
Nº	PASSAGEM	CITAÇÃO
1	[...] a razão prática, por si mesma e sem se ter associado com a [razão] especulativa, confere realidade a um objecto (<i>Gegenstand</i>) suprassensível da categoria da causalidade, a saber, à <i>liberdade</i> (embora seja enquanto conceito prático e apenas para uso prático),	KANT, 1994, p. 14. (CRPr, A 9).

	por conseguinte, aquilo que além podia simplesmente ser <i>pensado</i> é confirmado por um facto (<i>Faktum</i>).	
2	À consciência desta lei fundamental pode chamar-se um facto (<i>Faktum</i>) da razão, porque não se pode deduzi-la com subtileza de dados anteriores da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (porque esta não nos é dada previamente), mas porque ela se nos impõe por si mesma como proposição sintética <i>a priori</i> que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica.	KANT, 1994, p. 43. (CRPr, A 55-56).
3	No entanto, importa observar, a fim de se considerar, sem falsa interpretação, esta lei como <i>dada</i> , que não é um facto empírico mas um facto único da razão pura, que assim se proclama como originariamente legisladora (<i>sic volo, sic iubeo</i>).	KANT, 1994, p. 43. (CRPr, A 56).
4	O facto anteriormente mencionado é inegável. Basta apenas analisar o juízo que os homens proferem acerca da conformidade das suas acções à lei: descobrir-se-á sempre, seja o que for que a inclinação possa opor, que a sua razão todavia, incorruptível e compelida por si mesma, confronta em qualquer altura a máxima da vontade numa acção com a vontade pura, isto é, consigo mesma, ao considerar-se como prática <i>a priori</i> .	KANT, 1994, p. 44. (CRPr, A 56).
5	Esta analítica mostra que a razão pura pode ser prática, isto é, determinar a vontade por si mesma, independentemente de todo o elemento empírico - e mostra isso mediante um facto (<i>Faktum</i>) em que a razão pura se evidencia efectivamente em nós como prática, determinando por este meio a vontade à acção.	KANT, 1994, p. 54. (CRPr, A 72).
6	Revela ao mesmo tempo ²² que este facto está indissolúvelmente ligado à consciência da liberdade da vontade, que até mesmo se confunde com ela.	KANT, 1994, p. 54. (CRPr, A 72).
7	[...] a lei moral, embora não forneça nenhuma <i>vista</i> , proporciona contudo um facto absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e do que anuncia um puro mundo inteligível, o <i>determina</i> até <i>positivamente</i> e dele nos permite	KANT, 1994, p. 55. (CRPr, A 74).

²² Aqui "ao mesmo tempo" se reporta ao que é dito na passagem anterior [5], pois esta passagem [6] é sequência textual da passagem [5].

	conhecer alguma coisa, a saber, uma lei.	
8	A lei moral também nos é dada, de certo modo, como um facto (<i>Faktum</i>) da razão pura de que somos conscientes <i>a priori</i> e que é apodicticamente certo, supondo mesmo que não se pudesse encontrar na experiência exemplo algum em que ela fosse exactamente observada.	KANT, 1994, p. 59. (CRPr, A 81).
9	A realidade objectiva de uma vontade pura ou, o que é mesma coisa, de uma razão pura prática é, numa lei moral, dada por assim dizer <i>a priori</i> por um facto (<i>Faktum</i>); pois, assim se pode chamar uma determinação da vontade, que é inevitável, embora não se baseie em princípios empíricos.	KANT, 1994, p. 67-68. (CRPr, A 96).
10	Mas que a razão pura, sem mistura de qualquer princípio empírico de determinação, seja também prática por si mesma apenas, eis o que era preciso poder demonstrar-se a partir do <i>uso prático mais comum da razão</i> , ao confirmar-se que o princípio prático supremo é um princípio que toda a razão humana natural reconhece como inteiramente <i>a priori</i> , independente de todos os dados sensíveis, e como lei suprema da sua vontade. Deveria primeiro provar-se e justificar-se a pureza da sua origem, mesmo no <i>juízo desta razão comum</i> , ainda antes de a ciência lhe lançar mão, para dele fazer uso, de certo modo como de um facto que ocorre antes de todo o sofismar sobre a sua possibilidade e todas as consequências que daí podiam tirar-se.	KANT, 1994, p. 107. (CRPr, A 163).
11	Ora, tratava-se unicamente de transformar este <i>poder (Können)</i> num ser, isto é, de conseguir provar num caso real, por assim dizer mediante um facto (<i>Faktum</i>), que certas acções pressupõem uma tal causalidade (a intelectual, sensivelmente incondicionada), quer elas sejam reais ou apenas ordenadas, isto é, objectiva e praticamente necessárias.	KANT, 1994, p. 120. (CRPr, A 187).

Lewis White Beck, em *A commentary on Kant's critique of practical reason*²³, apresenta uma discussão em torno da problemática do *faktum*²⁴ da razão a partir de duas premissas²⁵

²³ Tradução: *Um comentário da crítica da razão prática de Kant.*

que podem ser verificadas no texto crítico de Kant: (I) a consciência da lei moral [passagem 2]; e (II) a própria lei moral [passagens 3 e 8]. Segundo ele, há uma distinção *prima facie* entre a *consciência da lei moral* e a *própria lei moral*, de modo que uma consciência, neste sentido, não implicaria na realidade da própria lei, uma vez que seria possível explicar a consciência por diversas maneiras diferentes, sem, no entanto, assumir a própria lei. (BECK, 1960, p. 167-168). Loparic, por exemplo, apresenta uma explicação semântica da consciência da lei moral, afirmando ser esta consciência o sentimento de puro respeito pela lei. Neste sentido, no entender de Beck²⁶, à consciência da lei moral caberia mais a designação *pressuposição (assumption)* do que propriamente a expressão *faktum (fact)* (BECK, 1960, p. 168-169).

Beck segue o raciocínio da segunda forma de interpretação (*fact of pure reason*), sustentando que o *faktum da razão* é um feito da razão, decorrente da experiência autorreflexiva da própria razão pura, isto é, trata-se de um *faktum* de que há razão pura. Logo, a conclusão de Beck, sobre o *faktum da razão* é que:

somente uma lei que é dada pela própria razão para a própria razão poderia ser conhecida *a priori* pela razão pura e ser um *fato*²⁷ para a razão pura. A lei moral não expressa nada mais que a autonomia da razão; Esta lei é um *fato* para a razão pura apenas na medida em que é a expressão do *fato* da razão pura, isto é, do *fato* que a razão pura pode ser prática. É por isso que a lei moral é o único *fato* da razão pura e para a razão pura (BECK, 1960, p. 169)²⁸.

A última frase da citação exprime com evidência qual é a interpretação de Beck sobre o *faktum da razão*, a saber, a *lei moral*. Mesmo que a consciência da lei não seja, para Beck, o

²⁴ São várias as expressões utilizadas pelos comentadores de Kant para designar o que, neste trabalho, é chamado de *faktum da razão*, como, por exemplo, *factum*, *facto* ou simplesmente *fato*. Não será objeto do presente trabalho discutir qual delas é a mais adequada, de modo que sempre será utilizada a expressão *faktum*, exceto nas citações, que será tomada a expressão conforme o autor citado.

²⁵ Inicialmente, Beck apresenta três premissas do *faktum da razão*, mas, uma delas, a saber, a autonomia [passagem 5], ele sintetiza na primeira, justificando que Kant identifica a autonomia como a própria lei moral (BECK, 1960, p. 167).

²⁶ Beck ainda analisa o *faktum da razão* em dois sentidos: como um *faktum* para razão (*fact for pure reason*) ou como um *faktum* da razão (*fact of pure reason*) (BECK, 1960, p. 168). O primeiro reporta-se a um objeto da razão, ao passo que o segundo reporta-se a um feito da razão. Beck recusa a primeira forma de interpretação (*fact for pure reason*), entendendo que o *faktum da razão* não pode ser objeto de conhecimento da razão, uma vez que tal *faktum* é puro e a razão só conhece fatos que se dão na intuição, portanto, empíricos, de modo que não é cabível, dentro do pensamento kantiano, um intuicionismo moral.

²⁷ Aqui *fato* se reporta ao termo *faktum* utilizado neste trabalho.

²⁸ "Only a law which is given by reason itself to reason itself could be known a priori by pure reason and be a fact for pure reason. The moral law expresses nothing else than the autonomy of reason; it is a fact for pure reason only inasmuch as it is the expression of the fact of pure reason, i.e., of the fact that pure reason can be practical. That is why the moral law is the sole fact of pure reason and for pure reason".

faktum da razão, pressupõe-se, como o próprio Beck argumenta, a consciência moral como imediatamente dada pela lei no agente racional como um *faktum para a razão*.

Henry E. Allison²⁹, interpreta o *faktum da razão* tomando como base, assim como Beck, três caracterizações e, diferentemente de Beck, faz destas três suas premissas de análise. Estas são: (I) a consciência da lei moral [passagem 2]; (II) a própria lei moral [passagens 3 e 8]; e (III) a autonomia [passagem 5] (ALLISON, 1990, p. 232).

Reportando-se à passagem [7] de Kant sobre o *faktum da razão*, Allison argumenta que

[...] o fato é melhor interpretado como a consciência de estar sob a lei moral e o reconhecimento desta lei 'por toda razão humana natural como a lei suprema da sua vontade' (ALLISON, 1990, p. 233)³⁰.

John Rawls, por sua vez, faz uma interpretação construtivista³¹ do pensamento moral de Kant. Esta teoria (construtivista) nega tanto o ceticismo quanto o intuicionismo na moral. É dentro deste plano de entendimento que Rawls interpreta o papel do *faktum da razão* na filosofia prática de Kant.

Diferentemente de Beck e, um tanto quanto próximo de Allison, o *faktum da razão* é, para Rawls³²,

[...] o fato de que, como seres razoáveis, temos consciência da lei moral como a lei que é para nós a lei dotada de suprema autoridade e sumamente

²⁹ Para Allison, a mera exposição do conceito de moralidade já é suficiente para evidenciar a *lei moral*, isto é, para esclarecer que há razão pura prática, contudo, não é suficiente para demonstrar a força obrigatória da lei. Para isso, é necessário, segundo Allison, uma dedução da liberdade, a qual se dá pela presença de um interesse na moralidade (ALLISON, 1990, p. 230). Enquanto Beck se contenta em reduzir a autonomia à própria lei moral, Allison pensa que esta assume um papel fundamental para demonstrar a faculdade prática da razão pura. Em outras palavras, Allison toma a autonomia como uma premissa fundamental na análise do *faktum da razão*, de modo que sem esta não é possível provar como a razão pode determinar a vontade do agente e, consequentemente, como que a razão pura pode ser prática. Se, por um lado, a mera exposição do conceito de moralidade evidencia que existe razão pura, conforme Beck busca sustentar, por outro, esta mera constatação não demonstra suficientemente que a razão pura é prática, necessitando, para isso, conforme entende Allison, de um argumento adicional, isto é, da compreensão da autonomia (ALLISON, 1990, p. 230). Nota-se que a interpretação do *faktum da razão* apresentada por Beck não é convincente para Allison como prova de que a razão pura é prática, de modo que este sente a necessidade de analisar o *faktum* não apenas sob o ponto de vista da mera constatação da lei, mas da consciência desta mediante o poder da razão de obrigar a vontade do agente.

³⁰ "[...] the fact is best construed as the consciousness of standing under the moral law and the recognition of this law 'by every natural human reason as the supreme law of its will'".

³¹ Para Rawls, Kant jamais poderia ser entendido na perspectiva destas duas teorias, mas como um construtivista (RAWLS, 2005, p.273-174). Segundo ele (Rawls), o imperativo categórico de Kant (IC) é nada mais que o procedimento racional moral para as ações dos homens, isto é, o critério para os homens fazerem um raciocínio moralmente correto de suas ações (agir razoável) (RAWLS, 2005, p. 274).

³² A partir de Rawls também é possível compreender que o papel do *faktum da razão* é mostrar a possibilidade prática da razão, a qual, segundo o filósofo, se efetiva porque a consciência moral dos seres racionais está *dada* como um *faktum da razão*, de modo que o *imperativo categórico* é o procedimento formal de tal consciência.

reguladora, e de que em nosso pensamento e juízo morais comuns a reconhecemos como tal (RAWLS, 2005, p. 298).

Além destas três interpretações (Beck, Allison e Rawls) apresentadas acima (que não são as únicas), o trabalho destaca duas outras interpretações de estudiosos brasileiros da filosofia kantiana (as quais também não são as únicas), quais sejam: as de Zeljiko Loparic³³ e de Guido Antônio de Almeida³⁴. Este trabalha com uma interpretação sumária de Kant, tendendo para um cognitivismo moral, ao passo que aquele trabalha com uma interpretação semântica, significativamente influenciada pelo pensamento ontológico de Heidegger, em *Kant e o problema da metafísica* (1929) e pela tese de Henrich, em *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft* (1960) (LOPARIC, 1999, p. 22-23).

Nota-se que as interpretações sobre o *faktum da razão* esclarecem suficientemente o propósito de Kant com a segunda crítica. Explicam o sentido do *faktum* como resposta ao problema da possibilidade prática da razão, evidenciando, inclusive, que a ação moral, em Kant, pressupõe uma consciência moral imediatamente dada ao agente pela razão deste ser

³³ Para Loparic, a possibilidade prática da razão pura implica na possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* práticos (princípios do uso prático da razão), assim como a possibilidade teórica da mesma razão implica na demonstração da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* teóricos (princípios do uso teórico da razão, isto é, do entendimento) (LOPARIC, 1999, p. 15-16). Sendo assim, o ponto inicial da investigação para a determinação da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* é a origem dos interesses da razão pura, a saber, teórica e prática (LOPARIC, 1999, p. 14). Nesta perspectiva, a semântica kantiana é o instrumento de solubilidade dos problemas da razão pura, tanto no que se refere ao interesse teórico quanto ao prático. A demonstração da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* no âmbito do interesse prático da razão depende, segundo Loparic, de encontrar uma conexão entre a *lei moral* e a sensibilidade, cujo papel a semântica se ocupa de realizar (LOPARIC, 1999, p. 20). A resposta semântica que Loparic encontra para tal problema, isto é, da conectividade entre lei moral e sensibilidade, é o *sentimento de respeito* que, na interpretação de Loparic, é o que Kant chama, na segunda crítica, de *faktum da razão*. No entender de Loparic, o *faktum da razão* não pode ser compreendido apenas como uma consciência intelectual da lei, sem a presença de sentimento ou como a mera lei, como produto da razão num sentido meramente cognitivista. Pelo contrário, Loparic defende que a consciência moral é um feito da razão no sentido que determina a vontade para a ação. Neste sentido, a "[...] lei é possível porque é efetiva" (LOPARIC, 1999, p. 39). Acrescenta Loparic: "a sua efetividade é atestada pelo fato/ feito da razão, isto é, pelo efeito que a razão produz sobre a nossa sensibilidade moral" (LOPARIC, 1999, p. 39). Este feito (*faktum da razão*) é produzido pela lei moral de forma *a priori*, imediata e empiricamente incondicionada na sensibilidade moral do agente racional, qual seja, o *sentimento de respeito* (LOPARIC, 1999, p. 40).

³⁴ Almeida, em contraposição a Loparic, interpreta o *faktum da razão* seguindo mais uma perspectiva cognitivista (ALMEIDA, 1998, p. 80). Para ele, a *lei moral* determina a vontade imperfeita dos homens independentemente da sensibilidade. Neste sentido, o sentimento de respeito pressupõe uma consciência anterior à lei, de modo que tal sentimento é efeito da consciência da lei moral, porém, não é a base para a compreensão de como é possível a própria consciência moral (ALMEIDA, 1999, p. 75-76). Almeida faz duas distinções fundamentais sobre a moral kantiana. Uma é entre vontade perfeita e vontade imperfeita e entre lei moral e imperativo categórico. Quanto à primeira distinção, compreende-se que a vontade perfeita se refere a seres racionais perfeitos, os quais são seres morais puros por natureza, ao passo que a vontade imperfeita se refere a seres racionais imperfeitos (homens), os quais estão sob a determinação da lei moral, determinação esta que, segundo Almeida, é a consciência imediata e certa da lei moral (ALMEIDA, 1999, p. 81-83). Esta consciência imediata e certa da lei moral é, segundo Almeida, o *faktum da razão* (ALMEIDA, 1998, p. 80). Quanto à segunda distinção, compreende-se que a lei moral é uma verdade já dada, analiticamente considerada em relação à vontade perfeita, e o imperativo categórico é a consequência do conhecimento *a priori* da lei, isto é, da consciência moral imediatamente certa que se dá em relação à vontade imperfeita (ALMEIDA, 1999, p. 81-83).

racional, não sendo, por isso, algo adquirido. O objetivo do presente trabalho, quanto a este último tópico do primeiro capítulo, era justamente este: mostrar o papel do *faktum da razão* na filosofia prática de Kant, esclarecendo seu sentido, para que o trabalho de fundamentação moral dos deveres, realizado até então, não fosse desperdiçado. O trabalho não analisa aprofundadamente as interpretações sobre o *faktum da razão* porque o objetivo não era resolver o problema dos intérpretes de Kant, mas apresentar a solução de Kant ao problema da possibilidade da lei moral a partir da demonstração do seu significado.

Não interessa ao trabalho saber se o *factum da razão* deve ser interpretado numa perspectiva cognitivista (de uma verdade imediatamente certa), volitiva (de um feito da razão), procedimental (da busca de um critério para o razoável), semântica (de análise e síntese dos juízos práticos), ou seja lá qual for o tipo de interpretação que possa haver, mas tão somente esclarecer que o propósito principal de Kant com o *faktum da razão* é de mostrar que a razão pura de fato é prática e que "[...] é vão todo o sofismar contra a possibilidade de ela ser pratica" (KANT, 1994, p. 11), ou ainda, de que o agente (ser racional) é imediatamente consciente do dever moral, uma vez que a lei moral determina a vontade de forma *a priori*, sem qualquer mediação do entendimento (KANT, 1994, p. 14) ou influência da sensibilidade e, ainda, que o *imperativo categórico*, como fórmula da lei, não é uma proposição qualquer, mas, de fato, o único juízo sintético *a priori* prático da razão.

Portanto, agir moralmente ou legalmente é objetivamente possível porque a consciência moral do agente está *dada* de um modo tal que a razão pura é, por si mesma, prática e a explicação para isso é o que Kant chama de *faktum da razão*. Neste sentido, uma doutrina racional dos deveres e, conseqüentemente, um dever jurídico racional só podem ser pensado como possíveis porque a razão pura de fato é prática.

2 A DISTINÇÃO ENTRE DEVERES JURÍDICOS E DEVERES DE VIRTUDE

O primeiro capítulo se ocupou de mostrar como que os deveres estão moralmente fundamentados na razão. Inicialmente, buscou-se compreender a natureza racional sensível do homem, de modo que houve a necessidade de distinguir duas realidades (mundos), a saber, uma inteligível e outra sensível. Posteriormente, buscou-se o conceito de *moralidade*, o qual se evidenciou pela *boa vontade*, conceito este que exprime nada mais que o *ilimitadamente bom*, podendo ser encontrado apenas na razão.

A partir da concepção de um *moralmente ideal* (expresso no conceito de *boa vontade*), Kant investiga como a moralidade seria possível para um ser que não dispõe de tal vontade (vontade perfeita), mas apenas de uma vontade imperfeita. Tal ser é o homem e a única moral possível para este é a do *dever*. Para o ser racional sensível, o moralmente bom não é uma realidade pronta e acabada, mas algo que tem a necessidade (dever) de acontecer. Neste sentido, a razão coloca diante dos olhos do homem uma *lei*, isto é, um princípio que determina *a priori* e imediatamente a vontade imperfeita do homem, tornando-a não *santa*, mas *vontade determinada pela razão*, ou ainda, *razão prática*. Desse modo, o homem é capaz de agir moralmente pelo simples fato de que está sob a obrigação de sua razão, isto é, porque a *lei moral*, como princípio supremo da moral para os homens, é um imperativo categórico.

Desde o primeiro capítulo, compreendeu-se o conceito de vontade como faculdade de volição em geral, sem uma distinção precisa entre vontade e arbítrio. Isso porque, naquele contexto, o foco da pesquisa estava mais direcionado a FMC e a CRPr. Mas, a partir de então, exigir-se-á uma passagem para a doutrina dos deveres e, portanto, a MC, de modo que uma distinção entre vontade e arbítrio dentro da faculdade de volição (faculdade de desejar segundo conceitos) torna-se necessária.

A partir da ideia de uma vontade como razão prática, surge a necessidade de compreender o que a vontade determina, como determina e o que produz a partir da determinação. Investigar isso implica, em primeiro momento, tocar no assunto da distinção entre deveres jurídicos e deveres de virtude (para saber o que e como a vontade determina) e, em segundo, verificar as consequências peculiares de cada um destes tipos de deveres (para saber o efeito da determinação). Será objeto de estudo, no entanto, apenas o primeiro e uma parte do segundo, ou seja, estudar-se-á a distinção dos deveres (que será objeto deste segundo capítulo) e, posteriormente (no terceiro capítulo), só se estudará o direito (dever jurídico).

A tarefa de saber o que e como a vontade determina se desdobra, obviamente, em duas questões. A primeira: o que a vontade determina? A segunda: como a vontade determina? A

primeira pode ser dividida em duas outras questões: o que é a vontade que determina? E, o que é aquilo que a vontade determina?

Às duas questões relacionadas ao primeiro ponto se refere o primeiro tópico do capítulo, chamado *vontade e arbítrio*. Sobre a segunda questão (de como a vontade determina o que determina) surge a problemática da distinção entre *direito* e *ética*, ou ainda, para ser mais preciso com o foco do trabalho, entre *deveres jurídicos* e *deveres de virtude*, que será objeto do segundo tópico em diante.

2.1 VONTADE E ARBÍTRIO

O objetivo principal de Kant, na CRPr, foi mostrar como seria possível a razão ser prática. Que existe uma razão pura prática é algo que certamente deve ser demonstrado, mas uma segunda crítica não necessita demonstrar a pureza da razão, uma vez que isto já foi demonstrado na primeira crítica. O papel de uma segunda crítica é, por assim dizer, criticar apenas a faculdade prática da razão, para demonstrar, apenas, a possibilidade de uma ação pela liberdade (KANT, 1994, p. 11).

Um estudo sobre a vontade requer compreender tal conceito a partir de dois pontos de vista, a saber, sob a ótica da FMC e da CRPr e sobre a ótica da MC. Antes da MC, não há uma distinção precisa entre vontade e arbítrio, de modo que Kant utiliza o conceito de vontade como sinônimo de faculdade de volição em geral. Sob o ponto de vista da FMC e da CRPr, a vontade pode ser analisada segundo duas realidades. A partir de um ser racional perfeito, a vontade é entendida como perfeita, isto é, como *vontade santa*, que, embora estando sob a obrigação, não sofre constrangimento algum (não pode ser vista como obrigada), pois já é plenamente conforme a obrigação (KANT, 2000, p. 49). Por outro lado, a partir de um ser racional imperfeito (homem), a vontade é entendida como imperfeita, de forma que está sob a determinação das leis morais e, neste sentido, a obrigação produz, na vontade, o dever³⁵.

³⁵ Um ser de vontade totalmente determinada sensivelmente é uma contradição ao próprio conceito. Vontade é sempre uma faculdade inteligível, que, conforme a compreensão kantiana desenvolvida na FMC e na CRPr, é racionalmente determinada, mas afetada pela sensibilidade. Logo, só podem existir dois tipos de vontade: quando determinada pela razão e distanciada da afetação empírica, é uma vontade perfeita (*santa*), mas se determinada pela razão e afetada pela sensibilidade, é uma vontade imperfeita (humana).

Valério Rohden, no livro *Interesse da razão e liberdade* (1981), explica a distinção entre vontade santa e vontade humana, mostrando que ambas se relacionam com a razão, mas que somente a vontade imperfeita dos homens é prática. Ele diz que,

[...] a vontade humana não possui espontaneamente ou desde o início a perfeição de uma vontade racional. Esta perfeição não lhe é dada; mas ela possui a possibilidade e, por conseguinte, o dever de empenhar-se por alcançá-la (ROHDEN, 1981, p. 137).

Disso conclui-se que a vontade humana não é, por um lado, vontade perfeita, mas é, por outro, vontade determinada. Esta determinação, no entanto, não é fruto de uma mera faculdade de escolher da vontade entre estar ou não determinada pela razão, mas é já a condição em que se encontra, pois a vontade se encontra determinada de forma *a priori* e imediata pela razão, determinação esta que configura a vontade como a própria *razão prática*. Se a vontade humana não se liga à razão pela perfeição moral, se liga pelo dever de perfeição moral. Ou seja, mesmo que a vontade humana não seja, por si mesma, perfeita, tem o dever intrinsecamente a si de se aperfeiçoar. Logo, o ideal de boa vontade não será totalmente inútil à vontade humana, uma vez que implica no critério último de valor moral para a mesma.

Se, por um lado, a vontade humana está imediatamente determinada pela razão, constituindo-se, por assim dizer, em razão prática, por outro, nem sempre o dever é reconhecido objetivamente nas ações. A consciência da lei moral, afirma Kant, é um *faktum da razão* (KANT, 1994, p. 43), mas nem sempre esta consciência se traduz em obediência. Explica Rohden que,

do ponto de vista do conhecimento prático do que deve fazer, o homem reconhece as suas ações como objetivas [reconhece o dever]. Mas do ponto de vista da sua atuação real, ele reconhece uma diferença entre este e aquele conhecimento (ROHDEN, 1981, p. 137).

Significa que o simples fato de estar obrigado pela lei moral (ser consciente do que se deve fazer) não gera a realização de boas ações. Ou seja, a lei moral determina a vontade humana de tal modo que esta, como determinada, se torna na própria razão prática. Mesmo que imediatamente o homem é consciente do seu dever, pois a consciência moral não é um fato empírico, mas um fato puro da razão, nem sempre age por *respeito ao dever*, isso quando não age em total desconformidade com o mesmo.

Disso, deve-se compreender que o fato de o homem obedecer ou desobedecer a lei moral não é hipótese anulatória da própria obrigação. O dever que a lei moral gera na vontade

humana é irreversível. Assim como a obediência ou desobediência do servo ao seu senhor não o tira da condição de servo, a obediência ou desobediência do homem ao dever que a razão lhe impõe não o tira da condição de obrigado, isto é, de um ser de vontade determinada.

Outro modo de compreender o conceito de vontade é a partir da ótica da MC, quando Kant não o utiliza como faculdade de volição em geral, mas como uma faculdade específica e distinta dentro da faculdade de volição (de desejar). Sob a ótica da FMC e da CRPr, a vontade, quando determinada imediatamente pela razão pura, se torna na própria razão prática. Mas, sob a ótica da MC, a vontade é vista como faculdade legisladora, distinta do arbítrio, que é visto como faculdade de escolha. Contudo, embora distintas, vontade e arbítrio compõem a faculdade prática da razão.

Na MC, Kant divide a *faculdade de desejar* segundo conceitos em *vontade* e *arbítrio* (DURÃO, 2006, p. 389; KANT, 2004, p. 18). Vontade, afirma Kant, é a "[...] faculdade de desejar considerada não tanto em relação com a acção (como o é o arbítrio), mas antes com o fundamento de determinação do arbítrio para a acção" (KANT, 2004, p. 18). Em sequência à citação, Kant acrescenta que a vontade "[...] não tem ela própria perante si nenhum fundamento de determinação, mas é, na medida em que pode determinar o arbítrio, a própria razão prática" (KANT, 2004, p. 18).

Quando se diz que a vontade não possui fundamento de determinação perante si, significa que a razão prática é simplesmente a faculdade que determina sem jamais ser determinada por alguma instância superior. Sobre a vontade não há determinação alguma, de modo que é simplesmente faculdade legisladora. Sob a vontade há, no entanto, o arbítrio, como faculdade de escolha e, conseqüentemente, como faculdade que tem sobre si a determinação da vontade. Sobre a distinção entre vontade e arbítrio, Adela Cortina Orts diz que

o arbítrio se apresenta como uma faculdade *determinável*, mais referida à ação do que ao fundamento que a determina. [...] A vontade, por sua vez, é a faculdade de desejar referida a outro polo: ao fundamento da ação, mais do que à ação. Como fundamento da ação é legisladora e se identifica, portanto, com a própria razão prática (CORTINA ORTS, 1989, p. XXXIII)³⁶.

³⁶ "El arbítrio se presenta como una facultad *determinable*, más referida a la acción que al fundamento que la determina. [...] La voluntad, por su parte, es la facultad de desear referida al otro polo: al fundamento de la acción, más que a la acción. Como fundamento de la acción es legisladora y se identifica, por tanto, con la razón práctica misma" (CORTINA ORTS, 1989, p. XXXIII).

Também afirma L. W. Beck que vontade (*Wille*) e arbítrio (*Willkür*)³⁷ "[...] são dois aspectos da razão prática [...]" (BECK, 1960, p. 199)³⁸. A vontade é o aspecto que exerce função legislativa e o arbítrio o que exerce função executiva (BECK, 1960, p. 199). Mas, a respeito do arbítrio (*Willkür*)³⁹, Kant, na MC, faz distinção de duas modalidades, de modo que é necessário esclarecer qual delas é compatível com a função executiva da razão prática (para pensar como Beck), ou, como explicou Cortina Orts, qual é faculdade determinável da vontade.

As duas modalidades (tipos) de arbítrio são: arbítrio animal (*arbitrium brutum*) e livre-arbítrio (*arbitrium liberum*). Quanto ao primeiro, Kant sustenta que se trata de um arbítrio que só pode ser determinado pelos impulsos sensíveis (KANT, 2004, p. 18-19). A este não é cabível atribuir liberdade, uma vez que esta, afirma Kant, "[...] é um conceito puro da razão [...]" (KANT, 2004, p. 30) e um arbítrio animal só pode responder aos estímulos (*stimulus*) da empiria. Quanto ao segundo, Kant diz se tratar de um arbítrio que pode ser determinado pela razão pura (KANT, 2004, p. 18). Para Kant, o arbítrio humano não está totalmente determinado pela sensibilidade, mas apenas afetado pela mesma, de modo que também não é, em si mesmo, puro, mas pode ser determinado pela vontade pura (razão prática) (KANT, 2004, p. 19). Neste sentido, o arbítrio humano é um livre-arbítrio, pois, embora afetado pela sensibilidade, pode ser determinado pela razão pura mediante a vontade, isto é, pela razão pura prática (vontade pura).

O arbítrio que é determinável pela vontade, ou ainda, que exerce a função executiva da razão prática é, portanto, um *arbitrium liberum*. Além do mais, Kant afirma que "as leis procedem da vontade; as máximas do arbítrio" (KANT, 2004, p. 37) e, por isso, só ao arbítrio, como produtor das máximas de ações, se pode atribuir a qualidade de livre, pois a vontade, como simples legisladora para o arbítrio, "[...] não pode ser denominada de livre ou não livre" (KANT, 2004, p. 37).

O conceito de livre-arbítrio é inerente à liberdade prática, pois liberdade é uma característica própria de um ser racional, no entanto, só um ser racional sensível é livre, ou pode ser livre (ROHDEN, 1981, p. 141). Se a liberdade é atribuída ao arbítrio e este é a faculdade de produzir máximas, então só um agir com base em máximas pode ser livre, mesmo que nem todo agir por máximas seja de fato livre (ROHDEN, 1981, p. 153).

³⁷ *Wille* e *Willkür* são termos do alemão que significam vontade e arbítrio, respectivamente.

³⁸ "[...] are two aspects of practical reason [...]" (BECK, 1960, p. 199).

³⁹ Esta distinção dos tipos de arbítrio Kant já realiza na CRPu, mas uma compreensão mais clara do conceito de livre-arbítrio só começa aparecer na *Religião nos limites da simples razão* e sistematicamente compreendida na MC.

Kant afirma que o arbítrio humano é um livre-arbítrio e, por assim dizer, é aquele que pode ser determinado pela razão prática. No entanto, a capacidade de o arbítrio ser determinado pela vontade (liberdade positiva) requer, também, uma independência da inclinação (liberdade negativa) (KANT, 2004, p. 37). Pois bem, ser independente da sensibilidade só tem um sentido: estar disponível para acolher a determinação da razão prática e, neste sentido, negar toda negação à possibilidade de se ser livre (em sentido positivo).

Em Kant, a liberdade do arbítrio não implica na possibilidade de escolher entre ser determinado pela lei moral ou refutá-la, mas, pelo contrário, implica no *poder* (faculdade) de ser determinado pela razão prática (KANT, 2004, p. 37). A possibilidade de contradizer a lei moral não define a liberdade do arbítrio, mas a pressupõe, uma vez que somente estando sob a determinação da lei se pode desobedecê-la. Portanto, a liberdade de arbítrio implica em dois fatores, a saber: num agir segundo máximas e na capacidade (poder/ faculdade) de ser obrigado pela vontade (razão prática) (ROHDEN, 1981, p.150).

Não se pode confundir *espontaneidade* do arbítrio com *liberdade* do arbítrio. A primeira é empírica e a segunda inteligível (ROHDEN, 1981, p. 149). Sob o aspecto inteligível, tem-se que a liberdade não é a possibilidade de escolher entre agir conforme ou desconforme à lei, mas tão somente a faculdade de agir em conformidade com a lei, de modo que desviar-se da razão é, no entender de Kant, uma mera incapacidade (KANT, 2004, p. 37-38). Portanto, agir conforme a determinação da vontade (razão prática) é a única faculdade do arbítrio, faculdade esta que se caracteriza pela liberdade. Por outro lado, sob o aspecto empírico, mesmo facultado a produzir máximas e a determinar-se pela representação da lei, o arbítrio é afetado pela sensibilidade e nem sempre consegue resistir aos estímulos da inclinação. Por essa razão, a espontaneidade do arbítrio apenas revela o homem como fenômeno e não como *noumeno* (ROHDEN, 1981, p. 148).

Ou seja, agir por inclinação também deve ser compreendido como ato de liberdade do arbítrio e, portanto, como ato que se dá sempre pelo fato de este (arbítrio) ser faculdade da razão e não da empiria. O arbítrio humano não é ora animal e ora livre, mas sempre livre, pois se fosse determinado sensivelmente, não seria possível um agir segundo máximas e, conseqüentemente, não seria possível imputar aos homens a responsabilidade por suas ações. Por outro lado, se não houvesse a possibilidade de o arbítrio desobedecer a lei, as ações seriam sempre conformes e nunca contrárias ao dever, o que, evidentemente, não é o que se vê na experiência. Neste sentido, deve-se compreender que, sob o aspecto inteligível, o arbítrio é a faculdade de agir apenas em conformidade com a razão prática (com os ditames da vontade), mas, sob o aspecto empírico, pelo simples fato de ser afetado pela sensibilidade, o

arbítrio nem sempre procede conforme à razão, o que não significa que seja uma faculdade do arbítrio proceder contrário à razão (ROHDEN, 1981, p. 152-153). Em última análise, o homem é prisioneiro entre o *noumeno* e o *fenômeno*, pois, de um lado é facultado a proceder apenas conforme à razão, mas, de outro, é afetado pela inclinação, não havendo refúgio entre estas duas condições.

Tendo compreendido que o arbítrio humano é um livre-arbítrio e que este, como faculdade de produzir máximas, se distingue da vontade como faculdade de produzir leis, há que compreender a ideia de *autonomia*, como liberdade do homem e não apenas como liberdade do arbítrio ou como vontade.

Há uma tendência de associar autonomia com a lei moral. Esta associação, no entanto, não parece ser a mais correta, uma vez que Kant não afirma ser a lei a própria autonomia, senão apenas seu princípio. Dizer que a lei moral é o princípio da autonomia não significa dizer que seja a própria autonomia, pelo contrário, a pressupõe como uma realidade possível. "*Autonomia* é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional" (KANT, 2000, p. 79), quer dizer, o imperativo categórico, como princípio determinante do arbítrio, determina a realização autônoma do homem (KANT, 2000, p. 75-76), o qual manda "[...] não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal" (KANT, 2000, p. 85).

Conforme ensina Durão, "a autonomia exige simultaneamente duas coisas: o dever tem que resultar da própria razão prática, porém, subjetivamente, o motivo da ação tem que ser o respeito pelo dever" (DURÃO, 2006, p. 408). Pelo aspecto objetivo tem-se o princípio da autonomia (vontade como legisladora) e pelo aspecto subjetivo tem-se o respeito como motivo do arbítrio. Portanto, a realização autônoma do homem implica nada mais e nada menos que a simultaneidade destes dois aspectos.

A liberdade prática (liberdade do arbítrio) é o que possibilita a autonomia (ROHEN, 1981, p. 161) e, neste sentido, contempla tanto a liberdade positiva (possibilidade de uma determinação pela vontade, isto é, pelo princípio da autonomia) quanto à liberdade negativa (a independência do arbítrio, como requisito para tal determinação). "Portanto, liberdade prática significa a determinação do arbítrio pela lei moral independentemente dos impulsos sensíveis" (DURÃO, 2006, p. 390).

Conforme explica Rohden,

se a autonomia contém necessariamente a relação vontade-arbítrio, então ela não pode mais ser adequadamente chamada "autonomia da vontade", ou

"autonomia do arbítrio", mas somente ainda autonomia do homem (ROHDEN, 1981, p. 161).

Ao mesmo tempo em que a autonomia pressupõe um fundamento subjetivo (máximas) para de fato se constituir como autonomia, o homem necessita de um fundamento objetivo (princípio da autonomia) como critério de universalidade das suas máximas (ROHDEN, 1981, p. 154). Nesta análise, a vontade é o critério objetivo (determinadora) e o arbítrio o critério subjetivo (determinável) da autonomia do homem.

Com isso, fica respondida a primeira questão proposta no início do capítulo, qual seja: o que é a vontade determinadora e o que ela determina? Mostrou-se que a vontade, como razão prática, é a faculdade de legislar e o arbítrio humano, como um livre-arbítrio, é a faculdade de produzir máximas sob a determinação da vontade. Neste sentido, a síntese entre a vontade legisladora e a liberdade prática (liberdade do arbítrio) resulta na possibilidade da autonomia do homem.

2.2 DEVERES JURÍDICOS E DEVERES DE VIRTUDE

A segunda questão a ser respondida neste capítulo é quanto ao modo como a vontade determina o livre-arbítrio do homem. Para tanto, será necessário fazer a distinção entre o plano interno de determinação e o plano externo, compreendendo, dessa forma, uma distinção entre legislação interna e legislação externa, o que possibilita compreender a distinção entre *ética* e *direito*. Mas, o objetivo principal do capítulo ainda não é este. A partir da ideia de legislação é necessário compreender a ideia de dever, ou seja, a distinção entre *deveres jurídicos* e *deveres de virtude*, os quais compõem sistemas (doutrinas) distintos. Esta compreensão, no entanto, pressupõe uma outra distinção, a saber, entre liberdade interna e liberdade externa.

Dentro da MC, podem ser encontrados diversos conceitos, dentre os quais, alguns abrangem toda a doutrina dos deveres e outros apenas parte desta. O conceito de liberdade, por exemplo, abrange todo o domínio da moral (DURÃO, 2006, p. 388), mas os conceitos de dever jurídico e dever de virtude compõem doutrinas específicas. Para distinguir o direito da ética⁴⁰, Kant se utiliza da distinção entre legislação interna e legislação externa e, para

⁴⁰ Os comentadores de Kant até divergem quanto ao número de elementos que podem contribuir na distinção entre direito e ética. Norberto Bobbio, por exemplo, apresenta dois tipos de critérios para uma distinção: os explícitos e os implícitos (BOBBIO, 2000, p. 101). Explicitamente, Kant teria se utilizado de dois critérios de

distinguir a doutrina do direito da doutrina da virtude, se utiliza da distinção entre liberdade interna e liberdade externa. Portanto, tratar da distinção entre deveres jurídicos e deveres de virtude é o mesmo que tratar da distinção entre deveres da liberdade externa e deveres da liberdade interna (DURÃO, 2006, p. 392).

Kant também faz distinção entre deveres externos e deveres internos, os quais não podem ser confundidos com deveres jurídicos ou deveres de virtude e tampouco servem de requisito para uma distinção entre direito e ética. Mas, como devem ser entendidos? Conforme explica Durão,

a ação é interna quando a obrigação que manda realizar a ação se dirige ao próprio sujeito, o que origina um dever interno, enquanto a ação é externa quando se dirige a outros, o que produz um dever externo (DURÃO, 2006, p. 396).

Por exemplo, buscar a própria perfeição, sob o ponto de vista da virtude, é um dever interno, pois não é possível que um sujeito seja obrigado a desenvolver a perfeição de outro sujeito, senão apenas a sua (KANT, 2004, p. 292). Por outro lado, a busca da felicidade, também sob o ponto de vista da virtude, só é um dever se este for externo, pois buscar a própria felicidade é algo para o qual todo homem está imediatamente inclinado e, por isso, não constitui um dever (KANT, 2004, p. 291-292). Aqui estão dois exemplos de deveres, um interno e outro externo, mas ambos pertencentes à ética. Com isso, fica claro porque os deveres internos e externos não são elementos suficientes para uma distinção entre direito e ética ou entre deveres jurídicos e deveres de virtude.

Segundo Kant, "[...] todos os deveres, simplesmente porque são deveres, pertencem à ética, o que, todavia, não quer dizer que a legislação de que procedem esteja por isso contida na ética; em muitos casos encontra-se fora dela" (KANT, 2004, p. 28). Um exemplo é o dever de cumprir promessa de contrato. O direito determina que as promessas contraídas devam sempre ser cumpridas, cumprimento este que o direito exige apenas de *legalidade*. A ética, no entanto, ensina que todas as leis possam ser cumpridas *por dever*, isto é, *moralmente*, mesmo aquelas de origem externa, isto é, da legislação jurídica (KANT, 2004, p. 28). Neste sentido, dizer que todos os deveres pertencem à ética significa que todos podem ser cumpridos *moralmente* e não apenas *legalmente*.

distinção: um com base na distinção entre legislação interna e externa e outro entre liberdade interna e externa. Todavia, implicitamente, no entender de Bobbio, seria possível conceber outros dois: um com base na distinção entre autonomia e heteronomia e outro entre imperativos categóricos e hipotéticos (BOBBIO, 2000, p. 91-107).

É possível "[...] que entre os deveres da liberdade interna existam tanto deveres internos quanto externos" (DURÃO, 2006, p. 396), como é o caso dos deveres de promover a própria perfeição e de buscar a felicidade alheira, conforme explicados anteriormente. No entanto, os deveres da liberdade externa (deveres jurídicos) só podem ser deveres externos, pois sempre regulam ações externas, ou ainda, referem-se a ações que são deveres apenas em função de algum direito (KANT, 2004, p. 27-28).

Para uma melhor compreensão da doutrina dos deveres jurídicos não basta apenas fazer uma distinção com a doutrina dos deveres de virtude, mas também compreender em qual legislação uma doutrina do Direito é possível, o que torna necessária uma distinção entre direito e ética e, portanto, entre legislação interna (legislação ética) e legislação externa (legislação jurídica).

2.2.1 Legislação interna e legislação externa

A vontade (como faculdade determinadora do arbítrio e, conseqüentemente, como razão prática), pode ser dividida em duas, a saber, *vontade do sujeito* e *vontade geral* (vontade unificada do povo) (DURÃO, 2006, p. 391). Não se trata, certamente, de duas razões práticas, mas de duas formas da mesma e única *razão prática* determinar o arbítrio humano. Como vontade do sujeito, a razão prática é ética, pois determina a *máxima* do arbítrio, mas, como vontade unida do povo, a razão prática é jurídica, pois determina a *forma* do arbítrio, determinando a relação dos arbítrios e, por assim dizer, a forma como os homens podem conviver.

Da vontade do sujeito derivam as leis éticas e da vontade unida do povo derivam as leis jurídicas. Estas compreendem uma *legislação externa* e aquelas uma *legislação interna*. Embora sejam duas legislações distintas, possuem uma única fonte, a saber, a razão prática e, embora possuam modos diferentes de determinar, ambas determinam o arbítrio diretamente para a ação (DURÃO, 2006, p. 391).

Kant inicia a análise sobre a legislação a partir de dois elementos básicos, um objetivo e outro subjetivo: o primeiro, a *lei*, implica em converter uma ação em dever e o segundo, o *motivo*, em ligar ao dever um móbil ou simplesmente fazer do dever um móbil. Por meio do primeiro, tem-se uma ação como objetivamente necessária e, por meio do segundo, um fundamento subjetivo para a ação, seja este alheio ao dever ou o próprio dever (KANT, 2004, p. 26-27).

A lei torna uma ação necessária pela ideia de coerção, de modo que este é um conceito presente em todos os deveres. Diz Kant: "o conceito de dever é em si já o conceito de uma intimidação (coerção) do arbítrio livre pela lei, sendo que esta coerção pode ser ou exterior ou autocoerção" (KANT, 2004, p. 282). Os deveres de virtude são envolvidos por uma coerção que só é possível mediante uma legislação interna (ética), ao passo que os deveres jurídicos são envolvidos por uma coerção possível tanto mediante legislação interna quanto externa. O fato de os deveres jurídicos também serem possíveis no plano ético é que, segundo Kant, à virtude, o direito dos homens é prescrito como sagrado (KANT, 2004, p. 306), ou seja, podem também ser cumpridos com virtude (não só por coerção externa, mas também interna).

Observando ao móbil, Kant distingue a legislação interna (autocoerção) da legislação externa (coerção externa) da seguinte forma:

a legislação que faz de uma acção um dever e simultaneamente desse dever um móbil é *ética*. Mas a que não inclui o último na lei e que, conseqüentemente, admite um móbil diferente da ideia do próprio dever é *jurídica* (KANT, 2004, p. 27).

Os móveis que são fundamentos patológicos do arbítrio podem ser de inclinação ou aversão. No entanto, numa legislação jurídica, onde se admite móveis distintos do dever, os únicos móveis possíveis são os de aversão, pois se a ação não for realizada tendo o dever como móbil, a única coisa que resta é tê-lo como peso, isto é, cumpri-lo tendo como móbil o sentimento constrangedor do dever (KANT, 2004, p. 27). Já, numa legislação ética, compreende-se que o único motivo da ação, para que seja virtuosa, só poderá ser o próprio dever e, neste sentido, o sentimento não é de constrangimento, mas de *puro respeito*⁴¹.

Por vezes, tende-se a aceitar, em algumas éticas (eudemonistas) a felicidade como o motivo pelo qual se age virtuosamente, isto é, como uma recompensa pela realização do bem (KANT, 2004, p. 279). Kant, no entanto, não admite que o agir virtuoso seja um agir condicionado. Para ele, a felicidade não é meio para a virtude e tampouco o fim que se possa esperar numa ação virtuosa. Pelo contrário, felicidade é algo pelo qual os homens têm inclinação imediata, estando ligada à sensibilidade (instinto) e não à razão do homem. Isso Kant já afirmava na FMC, quando, naquela ocasião, tinha como propósito a busca e fixação do princípio supremo da moralidade (KANT, 2000, p. 24-25).

⁴¹ A capacidade que o arbítrio livre do homem tem de sentir prazer ou desprazer frente à concordância ou discordância do dever, isto é, frente à determinação da vontade (razão prática), é o que Kant chama de *sentimento moral* (KANT, 2004, p. 312-313).

Virtude, portanto, em nada se assemelha com a sensibilidade, mas somente ao dever que a razão impõe incondicionalmente ao arbítrio do homem. Nas palavras de Kant, "virtude é a força da máxima do homem no cumprimento do dever" (KANT, 2004, p. 305), ou simplesmente, "[...] uma força moral da vontade" (KANT, 2004, p. 322)⁴². Mais do que simples autocoeção (pois o arbítrio também é autor das inclinações) é autocoeção a partir da coeção da lei interna (KANT, 2004, p. 305). Sendo assim, o sentimento de respeito pelo dever não é algo de origem sensível, mas um sentimento puro da razão.

Outros dois elementos que Kant apresenta e que podem ser considerados distintivos entre direito e ética são os conceitos de *moralidade* e *legalidade*. Segundo Kant, "[...] a conformidade com as leis jurídicas é a *legalidade* da acção e a conformidade com as leis éticas a *moralidade*" (KANT, 2004, p. 19-20). A legislação interna (ética) determina o livre-arbítrio a um agir virtuoso e, neste sentido, a coação (que é interna) conduz o homem para a *moralidade*. A legislação externa (jurídica), por outro lado, não determina que o livre-arbítrio seja virtuoso, embora não impeça que isso possa acontecer, mas apenas coage externamente, conduzindo o homem para a *legalidade*.

De acordo como foi visto no ponto quarto do primeiro capítulo (sobre a moral(idade) como dever-ser), há, de modo geral, duas formas de cumprir o dever: *moralmente* (ação por dever) ou *legalmente* (ação conforme ao dever). Na MC, Kant utiliza estes conceitos para distinguir Direito e ética, pois derivam da distinção entre legislação jurídica de legislação ética, mas não para distinguir deveres jurídicos de deveres de virtude.

A *moralidade* é fruto de uma coação interna do arbítrio, ao passo que a *legalidade* é fruto de uma coação externa do arbítrio. Sendo que o arbítrio humano é um livre-arbítrio e, neste sentido, pode ser determinado pela vontade (razão prática), sua determinação pode ser de duas formas: internamente ou externamente. A vontade do sujeito (razão prática ética) determina o exercício interno do arbítrio, isto é, as máximas, ao passo que a vontade unida do povo (razão prática jurídica) determina o exercício externo do arbítrio, isto é, apenas para a ação (KANT, 2004, p. 297).

Por isso, é possível dizer que a *moralidade* implica numa autocoeção do arbítrio pela vontade do próprio sujeito agente, ao passo que a *legalidade* implica numa coação externa do arbítrio, pela vontade unida do povo, a uma ação que é de direito. Cabe ressaltar, no entanto, que o fato de a lei jurídica não determinar as máximas, não significa que a ação jurídica seja uma ação sem máximas. Significa que o direito não determina sobre as máximas, mas apenas

⁴² Este é o conceito positivo de virtude. O conceito negativo é o empenho em vencer os obstáculos internos que se apresentam à lei moral (DURÃO, 2006, p. 394).

sobre as ações diretamente. Neste sentido, o homem poderá adotar qualquer outra máxima alheia ao dever sem prejudicar o direito, coisa que não é possível na ética.

2.2.2 Liberdade interna e liberdade externa

Todo o sistema da doutrina dos deveres em geral (*metafísica dos costumes*) é regido por *leis da liberdade* (leis morais), em oposição à metafísica da natureza, que é regida pelas leis da natureza (KANT, 2004, p. 19). As leis morais, contudo, se dividem em leis jurídicas e leis éticas, ou seja, em leis da liberdade externa e leis da liberdade interna. Segundo Durão,

[...] a divisão do conceito de legislação em legislação interna, segundo a qual a vontade do próprio sujeito origina as leis da ética, e legislação externa, mediante a qual a vontade geral produz as leis jurídicas, requer também a divisão da liberdade prática em liberdade no uso interno do arbítrio e liberdade no uso externo do arbítrio ou, simplesmente, liberdade interna e liberdade externa" (DURÃO, 2006, p. 391).

Assim como a legislação possui dois aspectos, um objetivo e outro subjetivo, isto é, a lei e o motivo, a liberdade do arbítrio (liberdade prática) também possui dois aspectos, um objetivo e outro subjetivo, isto é, pode ser positiva ou negativa. Primeiramente, a liberdade prática pode ser dividida quanto ao exercício interno ou externo do arbítrio, isto é, liberdade interna ou externa. Cada uma destas, no entanto, pode ser negativa ou positiva.

O aspecto objetivo da liberdade interna é a liberdade interna positiva, isto é, a determinação da matéria do arbítrio pela vontade do próprio sujeito, e o aspecto objetivo da liberdade externa é a liberdade externa positiva, isto é, a determinação da forma do arbítrio pela vontade unida do povo (KANT, 2004, p. 284; DURÃO, 2006, p. 392).

Como aspecto objetivo tem-se, tanto para a liberdade interna quanto externa, o elemento *dever*, como produto da *lei moral*. A determinação do arbítrio pela própria vontade do sujeito se dá mediante uma lei da liberdade interna (aspecto objetivo da liberdade interna) e a determinação do arbítrio pela vontade unida do povo se dá mediante uma lei da liberdade externa (aspecto objetivo da liberdade externa). Portanto, o dever de virtude é o aspecto objetivo da liberdade interna, pois decorre da legislação que determina o arbítrio internamente (ética), quando o motivo (fim) da ação é convertido em dever, ao passo que o dever jurídico é o aspecto objetivo da liberdade externa, pois decorre da legislação que determina o arbítrio externamente (direito), quando apenas a forma da ação é exigida como dever.

O aspecto subjetivo da liberdade interna é a liberdade interna negativa, isto é, a independência do arbítrio das paixões provocadas pelas inclinações (DURÃO, 2006, p. 397), e o aspecto subjetivo da liberdade externa é a liberdade externa negativa, isto é, a independência do arbítrio para realizar todo tipo de ação, desde que não dê prejuízo aos outros (DURÃO, 2006, p. 398).

Toda a análise sobre a legislação e a liberdade prática decorre de uma lógica de pensamento que coloca a vontade como faculdade exclusiva da produção das leis e o arbítrio como faculdade exclusiva da produção das máximas, de modo que somente este último pode ser chamado de livre ou não livre (KANT, 2004, p. 37). Neste sentido, o conceito de liberdade prática deve ser identificado com o conceito de liberdade de arbítrio e o conceito de legislação com o de autonomia da vontade (DURÃO, 2006, p. 390), como aquele princípio que a vontade representa *a priori* para o arbítrio, seja esta (vontade) do próprio sujeito ou geral.

A liberdade interna se refere ao exercício interno do arbítrio e, neste sentido, ao plano pessoal do sujeito racional, ou melhor dizendo, da relação do sujeito com sua própria razão. A liberdade externa, por sua vez, se refere ao exercício externo do arbítrio e, portanto, diz respeito ao plano das relações formais entre os arbítrios, isto é, entre os homens nas relações jurídicas. Com isso, pode-se fazer a seguinte relação lógica: se liberdade prática em geral implica no sujeito não se submeter a nada senão à razão (lei moral), então, em se tratando de liberdade interna, esta submissão significa à vontade do próprio sujeito como razão prática, mas, em se tratando de liberdade externa, significa submissão à vontade unida do povo, uma vez que a ninguém cabe obedecer lei sem consentimento, isto é, que não seja de origem universal.

Conforme já dito, a liberdade interna do arbítrio, de acordo com seus aspectos objetivo e subjetivo, pode ser positiva ou negativa respectivamente e, do mesmo modo, a liberdade externa do arbítrio, conforme seus aspectos objetivo e subjetivo, também pode ser positiva ou negativa. Portanto, a liberdade prática (do arbítrio), quando referida ao sujeito particular, é a possibilidade da autonomia, mas se referida ao sujeito coletivo (os homens numa relação jurídica) é a possibilidade da justiça. No plano interno, a liberdade prática será positiva pela determinação da matéria do arbítrio à vontade do próprio sujeito e negativa pela independência do arbítrio frente às inclinações sensível, ao passo que no plano externo, a liberdade prática será positiva pela determinação da forma do arbítrio à vontade unida do povo e negativa pela independência dos arbítrios uns em relação aos outros.

Não dá para confundir liberdade externa ou liberdade jurídica com a mera liberdade negativa. A independência dos arbítrios entre si implica na liberdade negativa de cada arbítrio

e é um dos aspectos do exercício externo (liberdade externa) e, por isso, pode-se dizer que é, também, um dos aspectos da liberdade jurídica, mas não a liberdade jurídica (ou externa)⁴³ em si. Liberdade jurídica, no entanto, além do aspecto subjetivo (da independência do arbítrio), leva em conta um aspecto objetivo, isto é, o da determinação da forma do arbítrio pela lei moral (jurídica) (DURÃO, 2006, p. 398).

Quando a lei não procede da vontade, mas do arbítrio, tem-se a arbitrariedade e, conseqüentemente, não passa de uma regra subjetiva que só tem validade relativa ao arbítrio que a criou. Leis da liberdade externa (leis jurídicas) são leis da razão prática jurídica (vontade unificada do povo) e, neste sentido, possuem validade objetiva para os arbítrios. Somente as leis jurídicas estabelecem, entre os arbítrios livres, uma relação jurídica efetiva, ao passo que a arbitrariedade só pode estabelecer relação de dependência (subordinação escrava). Enquanto a lei jurídica, por ser racional, é do consenso geral dos homens, a arbitrariedade, por ser de origem meramente subjetiva, gera dissenso entre os homens.

A autonomia do homem pressupõe a liberdade do arbítrio, isto é, a independência das paixões sensíveis (liberdade negativa) e, ao mesmo tempo, a determinação do arbítrio pela vontade (liberdade positiva), no entanto, a vontade que determina o arbítrio para a autonomia não é geral, mas a vontade do próprio sujeito, pois não basta apenas uma determinação formal do arbítrio, mas deve ser material, isto é, requer um agir *por dever* e não apenas conforme ao dever. Por isso, a autonomia é um conceito próprio da ética, não sendo possível ser atingida por meio do direito (da legislação jurídica). Isso, no entanto, não anula a possibilidade de um dever jurídico ser cumprido com virtude e, portanto, autonomamente, isto é, *moralmente* e não apenas *legalmente* (DURÃO, 2006, p. 404-405).

As leis da liberdade externa, embora não promovam a autonomia, promovem, no entanto, a justiça. A obediência ao dever jurídico apenas de legalidade estabelece a justiça entre os homens, justiça esta que implica num grande e importantíssimo passo no crescente progresso da humanidade à moralidade (autonomia).

2.2.3 Dos deveres em geral à distinção entre os deveres jurídicos e os deveres de virtude

Até então, buscou-se traçar uma demarcação para as fronteiras entre a legislação jurídica (direito) e a legislação ética (ética) em Kant, demarcação esta que teve como critério

⁴³ Liberdade jurídica e liberdade externa são uma e mesma coisa.

a distinção entre legislação interna e legislação externa. Além do mais, buscou-se traçar uma demarcação entre a doutrina do Direito e a doutrina da virtude, feita pelo critério da distinção entre liberdade interna e liberdade externa. Após um estudo sobre estas duas distinções, concluiu-se que ao direito pertence o plano das leis da liberdade externa, responsável pela criação de uma doutrina especificamente jurídica (de deveres jurídicos), ao passo que à ética pertence o plano das leis da liberdade externa, destinada a criar uma doutrina especificamente da virtude, constituída por deveres exclusivamente de virtude.

De acordo com a demarcação feita, à ética só cabe legislar no âmbito específico da liberdade interna, isto é, sobre o exercício interno do arbítrio, e ao direito só cabe legislar no âmbito específico da liberdade externa, quer dizer, sobre o exercício externo do arbítrio (KANT, 2004, p. 283-284). São, portanto, ética e direito duas legislações específicas e bem distintas, constituídas por doutrinas de deveres também distintos.

A ética, tomada a partir do aspecto da lei, não toca no direito, assim como o direito, em relação ao mesmo aspecto, também não é capaz de invadir a esfera da ética. As leis da ética são leis da liberdade interna e só coagem internamente, ao passo que as leis jurídicas (do direito) são leis da liberdade externa e só coagem externamente. Contudo, o *dever* gerado por estas legislações é um dever que não se restringe a um modo da legislação, mas à legislação em geral. O dever, portanto, é objeto da *lei moral* e, neste sentido, é objeto da razão, ou ainda, é a necessidade de uma ação por respeito à lei moral (KANT, 2000, p. 31). Seja qual for a origem do *dever*, se é proveniente de uma lei da liberdade interna ou se é concebido por lei da liberdade externa, será sempre a *matéria* da obrigação moral e, por assim dizer, é produto da lei moral, ou ainda, da razão pura prática (KANT, 2004, p. 31). Nas palavras de Kant,

dever é a ação a que alguém está vinculado. É, portanto, a matéria da obrigação e, por isso, só pode existir um único dever (segundo a ação), se bem que a ele possamos estar vinculados de diferentes modos (KANT, 2004, p. 32).

O modo como a *lei moral* vincula o homem a uma ação, é chamado de dever. Há, no entanto, uma única lei moral que exerce obrigação e, neste sentido, só pode haver um dever. Porém, existem duas formas da lei obrigar o arbítrio livre do homem: internamente ou externamente. A lei que obriga internamente é chamada de lei da liberdade interna e a lei que obriga externamente é chamada de lei da liberdade externa (conforme já demonstrado). Portanto, se há apenas uma única obrigação (da lei moral), então há um único dever (como

matéria da obrigação moral), mas como há duas formas de o arbítrio humano estar obrigado, então há duas formas de se estar vinculado ao dever.

Compreende-se, portanto, que o dever, como matéria da obrigação, é de origem racional e, neste sentido, é único. Mas, de acordo com a forma da obrigação, é possível que o homem esteja obrigado de forma diversa, o que torna possível doutrinas diferentes do dever. Como o dever significa a *necessidade de uma ação* (KANT, 2000, 31), implica dois conceitos, a saber, o de *obrigação*⁴⁴ e o de *ação*.

Em si, uma ação não é necessária e nem desnecessária, mas simplesmente um feito do arbítrio. Quando vinculada a uma lei (obrigação) a ação ganha o qualificativo de *necessária*, tornando-se, por assim dizer, um *dever*, isto é, uma ação necessária. Só a ação, como mero fruto do arbítrio, não é um dever, assim como só a obrigação não passa de uma determinação racional. *Dever* é, portanto, a síntese de uma ação vinculada à obrigação moral.

Por meio da vontade, a lei moral exerce duas formas de coação (obrigação) ao arbítrio humano: uma interna e outra externa, as quais se dão pelas leis da liberdade interna e pelas leis da liberdade externa, respectivamente. A partir desta ótica, o arbítrio humano pode estar vinculado ao dever de duas formas: pela obrigação interna (ética) ou pela obrigação externa (jurídica), de modo que o dever, como lei da liberdade interna, é chamado, em geral, de dever ético, e, como lei da liberdade externa, é chamado de *dever jurídico* (de direito). Em outras palavras, a obrigação ética legisla para as máximas das ações e o direito apenas para as ações, sem se ocupar com as máximas (KANT, 2004, p. 297).

Como o arbítrio humano sempre age por meio de máximas, toda ação (que é objetiva) pressupõe um móbil (subjetivo) (KANT, 2004, p. 290; DURÃO, 2006, p. 393). Este é o fundamento interno da ação e, por isso, pertence à máxima do arbítrio. A lei que coage sobre as máximas é ética e a que coage sobre as ações sem se ater às máximas é jurídica.

O fato de o direito não se ocupar com as máximas não significa que o agir seja sem máximas. Toda ação humana procede do arbítrio, o qual, por ser um livre-arbítrio, sempre age segundo máximas. O fato é que a lei jurídica não legisla sobre máximas de ações, mas simplesmente sobre as ações, de modo que o dever jurídico é resultado de uma obrigação externa, sendo, por assim dizer, a necessidade de uma ação objetiva (independentemente do aspecto subjetivo). Por outro lado, a lei ética não legisla sobre ações, mas sobre máximas de ações, de forma que o dever, quando submetido a uma obrigação interna, torna-se em dever ético, mesmo não sendo um dever próprio da doutrina das virtudes (dever de virtude).

⁴⁴ É a *obrigação* que qualifica a ação como necessária. É, portanto, o elemento que transforma a ação em dever.

Para Kant, a matéria do arbítrio é chamada de *fim*, isto é, uma representação pela qual o arbítrio é determinado a produzir uma ação (KANT, 2004, p. 284). Toda ação possui um fim e este, por sua vez, só pode ser proposto pelo próprio sujeito (KANT, 2004, p. 290). Quando o fim que o sujeito coloca como princípio subjetivo de sua ação é um móbil da inclinação, trata-se de um fim que condiciona o arbítrio às exigências da sensibilidade, mas se o fim é um princípio prático não condicionado, isto é, não como meio, mas simplesmente como fim, ou ainda, como princípio prático da razão prática, então é um fim necessário.

Dever e fim podem ser relacionados de duas formas, a saber, buscando, a partir do fim, a conformidade ao dever, ou, pelo contrário, buscando, a partir da conformidade ao dever, o fim que é também um dever. Segundo Kant, o primeiro caminho é feito pela doutrina do Direito e o segundo é feito pela doutrina da virtude (KANT, 2004, p. 286). Enquanto a doutrina da virtude se ocupa dos fins que simultaneamente são deveres, o direito ignora os fins para determinar a necessidade de uma ação independentemente do fim que se possa propor. Neste sentido, deveres de virtude (fins que são deveres) só são possíveis para uma coação interna (autocoação livre), ao passo que os deveres jurídicos só são possíveis para uma coação externa (KANT, 2004, p. 288).

No entanto, a obrigação ética, em geral, pode não apenas exercer coação sobre os fins que a razão coloca para o arbítrio do homem, mas também exigir virtude das que são colocadas como dever jurídico. A obrigação ética se caracteriza por uma obrigação que se dá no plano da liberdade interna, isto é, do exercício interno do arbítrio e, neste sentido, obriga que os deveres (tanto os de virtude quanto os jurídicos) possam ser cumpridos com virtude. Cumprir dever com virtude não é algo possível apenas quanto aos deveres de virtude, mas aos deveres em geral, razão pela qual Kant afirma que todos os deveres pertencem à ética (KANT, 2004, p. 28).

Kant faz distinção entre deveres éticos e deveres de virtude que, tecnicamente, podem ser pensados como idênticos. Nas palavras de Kant, "[...] a toda obrigação ética corresponde o conceito de virtude, mas nem todos os deveres éticos são, por esse fato, deveres de virtude" (KANT, 2004, p. 287). Todos os deveres pertencem à ética porque podem ser cumpridos com virtude. Neste sentido, todos os deveres, inclusive os jurídicos, devem também poder pertencer à liberdade interna do arbítrio. Com base nisso, pode-se compreender que a distinção entre liberdade interna e liberdade externa não exclui a possibilidade de todos os deveres serem cumpridos *por dever*. Esta compreensão é semelhante a que Kant desenvolve na CRPu referente à forma como os objetos são dados na sensibilidade. Ou seja, assim como os objetos são dados pelo espaço apenas no sentido externo e, pelo tempo, são dados tanto no

sentido interno quanto externo, a legislação da liberdade externa só pode fundamentar deveres jurídicos, mas a legislação da liberdade interna é capaz de fundamentar tanto os deveres de virtude quanto os jurídicos (KANT, 2004, p. 20).

Quando o fim de uma ação é o que torna a ação necessária, tem-se um *dever de virtude*, mas quando o dever é a mera necessidade da ação, independentemente do fim desta, tem-se, então, um *dever jurídico*. Por outro lado, um dever jurídico pode também ser cumprido com virtude, o que não significa que este se transforme em dever de virtude. Para Kant, todos os deveres são éticos, mas somente os fins que a razão prática coloca para o homem como deveres são *deveres de virtude* (KANT, 2004, p. 287).

Se, por um lado, os deveres jurídicos só são possíveis para uma coação externa e esta, como obrigação jurídica, só é capaz de coagir sobre deveres jurídicos, por outro, os deveres de virtude só são possíveis para uma coação interna, mas esta, como obrigação ética, é capaz de converter em dever ético não apenas os deveres de virtude, mas também os deveres jurídicos, os quais, no plano da ética, se tornam deveres éticos indiretos. Nas palavras, de Kant, "[...] a legislação interior faz também de todos os deveres restantes deveres éticos indiretos" (KANT, 2004, p. 29), pois, no entender de Kant, "a ética tem [...] seus deveres peculiares [...] mas, não obstante, tem também deveres comuns com o direito, só que não o modo de obrigação" (KANT, 2004, p. 29). Isso significa que a ética é capaz de absorver os deveres jurídicos e obrigar que sejam cumpridos com virtude, tornando-os, portanto, deveres éticos em sentido indireto, enquanto que o direito, por sua vez, só exerce coação sobre deveres jurídicos.

Assim como existem dois tipos de obrigações, existem dois tipos de ações: uma interna e outra externa. Enquanto a obrigação se reporta à lei, a ação se reporta ao exercício do arbítrio. A ação interna é aquela que se refere ao plano pessoal do sujeito, isto é, da relação do sujeito consigo mesmo. Ação externa, por outro lado, é aquela referente ao plano dos sujeitos entre si. Sob esta ótica, o dever pode ser caracterizado de duas formas. Uma ação interna, quando convertida em dever, se torna num dever interno e uma ação externa, quando convertida em dever, se torna num dever externo. Estas duas variações já foram esclarecidas em tópico anterior, de modo que é apenas preciso abordá-las no que tange a um esclarecimento entre a caracterização do dever a partir da ideia de ação em oposição à análise do dever a partir do aspecto da obrigação.

Conforme já foi exposto, o dever pode ser analisado com base em dois critérios: ação e obrigação. Com base na ação, o dever pode ser interno ou externo, mas, com base na forma da obrigação, pode ser de virtude ou jurídico. Todos os deveres, só pelo fato de serem deveres,

pertencem à ética, de modo que os deveres jurídicos, embora constituam um sistema próprio e distinto dos deveres de virtude, que são os deveres próprios da ética, também podem ser fundamentados internamente por uma legislação ética.

Assim, por meio da distinção entre legislação interna e legislação externa foi possível compreender a questão de como a vontade (razão prática) determina o livre-arbítrio dos homens, distinguindo os modos de obrigação. Já, por meio da distinção entre liberdade interna e liberdade externa, foi possível compreender que há uma doutrina dos deveres jurídicos e uma doutrina dos deveres de virtude correspondente a cada tipo de obrigação. Além disso, foi possível compreender que a legislação ética abrange todos os deveres, ao passo que a legislação jurídica é exclusivamente dos deveres jurídicos.

2.4 PRINCÍPIOS DA RAZÃO PRÁTICA

No primeiro capítulo, o trabalho foi desenvolvido em torno da *fundamentação moral* de Kant, isto é, do princípio supremo da moral(idade), no qual estão sustentados tanto a ética quanto o direito. Estes dois últimos conceitos, no entanto, foram objeto de estudo do segundo capítulo, onde o objetivo foi fazer a distinção entre uma obrigação ética e uma obrigação jurídica, para, a partir disso, distinguir os *deveres de virtude* dos *deveres jurídicos*. Tanto a ética quanto o direito, por mais distintos que sejam entre si, possuem, na moral, um ponto comum, o qual é firmado pela *lei moral*, único princípio supremo de toda a metafísica dos costumes (doutrina dos deveres em geral)⁴⁵.

O princípio supremo da moral(idade) pode ser encontrado em diversos lugares nos escritos de Kant. Na FMC, é definido como um imperativo categórico e, por assim dizer, como um juízo sintético *a priori*, no qual se exprime o seguinte mandamento: "*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*" (KANT, 2000, p. 59). Desta fórmula geral, também chamada de fórmula da universalidade, Kant extrai outras subformulações, as quais foram devidamente apresentadas no primeiro capítulo. Na CRPr, Kant reapresenta este princípio sob o título de lei fundamental da razão pura prática (KANT, 1994, p. 42) e na MC novamente o reapresenta como o princípio supremo da doutrina moral (KANT, 2004, p. 36).

⁴⁵ No entender de Kant, por mais que o termo ética tenha sido utilizado por longo tempo pelos antigos para significar a doutrina dos costumes em geral (*philosophia moralis*), mais tarde passou a ser compreendido como apenas uma parte da doutrina dos costumes. Sendo assim, a doutrina dos deveres em geral (moral) deveria ser dividida em uma doutrina da virtude (*ethica*) e uma doutrina do Direito (*ius*) (KANT, 2004, p. 281-282).

Do princípio moral supremo, Kant extrai dois outros princípios, a saber, o princípio da doutrina da virtude e o princípio da doutrina do Direito. Estes dois princípios, em essência, correspondem ao mesmo e único princípio da moral, de forma que apenas se distinguem quanto ao modo como a vontade pode determinar o arbítrio humano. O princípio que coloca a vontade do próprio sujeito como produtora da lei moral para a determinação do exercício interno do arbítrio, é o da ética, mas o que coloca a vontade unida do povo como produtora da lei para a determinação do exercício externo do arbítrio, é o do direito.

O princípio da ética possui a seguinte formulação: "age de acordo com uma máxima dos fins tal que assumi-los possa ser para cada um lei universal" (KANT, 2004, p. 307). Por outro lado o princípio do direito pode ser expresso como lei universal da liberdade (externa), formulada por Kant da seguinte forma: "age exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal" (KANT, 2004, p. 44). Ambos os princípios, tanto o da ética quanto o do direito, correspondem ao imperativo categórico estabelecido na FMC como princípio da autonomia da vontade. Kant, no entanto, apresenta, na FMC, subformulações do respectivo imperativo, das quais, uma exprime a necessidade de considerar a humanidade, tanto na própria pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre como fim e não meramente como meio (KANT, 2000, p. 69). Esta fórmula, no entanto, não corresponde ao direito e à ética simultaneamente, mas tão somente à ética. Ou seja, a humanidade em geral, seja na própria pessoa ou na pessoa de qualquer outro, é um fim que a razão coloca para o homem com um dever, portanto, como um dever de virtude (DURÃO, 2006, p. 395).

A lei moral, sendo a lei da liberdade prática, determina, por meio da vontade, o arbítrio a agir legalmente e também moralmente. Neste sentido, ao mesmo tempo em que a liberdade é um conceito comum para toda a doutrina moral, é, também, o que distingue as doutrinas do Direito e da virtude (KANT, 2004, p. 325).

O princípio universal do direito é o princípio da liberdade externa e, neste sentido, é o próprio dever jurídico, ou direito (DURÃO, 2006, p. 400). Há também o princípio da vontade unida do povo, o qual exprime a exigência da razão para que todo e qualquer ser que possui direito, para tê-lo protegido, una-se à vontade unificada de todos sob lei pública (jurídica). Neste sentido, entende-se que o direito implica na limitação da liberdade externa de cada sujeito segundo uma lei universal para possibilitar a consonância entre as liberdades externas, isto é, a liberdade de todos. O direito público é justamente o conjunto das leis externas (jurídicas) que tornam possível um acordo universal entre os homens, ou seja, uma relação na

qual todos podem ser livres e, ao mesmo tempo, ter seus direitos protegidos (KANT, 1995, p. 74). Conforme afirma Kant,

[...] todo o direito depende das leis. Mas, uma lei pública que determina para todos o que lhes deve ser juridicamente permitido ou interdito é o acto de um querer público, do qual promana todo o direito e que, por conseguinte, não deve por si mesmo cometer injustiças contra ninguém. Ora, a este respeito, nenhuma outra vontade é possível a não ser a de todo o povo (já que todos decidem sobre todos e, por conseguinte, cada um sobre si mesmo): pois, só a si mesmo é que alguém pode causar dano (KANT, 1995, p. 80).

Ora, a vontade unida do povo (contrato originário) é a ideia basilar do direito público, pois exprime a necessidade dos homens saírem do estado de natureza (estado de violência) para o estado civil (de garantia dos direitos) e obriga o legislador a produzir leis *como se fossem* obra da própria vontade unida do povo (vontade geral⁴⁶) (KANT, 1995, p. 83). Trata-se, por assim dizer, não de um elemento empírico, mas de uma ideia da razão, de modo que não é o fundamento do estado civil, mas a "[...] pedra de toque da legitimidade de toda lei pública" (KANT, 1995, p. 83).

A vontade, como produtora da lei moral para o arbítrio, é a própria razão prática. Mas, conforme já foi apresentado, há a vontade do próprio sujeito, que corresponde à razão prática ética, e a vontade unida do povo, que corresponde à razão prática jurídica. Esta produz as leis jurídicas e aquela as leis éticas (DURÃO, 2006, p. 391). O princípio do direito e a vontade unida do povo não são, todavia, contraditórios, mas, conforme diz Durão, "[...] duas caras da mesma moeda, que revelam diferentemente o conceito de liberdade externa ou jurídica enquanto determinação da forma externa do arbítrio mediante a vontade [...]" (DURÃO, 2006,

⁴⁶ Deve-se distinguir o conceito de vontade geral (vontade unida do povo) do conceito de vontade de todos. Este é empírico (a mera soma das vontades individuais dos homens) e aquele é puro (uma ideia reguladora da razão) (BEADE, 2009, p. 29). Como ideia reguladora da razão, a vontade geral determina que o legislador promulgue leis *como se fossem* da vontade unida do povo. Neste sentido, a vontade geral também deve ser distinguida da vontade do legislador, uma vez que esta não é aquela, mas tem o dever de sê-la, mesmo que nunca venha a ser definitivamente. Kant, ao introduzir o conceito de vontade geral como sendo a fonte das leis jurídicas, quer dizer, como a fonte de um ordenamento jurídico para um povo de homens e, portanto, para a constituição civil dos homens (organização política), pensa numa vontade que se coloca acima do arbítrio, isto é, como legisladora para o mesmo. Em Kant é bem clara esta distinção entre arbítrio e vontade, de modo que somente a vontade pode ser legisladora. Diferentemente de Rousseau e outros que também se utilizaram do conceito de vontade geral para pensar a soberania política como popular, Kant utiliza o conceito de vontade geral num sentido puro, isto é, racional. De fato, para Kant a vontade geral é uma ideia reguladora da razão, não é uma vontade empírica (nem particular e nem corporativa) e também não é democrática. Enquanto Rousseau entende que a vontade geral é o substrato dos interesses (PINTO, 2005, p. 85), quer dizer, o liame social, a base sobre a qual a sociedade deve ser governada, pois, conforme o próprio filósofo diz, "[...] só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum [...]" (ROUSSEAU, 1999, p. 85), Kant entende que a vontade geral (vontade unida do povo) é uma ideia reguladora da razão, sendo geral para todos os sujeitos racionais práticos em todo e qualquer Estado. Portanto, a vontade geral de Kant não exprime uma soberania popular democrática, mas a soberania da razão prática que possibilita a constituição de uma república de seres racionais práticos (povo de homens).

p. 4000). Quer dizer, a vontade unida do povo é a faculdade da qual surgem as leis jurídicas e, neste sentido, deve estar em conformidade com o princípio do direito, pois, apenas promulga segundo o que é de direito (DURÃO, 2006, p. 401).

3 DEVER JURÍDICO: DA TEORIA À PRÁXIS

O primeiro capítulo se ocupou de apresentar o imperativo categórico como a lei suprema da moral e, por assim dizer, como o fundamento último da doutrina dos deveres, tanto da ética quanto do direito. Do princípio supremo da moral, Kant faz distinguir dois tipos de obrigações, aos quais faz corresponder dois tipos de deveres, a saber, deveres de virtude (aqueles para os quais só é possível uma legislação interna) e deveres jurídicos (para os quais também é possível uma legislação externa) (KANT, 2004, p. 59). Esta distinção entre os tipos de deveres e qual o tipo de legislação possível para os mesmos foi objeto do segundo capítulo do presente trabalho, o qual culminou numa breve exposição dos princípios da razão prática, a saber, do princípio da moral em geral (lei moral), do princípio da doutrina da virtude, da doutrina do Direito e da vontade unida do povo (contrato originário). Este terceiro capítulo deixará de lado a investigação sobre os deveres de virtude e continuará a partir dos dois últimos princípios, sem exclusão do primeiro, uma vez que este constitui a base fundamental de toda a moral (também do direito).

O objetivo central de todo o trabalho, como já é sabido, consiste em trabalhar o conceito de dever jurídico no pensamento de Immanuel Kant. A proposta foi pensá-lo percorrendo três etapas, das quais duas já foram consumadas. Resta ainda compreender, de forma mais detalhada, o sistema da liberdade externa (doutrina do dever jurídico), bem como a possibilidade prática de tal sistema.

Neste intuito, o terceiro capítulo se ocupará de discutir dois aspectos relacionados à liberdade externa, o teórico e o prático. Serão três tópicos, dos quais o primeiro tratará do aspecto teórico, versando sobre os conceitos de razão prática, Direito e faculdade de coerção, enquanto que o segundo e o terceiro tratarão do aspecto prático. O segundo tópico tratará da aplicação do direito sob o ponto de vista metafísico, dividindo-se em três subtópicos, um ocupando-se da distinção entre direito privado e direito público, outro sobre a doutrina privada do direito e um outro sobre a doutrina pública do direito. O terceiro tópico tratará da aplicação do direito sob o ponto de vista histórico-antropológico, versando sobre o conceito de *insociável sociabilidade* de Kant.

3.1 RAZÃO PRÁTICA, DIREITO E FACULDADE DE COERÇÃO

Toda a doutrina moral está na base da liberdade prática, cujo conceito só pode ser revelado pelo imperativo categórico, razão pela qual a *metafísica dos costumes* é chamada de doutrina dos deveres e não doutrina dos direitos (KANT, 2004, p. 59-60). Neste sentido, o imperativo categórico, como *ratio cognoscendi* da liberdade, exprime a consciência de uma força obrigatória que tem sua *ratio essendi* na liberdade (GAYER, 2009, p. 329; KANT, 1994, p. 12, nota).

Esta lei, que também pode ser chamada de imperativo da liberdade, é o princípio da razão prática, isto é, a lei que a vontade representa para a determinação do arbítrio dos homens (ROHDEN, 1992, p. 125). Em outras palavras, o imperativo categórico é a lei da liberdade prática porque fundamenta a liberdade do arbítrio, isto é, determina as máximas do arbítrio para a ação segundo a ideia de liberdade. Embora à vontade não caiba atribuir liberdade, esta ocorre, no entanto, em sentido positivo, quando a vontade determina o arbítrio para a ação e, em sentido negativo, quando o arbítrio neutraliza as inclinações da sensibilidade. Portanto o arbítrio só pode ser efetivamente livre se for determinado para tal, cuja determinação só pode se dar pela vontade.

A liberdade prática depende, de um lado, da independência do arbítrio das inclinações sensíveis e, por outro, da capacidade de ser determinado pela vontade, o que significa que existe um conceito negativo e outro positivo da liberdade do arbítrio. Mas, além disso, o arbítrio pode ser livre de dois modos diferentes, dependendo do modo como é determinado pela vontade. Se o exercício interno do arbítrio for o objeto de determinação da vontade, então tem-se uma liberdade interna do arbítrio, mas, se for o exercício externo, tem-se uma liberdade externa.

A chave de toda uma doutrina do Direito, seja sob o aspecto privado ou público, está no conceito de liberdade externa. Quando privado e restrito ao estado de natureza, o direito se assenta no princípio da liberdade externa, que é universal a todos os homens e é a origem da vontade unida do povo (contrato originário), mas, quando público, decorrente da passagem dos homens ao estado civil, o direito se revela no conjunto das leis promulgadas sob a regulação da ideia de contrato originário, isto é, pela vontade unida do povo (ROHDEN, 1992, p. 127).

A partir do conceito de liberdade externa, sem o qual não é possível pensar em deveres jurídicos e, neste sentido, nem no próprio direito, três conceitos ajudam a compreender a base

de toda a doutrina do Direito, a saber, razão prática (no sentido jurídico), Direito e faculdade de coerção.

Em termos gerais, o conceito de razão prática está ligado ao de uma vontade legisladora, uma faculdade da razão prática que cria leis para a determinação do arbítrio. No plano da liberdade externa, a razão prática é jurídica, pois fundamenta o sistema dos deveres jurídicos, isto é, o conjunto das leis que, pela institucionalização da vontade unificada do povo, são promulgadas e formam o conjunto das leis positivas do direito (KANT, 2004, p. 41).

Para Kant, somente a vontade unificada do povo pode ser legisladora, pois consiste no único meio pelo qual cada um pode decidir para todos o mesmo que todos podem decidir para cada um (KANT, 2004, p. 179). Sendo que todo o direito positivo procede da vontade de um legislador (KANT, 2004, p. 55), este tem o dever, imposto pela razão prática jurídica, de criar leis *como se* estas fossem provenientes da própria vontade unida do povo (KANT, 1995, p. 83; DURÃO, 2004, p. 14-15).

Não é difícil de notar, em Kant, que razão prática jurídica, vontade unida do povo (vontade geral) e contrato originário são conceitos interligados, de modo que a definição de um implica na definição do outro. No opúsculo *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, Kant define contrato originário como "[...] uma simples ideia da razão, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável [...]" (KANT, 1995, p. 83) e, na MC, o define como a ideia de um ato pelo qual o povo se constitui como Estado (KANT, 2004, p. 182). Ao definir o contrato originário como a ideia de um ato, não se deve confundir com o próprio ato, pois, uma vez que o contrato originário é simplesmente uma ideia prática da razão, não pode ser um ato empírico, mas é, pelo contrário, apenas a ideia deste ato. Neste sentido, o contrato originário não é o fundamento da constituição do estado civil, nem empírico, nem racional, mas a ideia que, por ser prática, regula o ato de constituir, que é, aí sim, exercido pelo povo (DURÃO, 2004, p. 14). Portanto, dizer que o ato de constituição do Estado é o contrato originário é fazer uma falsa interpretação do pensamento de Kant, uma vez que ele próprio, ao associar o ato de constituir com o conceito de contrato originário, logo em seguida corrige a afirmação dizendo que se trata apenas da ideia do ato. A afirmação de Kant pode ser lida nos seguintes termos:

o ato mediante o qual o povo se constitui em si mesmo como Estado ou, dito com maior propriedade, a ideia deste ato apenas, que é a única pela qual pode aferir-se a sua legitimidade, é o contrato originário, segundo a qual todos [...] no povo renunciam à sua liberdade exterior, para a recuperar em

seguida [...] como membros do povo considerado como Estado [...] (KANT, 2004, p. 182).

A ideia de contrato originário é o princípio que exprime a necessidade (dever) dos homens saírem do estado de natureza e constituírem o estado civil, assim como também é a "[...] ideia da razão que obriga o legislador a promulgar as leis 'como se' estas pudessem resultar da vontade unida do povo" (DURÃO, 2004, p. 14-15; KANT, 1995, p. 83). Por assim dizer, o contrato originário é uma ideia regulativa da razão que exprime, ainda no estado de natureza, o dever de renunciar a liberdade externa inata para buscá-la no estado civil como membro de um povo sob uma constituição republicana fixada pela vontade unida do povo (DURÃO, 2004, p. 14; ROHDEN, 1992, p. 125).

Além do conceito de razão prática, ao qual está interligado o conceito de vontade unida do povo (contrato originário), dois outros ainda devem ser estudados, conforme é a proposta do presente tópico do trabalho. O conceito de direito é o próximo.

No entender de Almeida, a concepção de direito, em Kant, toma como base dois princípios, os quais podem, segundo o intérprete, ser denominados de *princípio de avaliação* (*principium diiudicationis*) e *princípio de execução* (*principium executionis*) (ALMEIDA, 2009, p. 359). Quanto à fórmula do primeiro, Almeida faz menção à seguinte passagem de Kant na MC: "Uma ação é conforme ao Direito quando permite ou quando a sua máxima permite fazer coexistir a liberdade do arbítrio de cada um com a liberdade de todos segundo uma lei universal" (KANT, 2004, p. 43). Este é, para Kant, o princípio universal do direito que, segundo Almeida, serve de fundamento para todas as proposições (juízos) jurídicas e, ao mesmo tempo, é base de todo o direito, ou seja, tanto do direito privado quanto do direito público (ALMEIDA, 2009, p. 359).

Quanto à fórmula do segundo princípio (de execução), Almeida faz referência a outra passagem de Kant na MC, a qual exprime o seguinte: "age exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal" (KANT, 2004, p. 44). Esta é, para Kant, a lei universal do direito, cuja obrigação possibilita uma coerção externa do arbítrio por parte de outros e não apenas auto coerção, pois, conforme afirma Kant, "[...] a razão diz apenas que a liberdade, na sua ideia, encontra-se limitada a tal requisito [lei universal do direito] e que ela pode, no plano dos fatos, ser limitada por outros" (KANT, 2004, p. 44). Além disso, a lei referida corresponde a um tipo de legislação em que a ação só é prescrita como objetivamente necessária, de modo que

subjetivamente é contingente, o que corresponde à característica dos deveres jurídicos (ALMEIDA, 2009, p. 360).

A lei universal do direito permite pensar o direito como correspondente a uma obrigação e, neste sentido, correspondente à ideia de vontade legisladora, portanto, de razão prática jurídica e, por conseguinte, de vontade unida do povo.

A partir da correspondência entre direito e obrigação, Kant estabelece os requisitos para um tipo peculiar de relação jurídica, a saber, a relação entre os seres de liberdade. São três os requisitos: a) trata-se de relação jurídica que é sempre externa, prática e somente estabelecida entre pessoas; b) é um tipo de relação que só se dá entre arbítrios, uma vez que a relação do arbítrio com o desejo não exprime a correspondência do direito com a obrigação, pois o mero desejo da realidade de um objeto da representação não é suficiente para gerar uma obrigação; e c) configura-se como uma relação que não se dá em atendimento à matéria dos arbítrios, mas apenas à forma na relação dos mesmos. Portanto, a correspondência entre direito e obrigação só é possível de acontecer realmente em relações externas práticas entre pessoas, ou melhor, entre os arbítrios das pessoas, sendo que tal relação se estabelece apenas em face da forma do arbítrio e não da sua matéria. (KANT, 2004, p. 42-43).

Na MC, Kant apresenta quatro tipos de relações jurídicas, das quais apenas uma corresponde aos critérios do tipo de relação apresentada acima (KANT, 2004, p. 62-63). Uma delas é a relação do homem com uma coisa, isto é, de um ser que possui direitos e deveres com um ente (coisa) que não possui nem direitos e nem deveres, configurando-se num tipo de relação que se fecha entre o arbítrio e alguma coisa externa como mero objeto.

A relação do homem com um servo ou escravo é uma relação de senhor e subordinado, na qual o primeiro possui direitos e deveres e o segundo só possui deveres e nenhum direito. Há, no entanto, quanto a este ponto, um aparente problema em Kant. Por um lado Kant não admite que os homens, a bel prazer, tornem os outros escravos por ser uma prática que contraria o princípio da dignidade da pessoa humana estabelecido pelo imperativo categórico, mas, por outro, a escravidão é admitida no direito penal, pois, segundo o entender de Kant, os que roubam, roubam a si mesmos e devem ser mantidos na prisão por meio de trabalhos forçados. Portanto, um homem não pode, por seu próprio arbítrio, tornar um outro escravo, mas, por outro lado, a vontade unida do povo estabelece, de forma legítima, escravo aquele que comete crimes.

Segundo Kant, o crime tira do homem seus direitos, deixando-o apenas com os deveres, de modo que perde toda a dignidade tornando-se "[...] mero instrumento do arbítrio de outrem (seja do Estado, seja de um outro cidadão)" (KANT, 2004, p. 206), ou seja, mera

propriedade de outrem. Neste sentido, uma vez que tanto o criminoso quanto qualquer outro escravo sofrem a mesma consequência de se tornar mera propriedade do arbítrio de outrem, perdendo, por isso, a própria dignidade, o que os diferencia? O que faz Kant repudiar um tipo de escravidão, mas admitir outra, quando, na verdade, ambas as práticas produzem o mesmo efeito?

No direito penal, a perda da dignidade é considerada legítima, pois o Estado tem direito de punir os delitos a fim de assegurar os direitos dos cidadãos, uma vez que o sentido de uma vida comum sobre a terra se perderia se a justiça fosse aniquilada (KANT, 2004, p. 209). Por outro lado, a perda da dignidade via escravidão fora do direito penal é ilegítima, uma vez que não se pode considerar conforme a justiça uma lei que possibilita a submissão escrava de uma pessoa à outra sem que houvesse cometimento de crime. Portanto, a diferença entre um tipo de escravo e outro, entre um que se torna escravo por cometer crimes e outro que se torna escravo por um ato arbitrário de alguém outro, não está na matéria, mas na forma, de modo que tanto um quanto o outro perdem a dignidade, mas apenas um perde de forma legítima.

Uma outra relação é a do homem com Deus, isto é, de um ser possuidor de direitos e deveres com um Ser que apenas possui direitos e nenhum dever. Este tipo de relação jurídica foi admitida em doutrinas jusnaturalistas anteriores a Kant, de cuja concepção Kant não considera conveniente comungar, uma vez que, na sua concepção, este seria um tipo de relação apenas ideal, isto é, um produto da mente frutífera do homem (KANT, 2004, p. 62).

Por fim, uma quarta relação jurídica é aquela estabelecida apenas entre homens, isto é, entre seres que possuem, simultaneamente, direitos e deveres. Este é, precisamente, o único tipo de relação na qual os seres que dela participam são seres dotados de liberdade e, portanto, a única relação real em que há correspondência entre direitos e deveres (KANT, 2004, p. 62). A relação contratual é o exemplo mais próprio de uma relação jurídica que só pode ocorrer entre homens livres, pois é nela que os arbítrios celebram, de forma livre, negociações que implicam na reciprocidade entre direito e obrigação (KANT, 2004, p. 108). Mas, além da relação contratual pressupor relação de pessoas livres, a perda da personalidade, quer dizer, a perda da dignidade de uma pessoa, jamais poderá ser objeto de negociação, pois isto resultaria numa escravidão. Celebrar um contrato, no qual a própria dignidade pessoal é submetida como objeto de negociação, seria como utilizar da própria liberdade para anulá-la, o que seria uma contradição (KANT, 2004, p. 206).

Dada a correspondência entre direito e obrigação e sendo que esta última é exercida pela própria razão prática, de modo que o arbítrio só pode ser coagido segundo uma lei universal da liberdade externa, o direito kantiano pode ser pensado como Direito racional.

Kant pensa a doutrina do Direito como "[...] um sistema emanado da razão, aquilo que se poderia chamar de metafísica do Direito" (KANT, 2004, p. 5). Isso significa que o direito, para Kant, é um conceito puro, fundado na razão e não na experiência empírica.

O Direito natural racional, embora sendo puro e contendo nada de empírico, não é apenas uma ideia vazia da razão (quimera), mas, uma ideia que tem validade prática, ou seja, "[...] é orientado para a prática" (KANT, 2004, p. 5). Pode-se dizer, então, que a doutrina do Direito é o único sistema possível do direito, pois se assenta em princípios puros (da razão). Contudo, tais princípios não são de um tipo tal que apenas podem ser considerados como puro-abstratos, mas podem ser considerados como puro-práticos. Aquilo no que consiste o direito, a saber, no próprio dever jurídico, pois direito é somente aquilo que é possível segundo uma lei universal da liberdade externa, deve ser válido também na prática. Se direito é somente aquilo que a razão prática jurídica determina como dever-ser (dever jurídico) para os arbítrios nas relações externas, aquilo que é determinado como necessário, para não contradizer a faculdade prática da razão pura, deve ser possível de acontecer. Em outras palavras, a própria ideia de dever implica numa relação indissociável entre teoria e *práxis*, ou melhor, a própria ideia de dever jurídico implica na síntese do *a priori* à prática, síntese esta que pode ser denominada de aplicação (KANT, 1995, p. 59; HERRERO, 1991, p. 31).

Da ideia de um Direito emanado da razão, Kant extrai o conceito de coerção como uma faculdade associada ao próprio conceito de direito. Todos os deveres jurídicos e, portanto, o próprio direito, implicam na possibilidade de uma legislação não apenas interna, mas também externa (KANT, 2004, p. 59). Neste sentido, embora o direito possa corresponder a uma obrigação interna da razão do próprio sujeito, "[...] a razão diz apenas que a liberdade, na sua ideia, encontra-se limitada [à lei da liberdade externa] e que ela pode, no plano dos fatos, ser limitada por outros [...]" (KANT, 2004, p. 44). Ou seja, a lei universal do direito, que também pode ser denominada de lei universal da liberdade, ou simplesmente, lei da liberdade externa, é a lei que produz o dever jurídico e, neste sentido, todo o direito.

A ideia de coerção está associada à seguinte expressão: *colocar obstáculo à liberdade*. Sendo assim, como pensar a coerção associada à ideia de direito se o que este visa é salvaguardar a liberdade e a coerção a quer obstaculizar? Há que distinguir, portanto, dois sentidos da expressão *colocar obstáculo à liberdade*. Pode-se dizer que a coerção é um tipo de faculdade que coloca obstáculo àquela liberdade que é contrária ao direito e não à

liberdade conforme ao direito. Quer dizer, a coerção exercida sobre um determinado uso da liberdade (que é contrário ao direito) tem por finalidade afirmar a liberdade (que é de acordo com o direito). Assim, a coerção não é a faculdade que nega a liberdade, mas representa uma negação da negação da liberdade e, neste sentido, afirmação da mesma. Nas palavras de Kant,

[...] tudo aquilo que é não conforme com o Direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais; mas a coerção é um impedimento ou resistência com que se defronta a liberdade. Consequentemente, se um determinado uso da liberdade é, ele próprio, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (i.e., não conforme com o Direito), a coerção que se lhe opõe, como impedimento a um obstáculo à liberdade, está de acordo com a liberdade, quer dizer: é conforme ao Direito (KANT, 2004, p. 44-45).

Kant não vê, em momento algum, a possibilidade de promover a liberdade, tanto no plano interno (ética) quanto externo (jurídico), sem recorrer ao recurso da lei. De fato, para Kant tudo é regido por leis, sejam estas naturais (reguladoras dos fenômenos da natureza) ou da liberdade (reguladoras da conduta moral). Contudo, dentro da moralidade, a legislação ética se reduz a uma coação interna, isto é, do sujeito para consigo mesmo, ao passo que a legislação jurídica possibilita uma coação externa, quer dizer, que o outro possa coagir, desde que esta coação seja segundo a lei universal da liberdade.

A coação externa é o tipo de obstáculo à liberdade que visa salvaguardar a liberdade, razão pela qual é exercida apenas segundo a lei universal da liberdade. Por outro lado, há outro tipo de coação que não é uma faculdade, não estando associada, portanto, ao princípio do direito, mas ao princípio da violência (lei do mais forte). Em Kant, o direito está associado a uma faculdade de coerção segundo a lei universal da liberdade, mas o uso da violência (mera força) não está associada ao direito e, portanto, não concorda com um princípio que visa estabelecer a coexistência entre os arbítrios, mas a discórdia entre os mesmos.

A violência é expressão da arbitrariedade, ao passo que a paz é expressão do consenso estabelecido pela vontade unida de todos. Portanto, a violência visa estabelecer a guerra entre os homens, tanto num plano privado (na relação entre os próprios homens) quanto num plano coletivo (na relação entre Estados). "Se, pois, nada é mais incompatível com o direito do que a violência como expressão de arbítrio, nada é mais compatível com ele do que a paz como o fruto da justiça" (ROHDEN, 1992, p. 124).

Neste sentido, uma coisa é a coação pela violência, que é contrária ao direito, e outra é a faculdade de coerção, que é conforme ao direito. Mas, embora a distinção entre violência e

faculdade de coerção seja nítida, uma distinção entre direito e faculdade de coerção parece não existir, ou melhor, não pode existir. Conforme Kant,

[...] o Direito não pode conceber-se como composto por dois elementos, quer dizer, pela obrigação segundo uma lei e pela faculdade daquele que obriga o outro mediante o seu arbítrio de os coagir a isso, mas sim, que podemos situar diretamente o conceito de Direito na possibilidade de associar a coerção recíproca universal com a liberdade de cada um (KANT, 2004, p. 45)

Uma vez que o direito corresponde à obrigação de uma lei da liberdade externa, a faculdade de coerção não pode ser algo diferente do que esta lei exerce, mas deve corresponder ao exercício da lei. Portanto, aquilo que cada um pode exercer sobre o outro não é senão aquilo que só pode ser exercido segundo uma lei universal da liberdade. Por assim dizer, o conceito de direito, que está relacionado a uma obrigação (lei da liberdade), também está intrinsecamente ligado a uma faculdade de coerção, de modo que ambos os conceitos significam uma e mesma coisa (KANT, 2004, p. 46).

Até então, mostrou-se que a fonte de todo o direito não é a violência, mas a razão prática, que também pode ser compreendida como vontade unida do povo (vontade geral), na medida em que a liberdade externa inata deve dar lugar para a liberdade externa pública. Também mostrou-se que o direito está ligado à ideia de coerção, ligação esta que possibilita compreender o direito como uma relação entre arbítrios livres segundo uma lei universal da liberdade. Por fim, mostrou-se que o direito está associado a uma faculdade de coerção, a qual implica no obstáculo que cada um pode por a todos para defender o próprio direito, sem ferir o direito dos demais. Portanto, sabe-se qual é a obrigação a que o direito está relacionado e também sabe-se qual é a faculdade de coerção a que está associado, contudo, ainda não se sabe qual é o direito.

O direito a que está ligada a obrigação jurídica e, ao mesmo tempo, associada uma faculdade de coerção, é dividido "[...] em direito inato e direito adquirido, sendo o primeiro aquilo que cabe a cada um por natureza, independentemente de qualquer ato jurídico; o segundo é aquele para o qual um tal ato é requerido" (KANT, 2004, p. 55). Com base nesta distinção, Kant faz corresponder um *meu* e um *teu* inato com um *meu* e um *teu* interior em contraposição à correspondência entre um *meu* e um *teu* adquirido com um *meu* e um *teu* exterior (KANT, 2004, p. 56).

Para Kant, a liberdade é o único direito inato, de modo que a igualdade, a qualidade do homem colocar-se como senhor de si, de ser um homem íntegro, a faculdade de fazer aos

outros somente aquilo que não os prejudica, enfim, todas as faculdades jurídicas internas do homem estão intrinsecamente ligadas à liberdade como único direito que é do homem por natureza em decorrência de sua humanidade (KANT, 2004, p. 56-57). Se a liberdade, como independência do arbítrio compulsivo de qualquer outro, é o único direito inato, a igualdade é considerada inata no sentido apenas de que tal independência não é uma faculdade exclusiva deste ou daquele homem, mas dos homens em geral e, portanto, de cada homem. Os homens são iguais em liberdade, de modo que ninguém pode obrigar um outro mais do que, reciprocamente, este outro lhe pode obrigar (DUTRA, 2005, p. 73). Eis porque uma relação jurídica que faz corresponder direito e obrigação só pode se concretizar entre seres livres (independentes entre si). Enfim, eis porque somente os homens possuem, simultaneamente, direitos e deveres.

Já é sabido que a liberdade externa se divide em liberdade externa positiva e liberdade externa negativa. Agora, retomando estes conceitos, fica fácil compreender como isto se dá. De um lado, a liberdade externa é positiva na forma de lei universal da liberdade. Neste sentido, exprime a obrigação jurídica da razão segundo a qual, e tão somente a qual, é possível uma coação externa como faculdade de coerção, isto é, como um obstáculo à liberdade que é conforme ao direito e não simples expressão do arbítrio pelo princípio da violência. Por outro lado, a liberdade externa é negativa, uma vez que implica na independência dos arbítrios uns dos outros (igualdade de independência) e, por assim dizer, num direito inato ao homem.

3.2 O DEVER JURÍDICO PELA ÓTICA PRIVADA E PÚBLICA DO DIREITO

Kant abstrai-se de toda condição empírica para pensar o direito em bases apenas *a priori*, isto é, como direito simplesmente racional. Mas, a questão do presente capítulo não se limita em apenas mostrar a concepção racional de direito sem também mostrar como ele se dá e sob que condições se dá.

A pergunta é, portanto, como e sob que condições o direito, que é *a priori*, se aplica na prática? Esta questão será respondida, num primeiro momento, com base na doutrina do direito e, portanto, sob a ótica da MC. Num segundo momento, o objetivo é investigar a aplicabilidade do direito sob a ótica da *insociável sociabilidade* de Kant, isto é, segundo uma perspectiva histórico-antropológica, assunto que será desenvolvido apenas no último tópico deste capítulo.

Dentro da esfera *metafísica*, o direito pode ser pensado sob duas condições, a saber, como direito privado e como direito público, sendo que, ao primeiro, corresponde o estado de natureza e, ao segundo, o estado civil. Há que compreender, portanto, como o direito é pensado dentro de cada uma destas condições, mas, para isso, antes deve-se compreender como se dá a separação entre ambas, para só depois estudar os elementos correspondentes a cada uma delas.

A possibilidade prática do direito implica em concebê-lo como *dever*, ou melhor, como *dever jurídico*. Já foi objeto de estudo do tópico anterior a correspondência entre direito e obrigação. Pois bem, esta correlação faz do direito uma faculdade coercitiva, de modo que o direito só é esta faculdade se for concebido como *dever jurídico*. Assim sendo, direito, faculdade de coerção e *dever jurídico* são uma e mesma coisa. Há, no entanto, no direito, ou *dever jurídico*, uma divisão, esta que se dá segundo a forma, isto é, de acordo com o modo como a faculdade de coerção é exercida. Como direito privado, o *dever jurídico* é a autorização da razão prática para exercer coerção privada em função da liberdade externa, sendo fundamentado na vontade unificada do povo como ideia da razão que justifica uma expectativa de direitos por comparação com o estado civil na espera da realização deste. Mas, como direito público, o *dever jurídico* é a necessidade de obedecer as leis públicas da constituição republicana, as quais são promulgadas pela vontade unificada do povo no estado civil.

Portanto, dentro de uma ótica *metafísica*, o *dever jurídico* se divide em direito privado e direito público, ou, pode-se dizer, como faculdade negativa de coerção e faculdade positiva de coerção. Sob este aspecto, o *dever jurídico* possui uma única matéria, distinguindo-se apenas na forma da obrigação, isto é, na forma como exerce a faculdade de coerção, sendo uma caracterizada pela ausência de leis públicas, mas autorizada temporariamente pela razão prática mediante um postulado jurídico, que é um fato da razão prática jurídica como lei permissiva apenas, e a outra pela legalidade.

3.2.1 A distinção entre direito privado e direito público

A divisão kantiana do Direito natural racional em direito privado e direito público deve ser pensada sob a ótica da distinção entre estado de natureza e estado civil, uma vez que só neste último é possível encontrar leis que efetivamente asseguram o *meu* e o *teu*. A divisão suprema do Direito natural racional não pode se dar, portanto, entre estado de natureza e

estado social, pois até mesmo no estado de natureza é possível sociedade (KANT, 2004, p. 64).

A matéria (substância) do direito privado é a mesma no direito público e pode ser fundamentada no estado de natureza, mas o direito público só pode ser fundamentado no estado civil, com a institucionalização da vontade unificada do povo. Contudo, no estado de natureza não há uma forma jurídica de proteção dos direitos, de modo que não há, efetivamente, direito, senão apenas expectativa de direito. Mas, no estado civil, a vontade unificada do povo estabelece a forma por meio da qual todo o direito é protegido, de modo que o direito deixa de ser mera expectativa (provisório) e passa a ser efetivo (peremptório) (KANT, 2004, p. 169).

Portanto, o direito público é o direito político (a constituição republicana), o direito das gentes e o direito cosmopolita, ao passo que o direito privado é o direito de propriedade (único que pode ser fundamentado no estado de natureza), o qual se torna público com a entrada dos homens no estado civil, ainda que permaneça privado. A diferença entre o direito privado do estado de natureza e o direito privado do estado civil é que este é peremptório e aquele apenas uma expectativa, isto é, provisório. O direito privado corresponde com a condição precária do estado de natureza em que a razão prática se amplia para ao menos tornar provisório o direito de propriedade, ao passo que o direito público corresponde com a condição jurídica do estado civil, de direito peremptório. Durão explica que

[...] Kant distingue o direito privado e o direito público simplesmente a partir do critério de que o primeiro corresponde ao estado de natureza, enquanto que no estado civil, o direito privado se converte em direito público sancionado pelo contrato originário, entretanto, nem todo direito público do estado civil é direito privado, uma vez que a vontade unida do povo promulga também os princípios do estado de direito (do direito político expressos na constituição republicana, inclusive do direito penal e do bem-estar social), do direito de gentes e cosmopolita, que são direitos públicos que não podem ser fundamentados no estado de natureza (DURÃO, 2004, p. 17).

Mas, se o critério de distinção entre direito privado e direito público se dá porque um pertence ao estado de natureza e outro ao estado civil, qual é, precisamente, a diferença entre estes dois tipos de estados em Kant? Segundo Cortina Orts, estado de natureza não é uma noção original de Kant, mas já existente e muito utilizada por pensadores antes dele. Hobbes, Locke Pufendorf e Rousseau são exemplos de pensadores que tomaram a noção de estado de natureza dentro de suas teorias, inclusive com sentidos diferenciados. Hobbes a concebeu como um estado de guerra de todos contra todos (HOBBS, 1999, p. 109), Locke, como um estado primitivo pacífico, de perfeita liberdade e direito, no qual só rege a lei da natureza

(LOCKE, 1973, p. 41) e Pufendorf, como um estado de insegurança e temor mútuos entre todos (CORTINA ORTS, 1989, p. LIX). Rousseau, por sua vez, concebe o estado de natureza como um estado de inocência, no qual o homem não é mau por natureza, representando uma ameaça aos demais, assim como pensava Hobbes (ROUSSEAU, 1999, p. 59), mas indiferente, isto é, nem bom nem mau (ROUSSEAU, 1999, p. 75), ou, como diz Durão, "[...] naturalmente bom, embora de um modo negativo [...]" (DURÃO, 2004, p. 6).

Mas, qual é a noção kantiana de estado de natureza? Segundo Cortina Orts, esta é uma análise que depende do ponto de vista em que se observa Kant, ou seja, do tipo de obra que se toma para análise (CORTINA ORTS, 1989, p. LIX-LX). Sendo assim, o conceito de estado de natureza pode ser visto sob a ótica empírica ou racional. Quanto à primeira, trata-se de um estado no qual os homens vivem em total harmonia com a natureza e felizes, embora que de modo apenas negativo, sob o império apenas do instinto (KANT, 1990, p. 75; DURÃO, 2004, p. 10). Quanto à segunda, trata-se de um estado no qual a razão já é, sob o ponto de vista da natureza humana, desenvolvida, porém ainda não legisladora para um povo, ou seja, trata-se de um estado sem lei e, portanto, pré-legal. Nesse sentido, pode-se dizer, então, que o estado de natureza de Kant, segundo a ótica racional, se aproxima mais à concepção de Pufendorf (CORTINA ORTS, 1989, p. LX).

Distingue-se, portanto, o estado de natureza histórico do estado de natureza jurídico, de modo que o primeiro se reporta a primeira etapa do progresso natural histórico da humanidade, enquanto o segundo se reporta a primeira condição jurídica do homem ou como a condição jurídica em que os Estados se encontram antes de constituírem-se como repúblicas em vista da paz perpétua.

Se o estado de natureza é caracterizado como um estado sem lei, o estado civil, como seu oposto, é caracterizado como um estado legal, isto é, onde há a presença da lei. Então, a distinção entre estado de natureza e estado civil, em Kant, é, de modo geral, esta: o estado de natureza é um estado sem lei e o estado civil é um estado legal, donde o primeiro dá margens para a realização da violência e o segundo consiste na forma (lei) para a realização prática da razão pura.

Mas, o estado de natureza jurídico, embora tenha como correspondência o direito privado, e seja contraposto ao estado civil, ao qual corresponde o direito público, não é, em todo, limitado à esfera do direito privado, mas também pode ser encontrado no plano do direito público. O estado de natureza jurídico, portanto, deve ser compreendido em dois momentos, a saber, um como estado de natureza dos homens e, portanto, correspondente ao

direito privado, e outro dos Estados, correspondente ao direito público, mais precisamente, ao direito das gentes.

A saída do estado de natureza para o estado civil caracteriza-se como a passagem de uma condição jurídica provisória para uma condição jurídica peremptória, onde a violência é substituída pela coação pública, exercida por leis da liberdade externa e não do arbítrio. Porém, o direito público não se reduz ao direito do estado civil, mas amplia-se, e deve ampliar-se, até o direito cosmopolita, como último estágio da legalidade. Antes disso, os Estados se encontram num estado de natureza jurídico semelhante ao estado de natureza jurídico que os homens se encontravam antes da passagem ao estado civil. Trata-se de um estado sem lei e, conseqüentemente, muito propenso à guerra, no qual os Estados fazem valer seu direito pelo uso da força (KANT, 2004, p. 231).

Em suma, existe um único Direito natural racional que se divide em direito privado e direito público, sendo que um se caracteriza pela ausência de legalidade e o outro pela presença da legalidade. O direito público, no entanto, se divide em direito do Estado (político), das gentes e cosmopolita. O primeiro reporta-se a legalidade interna de cada Estado e consiste no primeiro estágio da legalidade. O segundo reporta-se a um estado de natureza entre os Estados, de modo que, embora haja lei interna aos Estados, não há necessariamente uma relação pacífica entre os mesmos⁴⁷. O terceiro, por sua vez, é o último estágio da legalidade, pois implica no estabelecimento de uma paz perpétua para todos os povos, de modo que todos podem ir e vir de um estado para o outro sem que sejam violados em seus direitos (KANT, 2004, p. 240-241). O que possibilita este sumo bem político (paz perpétua entre os povos) é simplesmente a constituição republicana dos estados, como aquela que compreende no sistema das leis fixadas pela vontade unificada do povo, como única faculdade legisladora capaz de produzir leis de verdadeiro consentimento, e não pelo mero arbítrio dos homens (KANT, 2004, p. 223-224).

⁴⁷ A razão prática admite o direito de guerra como provisório até que a constituição republicana seja instaurada em todos os estados e a paz seja estabelecida entre os mesmos. Enquanto isso, a razão autoriza a guerra como um direito, mas, ao mesmo tempo, determina como dever o progresso à paz. O processo de republicanização é um movimento global, e não apenas singular, que tem como objetivo tornar todos os estados em republicas, nas quais, e somente nas quais, é possível o processo de moralização dos indivíduos (PINZANI, 2006, p. 291-293).

3.2.2 A doutrina privada do Direito racional

A MC é pensada segundo a ideia de que a humanidade sempre avança em direção aos princípios da razão prática, motivo pelo qual a MC surge posteriormente à CPRr, como produto da crítica (KANT, 2004, p. 5; DURÃO, 2010, p. 78). Seguindo este raciocínio, Kant estrutura a MC expondo primeiro a doutrina do direito para depois expor a doutrina da virtude, pois, conforme observa Durão, [...] a humanidade se aproximará da legalidade antes do que da moralidade [...]" (DURÃO, 2010, p. 78). Do mesmo modo, a doutrina do Direito é estruturada tendo o direito privado, do estado de natureza, como antecedente ao direito público, do estado civil, pois o homem primeiro se encontra num estado sem lei e somente depois constitui-se num estado legal.

Conforme já apresentado, Kant faz a distinção entre direito privado e direito público utilizando-se do critério de que um pertence ao estado de natureza e outro ao estado civil. Existe, também, uma diferença material entre o direito privado e o direito público, sendo que ao primeiro corresponde o direito de propriedade e ao segundo os princípios da organização do estado de direito, da federação dos estados e do direito cosmopolita. Quando Kant fala que a passagem do estado de natureza para o estado civil realiza uma mudança na forma do direito privado, mas não na matéria, Kant está se referindo apenas ao direito de propriedade, que é o único direito que pode ser fundamentado no estado de natureza por meio de um postulado jurídico da razão prática em vista do caráter *a priori* do princípio do contrato originário (ou da vontade unida do povo).

Além da divisão geral do Direito natural em privado e público, Kant separa os direitos em inatos e adquiridos, de modo que o fundamento do sistema dos primeiros é a liberdade externa inata, ao passo que o fundamento do sistema dos segundos é a liberdade externa positiva (KANT, 2004, p. 55). A doutrina do direito privado não é um sistema dos direitos inatos, mas apenas o sistema dos direitos adquiridos, pois, conforme afirma Kant, "[...] não existem relativamente ao meu e teu interiores quaisquer direitos, mas somente um direito, [e, neste sentido,] a divisão da doutrina do Direito poderá ser referida apenas ao meu e teu exteriores" (KANT, 2004, p. 57-58). Quer dizer, a liberdade externa inata é um direito (e o único direito) sobre o qual não se discute a possibilidade do *ter*, pois trata-se de algo que está ligado ao arbítrio de forma imediata e natural. Em contrapartida, os objetos externos ao arbítrio são múltiplos (tantos quantos forem encontrados sobre a terra) e, sobre estes, é possível discutir a possibilidade do *ter*, pois trata-se de objetos aos quais o arbítrio não está imediata e naturalmente ligado, mas tem que ligar-se mediante um ato. O direito privado,

portanto, se ocupa de justificar a possibilidade da existência de objetos externos ao arbítrio, de apresentar quais são as espécies destes objetos e, além do mais, de fundamentar a possibilidade jurídica de um ato que seja capaz de tornar *meu* ou *teu* tais objetos.

Com base nisso, três questões podem ser colocadas para facilitar o estudo. A primeira: é possível ter algo exterior ao arbítrio como *meu*? A segunda: se é possível ter algo exterior ao arbítrio, quais são estes objetos e como podem ser classificados? A terceira: qual ato é capaz de tornar um objeto externo como *meu* ou *teu* juridicamente e em que condição tal ato pode ser efetivo?

Quanto à primeira questão, a resposta de Kant é afirmativa. "É possível ter como meu um qualquer objeto exterior do meu arbítrio" (KANT, 2004, p. 68). É tanto possível que seria contrário ao direito conceber como lei a máxima de que possa existir algum objeto do arbítrio em si sem possuidor, isto é, *res nullius* (KANT, 2004, p. 68-69).

Os objetos externos ao arbítrio são aqueles que estão fisicamente sob o poder de alguém, contudo, o que torna alguém possuidor não é o simples fato de estar fisicamente ligado a um objeto, mas se está juridicamente ligado ao mesmo, o que exige a compatibilidade das liberdades por meio de uma lei universal (KANT, 2004, p. 69). Neste sentido, um objeto externo ao meu arbítrio só é meu juridicamente se o uso que outro faz do mesmo sem meu consentimento me lesionaria (KANT, 2004, p. 67). A questão é: se algo só é meu juridicamente (um direito meu) se a minha vontade (unilateral) de possuí-lo é compatível com a liberdade de todos segundo uma lei universal, portanto, se for conforme a vontade universal (unida de todos), como é possível um direito no estado de natureza, onde não há lei pública que distinga o que é meu do que é teu, isto é, o meu direito do teu direito?

No estado de natureza existe, certamente, a possibilidade de se ter algo externo ao meu arbítrio como meu juridicamente e não apenas fisicamente, contudo, não passa de uma possibilidade, uma vez que somente a vontade unida do povo pode conferir um direito efetivo à posse de um objeto. Enquanto não há a institucionalização de tal vontade, os homens apenas possuem uma expectativa de direito arrolada pela razão prática, mas ainda não garantido de forma peremptória (KANT, 2004, p. 86-87).

Kant distingue dois tipos de posse, a física ou empírica (*possessio phaenomenon*) e a jurídica ou inteligível (*possessio noumenon*). A primeira compreende a uma proposição jurídica analítica, que é quando o predicado já está contido no sujeito, pois quando algo externo ao arbítrio está sob o poder físico de alguém, o fato de que o uso de tal objeto por outrem sem o consentimento daquele que o detêm gera uma lesão à liberdade, isto é uma verdade analítica. A segunda espécie de posse, no entanto, compreende uma proposição

jurídica sintética *a priori*, que é quando o predicado não está contido no sujeito, mas é acrescentado ao mesmo, ou seja, quando se trata de uma posse sem detenção (KANT, 2004, p. 75). Se o uso a um objeto que está sob o poder físico de alguém sempre gera lesão à liberdade deste, usar um objeto que não está sob o poder de alguém nem sempre significa lesão à liberdade. Neste caso, a liberdade só será lesionada se o uso for proibido pela vontade unida do povo, isto é, se o objeto de uso, embora não esteja sob o poder físico do sujeito, está sob seu poder jurídico, poder este que é conferido pelo consentimento geral oferecido mediante a vontade unida do povo, que não é uma vontade unilateral ou o simples conjunto de tais vontades, mas uma vontade universal e, portanto, a própria razão prática jurídica (KANT, 2004, p. 76). No estado de natureza é perfeitamente possível uma posse física, no entanto, uma posse jurídica só é possível no estado civil. No estado de natureza, portanto, é possível uma posse física com a pretensão de torná-la jurídica quando houver a passagem ao estado civil (DURÃO, 2010, p. 78).

O fundamento de Kant para a justificação de um direito provisório no estado de natureza se dá por meio de um postulado jurídico da razão prática, isto é, um fato da razão que significa uma ampliação da razão prática jurídica e que é uma *lex permissiva* (lei permissiva), válida apenas para o estado de natureza. Ou seja, enquanto não há uma lei promulgada pela vontade unida do povo que estabeleça o direito, a razão prática jurídica permite que os homens utilizem os objetos externos ao arbítrio já com a expectativa de poder torná-los efetivos quando entrarem no estado civil (DURÃO, 2010, p. 78). O postulado jurídico da razão prática é, portanto, a faculdade de possuir algo externo ao arbítrio como pressuposição *a priori* que considera os objetos externos ao arbítrio como um *meu* e um *teu* objetivamente possíveis (KANT, 2004, p. 70).

Se no estado de natureza já é possível ter algo exterior ao arbítrio, embora que apenas fisicamente e com a mera presunção de juridicidade em face do postulado jurídico da razão prática, que é uma lei permissiva e um fato da razão, quais são os objetos de posse do arbítrio e como podem ser classificados? Se existem espécies diferentes de objetos, então também deve haver formas diferentes destes serem vinculados ao arbítrio, isto é, de serem possuídos (adquiridos).

Kant elenca três espécies de objetos externos ao arbítrio que podem ser objeto de posse: "[...] 1) uma coisa (corpórea) fora de mim; 2) o arbítrio de outrem em relação a um determinado ato (*praestatio*); 3) o estado de outrem em relação a mim [...]" (KANT, 2004, p. 71). A partir destas três espécies de objetos, Kant faz uma divisão tripartida da aquisição: com base na matéria, na forma e no título legal. Com base na matéria, é possível adquirir uma

coisa corpórea externa a mim, o arbítrio de outrem, ou, ainda, o estado de outrem. Quanto à forma, a aquisição pode ser de um direito real, de um direito pessoal, ou de um direito pessoal de caráter real. Quanto ao título legal, que diz respeito a um momento do modo do exercício do direito, a aquisição pode ser um ato unilateral (*facto*), um ato bilateral (*pacto*) ou um ato omnilateral (*lege*) do arbítrio (KANT, 2004, p. 90-91).

O direito real diz respeito ao direito de propriedade, isto é, ao direito sobre uma coisa corpórea externa ao arbítrio (KANT, 2004, p. 91), que é muito distinto do direito pessoal ou pessoal de caráter real, em cujas formas de aquisição, não se fala em direito de propriedade, pois a propriedade de uma pessoa não seria um direito, mas uma usurpação, mais precisamente, escravidão (KANT, 2004, p. 107). Cabe ressaltar, no entanto, que Kant não compreende o direito de propriedade do mesmo modo com Locke o compreende. Para Kant, o direito de propriedade não é inato, mas adquirido, isto é, depende de um ato do sujeito em relação aos demais sujeitos e não em relação à coisa (objeto) (DURÃO, 2010, p. 80). Para Locke, a propriedade de uma coisa está ligada ao trabalho, isto é, a algo que o sujeito acrescenta à coisa que é exclusivamente seu, de modo que o uso de outros o lesionaria (LOCKE, 1973, p. 52-53). O problema é que isso gera uma espécie de obrigação da coisa em relação ao sujeito, de modo que acaba obstaculizando as relações mercantis. No entender de Kant, o direito de propriedade implica uma relação de sujeitos, de modo que alguém é possuidor de alguma coisa não em relação à própria coisa, mas em relação a outrem que, potencialmente, poderia lesionar-lhe no direito de propriedade sobre a coisa (KANT, 2004, p. 92).

O direito pessoal é uma forma de aquisição na qual não se adquire uma coisa corpórea fora do arbítrio (propriedade), mas o próprio arbítrio de outrem, isto é, uma promessa, ou ainda, uma prestação (KANT, 2004, p. 108). A aquisição do arbítrio de alguém não pode se dar de forma originária ou arbitrária, mas por transmissão, isto é, por um ato do arbítrio unificado de duas pessoas, ato este que é chamado de contrato (KANT, 2004, p. 108-109). Há que distinguir, no entanto, contrato (como ato de transmissão de um direito) de contrato originário (contrato social). O primeiro se refere a pactos bilaterais entre sujeitos em torno de direitos individuais, enquanto que o segundo se refere a um pacto universal estabelecido entre sujeitos para a constituição de um povo (Estado civil) sob leis públicas da razão prática (vontade geral). Os contratos bilaterais compreendem quatro atos jurídicos, dois preparatórios e dois constitutivos. Os dois primeiros são a oferta e a aprovação e os dois últimos são a promessa e a aceitação (KANT, 2004, p. 109-110). O contrato tem como objeto a prestação (a promessa de alguém) e como objetivo a transmissão de um bem (objeto prometido). Mas, pelo

contrato não se adquire a coisa prometida, senão apenas a promessa da coisa. A efetiva aquisição do objeto, portanto, não se dá pelo ato de aceitação, mas apenas com a transmissão do bem (coisa prometida). Sendo o objeto do contrato a prestação, esta só é satisfeita pelo ato de entrega do promitente, por meio do qual o promissário será investido da posse da coisa prometida (KANT, 2004, p. 114-116).

O direito pessoal de caráter real é uma inovação kantiana e é, sem dúvida, complexa. É uma tentativa de mescla entre direito pessoal e direito real sem, no entanto, reduzir ao direito pessoal ou ao direito real. Trata-se do direito de possuir um objeto exterior como uma coisa com o objetivo de usá-lo como uma pessoa. Não significa um direito real especial, no qual o objeto de posse é uma pessoa, pois não se trata de possuir uma pessoa para torná-la propriedade, o que seria escravidão. Trata-se, pelo contrário, de um direito doméstico, pelo qual se tem o estado da pessoa sem, no entanto, possuir a pessoa como propriedade, de modo que a liberdade exterior é mantida. Para isso ser possível, a única forma de aquisição é a *lei*. Nem ação arbitrária e nem contrato pode conferir direito pessoal de caráter real, senão apenas a lei (KANT, 2004, p. 118).

A aquisição é o ato que alguém pratica a fim de tornar algo seu. Este ato é necessário, pois nada que é externo pode ser dito meu ou teu originariamente, de modo que só é possível ter algo externo mediante um ato de aquisição (KANT, 2004, p. 88). O único direito originário, que não requer ato algum para que possa ser chamado meu ou teu, é a liberdade externa inata, que é o meu e o teu originariamente em decorrência do fato de tanto eu quanto tu sermos humanos (KANT, 2004, p. 56-58).

No estado de natureza é possível uma posse física, que nada mais é que uma posse provisória, isto é, a expectativa de um direito que só poderá tornar-se peremptório (efetivo) no estado civil, mediante lei pública promulgada pela vontade unificada de todos. Pelo princípio da aquisição exterior, compreende-se que a submissão de algo externo ao poder do arbítrio, uma vez que o uso dos objetos externos é uma faculdade (*lex permissiva*), não pode ser fundada unicamente num ato unilateral da vontade (na liberdade externa inata do sujeito), mas na ideia de vontade universal (vontade unida de todos) (KANT, 2004, p. 88-89), que exprime a liberdade externa positiva, dentro da qual o sujeito pode recuperar sua liberdade externa inata na forma de liberdade legal ou civil, aquela que não é mais selvagem (sem lei), mas submetida à leis públicas de coação (KANT, 2004, p. 182).

3.2.3 A doutrina pública do Direito racional

No direito privado, Kant apresenta quais são os objetos externos do arbítrio e mostra que a razão prática, mediante um fato, amplia-se para possibilitar a posse apenas provisória de tais objetos mediante uma lei permissiva. Contudo, somente no direito público Kant estabelece a forma pela qual a posse meramente inteligível é realmente possível. Portanto, o direito privado, por corresponder ao estado de natureza, apresenta apenas uma expectativa de direito, que só passa a ser efetivamente um direito na esfera pública, quando deduzido sinteticamente da vontade unida do povo e não analiticamente da liberdade externa (DURÃO, 2004, p. 16).

A fonte suprema do direito é a razão prática que, no estado de natureza, por meio do postulado jurídico da razão prática, amplia-se possibilitando uma posse meramente física, a qual tem a presunção jurídica de tornar-se em posse jurídica com a entrada dos homens no estado civil garantido pelo contrato originário. Com a passagem ao estado civil, a razão prática é institucionalizada como vontade unificada do povo, da qual nasce todo o direito, inclusive a transformação do direito privado em direito público, de modo que o provisório do estado de natureza passa a ser, no estado civil, peremptório. Conforme afirma Kant,

[...] o modo de ter algo exterior como seu no estado de natureza é a posse física, que goza da presunção jurídica de se poder converter em jurídica mediante a união com a vontade de todos numa legislação pública e tem comparativamente o valor de uma posse jurídica enquanto se aguarda por um tal estado (KANT, 2004, p. 87).

O estado civil é, em contraposição ao estado de natureza, um estado jurídico, onde o direito deixa de ser mera expectativa e passa a ser efetivo mediante lei pública promulgada pela vontade unida do povo (KANT, 2004, p. 167). Para os homens que vivem num estado de natureza, onde não há justiça distributiva e, portanto, não há garantia do *meu* e do *teu* juridicamente, é um dever sair de tal estado e entrar num estado civil (jurídico), onde há, de fato, garantia de direitos. Não há dever algum para a entrada no estado de natureza, mas entrar no estado civil é um dever incondicional da razão prática (KANT, 2004, p. 168-169).

O ato pelo qual os homens saem do estado de natureza e se constituem como povo num estado civil, ou melhor dizendo, a ideia deste ato, é o contrato originário (KANT, 2004, p. 182). Diferentemente da tradição contratualista, Kant pensa num contrato social como ideia regulativa da razão (KANT, 1995, p. 83), o qual representa o dever de sair do estado de natureza para constituir um estado civil e, ao mesmo tempo, o dever de que tal estado seja

constituído na forma republicana, donde a vontade unida do povo é a fonte de todo o direito (DURÃO, 2004, p. 14-15). Neste sentido, o núcleo de todo o direito público é o conceito de vontade unida do povo (vontade geral), como a base fundamental da legalidade e expressão máxima da liberdade externa positiva. Essa ideia regulativa da razão prática determina, dentro do plano das relações jurídicas dos homens no estado, todo o progresso moral, desde a fase da legalidade ao ideal de moralidade e desde o processo de republicanização dos estados ao processo de moralização dos indivíduos.

Em torno da ideia de vontade unida do povo, como faculdade legisladora da razão prática, o direito público⁴⁸ é dividido em direito político (estatal), direito das gentes e direito cosmopolita. O primeiro trata do direito no plano interno dos estados, o segundo sobre o direito de guerra e o terceiro sobre o direito internacional.

O direito político (estatal) é o conjunto dos direitos promulgados pela vontade unida do povo dentro do plano interno do estado civil, os quais são: o direito privado transformado em direito civil e os princípios da constituição republicana. O Estado é, para Kant, "[...] a união de um conjunto de pessoas sob leis públicas" (KANT, 2004, p. 178), isto é, a união de todos sob a vontade unificada do povo, a qual se ramifica em três pessoas (poderes): o poder supremo (soberania) na pessoa do legislador, o poder executivo na pessoa do governante e o poder judicial na pessoa do juiz. Estes três poderes são semelhantes a três proposições de um silogismo prático: a premissa maior (a lei da vontade unida do povo), a premissa menor (princípio de submissão à lei) e a conclusão (sentença judicial) (KANT, 2004, p. 178-179). Os poderes do estado são coordenados e, ao mesmo tempo, subordinados entre si. A lei promulgada pela vontade unida do povo é irrepreensível, a faculdade governamental é incontestável e a decisão judicial é inapelável (KANT, 2004, p. 183), de modo que não é possível direito de resistência, uma vez que isso seria renunciar a própria vontade unida do povo e, conseqüentemente, tornar ineficaz o próprio direito de resistir, já que da vontade unida do povo nasce todo o direito público.

Quanto ao direito das gentes, Kant apresenta quatro elementos, a saber, que os estados, quando considerados nas suas relações exteriores, se encontram, por natureza, num estado não jurídico; que os estados, no estado não jurídico, se encontram numa situação de guerra, semelhante ao estado de natureza dos homens antes da constituição do estado civil, ou seja,

⁴⁸ Sancionado pelo contrato originário (vontade unida do povo), o direito privado do estado de natureza é transformado em direito público (civil). Porém, o direito público do estado civil não é apenas direito privado, mas também contempla os princípios do estado de direito (dispostos na constituição republicana), e o direito das gentes e cosmopolita, que não podem ser fundamentados no estado de natureza (DURÃO, 2004, p. 17).

como selvagens sem lei, onde prevalece a lei do mais forte⁴⁹; que os estados necessitam criar uma liga entre si, a fim de protegerem-se mutuamente dos ataques exteriores; e que a união dos estados não pode conter soberano, mas somente ser uma associação, isto é, uma confederação com o fim de não cair no estado de guerra (KANT, 2004, p. 227-228). O estado de guerra é um estado em que os Estados se encontram semelhantemente como os homens se encontram no estado de natureza, mas o direito de guerra não é, porém, uma espécie de lei permissiva, assim como é o postulado jurídico do estado de natureza dos homens. A razão prática permite a guerra em face do dever de realizar a paz, e não como um direito provisório, pois, ao mesmo tempo em que a paz é uma ideia regulativa da razão prática, esta não é uma ideia constitutiva, pois, se fosse, toda a guerra teria que terminar em algum momento da história. Neste sentido, a paz perpétua é um propósito da razão prática, ou seja, uma ideia regulativa (um dever) que deve governar o comportamento dos cidadãos e governantes (KANT, 2004, p. 244).

No estado de natureza, todos os estados são, pela condição em que se encontram, inimigos, contudo, só são injustos aqueles que oferecem perigo ao Estado por suas palavras ou atos tornando impossível o objetivo de realização da paz (KANT, 2004, p. 236-238). A guerra, portanto, não pode ser utilizada para qualquer fim, senão apenas como meio de defesa em relação aos inimigos injustos e em vista do ideal de paz (KANT, 2004, p. 238).

Entende-se por direito cosmopolita, em Kant, o direito internacional privado, isto é, o direito mediante o qual os homens são cidadãos do mundo, de modo que podem visitar qualquer outro estado sem que sejam molestados, o que não significa que seja um direito de permanecer como imigrante no estado em que se está visitando ou de pedir asilo (KANT, 2004, p. 240-241).

A razão prática, institucionalizada como vontade unificada do povo, exprime um ideal de estado como *república numênica*, sob cuja ideia é estabelecido o dever de progresso dos estados (processo de republicanização). Para Kant, a melhor ideia de constituição é aquela na qual o poder não reside nos homens, mas nas leis, de modo que é a única capaz de conduzi-los, paulatinamente, ao bem político supremo, isto é, à paz perpétua, que se efetiva não por vias de revolução, derrubando as Constituições que apresentam defeitos, mas mediante constantes reformas, sempre embasadas nos princípios sólidos da razão prática (KANT, 2004, p. 245).

⁴⁹ Nestes dois primeiros elementos, Kant trata ainda do estado de guerra em que os Estados se encontram num estado de natureza jurídico e não propriamente de um direito das gentes (direito de guerra).

A razão prática também exprime um ideal de moralidade, que não é um dever estabelecido pela vontade unida do povo, mas pela vontade pura dos próprios sujeitos. O processo de moralização, no entanto, só é possível dentro do estado civil, sob leis públicas promulgadas pela vontade unida do povo, portanto, numa constituição republicana. Fora deste plano, os homens não são capazes de progredirem moralmente, de modo que a moralidade é um ideal coletivo e não individual dos homens, quer dizer, um dever da razão prática para os indivíduos, atingível apenas sob certas condições públicas de legalidade: numa constituição republicana.

3.3 O DEVER JURÍDICO PELA ÓTICA DA *INSOCIÁVEL SOCIABILIDADE*

Dentro deste último tópico, o objetivo é tratar da aplicação do Direito (dever jurídico) sob a ótica do conceito de *insociável sociabilidade* de Kant, portanto, sob um enfoque histórico-antropológico.

Segundo Daniel O. Perez, quando Kant elabora a pergunta *que é o homem?* não a faz com a intenção de apenas buscar uma simples descrição dos seres humanos, mas, pelo contrário, de estudar a natureza humana de forma geral (PEREZ, 2010, p. 77). O que Perez tenta sustentar é que a *antropologia* kantiana não é um estudo do homem sob um aspecto local, mas geral; não é um estudo voltado apenas para a ótica empírica, mas que considera a natureza humana como uma ideia da razão prática. Neste sentido, a antropologia é uma ciência que tem como papel não apenas se ocupar das características de um objeto empírico dado pela intuição, mas buscar conhecimentos a respeito do interior e do exterior do homem como cidadão do mundo, que é seu objeto (PEREZ, 2010, p. 79).

Também em relação à filosofia da história, Kant não desenvolve um estudo apenas empírico, voltado para as experiências vividas dos homens, isto é, para os fatos acontecidos no passado. Kant se ocupa, pelo contrário, com um estudo filosófico da história, buscando revelar o mecanismo do progresso humano rumo ao melhor, isto é, rumo ao destino que a natureza humana, aquela estabelecida sob a ótica da razão prática (pela liberdade), tem como fim atingir. O estudo da natureza humana (antropologia) e da filosofia da história possibilita compreender, sob a ótica da razão prática, que há, no ser humano, o germe da racionalidade e que o progresso é o meio pelo qual este germe se desenvolve (PEREZ, 2010, p. 82).

O conceito de *insociável sociabilidade*, desenvolvido por Kant em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, compreende um mecanismo da natureza

humana que move o homem num progresso natural. Segundo Kant, a natureza nada faz em vão, mas tudo tem um fim, de modo que o homem, liberto do instinto, é capaz, através da própria razão, de conduzir-se para a perfeição racional (KANT, 1995, p. 24). O meio que a natureza se utiliza para desenvolver todas as suas disposições é justamente aquele mecanismo da *insociável sociabilidade*, entendido como um antagonismo, isto é, uma tendência dos homens para entrar em sociedade, unida a uma resistência universal ameaçadora de dissolver a sociedade. Ou seja, o homem possui, por um lado, a inclinação de entrar na sociedade civil, porque, em tal estado, se sente mais como homem, mas, por outro lado, possui grande propensão para isolar-se, dado que se vê impelido pelos instintos a dispor tudo segundo o próprio desejo⁵⁰. (KANT, 1995, p. 25-26). Pelo mecanismo da insociável sociabilidade, o homem é visto como indivíduo social, ou seja, um ser individual e, ao mesmo tempo, social. É uma dupla tendência humana que, por um lado, evidencia o desejo de individualização do homem, de querer submeter tudo à própria vontade (arbítrio) e, por outro, o aspecto de socialização, pelo qual o homem submete-se a vontade unida de todos numa constituição republicana. Trata-se de um confronto entre duas grandes tendências: a liberalista, que prima pela individualidade, e a republicana, que prima pela sociabilidade (DURÃO, 2004, p. 7).

Tanto a antropologia quanto a filosofia da história buscam evidenciar o progresso da natureza humana, cada qual de uma forma muito própria, no entanto, ambas vinculadas. Enquanto o foco da antropologia é a espécie humana, a filosofia da história se ocupa do progresso. Contudo, quando se fala em progresso, se fala no progresso da espécie humana, de modo que a razão prática se utiliza da antropologia para compreender a natureza humana e da filosofia da história para compreender o progresso da mesma. Portanto, a espécie humana, sob a perspectiva da *insociável sociabilidade*, está em constante progresso do pior para o melhor, de modo que a tensão existente dentro do homem entre individualidade e sociabilidade é o motor que o conduz neste processo de evolução (DURÃO, 2004, p. 9).

A *insociável sociabilidade* conduz o homem a três estágios de desenvolvimento. O primeiro corresponde ao estado de natureza, onde o homem possui uma felicidade negativa, vivendo numa espécie de paraíso, em harmonia com a natureza e governado apenas pelo instinto (KANT, 1990, p. 75). O segundo estágio é o de liberdade, quando o homem sai da governança do instinto e passa a viver em sociedade. Semelhantemente a Rousseau, Kant considera que este estágio, aparentemente, representa mais uma queda do que um avanço,

⁵⁰ O conceito de *insociável sociabilidade*, como tensão entre a propensão para a sociedade e, ao mesmo tempo, para o isolamento e negação da sociedade, está ligado à ideia desenvolvida no segundo capítulo de que o homem é prisioneiro entre o *nomeno* e o fenômeno.

pois o homem abandona sua felicidade negativa do estado de natureza e passa para um meio que o ameaça de todo tipo de vício e corrupção. O homem deixa de ser inocente para tornar-se, por decorrência da liberdade, um ser ambicioso. Depois de um longo tempo de infortúnios o homem é conduzido, pela *insociável sociabilidade*, ao estágio final da história da natureza humana, no qual a sociedade dos homens é conciliada com a natureza humana. Tal estágio corresponde ao estado de legalidade, à estrutura político-jurídica, na qual o homem é submetido às leis públicas da razão prática (vontade unida do povo) numa constituição republicana (DURÃO, 2004, p. 10-11).

De fato, a natureza racional do homem dispõe de fins fixados de forma *a priori*, os quais, perseguir é um *dever*. A tensão entre viver isolado e viver em sociedade é o mecanismo que a razão prática se utiliza para desenvolver seus fins mais últimos, desenvolvimento este que resulta na própria história da razão prática. O processo de moralização dos indivíduos, por exemplo, depende do mecanismo da *insociável sociabilidade*, uma vez que se os homens não progredirem na legalidade, não progredirão na moralidade. Primeiro o homem progride legalmente e só depois, dentro da esfera da constituição republicana, pode progredir moralmente. Inclusive, o processo de republicanização dos estados se dá sob o impulso da *insociável sociabilidade*. Assim, em todo processo de evolução, seja na esfera dos indivíduos ou dos estados (povos), o mecanismo da *insociável socialiberdade* está presente como instrumento da razão prática, evidenciando que esta se realiza efetivamente na história.

CONCLUSÃO

O objetivo do presente trabalho de dissertação foi investigar, na filosofia prática de Kant, o conceito de *dever jurídico*, buscando compreendê-lo sob os aspectos da fundamentação moral, da distinção com os deveres de virtude e da aplicação na *práxis*. A organização tripartida do trabalho teve o intuito de pensar a ideia de dever jurídico partindo do mais amplo para o mais específico, isto é, dos deveres em geral para o dever jurídico propriamente dito, não perdendo de vista sempre a estrutura sistemática do pensamento kantiano.

É possível dividir a filosofia kantiana em filosofia teórica e filosofia prática, sendo que a primeira diz respeito ao problema do conhecimento, enquanto que a segunda se refere ao problema da moral. Quando a razão se ocupa de conhecer, seu foco são as leis da natureza, mas quando se ocupa da moral, seu foco são as leis da liberdade. As primeiras se referem ao que é (ser), ao passo que as segundas estão voltadas para o que deve ser (dever-ser). O presente trabalho teve sua atenção voltada para as leis da liberdade, preocupando-se com o sistema dos deveres, dentro do qual buscou identificar e compreender o conceito de dever jurídico especificamente, como objeto principal de pesquisa, embora não como foco exclusivo.

O fim da moral, para Kant, é a moralidade e, em vista de tal fim, se divide no direito e na ética. O ponto de unidade de toda a moral, para onde convergem tanto o direito quanto a ética, é a razão prática, na qual são encontrados os fundamentos últimos para toda conduta humana, que, em vista de um crescente progresso do pior para o melhor, primeiro atinge a legalidade e só depois a moralidade.

O primeiro capítulo se ocupou de mostrar como Kant fundamenta o princípio da moralidade, justificando, por meio do mesmo, dos elementos que o constituem e da ideia de *Faktum da razão*, que a razão pura é prática. O primeiro passo foi compreender a condição dual do homem como ser de dois mundos, isto é, como racional (determinado pela razão prática) e, ao mesmo tempo, sensível (afetado pelas inclinações). A partir desta compreensão, o segundo capítulo pôde desenvolver, com maior clareza, a distinção entre vontade e arbítrio, mostrando que a liberdade prática implica na determinação do arbítrio pela vontade, de modo que vontade é a parte legisladora da faculdade de desejar, enquanto que o arbítrio é a parte que produz as máximas. No primeiro capítulo, o conceito de vontade foi tratado conforme Kant o desenvolveu na FMC e na CRPr. Somente no segundo capítulo é que foi feita uma divisão da faculdade de desejar segundo conceitos e, conseqüentemente, uma distinção entre

vontade, como parte da faculdade de desejar que produz a lei moral⁵¹, e arbítrio, como parte da faculdade de produzir máximas, compreensão esta que só aparece, de forma clara, na MC, de modo que o trabalho primou por não abolir, mas respeitar e enfatizar este progresso do pensamento kantiano.

A partir da ideia de homem como ser de dois mundos (racional sensível), o segundo passo foi desenvolver um estudo em busca da sede da moral que, segundo a perspectiva da condição dual de homem, só poderia ser sensível ou inteligível. Kant, ao tratar do aspecto teórico da razão, dá grande importância para a experiência sensível, uma vez que esta é a fonte material do conhecimento. Por outro lado, ao tratar do uso prático da razão, vê que a sensibilidade não é capaz de fornecer princípio algum que possa fundamentar a ação de forma universal e necessária, mas apenas de forma contingente. Neste sentido, Kant busca na razão prática, e somente nesta, a sede de toda a moral. Para Kant, se há uma lei universal para a ação, esta só pode residir na razão pura no seu uso prático. No entanto, Kant também nota que a necessidade de uma ação moral já existe, de algum modo, presente no uso comum e vulgar da razão. Ou seja, os homens, mesmo sem esclarecimento, já são capazes de identificar e distinguir o moralmente correto do moralmente incorreto. Melhor dizendo, a moral se apresenta para os homens, como seres racionais sensíveis (aqueles que não são dotados de uma vontade santa, mas de uma vontade imperfeita, ou ainda, que dispõem de um livre-arbítrio), não como uma realidade fática, mas como um *dever-ser*.

Tomando a condição imperfeita do homem e o ideal de *boa vontade* como arquétipo moral (moralmente ideal), a ideia de *dever* surge para tornar, para os homens, possível a moralidade, ou seja, para alcançar aos homens o idealmente inalcançável. Porque, de fato, a moralidade, pensada a partir do conceito de *boa vontade*, é uma ideia inatingível pelo homem, devido à condição sensível deste. Por outro lado, tal ideia não é uma mera ideia teórica, mas é uma ideia prática e, neste sentido, embora o homem nunca possa sair de sua condição humana para atingir o patamar de perfeição estabelecido pela razão prática, mesmo assim, aquela ideia (*boa vontade*) permanecerá brilhando como uma joia que tem todo seu brilho em si mesma, sem depender de qualquer engaste para brilhar e, além do mais, seu brilho não será ilusório, mas efetivamente um brilho que atinge a realidade dos homens iluminando (determinando) suas condutas. Portanto, a moralidade é, para os homens, um *dever*, o qual é a necessidade de uma ação por repetição à lei. Qual lei? A lei moral expressa no imperativo categórico, que é

⁵¹ A lei moral é uma só: o imperativo categórico. Não existem várias leis morais, mas apenas máximas aprovadas pelo imperativo categórico.

o princípio supremo da razão prática, o qual é representado pela vontade pura para a determinação do livre-arbítrio.

Todo quarto tópico do primeiro capítulo se ocupa de apresentar e fixar o princípio supremo do dever-ser, isto é, o imperativo categórico, apresentando sua fórmula base e subformulações, assim como o argumento kantiano em torno do *Faktum da razão*, como o conceito que tem por objetivo justificar a faculdade prática da razão pura, isto é, evidenciar que a razão pura é prática e que é vão todo sofismar contra a possibilidade disto ser verdade. Pelo *faktum da razão*, Kant demonstra que a vontade, na medida em que determina o arbítrio dos homens diretamente para a ação, é a própria razão prática e, portanto, o fundamento para toda a moral, isto é, para a doutrina dos deveres em geral, seja no plano do direito (deveres jurídicos) ou no plano da ética (deveres de virtude).

Com base na razão prática, ponto culminante de toda a moral, o segundo capítulo é pensado e desenvolvido com o objetivo de distinguir os deveres jurídicos dos deveres de virtude, mostrando que a doutrina dos deveres, embora possua na razão prática um fundamento comum, também possui divisões internas. A questão é: quais os critérios que Kant utiliza para fazer esta distinção? O primeiro tópico do capítulo trabalha com a distinção entre vontade e arbítrio, que nos tópicos do capítulo anterior não foi desenvolvida. A partir da divisão da faculdade de desejar segundo conceitos em vontade e arbítrio, foi possível encontrar os critérios de distinção entre a ética e o direito e entre uma doutrina dos deveres jurídicos e uma doutrina dos deveres de virtude.

A vontade, como faculdade de produzir leis, pode ser dividida em duas: a vontade do próprio sujeito agente e a vontade unificada do povo (vontade geral). A primeira se refere à faculdade prática da razão pura voltada para a produção de leis éticas, determinando a liberdade interna do agente. A segunda, por seu turno, se refere à faculdade prática da razão pura voltada para a produção de leis jurídicas, determinando a liberdade externa dos indivíduos no estado civil republicano. A partir da ideia de lei, que a vontade produz para a determinação do arbítrio, surge o primeiro critério de distinção, a saber, o aspecto da legislação, que pode ser interna ou externa. Quando interna, a legislação é ética e só pode determinar o exercício interno do arbítrio, mas, se externa, a legislação é jurídica e só pode determinar o exercício externo do arbítrio. Entende-se por exercício interno do arbítrio a liberdade interna e, por exercício externo, a liberdade externa. O segundo critério de distinção é o conceito de liberdade prática, o qual corresponde à liberdade de arbítrio e pode ser interna ou externa, podendo, ainda, ser positiva ou negativa. A liberdade interna positiva é a capacidade do arbítrio produzir máximas sob a determinação da vontade pura do próprio

sujeito, enquanto que a liberdade externa positiva é a capacidade do arbítrio agir externamente sob a determinação da vontade geral. Por outro lado, a liberdade interna negativa é a independência do arbítrio frente às paixões, isto é, às inclinações resultantes da sensibilidade afetada, e a liberdade externa negativa é a independência externa do arbítrio, como um direito inato de todo homem em decorrência de sua humanidade.

Pela distinção entre legislação interna e legislação externa foi possível distinguir ética de direito e, pela distinção entre liberdade interna e liberdade externa, foi possível distinguir doutrina dos deveres de virtude de doutrina dos deveres jurídicos. As leis da liberdade interna produzem o sistema dos deveres de virtude, que são fins que a razão põe como deveres, determinando, portanto, as máximas de ações (o exercício interno do arbítrio). As leis da liberdade externa produzem o sistema dos deveres jurídicos, que não são fins da razão, mas deveres externos que a razão põe para a determinação da forma do arbítrio. Em ambos os casos, tanto nos deveres éticos quanto nos deveres jurídicos, a razão prática determina o arbítrio diretamente para a ação. Vale dizer, também, que ambas as legislações e ambas as doutrinas de deveres, embora possuam princípios próprios e características muito peculiares, estão implicadas num mesmo fundamento comum: o imperativo categórico da razão prática.

O trabalho mostra, no primeiro capítulo, que há um fundamento comum para a doutrina dos deveres em geral e desenvolve, no segundo, os critérios de distinção entre os deveres jurídicos e os deveres de virtude. Contudo, no terceiro capítulo, o trabalho foca no conceito de dever jurídico com o intuito de pensá-lo e compreendê-lo como uma ideia prática, isto é, não meramente teórica, mas que possui indubitável realidade prática. Para tanto, são investigados, inicialmente, três conceitos basilares: razão prática (jurídica), direito e faculdade de coerção para, a partir dos quais, ser desenvolvido um estudo sobre a aplicação do dever jurídico sob duas óticas distintas, a saber, a partir da perspectiva privada e pública do direito na doutrina do Direito e a partir da perspectiva do conceito de *insociável sociabilidade*, versando sobre uma análise histórico-antropológica.

O conceito de direito deve ser pensado dentro do plano da razão prática, uma vez que esta é a sede de toda a moral, em cuja doutrina o direito é parte. A faculdade de coagir os outros é direito na medida apenas em que tal faculdade concorda com uma lei universal da liberdade, a qual só pode ser dada pela razão prática. Coagir concorda com o direito sempre que sem coação não seria possível o próprio direito. A coação, neste sentido, não é apenas um instrumento garantidor do direito, mas é a própria condição de possibilidade do direito, uma vez que todo o direito só pode ser produzido pela razão prática, que é a própria vontade unida de todos. No estado de natureza, onde não há lei, tem-se apenas expectativa de direito, isto é,

apenas direito provisório. Somente no estado civil, sob leis públicas promulgadas pela vontade unida de todos, o direito se torna peremptório (efetivo). Até que este estado não chega, a razão prática amplia-se, por meio de um postulado jurídico, para possibilitar a fundamentação do direito privado (matéria do direito), mas a forma pela qual o direito é efetivado só se dá no estado civil, sob leis públicas, após os homens abandonarem sua liberdade externa selvagem sem lei para recuperá-la como liberdade legal (civil).

O conceito de insociável sociabilidade é, justamente, o mecanismo do qual a razão prática se utiliza para possibilitar o progresso da natureza humana rumo aos fins que a própria razão dispõe para a humanidade. Sendo que a razão prática estabelece a moralidade como fim último da moral, a *insociável sociabilidade* é o meio pelo qual a razão prática move, isto é, determina (ideia de dever) o constante progresso da humanidade do pior para o melhor. As etapas de desenvolvimento da natureza humana são movidas pelo mecanismo da *insociável sociabilidade*, de modo que a humanidade primeiro terá que atingir a legalidade para só depois atingir a moralidade. O progresso moral dos indivíduos só é possível dentro da esfera legal, isto é, no plano da vida social regida por leis promulgadas pela vontade unida de todos num estado civil republicano. Neste sentido, o progresso moral pressupõe, conseqüentemente, o progresso legal dos homens, o qual se dá no processo de republicanização dos Estados.

Portanto, a base fundamental do *dever jurídico*, assim como de todos os deveres em geral, é o imperativo categórico, como princípio supremo da moral. No entanto, mesmo dentro da perspectiva de uma moral comum, há uma distinção entre os deveres jurídicos e os deveres de virtude, que se dá em decorrência de dois aspectos trabalhados por Kant na MC, a saber, o aspecto da legislação, por meio do qual se distingue leis jurídicas de leis éticas, e o aspecto da liberdade, por meio do qual se distingue exercício interno e exercício externo do arbítrio. A partir destes dois critérios, entende-se que o sistema dos deveres jurídicos deriva das leis da liberdade externa, ao passo que o sistema dos deveres de virtude deriva das leis da liberdade interna. A partir de tal distinção, tomou-se o dever jurídico isoladamente para compreender as condições em que se aplica. Para tanto, mostrou-se que, sob o ponto de vista privado e público da doutrina do Direito, o dever jurídico se manifesta como a necessidade dos homens saírem do estado de natureza e entrarem no estado civil, dentro do qual o dever jurídico é a própria lei jurídica produzida pela vontade unida de todos, capaz de propiciar o processo de moralização dos indivíduos.

O dever jurídico é a necessidade de sair do estado de natureza para entrar num estado civil e é a necessidade de que as leis promulgadas pelo legislador sejam *como se fossem* da vontade unida de todos, ou seja, é a necessidade de uma constante reforma dos Estados em

vista do processo de republicanização dos mesmos. Por fim, o dever jurídico é a necessidade dos homens constituírem-se como povo em constituições republicanas a fim de estabelecer a legalidade da razão prática, promotora da paz perpétua entre os povos e da moralidade entre os indivíduos.

REFERÊNCIAS

ALLISON, Henry E. *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad.: Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 1992.

_____. *Kant's theory of freedom*. Austrália: Cambridge University Press, 1990.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Crítica, dedução e facto da razão. *Analytica*, v. 4, n. 1, p. 57-84, 1999.

_____. Kant e o "facto da razão": "cognitivismo" ou "decisionismo" moral? *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1, p. 53-81, 1998.

_____. Kant e o princípio do direito. In.: TRAVESSONI, Alexandre. *Kant e o direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

BEADE, Ileana P. Consideraciones acerca de la concepción kantiana de la libertad en sentido político. *Revista de Filosofía*, v. 65, p. 25-41, 2009.

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

BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emmanuel Kant*. Trad.: Alfredo Fait. São Paulo: Editora Mandarim, 2000.

BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal, RN: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad.: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CORTINA ORTS, Adela. Estudio Preliminar. In.: KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989, p. XV-XCI.

DUTRA, Delamar Volpato. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. Propriedade e ajuda aos pobres na doutrina do direito de Kant. In.: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José. *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

DURÃO, Aylton Barbieri. A fundamentação kantiana do estado de direito. *Philosophica*. Lisboa, 2004, p. 5-20.

_____. O direito real de Kant. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 33, n. 2, p. 77-94, 2010.

_____. O problema da autonomia na doutrina do direito de Kant. *Kant: Posteridade e Atualidade*. Lisboa, CFUL, p. 387-409, 2006.

GUYER, Paul. As deduções de Kant dos princípios do direito. In.: TRAVESSONI, Alexandre. *Kant e o direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

HËFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad.: Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HERRERO, Francisco Xavier. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção os Pensadores).

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad.: José Lamago. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Antropologia prática*. Trad.: Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1990.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad.: Valerio Rohden e Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad.: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga: bei Johann Friedrich Kartknoch (AK IV, 385-463).

_____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância, segundo tratado sobre o governo e ensaio acerca do entendimento humano*. Trad.: Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção os Pensadores).

LOPARIC, Zeljko. O fato da razão: uma interpretação semântica. *Analytica*, v. 4, n. 1, p. 13-55, 1999.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative. A Study of Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson, 1947.

PÉREZ, Daniel Omar. O significado de natureza humana em Kant. *Kant e-Prints*. v. 5, n. 1, p. 75-87, 2010.

PINTO, M. M. A noção de vontade geral e seu papel no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau. *Cadernos de ética e filosofia política*, n. 7, 2005, p. 83-87.

PINZANI, Alessandro. *Ghirlande di fiori e catene di ferro: Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*. Firenze: Le Lettere, 2006.

RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

_____. Razão prática e direito. In.: _____. *Racionalidade e ação: antecedentes e evolução atual da filosofia prática alemã*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/ UFRGS, Instituto Goethe/ ICBA, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens e discurso sobre as ciências e as artes*. v. 2. Trad.: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção os Pensadores).

_____. *Do contrato social e ensaio sobre a origem das línguas*. v. 1. Trad.: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção os Pensadores).

WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.