

**O CONCEITO DE DIREITO NO CONTEXTO  
DA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT  
Princípios e Consequências**

*Pedro M. S. Alves*  
Universidade de Lisboa

**1. A Doutrina dos Costumes do ponto de vista da História**

A distinção estrita entre *ius* (Direito, *Recht*) e *ethica* (Ética, *Ethik*), o seu tratamento separado no quadro de uma “Doutrina do Direito” (*Rechtslehre*) e de uma “Doutrina da Virtude” (*Tugendlehre*), bem como a sua unidade, no quadro de uma “Metafísica dos Costumes” que compreenda ambas, são características definidoras da Filosofia Prática de Kant.

Nem todas serão originais, porém. A distinção firme entre Direito e Ética fora já elaborada por Christianus Thomasius e envolvera dois aspectos.<sup>1</sup> O primeiro era a separação entre as regras do *honestum* e do *decorum*, por um lado, e do *justum*, por outro.<sup>2</sup> Esta separação não coincidia, contudo, com a distinção, mais tarde trivial, entre a parte “interna” e a parte “externa” das acções. O *honestum* dizia, de facto, respeito ao princípio “interno” condutor das acções, mas tanto o *decorum* como o *justum* diziam respeito às regras para a parte “externa” das acções, ou seja, aqui, para a relação das acções com os outros homens que por elas eram toca-

---

<sup>1</sup> Ver Christian Thomasius – *Institutiones jurisprudentiae divinae libri tres* (1688). I, 4, § 90.

<sup>2</sup> Ver Christian Thomasius – *Fundamenta juris natura et gentium*, 1, 6, 40. O princípio do justo diz: “Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris” (aquilo que não queres que te façam, não o faças ao outro); o do decoro reza assim: “Quod vis, ut alii tibi faciant, tu ipsis facies” (o que queres que os outros te façam, fá-lo tu próprio); finalmente, a regra do honesto é: “Quod vis, ut alii tibi faciant, tute tibi facies” (aquilo que queres que os outros façam a ti próprio, fá-lo tu a ti mesmo).

dos. O preceito do *decorum* assegurava a benquerença por parte dos outros homens, e a observância do *justum*, pelo seu lado, era, nas acções externas, a garantia de uma ordem pacífica entre todos. A razão por que, apesar de *decorum* e *justum* caírem ambos no campo das acções externas, se poder, no entanto, contrapor, de um lado, o *justum* e, do outro, tanto o *decorum* como o *honestum* (apesar de um se referir à parte interna, ao móbil, e o outro à parte externa), está no facto de, na doutrina de Thomasius, eles obrigarem de maneira diferente. Esse é, precisamente, o segundo aspecto da distinção de Thomasius. Assim, o *justo* teria como princípio de obrigação uma coerção externa e assumiria, por essa razão, a forma de leis, *imperia*. O *honestum* e o *decorum*, porém, obrigariam apenas internamente, na consciência, e assumiriam, por isso, a forma de simples conselhos da razão, *consilia*. Assim, o *imperium* dizia respeito às normas que estabeleciam o que é justo. Elas identificavam-se com o Direito Positivo. O *consilium*, porém, dizia respeito apenas às “regras naturais” que orientavam o sábio, mas que não teriam força coerciva para obrigar o homem que não estivesse disposto nem à honestidade (interior) nem ao decoro (exterior). Esta distinção entre *justum*, *decorum* e *honestum*, conjugada com a distinção entre *obligatio interna* e *obligatio externa*, constitui, como é visível, uma clara diferenciação entre as esferas do *ius* (definido como *scientia obligationum naturalium externarum*) e da *ethica* (*scientia obligationum hominis internarum*), antecipando aquela que Kant haveria de apresentar em sua *A Metafísica dos Costumes*, em 1797.<sup>3</sup>

O segundo aspecto não especificamente kantiano é a reorganização, tanto nominal como substantiva, das disciplinas da Filosofia Prática. Os antigos conheceram a repartição – de base directamente platónica, segundo Cícero, ou proveniente da antiga Academia e de Xenócrates, segundo Sexto Empírico<sup>4</sup> – entre problemas lógicos, físicos e éticos. Por outro lado, a divisão aristotélica das ciências em teoréticas, práticas e poiéticas reconhecia, como disciplinas constituintes do campo da Filosofia Prática, a Ética, a Política e a Economia Doméstica.<sup>5</sup> A Ética clássica, muito par-

<sup>3</sup> Todas as referências à obra de Kant são feitas a partir do texto editado pela Real Academia Prussiana das Ciências, *Kants Gesammelte Schriften*, Berlim, 1902 e seguintes. As citações de *A Metafísica dos Costumes* serão sempre feitas com base no volume VI das obras de Kant, pp. 203-493 (*Die Metaphysik der Sitten*, AA VI). Não havendo indicação em contrário, as citações seguem a tradução portuguesa de José Lamago, *A Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Gulbenkian, 2005. A sigla utilizada será a seguinte: MS, AA VI x [y], sendo o número dado em primeiro lugar o da página da edição de referência (volume VI da Academia) e o dado em segundo lugar, entre parênteses rectos, o da tradução portuguesa.

<sup>4</sup> Ver Cícero, *Academica Posteriora*, I, 5, 19, e Sexto Empírico, *Adversus mathematicus*, VII, 16.

<sup>5</sup> Ver Aristóteles – *Metafísica*, 1025b-1026a.

ticularmente a aristotélica, estruturara-se em torno dos conceitos de ἀρετή (“virtude”, no sentido de excelência: o “fazer bem” qualquer coisa) e de εὐδαιμονία, a “felicidade” provinda da excelência. Cícero, pelo seu lado, usará o termo *philosophia moralis* como sinónimo do grego ἠθική, a fim de designar a disciplina que se relaciona com os costumes (*mores*).<sup>6</sup> “Filosofia Moral” tornar-se-á, assim, a nova designação latina para a teoria ética, para a ἠθικῆς θεωρίας de Aristóteles. Esta alteração nominal vai a par com uma mutação substantiva. Em conjugação com a alteração nominal e exprimindo-se nela, o sentido dominante para a Ética passa, agora, a ser o de uma doutrina dos *costumes* em geral, estruturada em torno do conceito de *officium*, de “serviço” ou de “dever”. O sentido primitivo da excelência, como um fazer-bem (aquilo que se faz em cada caso), passa quase imperceptivelmente para o sentido do dever ou do bem-fazer, sendo este a acção que é devida (em cada caso) e que envolve um sentido de obrigação. A história primitiva desta reformulação do conteúdo antigo da Ética remonta já ao conceito estoíco de καθήκον, que designa a acção apropriada – ou “conveniente”, na tradução de Séneca – a uma determinada natureza. Assim, o princípio dos movimentos naturais das plantas seria a φύσις, o dos animais, a ψυχή, e, finalmente, o do homem seria o λόγος. Será este conceito estoíco de καθήκον, ou de acção *conveniente* (a uma natureza), que Cícero traduzirá precisamente por *officium*, “ofício”, “serviço”, “dever”.<sup>7</sup>

Em virtude desta translação para a tradição latina, a expressão “Filosofia Moral” designará doravante, em sentido estrito, o mesmo que Ética, mas, por outro lado, essa expressão generalizar-se-á progressivamente, de modo a cobrir todo o campo da Filosofia Prática. É desta maneira que, ao tempo de Kant, “Filosofia Moral” (*Moralphilosophie*) se tornará também uma designação lata que, significando uma doutrina dos costumes (*Sittenlehre*) centrada na questão da obrigação ou do dever (*Pflicht*), está habilitada a cobrir todas as disciplinas que têm que ver com o campo da Filosofia Prática. Era este precisamente o sentido vigente entre os wolffianos, para os quais a *philosophia practica universalis* se via caracterizada como uma quase *metaphysica moralis* (“moral” no sentido lato), na medida em que exporia os primeiros princípios comuns ao universo de todas as disciplinas práticas, segundo a formulação de Martin Knutzen, que foi professor de Filosofia de Kant.<sup>8</sup> O próprio Kant dará expressão a esta

<sup>6</sup> “Quia pertinet ad mores, quos ἠθῆ Graeci vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam latinem nominare moralem”. Cícero – *De fato* 1.

<sup>7</sup> “Primum est officium (id enim appello καθήκον), ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundem naturam sint, pellatque contraria”. Cícero – *De finibus*. III, 6, 20.

<sup>8</sup> Martin Knutzen – *Elementa philosophiae rationalis seu Logica* (1747), §34: “Quod

dualidade semântica, nomeadamente num passo de *A Metafísica dos Costumes*: por um lado, a Ética delimita-se, frente ao Direito, através da distinção entre “moralidade” (em sentido estrito) e “legalidade” de uma acção; por outro, a expressão “Filosofia Moral” (em sentido lato) não designará a Ética em particular, mas antes o campo da Doutrina dos Costumes no seu todo, na medida em que se refere a uma legislação segundo o princípio da Liberdade, em oposição à legislação segundo a Natureza (o sistema das causas eficientes): “Estas leis da liberdade chamam-se *morais*, em contraposição às leis da natureza. Na medida em que estas leis morais se referem a acções meramente externas e à sua normatividade, denominam-se jurídicas; mas se exigirem, além disso, que elas próprias (as leis) constituam o fundamento determinante das acções, são leis éticas e, então, diz-se que a conformidade com as leis jurídicas é a legalidade da acção e a conformidade com as leis éticas a *moralidade*.”<sup>9</sup>

Ora, como dissemos, ao penetrar neste domínio da Doutrina dos Costumes ou da Filosofia Moral em sentido lato, Kant encontrará, em contraste com a repartição antiga, o campo da Filosofia Prática reorganizado a partir da distinção axial entre a Ética e o Direito. No domínio da Filosofia Prática que Kant toma dos seus antecessores imediatos, estará, portanto, desde logo omissa a Economia Doméstica,<sup>10</sup> mas o facto mais importante será esta aparição do Direito no lugar que antes (na divisão de raiz aristotélica) havia sido continuamente ocupado pela Política.

---

igitur Metaphysica est respectu reliquae Philosophiae et universae cognitiones humanae; id Philosophia Practicae Universalis erit respectu totius Philosophiae Practicae, sive erit quaedam quasi Metaphysica Moralis.”

<sup>9</sup> AA VI 214 [19-20] (sublinhados nossos).

<sup>10</sup> Não será necessário sublinhar a drástica metamorfose que, no tempo de Kant, transforma a vetusta Economia *Doméstica* (a *ars dispensativa* dos medievais) em Economia *Política*, pelas mãos de Adam Smith (que foi catedrático de Filosofia Moral na Universidade de Glasgow), com a obra *The Wealth of Nations* (1776), e do seu discípulo David Ricardo (filho de judeus portugueses em fuga das perseguições na terra pátria), com a obra *Principles of Political Economy and Taxation* (1817). Não será também necessário frisar que o nome “Economia Doméstica” é apenas uma expressão explicativa do sentido literal de *oikos*, casa familiar (o *domus* romano) e *nomos*, lei. *Oikos nomos*, “Economia”, significa, assim, a ciência da administração ou do governo da casa, entendendo-se “casa” como uma unidade não apenas consanguínea, mas envolvendo servos, escravos e os processos de reprodução da vida material, dimensões que projectam a *casa* como uma unidade não só *familiar* e *social*, mas também ainda *económica*, no sentido moderno. Desde Isidoro de Sevilha que a Economia Doméstica é também designada pelos autores medievais por *ars dispensativa*: “Porro actualis dicitur, quae res propositas operationibus suis explicat. Cuius partes sunt tres, moralis, dispensativa et civilis. Moralis dicitur, per quam mos vivendi honestus adpetitur, et instituta ad virtutem tendentia praeparantur. Dispensativa dicitur, cum domesticarum rerum sapienter ordo disponitur. Civilis dicitur, per quam totius civitatis utilitas administratur.” *Etymologiarum sive originum libri XX*, Cap. XXIV – De definitione Philosophiae.

Essa alteração havia já conhecido um precedente em Roger Bacon, que, de certo modo, integrou o legado romano ao introduzir leis (*leges*) e direitos (*jura*) no âmbito da *moralis philosophia*.<sup>11</sup> Ela é, porém, significativa a partir da época moderna e da tradição jusnaturalista de Grócio e Pufendorf. Não se trata tanto de um eclipse da Política perante o Direito, asserção que seria errónea, mas antes do facto de, doravante, a esfera do político ser pensada a partir da ideia de uma *Lei Natural*, anterior a qualquer legislação positiva e determinando-a nos seus princípios. Em consequência, a teoria política aparece, cada vez de um modo mais nítido, como um capítulo de uma doutrina plenamente desenvolvida do Direito Positivo, a saber, o capítulo correspondente ao Direito Público e à teoria geral do Estado. É essa a configuração que ela terá em Kant: a “Política” ou significa *arte* de governação (cuja consonância com a Moral, em sentido lato, se discute<sup>12</sup>) ou então, enquanto *teoria*, estará incluída no Direito Público, como sua primeira parte (o Direito Estadual), sendo seguida do Direito das Gentes (*ius gentium*) e do Direito Cosmopolita (*ius cosmopoliticum*).<sup>13</sup>

Dois factores prepararam esta situação, que Kant encontra como um facto. O primeiro é a *desnaturalização* moderna da comunidade política. Isto significa o abandono da vetusta visão aristotélica do homem como sendo por natureza um “animal político” (ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικόν<sup>14</sup>), ou seja, um ser cuja natureza consiste em viver com outros na unidade da πόλις ou *civitas*. Contra esta visão, os pensadores modernos, de que Thomas Hobbes é uma figura exemplar, tenderão a pensar a comunidade política como algo que sobrevém *por instituição*<sup>15</sup> a partir de um “estado de natureza” pré-político, que muitos caracterizam, em contraste com Locke,<sup>16</sup> como um estado associal,<sup>17</sup> ou mesmo como um

<sup>11</sup> Roger Bacon faz entrar as leis da cidade e os direitos dos cidadãos (*leges, jura*) no âmbito da *moralis philosophia*, tornando-a homóloga à *civilis scientia*. Ver *Opus Maius* VII, *Moralis philosophia*, I, proem. 11-12 (em *Rogeri Baconis Moralis Philosophia*, ed. Eugénio Messa, Zurich: Thesaurus Mundi, 1953).

<sup>12</sup> Veja-se *Zum ewigen Frieden*, em particular os dois apêndices finais, “Sobre a Discrepância entre a Moral e a Política a respeito da Paz Perpétua” e “Da Harmonia da Política com a Moral Segundo o Conceito Transcendental do Direito Público”, AA VIII 370-386.

<sup>13</sup> Ver *MC*, AA VI 311 [175-176].

<sup>14</sup> Aristóteles, *Política*, 1253 a 1.

<sup>15</sup> Ver a *commonwealth by institution* em Thomas Hobbes – *Leviathan, or The Matter, Form and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, First Part, Chap. 14.

<sup>16</sup> Ver John Locke – *The Second Treatise of Civil Government*, Chap. II.

<sup>17</sup> Veja-se Jean-Jacques Rousseau no seu *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, de 1755.

estado insocial de “guerra de todos contra todos” (*bellum omnium contra omnes*).<sup>18</sup> Deste modo, não se tratará, doravante, de caracterizar os diversos tipos de constituições políticas que se podem encontrar como factos, mas de descrever o próprio processo de passagem do “estado de natureza” para o “estado civil” e de mostrar como e por que razão a comunidade política se engendra a partir de um acto originário de instituição (seja esse acto pensado como um *facto*, como em Locke,<sup>19</sup> ou como uma mera *ideia da razão*, como em Kant<sup>20</sup>) por uma multiplicidade de indivíduos que assim se constituem em *corpo* político. A constituição da *civitas* acontece em unidade com o advento do Direito; na verdade, uma e outra coisa são o mesmo. As categorias de *indivíduo* e de *direito natural*, ambas anteriores aos conceitos que caracterizam o estado civil, tornam-se os pontos de partida teóricos. Em consequência, as teorias da génese e da constituição do Estado são as teorias do Contrato (entre os indivíduos) e do Direito Público positivo (a partir do Direito Natural). Assim, para o pensamento moderno, o Direito tende a reger a Política, porque só há um corpo político a partir da instauração contratual da potência legislativa (o “Soberano”, em nome do qual se legisla) e do Estado, de onde provém o Direito Positivo, que dá forma à comunidade política ou “cidade”.

O segundo factor decisivo de subsunção da Política na doutrina do Direito, através da ideia de Direito Natural, é a cisão entre a moral teológica e a moral “laica” ou “civil”. Um contemporâneo de Kant, Joachim Georg Darjes, podia afirmar, em 1750, que a Doutrina dos Costumes (*Sittenlehre*) das Sagradas Escrituras começava precisamente onde terminava a Doutrina dos Costumes filosófica.<sup>21</sup> O esboço desta cisão remonta ao luteranismo do teólogo Philipp Melanchthon, quando estabeleceu que a Filosofia Moral não dependia da Graça, mas da Lei Natural, e que esta *lex naturalis* seria a mesma que a *lex divina*, apenas que desde sempre impressa no espírito humano e conhecida, independentemente da revelação, pela *recta razão* (*recta ratio*).<sup>22</sup> Esta remissão da Filosofia Moral

<sup>18</sup> Thomas Hobbes – *De Cive*, Prefácio. Ver também *Leviathan*, First Part, Chap. 13.

<sup>19</sup> Locke, *loc. cit.*, sec. 15.

<sup>20</sup> Ver *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. “Allein dieser Vertrag (contractus originarius oder pactum sociale genannt) [...] ist keinesweges als ein Faktum vorauszusetzen nötig; [...] Sondern es ist eine blosser Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat” (AA VIII 297); e também a seguinte anotação: “Der contractus originarius ist nicht das Princip der Erklärung des Ursprungs des status civilis, sondern wie er seyn soll”. *Refl.* 7740, AA XIX, p. 504.

<sup>21</sup> J. G. Darjes – *Erste Gründe der philosophischen Sitten-Lehre. Auf Verlangen und zum Gebrauch seiner Zuhörer entworfen*. Jena 1750, §12 (a obra teve outras edições em 1755, 1762 e 1782, sempre em Jena).

<sup>22</sup> Ver Philipp Melanchthon – *Philosophia moralis epitomes libri duo*, 1546.

para uma lei natural conhecida pela simples razão aproxima a Ética da Jurisprudência e faz do Direito Natural o fundamento comum da legislação jurídica e da obrigação ética. Ao mesmo tempo, tudo o que diga respeito à relação do homem com Deus e às matérias de fé cairá fora do domínio da Filosofia Moral e recuará para uma esfera de intimidade, para lá do domínio da simples razão, de tal modo que, na esteira desta nova cisão, Theophilus Golius definirá a Filosofia Moral como a “doutrina ou preceito dos costumes externos e das acções nesta vida civil”.<sup>23</sup> Em paralelo com esta circunscrição à dimensão “externa” da acção, para Grotius e Pufendorf,<sup>24</sup> respectivamente, não só a validade do Direito Natural se mantém mesmo que, no limite, se cancele a assunção da existência de Deus, como também as questões da moral teológica – nomeadamente, da salvação, em que Deus surge como monarca da “Cidade Celeste” – permanecem fora da sua esfera. Assim, à independência do Direito Natural do ponto de vista do conhecimento (Melanchthon) vem juntar-se a independência do Direito Natural do ponto de vista do seu fundamento (Grotius). Christian Wolff, na *Philosophia practica universalis*, Georg Friedrich Meier, discípulo do wolffiano Baumgarten, na sua imensa *Philosophische Sittenlehre*, e Christianus Thomasius, nas *Institutiones jurisprudentia divina*, darão expressão a esta tendência teórica de cisão entre as duas esferas da moral teológica e da moral filosófica ou “civil” e torná-la-ão doutrina bem estabelecida, ao mesmo tempo que, principalmente com Thomasius, Baumgarten e Meier, o confinamento às “acções externas” será ultrapassado pela reentrada da noção de um “princípio interno” de obrigação em plena Moral filosófica. Desse modo, a Doutrina dos Costumes filosófica definir-se-á como ciência dos deveres “interiores” *naturais* do homem, em contraposição aos deveres *naturais* “exteriores”, assentes no Direito Natural.<sup>25</sup> Como resultado, não só o Direito Natural aparece como raiz comum da doutrina dos deveres, tanto no plano individual como no da cidade, como também reaparece uma distinção entre obrigação “externa” e “interna”, a partir desse fundamento comum, que acaba por de novo obscurecer o modo como o Direito Natural fun-

---

<sup>23</sup> “[...] doctrina seu praeceptio de externis moribus et actionibus [...] in hac civil vita.” Theophilus Golius – *Epitome Doctrinae Moralis, Ex Decem Libris Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum Collecta, pro Academia Argentineni, per Theophilum Golium Ethices ibidem Professore*, 1631, 1 (publicada em Estrasburgo, esta obra, que era um compêndio para o estudo, foi também impressa em Francoforte, Cambridge e Londres, durante o séc. XVII, e estava ainda em uso no séc. XIX).

<sup>24</sup> Ver Hugo Grócio – *De jure belli et pacis, libri tres*, 1625, Prol. § 11, e Samuel von Pufendorf – *De officio hominis et civis, Juxta legem naturalem libri duo*, 1673, lib. I, cap. IV.

<sup>25</sup> G. F. Meier – *Philosophische Sittenlehre*, § 5.

damenta a totalidade do sistema dos deveres. Ou seja, depois da assimilação da Política pelo Direito e da sua recondução, com a Ética, a uma raiz comum (a obrigação proveniente do *ius naturae*), desponta de novo uma distinção entre *ius* e *ethica* a partir do próprio modo de obrigação, princípio de distinção que levanta de novo o problema do *fundamento de unidade* para a Ética e o Direito. Kant exprimi-lo-á, num curso de 1784, a propósito de Achenwall, do seguinte modo: “Ainda não se conseguiu determinar de todo, a partir de princípios, o lugar do *ius naturae* na Filosofia Prática, bem como os limites entre ele e a Moral [em sentido estrito]”<sup>26</sup>

Foi, em suma, esta situação, complexa mas compreensível nos seus traços de conjunto, que Kant encontrou: a partir da divisão antiga entre Física e Ética (e também Lógica), a Filosofia Prática caracterizada como Filosofia Moral, isto é, como uma Doutrina dos Costumes estruturada em torno do conceito de *dever* e internamente dividida, com base no princípio da obrigação, numa Doutrina do Direito, por um lado, e numa Ética ou Doutrina da Virtude, por outro. Num curso do semestre de Inverno de 1793/94 conhecido pelo nome *Vigilanti*, que chegou até nós a partir das anotações de um auditor, Kant dá conta de toda esta complexa situação histórico-conceptual: “Em conformidade com a divisão dos Gregos, a Doutrina dos Costumes pertence [...] à parte prática da Filosofia e constitui a Ética, em oposição à Física. [...] Entende-se, *in specie*, sob a designação de Filosofia Prática, apenas a Doutrina dos Costumes ou Doutrina da Liberdade sob leis. É assim que os filósofos gregos tomavam a palavra “ética” como doutrina da obrigação em geral. Os Modernos dividem a Filosofia Prática em Doutrina do Direito e Doutrina da Virtude, designam a última, *in specie*, Moral, sob a qual, *sub voce* “ética”, os Antigos entendiam *ambas* as partes, por conseguinte, tomavam, *in sensu lato*, o que agora distinguimos, *in sensu stricto*, das *legibus justis*, embora não tenhamos para o *genus* de ambas as partes, designadamente para o *de legibus justis et honestis*, nenhuma designação”.<sup>27</sup> Kant parece não estar ciente da raiz directamente grociana e jusnaturalista, portanto, *moderna*, do seu conceito de Moral, centrado em torno do tema da *obrigação*, se bem que conheça visões contrárias a essa.<sup>28</sup> Quando ao nome para ambas as partes

<sup>26</sup> AA XXVII 1231.

<sup>27</sup> AA XXVII 577. Ver também MS AA VI 379 [281].

<sup>28</sup> Por exemplo, a substituição da *obrigação moral* pelo *sentimento moral*, por Francis Hutcheson, em *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, de 1725, ou em *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, de 1728, obra da qual Kant possuía tradução para Língua Alemã, ou no *System of Moral Philosophy*, publicado postumamente, em 1755. Outra forma paralela é a contestação da noção de *necessidade moral*, distinta da necessidade física, que, como veremos de segui-

da Filosofia Prática, ou seja, para as leis do justo e do honesto, é escusado salientar que a designação que Kant acaba por adoptar para o género será precisamente “Filosofia Moral” *em sentido lato*, enquanto *Doutrina dos Costumes*. Um nome não resolve, porém, um problema. Resta determinar qual seja, afinal, o *fundamento* de unidade e o *princípio* de diferenciação do *ius* e da *ethica*.

## 2. A Doutrina dos Costumes do ponto de vista do Sistema – a Liberdade

Projectados sobre este plano de fundo, os aspectos inovadores da doutrina de Kant sobressaem com maior nitidez. Eles têm que ver com a tentativa de determinar não só o *princípio sistemático* de uma Doutrina dos Costumes (centrada, como vimos, em consonância com a tradição do jusnaturalismo, na noção axial de *obrigação*), mas também a chave para a ulterior *diferenciação interna* da Doutrina dos Costumes em Ética e Direito. Os elementos kantianos inovadores consistem no seguinte:

1º Reconduzir a Moral a um princípio único – a *Liberdade*, definida como autonomia da vontade.

2º Derivar da autonomia da vontade o princípio formal da obrigação – a fórmula do dever apresentada como *imperativo categórico*, ou seja, como mandamento incondicional.

3º Fazer brotar a *diferenciação entre Ética e Direito* do modo da obrigação e inscrevê-la na própria fórmula do dever, ou seja, no imperativo categórico.

A terceira tarefa estará incumbida a uma *Metafísica*, no sentido preciso que Kant dá ao conceito de uma “Metafísica da Natureza” e de uma “Metafísica dos Costumes”; a segunda tarefa incumbirá propriamente a uma *Crítica*, igualmente no sentido kantiano preciso de uma “Crítica” do uso teórico puro e do uso prático da Razão; as tarefas crítica e metafísica estão, contudo, uma e outra, dependentes da concepção segundo a qual a Moral poderá ser dissociada quer da Antropologia, quer de qualquer doutrina da prudência (fundada no amor-próprio), quer ainda de qualquer fim empírico ou material, derivado da natureza humana ou da suposta vontade de Deus, e ser totalmente desenvolvida como expressão de um *uso prático* da Razão pura enquanto tal. A existência de uma Filosofia Moral dependerá, assim, de a Razão pura ser ou não prática: se o é, teremos um sistema moral assente no princípio da obrigação e envolvendo uma Dou-

---

da, se encontra, por exemplo, em David Hume, certamente numa crítica muito directa a Samuel Clarke, que distingue, contra os espinosistas, entre uma *necessity of nature and fate* e uma *necessity of fitness and wisdom*, ou seja, entre a ordem da eficiência física e a dos motivos morais, em *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God* (Londres, 1704, pp. 64 e sgs., particularmente p. 68).

trina da Virtude e uma Doutrina do Direito; se não o é, teremos uma ciência da natureza humana e, quanto muito, um conjunto de máximas de sagesa para a acção individual e colectiva, ou ainda um uso técnico-prático, instrumental, da Razão teórica, mas não uma efectiva *doutrina moral*, universalmente válida porque consequentemente derivada de um princípio puro *a priori*.

Estes são os três traços originais da contribuição de Kant para a Filosofia Moral, em geral, e para a Ética e a Filosofia do Direito, em particular. Uma vez a eles chegados, convirá precisá-los e discuti-los um por um.

Desde logo, há que ponderar em todo o seu significado aquilo que é o aspecto mais fundamental das concepções de Kant, a saber, a tese (ou o encadeado de teses) de que (i) a Moral se fundamenta na Liberdade, que (ii) a Liberdade pode ser definida como autonomia da vontade, que (iii) a autonomia da vontade pode ser apresentada com um uso prático da Razão pura (ou como uma faculdade de desejar *superior*) e que, por fim, (iv) a Razão pura prática é fonte de uma legislação própria e de uma causalidade supra-sensível que torna possível a edificação, por sobre a Natureza, de um Estado Civil (*status civilis*) e de um Reino dos Fins (*Reich der Zwecke*) de que os Cidadãos (na ordem jurídico-política) e as Pessoas (na ordem ética) são os membros.

Na *Crítica da Razão Pura*, na solução da terceira antinomia das ideias cosmológicas, que tem que ver com uma suposta contradição entre Natureza e Liberdade, Kant alude à célebre distinção humeana entre juízos em *ought* (ou *ought not*) e juízos em *is* (ou *is not*), ou seja, entre juízos que *descrevem* aquilo que é e juízos que *prescrevem* aquilo que tem de ser.<sup>29</sup> O passo é o seguinte: “O entendimento só pode conhecer [da Natureza] *o que é*, foi ou será. É impossível que, aí, alguma coisa *deverá ser* diferente do que de facto é em todas essas relações de tempo; mais ainda, o dever não tem qualquer significado se apenas tivermos diante dos olhos o curso da Natureza. Não podemos perguntar o que *deverá*

---

<sup>29</sup> Ver David Hume – *A Treatise of Human Nature*, book III, part 1, section 1: “In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark’d, that the author proceeds for some time in the ordinary ways of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when all of a sudden I am surpriz’d to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, that expresses some new relation or affirmation, ‘tis necessary that it shou’d be observ’d and explain’d; and at the same time that a reason should be given; for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.”

acontecer na Natureza, nem tão-pouco que propriedades *deverá* ter um círculo, mas que acontece nela e que propriedades o círculo possui”.<sup>30</sup>

A objecção humena é, na realidade, incisiva: um juízo que prescreve o que *tem de ser* não pode ser derivado de um juízo que descreve o que simplesmente *é*, porque, de duas uma (acrescentaríamos nós), *ou* o que se prescreve decorre já daquilo que *é* e trata-se, portanto, ainda de um simples juízo descritivo (“isto segue daquilo”), *ou então* a forma prescritiva contém uma exigência para que algo que ainda não existe se realize independentemente de tudo aquilo que *é*, e, nesse caso, aquilo que o juízo prescreve não tem nenhuma relação de condição a consequência com a matéria dos juízos descritivos. Numa palavra, a forma *porque x é, então y deve ser* não é admissível, se o “deve” for entendido no sentido pleno, como uma *exigência* ou um *mandamento*, e não no sentido fraco de uma simples *consequência*, causal ou lógica, pois, como é bem compreensível, se algo *deve ser*, isto *é*, se um mandamento incondicional ordena que seja realizado, então esse algo, para existir, não dependerá de nada que simplesmente *seja*, dado que, nesse caso, o juízo prescritivo já não seria um mandamento *sem* condições. Trata-se, pois, de uma verdade analítica: a independência relativamente a qualquer matéria de facto (objecto de juízos descritivos) está contida no próprio conceito de um juízo prescritivo que seja válido por si mesmo. Para Kant, que parece ter assimilado bem a lição do argumento humeano, tudo isto se formula nesta única asserção: o dever não é um princípio *empírico*, derivado de qualquer experiência, de qualquer exemplo ou de quaisquer *matters of fact*, para o expressar, mais uma vez, à maneira humeana.<sup>31</sup>

Além disso – acrescentaríamos ainda – tão-pouco um juízo prescritivo poderá ser derivado de um juízo sobre o *possível*, porque um juízo prescritivo não afirma apenas uma possibilidade, mas torna essa possibilidade uma *necessidade* – ele estatui que algo não simplesmente *pode* (ou poderia, se houvesse outra Natureza, outra ordem das coisas, outro curso dos acontecimentos, etc.), mas *tem de* ou *deve* acontecer. Se quisermos precisar esta necessidade dos juízos prescritivos, teremos, então, de começar por distinguir entre aquilo que poderíamos designar como *necessidade condicional*, dos *efeitos* ou simplesmente *necessidade natural*, cuja fórmula é

<sup>30</sup> *KrV* AA III 547, IV 575. Esta distinção, com a identificação do uso teórico da Razão para os juízos descritivos, aparece já na *Dissertatio*, de 1770, nomeadamente na nota do § 9, *Ak.* II, p. 396: “Theoretice aliquid spectamus, quatenus non attendimus, nisi ad ea quae entí competunt, practice autem, si ea quae ipsi per libertatem inesse debebant dispicimus”.

<sup>31</sup> Veja-se a discussão kantiana desta questão no início da Segunda Secção da *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV 407 e sgs.

$N_N$ : Se x acontece, *então* y *tem de* acontecer (= é necessário que y aconteça), por força de x ter acontecido,

e o que poderíamos chamar a *necessidade absoluta* ou *incondicional*, correspondente ao dever, cuja fórmula seria

$N_A$ : y *tem de* acontecer (é necessário que y aconteça), aconteça (ou não) x ou w ou ... z.

A necessidade contida nos juízos prescritivos não significa, porém, que y tenha de acontecer em todo tempo, em quaisquer circunstâncias, e que, portanto, exista sempre (o que o faria matéria de juízos descritivos). Ela significa, antes, que, para lá do que acontece for força de uma necessidade natural, fundada na conexão das causas e dos seus efeitos segundo leis, terá de haver um outro *princípio de determinação* daquilo que acontece, princípio cuja validade não está condicionada por nada do que existe no plano dos factos e que poderá funcionar como *móbil* para um ser que, pela sua actividade, seja a causa que dá existência àquilo que o juízo prescreve. Ou seja, embora a necessidade seja absoluta, no sentido de ser sem condições factuais, o que é prescrito *pode também não existir nunca*, se a lei prescritiva for incapaz de encontrar um ser que a possa representar e tomar como móbil da sua actividade ou se esse ser tiver, para lá da representação da lei prescritiva, ainda um outro princípio de determinação da sua actividade que esteja em conflito com o que a lei prescritiva ordena (se ele não tiver, digamos, uma vontade *pura*).

Se os juízos prescritivos são juízos que estatuem uma necessidade e se essa é uma necessidade do tipo que acabámos de descrever, tratar-se-á, portanto, de uma situação complexa: não só aquilo que o juízo prescreve é algo *contingente*, que pode não existir, embora a prescrição seja incondicional, no sentido de ser independente de tudo o que ocorre no plano dos factos, como também a própria *necessidade* do juízo prescritivo (o “*ter de acontecer*”) só pode ser caracterizada como *obrigação moral* (como um “*dever* fazer acontecer”), coisa que, por sua vez, só é válida para um ser que se *sinta obrigado* pelo juízo prescritivo, ou seja, que o represente como impositivo para o seu arbítrio ou que se represente como estando a ele submetido.

Ora quando procuramos escrutinar o fundamento desta obrigação, depara-se-nos uma situação deveras embaraçosa, pois, na fundamentação do princípio da obrigação, há, como veremos mais à frente, uma ameaça de regresso ao infinito pela seguinte razão: o juízo

1. *y deve ser realizado,*

parece, para que possa obrigar um sujeito, depender de um meta-juízo estatuinto, para esse mesmo sujeito, qualquer coisa como

2. *juízos prescritivos do tipo 1 devem ser obedecidos,*

e este último juízo, para obrigar, de novo parece depender de outro juízo de ordem superior que mande obedecê-lo, e assim sucessivamente. Ora, como é bem visível, se todo mandamento depende de um meta-juízo (também prescritivo) que estatua o seu carácter obrigatório para o sujeito que o representa, então não chegamos a fundamentar nunca a obrigação moral, o que seria catastrófico para uma Moral alicerçada precisamente sobre o conceito de obrigação. Como Kant bem viu, saber *que leis* obriguem um sujeito só pode ser resolvido pelo princípio da *autolegislação* – aquilo que obriga é aquilo que o próprio sujeito legisla ou que ele pode querer para si próprio e para todos; por outro lado, saber *como* a lei obriga só pode ser respondido abandonando a esfera cognitiva, proposicional, e pondo no seu lugar o *sentimento* do respeito. É como se a moral do sentimento, à maneira de Hutcheson, fosse, neste particular, recuperada e superada, ao ser posta no cerne de uma moral racionalista da obrigação legal, que está nos seus antípodas.

Numa palavra, a *necessidade moral* envolve certamente  $N_A$ , mas tem também de formular a obrigação em termos de uma vinculação e de uma opção, mostrando como o juízo prescritivo pode ou não ser respeitado e como o que ele impõe pode ou não ser realizado, sem que, porém, a obrigação deixe de valer como tal, mesmo para aquele que não a respeita. Assim, dependente como está da magna questão de saber *se* há juízos prescritivos, *se* há seres que se deixem obrigar por juízos prescritivos e *como* se deixam obrigar por eles, a *necessidade moral* terá de, na sua formulação, fazer anteceder a necessidade absoluta por uma cláusula condicionadora e fazer-lhe suceder uma cláusula responsabilizadora, do seguinte modo:

$N_M$ : Se há um ser, *A*, que se deixe obrigar por juízos prescritivos, então, para *A*, há uma ordem que manda (ou que proíbe):  
*y deve* (ou *não deve*) acontecer, aconteça (ou não) *x* ou *w* ou ... *z*,  
 e por cujo cumprimento (ou não cumprimento) *A* é responsável, de tal modo que a existência (ou não existência) de *y* pode ser imputada a *A* como seu mérito ou como sua culpa (ou seja, como algo que *A fez* ou *não fez*).

Eis o conceito complexo de *necessidade moral*. Ele envolve ideias como a de coerção, enquanto estar ciente de ser obrigado, a de necessida-

de incondicional daquilo que é ordenado, a de contingência daquilo que é realizado, e ainda as ideias de responsabilidade e de imputabilidade. Este conceito de necessidade moral está envolvido nas visões jusnaturalistas da Moral, mas também nas concepções de Leibniz e dos wolffianos.<sup>32</sup> Ele é, ao invés, rejeitado nas visões de Hobbes e de Hutcheson, em prol de uma concepção unívoca da necessidade. Sabemos também que a célebre distinção entre *is* e *ought* fora, em Hume, simplesmente um argumento *contra* o conhecimento moral e *contra* a ideia de uma necessidade moral a distinguir da necessidade física.<sup>33</sup> Em Kant, porém, essa distinção volve-se num argumento *a favor* da instituição de um fundamento para a Moral que a libere da cognição (portanto, do uso teórico da Razão, em que o Entendimento legisla) e da Natureza (portanto, do reino em que a causalidade eficiente vigora). Embora nunca Kant o tenha apresentado assim, podemos, por mor da clareza na nossa discussão, formular do seguinte modo o seu argumento fundamental:

(A1)

Para que  $N_M$  seja válida, então ter-se-á de pressupor, como sua condição de possibilidade, um *sujeito moral* com

- a) Uma capacidade para se *determinar* a partir de motivos que não pertencem à ordem da Natureza – ou seja, uma *Liberdade*;
- b) Uma faculdade de se *representar* uma lei que extravasa o plano da causalidade natural – ou seja, uma *Razão*, para lá do simples Entendimento, cujo domínio é o conhecimento da Natureza;
- c) Uma disposição para se *sentir obrigado* pelo que determina a lei representada pela Razão – ou seja, uma formulação imperativa da lei, como um *dever* que incondicionalmente o obriga.

O sujeito que pode corresponder a  $N_M$  é, assim, um sujeito *livre*, essa liberdade envolve um uso puro da *razão*, e a Razão Pura é, aqui, não um órgão de conhecimento daquilo que é (a Natureza), mas um princípio de formulação de leis que estatuem o que deve ser, ou seja, ela será prática por si mesma. Uma Razão pura que, ao representar uma lei da sua própria causalidade, seja por si mesma prática pode denominar-se uma *vontade*

<sup>32</sup> Leibniz – *Théodicée*, por exemplo, § 349: “Et ce grand exemple des lois du mouvement fait voir le plus clairement du monde combien il y a de différence entre ces trois cas, savoir: premièrement, une *nécessité absolue*, métaphysique ou géométrique qu’on peut appeler *aveugle* et qui ne dépend que des causes efficientes; en second lieu, une *nécessité morale*, qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales; et enfin, en troisième lieu, *quelque chose d’arbitraire absolument* [...]”.

<sup>33</sup> “There is but one kind of necessity, as there is but one kind of cause, and [...] the common distinction between *moral* and *physical* necessity is without any foundation in nature”. *A Treatise of Human Nature*, book I, part 3, section 14.

(*Wille*). Assim, *Liberdade* será o mesmo que *autonomia da vontade*, no duplo sentido de *independência* (relativamente às leis da natureza) e de *legislação própria* (ou de princípios pelos quais a razão representa a sua própria causalidade).

Resta saber *se há* qualquer coisa como um sujeito moral neste sentido preciso, ou seja, se  $N_M$  é *objectivamente válida* ou apenas uma ficção sem consistência. É essa a magna questão de Kant. Ela poder formular-se pelo seguinte juízo condicional:

## (A2)

Se há Liberdade,

(a) Então há um uso prático da Razão pura (vontade autónoma), i.e., uma lei prática ( $N_A$ )

(b) E há um dever que obriga incondicionalmente ( $N_M$ );

Portanto, haverá uma  $N_M$  distinta de  $N_N$

E uma *causalidade da Liberdade* (um “Reino” da Liberdade) distinta da causalidade da Natureza.

Assim, tudo parece depender da possibilidade de afirmar que certos agentes são livres, nomeadamente nós próprios, homens, enquanto seres racionais. Ora como saber se somos ou não livres e como o estatuir, isto é, que tipo de proposições serão essas que afirmarão a nossa liberdade? Não podendo ser proposições teóricas, cognitivas, visto que a Liberdade não é nem um objecto da experiência empírica nem uma condição de possibilidade da experiência empírica de objectos (como o são os princípios matemáticos e dinâmicos da Analítica dos Princípios), terá de ser outro tipo de asserções, cuja *validade* se fundamente em outra coisa que não em juízos baseados em intuições. Ora como abrir espaço para tal tipo de asserções? Haverá qualquer coisa como uma *prova* da Liberdade? E qual a forma de uma prova que não assente já no uso teórico, cognitivo, da Razão, mas sim no seu uso prático? Será, aqui, provar o mesmo que *mostrar*? E como mostrar algo que não se apresenta na intuição sensível nem será jamais um objecto exibível nela? Teremos, portanto, de tudo fazer, à cabeça Filosofia Prática: não só provar que *há* Liberdade, mas também estabelecer que *tipo* de prova se poderá aqui exigir.

Foi por esta via, provavelmente inívia, que Kant tentou caminhar. É ela que teremos de examinar. A Filosofia Prática será um sistema da Liberdade que conterà, no seu interior, um princípio formal de toda obrigação em geral e, de seguida, os princípios de uma legislação ética e de uma legislação “simplesmente” jurídica (ou seja, uma *crítica* da Razão prática e uma *metafísica* dos Costumes). Enquanto tal, a Filosofia Prática ou Moral deve, toda ela, estar pendente e produzir a prova de que há qualquer coisa como juízos prescritivos e sujeitos para os quais os juízos

prescritivos sejam vinculativos (na verdade, a primeira questão é redutível à segunda, pois saber se há juízos prescritivos é equivalente a perguntar se haverá sujeitos para os quais eles valham). Numa palavra, importa mostrar que há qualquer coisa como uma necessidade moral e um dever, ambos sustentados na Liberdade.

### 3. De como não é possível uma prova directa da Liberdade

Kant está bem ciente de que “não pode ser directamente provado como a Liberdade de um ser do mundo é possível”.<sup>34</sup> A Liberdade não pode ser demonstrada a partir de princípios mais universais, visto que ela é (ou seria) o princípio supremo de todo o sistema da Razão, tanto prática como teórica.<sup>35</sup> Mas ela também não pode ser provada por ostensão, ou seja, por verificação da sua existência directamente na intuição. Nesta conformidade, “não é o conceito de Liberdade que é a base sobre a qual pode ser fundado o conceito de dever e de direito, mas, ao contrário, o conceito de dever [e de direito] contém o fundamento da possibilidade do conceito de Liberdade”.<sup>36</sup> Daí deriva o carácter *indirecto* da prova da Liberdade: “a propriedade de um ser racional de possuir a liberdade da vontade em geral (independência dos impulsos da natureza) não pode ser directamente provada como um princípio causal, mas apenas indirectamente pelas consequências, enquanto ela contém o fundamento da possibilidade do imperativo categórico”.<sup>37</sup>

As formulações um pouco divergentes destes textos do *Opus postumum* a respeito da relação de fundação entre Liberdade e dever não devem obscurecer o sentido do pensamento de Kant, que nesse momento já tinha chegado à sua forma madura. Ele é o seguinte: não há prova directa da Liberdade, mas apenas prova indirecta pelas suas consequências, de tal modo que, se a Liberdade puder ser *provada*, isto é, asserida de um modo *certo* e não apenas *problemático*, então (i) algo terá de ser *apodicticamente* dado como existente, (ii) que requeira a Liberdade como *fundamento* da sua existência, (iii) de tal maneira que esse algo seja – chegou a hora de introduzir a muito célebre distinção kantiana – *ratio cognoscendi* (razão de conhecer) da Liberdade, na medida em que a Liberdade seja sua *ratio essendi* (razão de ser). Buscamos, pois, um *facto*. Ou melhor, procuramos apresentar a lei moral (o imperativo categórico)

---

<sup>34</sup> *Opus postumum* AA XXI 19.

<sup>35</sup> Ver *KpV*, Prefácio, AA V 4.

<sup>36</sup> *Opus postumum* AA XXI 16.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

como um facto (*facto* cuja natureza terá de ser definida). E procuramos, de seguida, remontar desse facto ao seu fundamento, a Liberdade, de tal modo que o juízo que afirma o fundamento seja tão certo quanto o que afirma o facto, sem, porém, se apoiar em qualquer doação concreta do seu objecto. Tal é a arquitectura geral da prova kantiana indirecta da Liberdade, cujo detalhe argumentativo examinaremos no próximo parágrafo.

Antes de chegar a este ponto, Kant teve, porém, de afastar a ilusão de uma prova directa da Liberdade como *facto da experiência psicológica interna*. Importa ver como o fez, porque isso é extremamente importante para toda a nossa discussão subsequente.

Na Primeira Secção do Segundo Capítulo da Doutrina Transcendental do Método, da *Crítica da Razão Pura*,<sup>38</sup> texto com toda a evidência mais antigo que o da solução da Terceira Antinomia, da Dialéctica Transcendental, Kant está ainda dominado pela ilusão de que o *facto* que buscamos é a *doação da Liberdade na experiência interna*, uma Liberdade que ele designará, desde essa obra, como *prática* (e também como *psicológica*), que definirá como “independência do arbítrio frente à coacção dos impulsos da sensibilidade”<sup>39</sup> e que confrontará com o sentido cosmológico de Liberdade (na Terceira Antinomia), que doravante se designará como *transcendental* ou *teórico*.<sup>40</sup>

Uma prova directa da Liberdade em nós só poderia ser a verificação psicológica da sua existência no facto do *livre-arbítrio*, ou seja, no facto, directamente acessível pela nossa experiência interna, de não agirmos mecanicamente determinados por móveis empíricos e por uma faculdade de desejar a eles ligada, mas por *máximas*. Segundo a definição da Doutrina do Direito, “a regra do agente, que ele próprio toma como princípio na base de razões subjectivas, chama-se a sua *máxima*”.<sup>41</sup> Assim, um agente dotado de livre-arbítrio (*arbitrium liberum, freie Willkür*) não age mecanicamente segundo o maior ou o último impulso, como se fosse um arbítrio animal (*arbitrium brutum*) ou também um agente à maneira mate-

---

<sup>38</sup> *KrV*, AA III 828, A 800.

<sup>39</sup> Para a definição da Liberdade em sentido *prático*, ver *KrV*, AA III 562, IV 534.

<sup>40</sup> Sobre a Liberdade em sentido psicológico, ver *KrV*, AA III 476, IV 448. Kant afirma, nesta Observação sobre a Terceira Antinomia, que o conceito psicológico de Liberdade (que ele conecta com a Liberdade prática) “é, em grande parte, empírico”, pois se baseia na experiência interna, embora remeta para uma dimensão meta-empírica: a Liberdade em sentido transcendental. Digamos que, na fase embrionária do pensamento de Kant, a Liberdade em sentido cosmológico ou transcendental, em si mesma incognoscível, se manifesta na Liberdade prática, como independência relativamente à coacção dos impulsos da sensibilidade, e que essa Liberdade prática é acessível na experiência interna enquanto realidade psicológica do livre arbítrio.

<sup>41</sup> *MS*, AA VI 225 [35].

rialista de Hobbes,<sup>42</sup> porque, mesmo quando age segundo um impulso, é ele quem decide elegê-lo como móbil da sua acção e essa decisão é a representação *racional* (em sentido lato) de uma regra. É nisto que consiste a liberdade do arbítrio: agir segundo princípios gerais (que, sendo subjectivos, se chamam “máximas”, na nomenclatura kantiana), representando fins e meios, e não em resposta instintiva ou mecânica a estímulos.

Nesta noção de livre-arbítrio, tal como é apresentada por Kant, está já contido um certo conceito de Liberdade acessível na experiência interna. Assim, Kant dirá que “a Liberdade do livre-arbítrio é de uma natureza tão peculiar que não pode ser determinada à acção por nenhum móbil *a menos que o homem o tenha admitido na sua máxima* (dele tenha feito uma regra geral segundo a qual se quer conduzir)” – trata-se da liberdade como poder de *escolha* (*Wahl*), Liberdade que faz parte da definição de um *agente* e que está presente na compreensão que um sujeito tem de si próprio enquanto activo, prático, pois, onde não há esta liberdade do arbítrio, mas apenas resposta mecânica a estímulos, não haverá também uma acção e um agente no sentido pleno do termo. Numa palavra, o livre-arbítrio é uma capacidade de *escolha* dos próprios móveis que hão-de ser a base para as máximas das acções. Assim, se um sentimento de inveja só determina uma acção se um sujeito *decidir* adoptar como máxima da sua acção que a inveja é um motivo aceitável para agir, então esse sujeito é um agente (tem uma faculdade prática), porque dispõe de um livre-arbítrio e, em consequência, não responde determinado mecanicamente por simples móveis (*arbitrium brutum*), mas racionalmente pela representação de regras e *sabe que o faz* (mesmo que essas regras ou máximas digam respeito ao princípio do amor próprio e não sejam, portanto, morais).

Ora, a respeito deste facto psicológico do livre-arbítrio (agir de acordo com a representação de regras), conhecido na experiência interna que cada agente tem de si próprio, Kant começa por afirmar que ele é uma *prova directa* da Liberdade: “a liberdade prática pode ser demonstrada pela experiência. [...] Possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo; mas estas reflexões em torno do que é desejável [...] repousam sobre a razão. Por con-

---

<sup>42</sup> Thomas Hobbes – *Leviathan, or The Matter, Form and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, Chap. 6: “When in the mind of a man, Appetites, and Aversions, Hopes, and Fears, concerning one and the same thing, arise alternatively [...]; the whole summe of Desires, Aversions, Hopes and Fears, continued till the thing be either done, or thought impossible, is that we call *deliberation*. [...] This alternate Succession of Appetites, Aversions, Hopes and Fears, is no lesse in other living Creatures than in Man: and therefore Beasts also Deliberate. [...] *Will therefore is the last Appetite in Deliberating.*”

seguinte, esta também dá *leis*, que são imperativos, isto é, leis objectivas da *liberdade* [...]. Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade”.<sup>43</sup>

Ora a esta liberdade do arbítrio na representação de máximas, enquanto regras subjectivas do agir, e na *escolha* entre várias máximas, que é a dimensão psicológico-natural da liberdade prática, vem, de seguida, juntar-se uma segunda caracterização de Liberdade, que prolonga a primeira noção da liberdade arbitrária e que tem, agora, que ver com a submissão do arbítrio à lei da *vontade livre*. A sua definição reza assim: “a Liberdade do arbítrio é a independência da sua determinação por impulsos sensíveis”.<sup>44</sup> A conexão desta nova dimensão da Liberdade (independência, determinação do arbítrio pela vontade pura e não pelas inclinações) com a acepção natural da liberdade é óbvia e poderíamos apresentá-la assim: não agindo mecanicamente por impulsos, um agente poderá adoptar os móveis que decidir e, podendo adoptá-los, poderá também conceber-se a possibilidade de agir independentemente de qualquer móbil que a sua faculdade de desejar “inferior” (ou seja: empírica) lhe apresente e em função de princípios racionais (se os houver) provindos de uma faculdade de desejar “superior” (ou seja: pura). Um tal sujeito será *livre* num duplo sentido: no seu arbítrio (*Willkür*) e na sua vontade (*Wille*) ou, por outras palavras, na sua capacidade arbitrária (natural) de escolha e na lei (não-natural) que condiciona imperativamente o seu arbítrio (*tu deves* ou *estás obrigado a...*). Numa palavra, a liberdade da *Willkür* é a escolha da máxima subjectiva; a liberdade do *Wille* é a produção de uma lei objectiva que obrigue o arbítrio e o libere das máximas subjectivas. A submissão ou não à lei objectiva da vontade (a lei moral) é, assim, no fundo, uma questão de liberdade do arbítrio.<sup>45</sup> É por isso que há *mérito* ou *demérito* no respeito ou no desrespeito da lei da moralidade. Um seguidor de Kant tão importante quanto Reinhold verá mesmo no arbítrio a expressão primeira da Liberdade, e não na vontade racional, que é, no fundo, também ela um determinismo (não da Natureza, mas da Razão): “a liberdade reside na independência da pessoa a respeito da coerção da razão prática”.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> *KrV*, AA III 830-1, IV 802-3.

<sup>44</sup> Respectivamente *Religion*, AA VI 23-24, e AA VI 213 [19].

<sup>45</sup> Mais tarde, Kant falará de uma *escolha intemporal*, numérica, que, tendo já submetido desde sempre a moralidade ao egoísmo, caracteriza o *mal radical* da natureza humana. Ver *Religion*, AA VI 36 e sgs.

<sup>46</sup> K. L. Reinhold – *Briefe über die kantische Philosophie*, II, 1792, oitava carta, p. 272. Veja-se o que Kant, pelo seu lado, disse da *libertas indifferentiae*, como faculdade do arbítrio de escolher agir contra ou a favor da lei, em *MS*, AA VI 226 [37].

Ora bem, defender, como Kant começou por fazer, que há uma *prova directa* da Liberdade como um *facto* implica (i) que tenhamos uma experiência psicológica da liberdade do arbítrio, na medida em que sabemos que agimos segundo regras, (ii) que saibamos também quando agimos, não de acordo com máximas subjectivas, mas de acordo com leis objectivas da razão, ou seja, quando estamos agindo independentemente de todos os móveis empíricos que afectam o arbítrio, (iii) que, por fim, esta liberdade prática seja completamente independente da liberdade transcendental ou cosmológica.

Para a crítica incisiva destes três pressupostos, que fazem da Liberdade um *facto* acessível pela experiência psicológica, nada melhor que seguir a lição dos textos maduros do próprio Kant.

Assim, *ad* (i), ter-se-á de conceder que há uma tal experiência psicológica do livre-arbítrio, mas toda a questão é que ela não prova o que se pretende. Para o evidenciar bastará distinguir entre um uso técnico-prático da Razão na escolha dos fins e na determinação dos meios e um uso prático-moral – ponderar fins e meios, escolher e deliberar, tudo fenómenos acessíveis na experiência interna, mostra apenas um uso *técnico* da Razão teórica, submetido à faculdade de desejar inferior, e não um uso *moral* da Razão pura prática, e esse uso técnico da Razão na deliberação, na escolha e na representação de regras de acção pode ser, ainda e apenas, *natureza*, pois “o arbítrio de todo homem possui um carácter empírico, que é tão-só uma certa causalidade da sua razão. [...] Em relação a este carácter empírico não há, pois, liberdade e só em relação a este podemos considerar o homem, se quisermos unicamente manter-nos na *observação* e [...] investigar as causas determinantes das suas acções”.<sup>47</sup>

*Ad* (ii) dir-se-á, como Kant bem assinala, que o conceito de Liberdade do livre-arbítrio, no sentido de *independência* relativamente aos móveis da faculdade de desejar inferior (Liberdade prática), só poderia ser directamente atestado por uma inspecção psicológica que fosse completa. Mas isso implicaria uma transparência do sujeito sobre os seus próprios motivos que jamais se poderá alcançar. Assim, não só o *facto* de haver deliberação só mostra o uso técnico da razão, perfeitamente inserível na Natureza, como também a acção determinada por leis puramente racionais será imponderável pela experiência interna: “é absolutamente impossível estabelecer pela experiência com plena certeza um único caso em que a máxima da acção [...] tenha repousado somente em princípios morais e sobre a representação do dever. [...] Na verdade, jamais poderemos, mesmo pelo exame mais rigoroso, penetrar inteiramente até os móveis secretos [...]” das nossas acções.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> *KrV*, AA III 578-9, IV 549-50.

<sup>48</sup> *Grundlegung*, AA IV 407.

Finalmente, *ad* (iii), se a Liberdade prática fosse um facto atestável na experiência interna, sabendo-se, por outro lado, que a Liberdade cosmológica ou transcendental é um problema indecidível, como a Dialéctica o mostra, então ter-se-ia de concluir que a Liberdade prática seria independente da Liberdade transcendental, visto que o suposto estabelecimento (directo) de uma não implicaria a afirmação da realidade da outra. Parece ser essa, na verdade, a primeira convicção de Kant. Bastou, porém, que um exame mais penetrante tenha dissolvido a aparência de uma prova directa da Liberdade (prática) para que as necessidades de uma prova indirecta conduzissem à visão contrária de que a Liberdade transcendental está correlacionada com a Liberdade prática, de tal maneira que esta última não tem sentido sem a primeira. A Dialéctica di-lo expressamente: “a supressão da Liberdade transcendental anularia, ao mesmo tempo, a Liberdade prática no seu todo”.<sup>49</sup> É que a prova indirecta deve reconduzir de um facto até a Liberdade como seu fundamento, e esta Liberdade que se afirmará (por um juízo prático) é, *em simultâneo*, a Liberdade em sentido transcendental e prático, ou seja, como princípio causal e como autonomia da vontade.

Como resultado, temos, assim, três acepções importantes de Liberdade: *liberdade psicológica*,  $L_{PS}$ , ou o facto do livre-arbítrio; *liberdade prática*,  $L_{PR}$ , ou a independência em relação às inclinações; e *liberdade transcendental*,  $L_T$ , ou a espontaneidade no começo de uma série causal. Ao tempo da prova directa,  $L_{PS}$  e  $L_{PR}$  confundiam-se e eram consideradas independentes de  $L_T$ . Ao tempo da prova indirecta,  $L_{PR}$  dissocia-se completamente de  $L_{PS}$  e tende a associar-se cada vez mais a  $L_T$ , numa correlatividade estrita.

#### 4. Da (pouco convincente) prova indirecta da Liberdade

É desta situação que há que partir, para bem avaliar a nova argumentação de Kant na prova indirecta da Liberdade. Esta desenvolve-se em três lugares: primeiro, na Solução da Terceira Antinomia, na *Crítica da Razão Pura*, de 1781; segundo, nas secções dois e três da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1785; terceiro, na Analítica da *Crítica da Razão Prática*, de 1788. Trata-se, evidentemente, de textos muito diferentes, até na sua extensão, com resultados também muito diferentes. Se tivermos em conta os resultados probatórios da marcha do pensamento kantiano em cada um deles, então teremos mesmo de reconhecer que os dois primeiros – da *Crítica da Razão Pura* e da *Fundamentação* – não são sequer provas, no sentido estrito do termo. Na verdade, o primeiro

---

<sup>49</sup> *KrV*, AA III 562, IV 534.

produz uma afirmação *assertórica* da Liberdade como *ideia*,<sup>50</sup> enquanto o segundo, apesar das aparências da sua Terceira Secção, produz apenas uma afirmação *problemática* da Liberdade como *possibilidade*.<sup>51</sup> Só a *Crítica da Razão Prática* realiza expressamente uma afirmação *apodíctica* da Liberdade, com base na *doação certa* de algo que Kant designa, nessa obra, pela expressão paradoxal de “facto da Razão” (*Faktum der Vernunft*). No entanto, um olhar mais penetrante pode ver que, nos três textos, os ingredientes do raciocínio de Kant são os mesmos, nos seus traços essenciais. A diferença dos três textos quanto ao aspecto probatório da marcha de pensamento resulta de uma *evolução na interpretação* que Kant foi fazendo, entre 1781 e 1788, a respeito do significado desses ingredientes conceptuais e doutrinários. Esses sete anos não alteram, portanto, os elementos do *Gedankengang* global, senão nos pormenores, acrescentando, é certo, doutrinas cada vez mais sofisticadas e diferenciadas quanto ao que se deve entender por uma lei moral. O que esses sete anos de “incubação” alteram radicalmente é a maneira de avaliar cada uma das peças conceptuais desse caminho de pensamento e o próprio modo de as ordenar. O resultado é que a marcha global de pensamento reveste na *Crítica da Razão Prática* (CRPr) um aspecto probatório que não tinha nem na *Crítica da Razão Pura* (CRP) nem na *Fundamentação* (FMC).

Os ingredientes conceptuais e doutrinários do *Gedankengang* kantiano são os seguintes:

I – *Liberdade transcendental*:

- a) Liberdade cosmológica como poder para iniciar uma série causal sem que a acção da causa esteja no tempo e seja precedida por uma condição – espontaneidade;
- b) Contraste da causalidade segundo a Liberdade com a causalidade segundo a Natureza, na qual a acção da causa ocorre no tempo e tem sempre uma condição anterior;
- c) Liberdade e causalidade livre como ideias transcendentais, em si mesmas válidas, mas cuja possibilidade e realidade objectivas são teoreticamente indecidíveis.

Desenvolvidos na CRP, estes elementos permanecem inalterados na FMC e na CRPr.

<sup>50</sup> Veja-se o fim da Solução da Terceira Antinomia (AA III 586, IV 558), onde Kant afirma expressamente que não pretendeu expor a realidade da Liberdade, nem mesmo a sua possibilidade, mas apenas afirmá-la como ideia transcendental.

<sup>51</sup> Veja-se a sucessão de afirmações que, no coração da Segunda Secção (AA IV 419-20), inscrevem toda a argumentação kantiana sobre a lei da moralidade sob o signo do raciocínio hipotético: *se* há Liberdade e um imperativo da moralidade é possível, então ele terá a seguinte fórmula, etc.

II – *Pares Natureza–Liberdade e aparição–coisa-em-si:*

a) Sobre a distinção teórica entre uma coisa tal como em si mesma é (*als Ding an sich*) e tal como aparece a um sujeito de conhecimento (*als Erscheinung*), rebate-se a distinção entre causalidade segundo a Liberdade e causalidade segundo a Natureza.

b) A causalidade segundo a Liberdade como algo *pensável* (tal como o são as coisas consideradas em si mesmas) e a causalidade segundo a Natureza como algo *cognoscível* (tal como o são as aparições), de tal modo que, para um mesmo acontecimento X, poder-se-á *conhecê-lo* como efeito de uma causa eficiente no tempo e *pensá-lo* como resultado de uma espontaneidade (causalidade livre).

c) Natureza e Liberdade não constituem uma disjunção exclusiva (*ou Natureza ou Liberdade*), mas são consistentes uma com a outra.

Estes elementos estão presentes desde a CRP e manter-se-ão invariáveis.

III – *Liberdade prática:*

a) Com base na teoria das faculdades (Sensibilidade, Entendimento, Razão), distinção entre carácter empírico e carácter inteligível no homem (a Razão) e apresentação da acção segundo regras racionais como um caso de  $L_{PR}$ , pela qual o homem é pensável como membro de num mundo inteligível e dotado de  $L_T$ .

b) Alargamento da  $L_{PR}$  e dos princípios da moralidade a todos os seres racionais; distinção entre Razão técnico-instrumental e Razão prático-moral,

c) Equivalência entre Razão, Liberdade e autonomia da vontade, no duplo sentido de independência relativamente aos móveis da Sensibilidade e de poder para estabelecer a lei da sua própria causalidade.

Destes elementos, a) está presente em CRP, mas b) e c) só aparecem claramente formulados na FMM e na CRPr.

IV – *Determinação da lei da moralidade:*

a) A lei segundo a qual a Razão pura representa a sua causalidade não contém qualquer fim empírico a condicionar o seu poder prático – trata-se de uma  $N_A$ .

b) A lei da moralidade como princípio formal de conversão das máximas subjectivas em leis objectivas da vontade para todos os seres racionais.

c) Num ser dotado de um arbítrio afectado por móveis da Sensibilidade, a lei pura prática (ou da “moralidade” ou dos “costumes”) tem forma imperativa, podendo ser formulada de vários modos.

d) Problema fundamental: por que razão a lei da vontade autónoma *obriga* uma vontade que não seja pura, ou por que razão há *interesse* na lei da moralidade?

Estes elementos só surgem na FMC e na CRPr.

Eis os ingredientes da prova indirecta, já complexos e pejados de pressupostos: a caracterização da  $L_T$  e da  $L_{PR}$  com os problemas associados, a saber, o “encaixe” da  $L_T$  no mundo inteligível e, a propósito da  $L_{PR}$ , as questões relativas ao imperativo, suas diversas fórmulas e fundamento da obrigação moral (o dever). Os três *Gedankengangen* são, por sua vez, esquematicamente os seguintes:

A – Na *CRP*, a marcha do argumento é<sup>52</sup>

I (a,b,c) – II (a,b,c) – III (a)

Percebe-se, por isso, a sua inconclusividade – ele estabelece que  $L_T$  é uma ideia válida e acopla a ela a  $L_{PR}$ , mostrando como, ao agir racionalmente, nos *podemos pensar* como livres e como membros de um mundo inteligível, sem que essas ideias tenham, porém, *do ponto de vista teórico*, a sua realidade ou mesmo possibilidade objectivas comprovadas.

A única razão que surge, na *CRP*, para afirmar a Liberdade é a alegação de que, quando, *do ponto de vista ético-jurídico* (prático, portanto), fazemos juízos de *imputabilidade* e consideramos um agente *responsável* pela sua acção, pomos-nos, de facto, no ponto de vista da Liberdade e consideramo-la como real, não apenas como uma ideia: “considere-se uma acção voluntária, por exemplo, uma mentira maldosa [...]. Ora, embora se creia que a acção foi determinada [por uma conexão de causas naturais relativas ao carácter empírico], nem por isso se censura menos o seu autor. [...] Esta censura funda-se numa lei da razão, [...] a acção é atribuída ao carácter inteligível do autor e este é totalmente culpado no momento em que mente; por conseguinte, não obstante todas as condições empíricas da acção, a razão era plenamente livre, e este acto deve inteiramente imputar-se à sua omissão”.<sup>53</sup>

A alegação de Kant prende-se, portanto, com uma certa teoria dos actos voluntários. Segundo ela, caracterizar um acto como *voluntário* implicaria pressupor  $L_{PR}$  e  $L_T$  e não apenas a causalidade natural (o carácter empírico do agente).<sup>54</sup> Ora se nos fosse interdito *julgar efectivamente* um acto como voluntário, toda a ordem ética e jurídica ruiria do mesmo lance. O facto de julgarmos ético-juridicamente as condutas humanas mostraria, ao invés, que concederíamos realidade objectiva à ideia de Liberdade, pois seria somente *a partir dela* que um acto poderia ser considerado voluntário e o seu autor responsável, merecedor de louvor ou de reprovação.

<sup>52</sup> Refiro-me, bem entendido, às linhas essenciais do texto intitulado “Solução das ideias cosmológicas que dizem respeito à totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir das suas causas”, *KrV*, AA III 560-586, IV 532-558.

<sup>53</sup> *KrV*, AA III 582-3, IV 554-5.

<sup>54</sup> Veja-se as considerações kantianas sobre os actos voluntários e a imputabilidade em *KrV*, AA III 581, IV 553 e sgs.

No entanto, esta alegação kantiana é pouco convincente. A tese de que uma teoria dos actos voluntários implica assunções fortes acerca de  $L_T$  e de  $L_{PR}$  é pura e simplesmente falsa. Se adoptarmos, por exemplo, uma teoria de cunho “aristotélico” acerca do voluntário (ἑκούσιον), então poderemos definir um acto voluntário pelas seguintes condições:  $X$  é um acto voluntário se o seu autor (a) *deseja* fazer  $X$ , (b) *sabe* que está fazendo  $X$  e (c) *conhece* as consequências imediatas de  $X$ , aja ele por impulso (ἐπιθυμία) ou por escolha deliberada (προαίρεσις). Nesta acepção, aquele que, dominado pela ira, agride outra pessoa age voluntariamente (deseja agredir, sabe que agride, conhece as consequências imediatas de agredir) tanto quanto aquele que, altruisticamente e após longa ponderação, decide sacrificar a sua fortuna e doá-la aos mais necessitados. Os actos são ambos imputáveis e os agentes são ambos responsáveis. Numa palavra, a ideia kantiana de que, sem o pressuposto da Liberdade, não podemos caracterizar os actos como voluntários e fazer juízos de imputabilidade é uma tese no mínimo controversa. Uma concepção “aristotélica” do voluntário pode sustentar toda a ordem ético-jurídica sem qualquer pressuposição acerca da “liberdade” da vontade. Além do mais, o argumento é inteiramente circular: não se deve concluir a Liberdade do facto de fazermos juízos ético-jurídicos sobre a conduta das pessoas, porque o que está em questão é precisamente saber se esse tipo juízos é válido, se haverá uma  $N_M$  ou se tudo se terá de resumir à mera  $N_N$ .

B – Na *FMC*, a sequência do *Gedankengang* é, *grosso modo*, a seguinte:<sup>55</sup>

III (b,c) – IV (a,b,c,d,) – II (a,b,c) – I (a,b,c) – III (a)

Ou seja, o argumento começa onde o anterior termina, introduzindo as poderosas ideias sobre Filosofia Moral que estavam ainda ou ausentes ou em estado incipiente na *CRP*, nomeadamente, a generalização do princípio da moralidade a todos os seres racionais, a identificação entre Razão pura prática e vontade livre, a dedução da lei objectiva da vontade (lei moral) e sua independência relativamente a fins empíricos, os dois tipos de imperativos (hipotético e categórico) e a explicitação das suas várias formulações do imperativo categórico (5 no total<sup>56</sup>).

No entanto, todas estas ideias, novas relativamente a *CRP*, que Kant expõe brilhantemente na Segunda Secção da *FMC*, desenvolvem-se, ainda e sempre, sob uma forma duplamente hipotética: *se* há uma vontade livre, então essa vontade coincide com lei moral (esta será a lei do seu querer) – tal é o primeiro juízo condicional; *se* um livre-arbítrio afectado por móveis empíricos estiver submetido à lei moral, então esta será para ele um dever – eis o segundo juízo condicional. Mas há uma tal vontade

<sup>55</sup> Refiro-me à quase totalidade da segunda e terceira secções, AA IV 411-454.

<sup>56</sup> *Grundlegung*, AA IV 421, 421, 429, 434 e 438.

livre? E estamos nós, homens (e qualquer outro ser que não seja uma vontade pura), verdadeiramente obrigados à lei da moralidade, ou seja, será ela para nós um dever? Numa palavra, haverá uma  $N_A$  (a do *querer* de uma vontade pura) e uma  $N_M$  (a do *dever* de uma vontade “patologicamente” afectada)? Não será a vontade livre uma ficção e o dever uma quimera? A ver de perto, a primeira questão e a segunda fazem uma só, que vai embater no problema de fundo das morais jusnaturalistas (o nosso IV (d), *supra*): “mas que nós [...] nos considerássemos como livres na acção para nos tomarmos como submetidos a certas leis, [...] como isso é possível e, por conseguinte, *de onde a lei moral obriga*, é coisa que não podemos ainda ver”<sup>57</sup> – tal é o problema que vai abrir e dominar toda a Terceira Secção.

Trata-se, no fundo, de passar de um registo hipotético para um registo assertivo quanto à Liberdade da vontade, à sua lei e ao facto de ela ser um dever. Ao contrário de uma opinião muito vulgarizada, ao longo da Terceira Secção Kant apenas retorna às velhas ideias da Solução da Terceira Antinomia (ver os nossos I e II, *supra*) para mostrar, mais uma vez, que a Liberdade é um *ponto de vista em que nos pomos* para nos pensarmos como submetidos à lei moral, lei que é analiticamente derivável do conceito de uma vontade autónoma ou de uma Razão *pura* prática. Mas tudo isso é, no fundo, uma marcha circular, como Kant bem notou: “supomo-nos como livres na ordem das causas eficientes [Natureza] para nos pensarmos na ordem dos fins como submetidos a leis morais e, de seguida, pensamos-nos como submetidos a essas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade”<sup>58</sup>. Mas *por que razão* nos começámos por atribuir, então, a Liberdade da vontade? Eis o que permanece por responder.

Assim, toda a secção terceira se desenvolve, tal como na *CRP*, sob o signo do hipotético, e apenas um argumento é adiantado por Kant para outorgar realidade à ideia de Liberdade e validade ao dever. É ele o seguinte: “eu digo agora: todo e qualquer ser que não pode agir senão *sob a ideia de Liberdade* é, precisamente por isso, do ponto de vista prático, realmente livre; ou seja, todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade [*viz.*, as leis morais] valem para *ele* exactamente da mesma maneira que valeriam se a sua vontade tivesse também sido declarada como em si mesma livre e por razões válidas na filosofia teórica”<sup>59</sup>.

Numa palavra, Kant opta, aqui, por tornar independentes os pontos de vista teórico e prático e permite-se afirmar que a asserção de uma mesma proposição (por exemplo: *há Liberdade*) pode ser *válida* do ponto

---

<sup>57</sup> *Grundlegung*, AA IV 450.

<sup>58</sup> *Grundlegung*, AA IV 450.

<sup>59</sup> *Grundlegung*, AA IV 448.

de vista prático e indecível do ponto de vista teórico. Temos, aqui, o primeiro reconhecimento de uma *fonte de validade* diferente da dos juízos determinantes, fundados em intuições (puras ou empíricas). Este será um domínio que a *CRPr* desenvolverá com o tema da “crença racional” (*vernunftiger Glaube*) e a doutrina dos postulados da Razão prática (*Postulate der praktischen Vernunft*).

No entanto, o argumento da *FMC*, apesar de sedutor, está, no fundo, construído sobre um equívoco quase pueril. Ele diz – um ser que só possa agir considerando a si mesmo como livre chama a si, sob a forma de obrigações, as leis decorrentes da liberdade da vontade; ora nós, homens, só podemos agir considerando-nos livres, donde serão para nós válidas as leis da moralidade, tal como se a Filosofia teórica tivesse demonstrado a Liberdade da nossa vontade. Ora a secção anterior ensinou-nos a distinguir vários sentidos de Liberdade. Quando nos consideramos agentes e, portanto, seres livres, em que sentido nos consideramos assim? Não certamente no sentido da  $L_T$ , porque jamais nos consideramos como uma espontaneidade que age *desde fora* da Natureza, pois não temos uma intuição da nossa existência numérica e é isso, aliás, que há que demonstrar; não certamente também no sentido de  $L_{PR}$ , porque a questão é justamente se nos devemos sentir obrigados ou não pelo dever; mas certamente no sentido de  $L_{PS}$ , ou seja, da liberdade do arbítrio na escolha das máximas das acções. Ora deste sentido de Liberdade não deriva qualquer conclusão sobre a realidade de  $L_{PR}$  e muito menos de  $L_T$ , pelo que o argumento de Kant deve ser considerado como completamente inconclusivo.

Se este argumento falha o ponto, como parece, então toda a marcha da *FMC* é irremediavelmente hipotética. Ela pode ser resumida por três asserções do próprio Kant. Primeira: “se a liberdade da vontade for suposta, basta analisar o seu conceito para dele deduzir a moralidade com o seu princípio” (mas por que razão supô-la?).<sup>60</sup> Segunda: “o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e, por conseguinte, das suas leis” (mas como afirmá-lo senão como ideia?).<sup>61</sup> Terceira: “os imperativos categóricos são possíveis pela razão de que a ideia de Liberdade me faz membro de um mundo inteligível” (mas com que fundamento me atribuo a Liberdade?).<sup>62</sup> Ou seja, *se pudesse demonstrar a minha Liberdade e a minha condição de membro do mundo inteligível*, então teria demonstrado que a lei da moralidade, analiticamente contida no conceito de uma vontade autónoma, valeria para mim como um dever. Sublinho: *se pudesse demonstrar...* e o argumento de Kant, que vimos acima, *não* demonstra.

---

<sup>60</sup> *Grundlegung*, AA IV 447.

<sup>61</sup> *Grundlegung*, AA IV 453.

<sup>62</sup> *Grundlegung*, AA IV 454.

C – Na *CRPr*, finalmente, o argumento é o seguinte:<sup>63</sup>

IV (a,b) – III (c) – IV (c) – I (a)

Argumento cuja simplicidade e concisão estão na razão directa da sua aparente força probatória. O *Gedankengang* percorre as etapas seguintes: apresentação do conceito de uma lei prática, independente de qualquer princípio material; enunciação do princípio da moralidade; equação entre Razão prática, autonomia da vontade e Liberdade; carácter imperativo da lei da moralidade para os seres finitos e, por fim, retorno à Liberdade em sentido cosmológico.

A força probatória deste argumento vem daquilo que é, para Kant, a sua nova interpretação, por vez primeira apresentada nesta obra de 1788, do significado da lei da moralidade ou dos costumes. Enquanto a *CRP* a confundia ainda com o uso técnico-instrumental da Razão teórica e a mantinha, por isso, na obscuridade; enquanto a *FMC* a deduzia hipoteticamente do conceito (cuja realidade objectiva não era justificável) de uma vontade livre e lhe emprestava, portanto, um carácter também hipotético; a *CRPr*, pelo seu lado, apresenta a lei moral como um *facto*, e como um *facto da Razão* (*factum rationis*, *Faktum der Vernunft*).

Este é, para Kant, o ponto essencial. Não se trata já de *construir* a lei moral a partir da suposição de uma vontade livre, perguntando qual seria a lei dessa suposta vontade, mas trata-se, antes, de *partir da lei moral* como um dado cuja existência é indubitável e de caminhar regressivamente até a sua condição – a Liberdade prática e transcendental. Ao fim ao cabo, esta é a lição radical a extrair da impossibilidade da prova directa da Liberdade – se da Liberdade não há prova directa, pois ela não é *exibível* como um dado, então não há que partir dela para chegar à lei moral, mas há que partir da lei moral para regredir até ela. A nova caracterização do significado da lei moral não deixa margem para quaisquer dúvidas de que Kant terá retornado, em 1788, essa lição – a lei moral é um “*facto da Razão pura*” (*Faktum der reinen Vernunft*), é “*dada como que por um facto*” ou “*como que através de um facto*” (*gleichsam als ein Faktum, gleichsam durch ein Faktum*) e, enquanto “*facto único da Razão*” (*einziges Faktum der Vernunft*),<sup>64</sup> “*prova sua realidade*” (*beweist seine Realität*),<sup>65</sup> pois dela “*estamos a priori conscientes e é apodicticamente certa [apodiktisch gewiß ist], mesmo que não se pudesse encontrar na experiência exemplo algum em que ela fosse precisamente observada*”.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Refiro-me ao Capítulo I da Analítica da Razão Pura Prática, mais precisamente as definições e os teoremas (sem os respectivos escólios e corolários) até o § 7, este último com o Corolário e o Escólio, AA V 36-59, mais a reflexão sobre a  $L_T$  em AA V 82-83.

<sup>64</sup> *KpV*, AA V 56.

<sup>65</sup> *KpV*, AA V 83.

<sup>66</sup> *KpV*, AA V 81 (sublinhados meus).

Convém, porém, ponderar, avaliar e, antes mesmo de tudo isso, compreender. Desde logo, compreender o significado dessa expressão, a todos os títulos paradoxal, de “facto da Razão pura”. A lei moral é dita um facto. Isso não pode significar, bem entendido, que ela seja da ordem da factualidade sensível dada numa intuição, pura ou empírica – se já uma *acção* não é um simples dado sensível, muito menos o será uma lei, isto é, a *regra geral* pela representação da qual a vontade racional pura afecta o arbítrio. “Facto” deve, pois, ser compreendido de um modo abstracto (ou figurado – o próprio Kant diz, por vezes, *gleichsam*) como algo *dado*, ou seja, como algo que não podemos já derivar de uma outra instância e que se nos apresenta como absolutamente primitivo (se bem que possa ter, por detrás, uma génese, que nos é, contudo, ignota). Esse será, seguramente, um sentido deveras compreensível (não sabemos, todavia, se será também verdadeiro). Mas ele devolve-nos um novo problema: em que sentido a lei moral poderá ser um *dado* da Razão? Não compete à Razão instituir-se como faculdade receptora que torne possível uma doação (*Gegebenheit*) – ela não é uma passividade, mas antes uma espontaneidade, e uma espontaneidade que não está sequer condicionada pela referência ao diverso da intuição, como acontece com o Entendimento (*Verstand*). Por conseguinte, “facto da Razão pura” não significa que haja um dado ou um facto *para* a Razão. O genitivo não é objectivo. Essa expressão, “facto da Razão pura”, deve, portanto, ser compreendida como um genitivo subjectivo – ela não diz que a lei moral é um facto *para* a Razão, mas diz, antes, que a consciência da lei moral é consciência da Razão pura *enquanto* ou *como* um facto. Numa palavra, se há uma lei moral, de que estamos conscientes, então a consciência dessa lei moral é consciência (apodíctica) da *existência* de uma Razão pura prática, Razão pura prática que não é *conhecida* na espontaneidade incondicionada que produz a lei moral (a Liberdade), mas que é *dada* através do resultado dessa espontaneidade: a própria lei moral, de que temos consciência, “como que por um facto” (*gleichsam als ein Faktum*).

Obtemos, então, um sentido que merece a pena ponderar: A Razão pura prática é uma espontaneidade produtora de uma lei objectiva para a vontade de todos os seres racionais (a essa espontaneidade chamamos Liberdade prático-transcendental), que nos será, todavia, em si mesma inacessível e apenas verificável pelo seu resultado – a própria lei moral enquanto *res facti*. Há um “véu” teórico sobre a espontaneidade da Liberdade, pois (segundo a doutrina do § 23 da *CRP*<sup>67</sup>) não nos intuimos tal como somos, mas apenas tal como nos aparecemos (no sentido interno). Mas há, todavia, uma consciência indirecta e não-teórica dessa esponta-

---

<sup>67</sup> *KrV*, AA III 157-59.

neidade através do que ela produz: a lei da moralidade – onde a teoria claudica, a prática avança tacteando...

Qual o valor probatório desta subtil argumentação? Sem querer parecer mais subtil ainda, poder-se-ia distinguir duas proposições com sentido e peso diferentes. A primeira é:

3. Há consciência de uma lei moral;

e a segunda seria:

4. Há uma lei moral, da qual temos consciência.

Enquanto a consciência da lei moral pode ser *problemática*, pois podemos, tal como na *FMC*, ser incapazes de decidir se a lei tem realidade objectiva ou é antes uma quimera, a formulação dada em 4. não admite essa possibilidade, pois *afirma a existência* da lei e pressupõe que há dela uma consciência *certa*. Kant está, portanto, comprometido com a formulação 4. e não com a 3.

Mas dado que, por definição, não temos acesso à espontaneidade que a produz, podemos sempre supor que ela, em vez de dada como uma existência factual, é antes *hipoteticamente construída* à luz de uma suposição cuja realidade objectiva jamais poderemos provar (a de que há Liberdade). Para bem o perceber, basta fazer o seguinte raciocínio em sentido oposto: podemos fazer a *suposição* de que o arbítrio é totalmente escravo dos apetites (um *servum arbitrium*) e podemos, de seguida, perguntar *qual seria* a lei dessa vontade “escrava” ou “diabólica”. A resposta seria fácil de encontrar, pois no conceito (problemático) de uma tal vontade “diabólica” está analiticamente contida uma lei com o seguinte teor: “escolhe sempre como máxima da tua acção aquela que mais beneficie os teus interesses egoístas, nunca cures dos interesses dos outros, não queiras sequer que eles sigam a tua máxima, mas deixa que cada um siga a sua (que é semelhante à tua)”. Ora, de que há consciência de uma lei anti-moral como esta não se segue que haja uma lei anti-moral, de que temos consciência, e muito menos que ela prove o carácter diabólico da nossa vontade, sob a alegação de que só uma vontade diabólica poderia ser o fundamento da existência dessa lei dada em nós como um facto (*als ein Faktum...*). Assim, *mutatis mutandis*, o mesmo se passa com a lei moral: há consciência da lei moral, mas, sendo ignota a sua génese a partir Liberdade, pois “[a consciência da Liberdade] não nos é dada previamente [à lei]”,<sup>68</sup> *não podemos afirmar que ela tenha uma tal génese, mas apenas*

<sup>68</sup> *KpV*, AA V 56. Esta asserção deve ser entendida com reservas. A Liberdade transcendental é uma ideia cuja génese está na regressão ao incondicionado na série das

podemos dizer que a construímos com base na suposição de que haverá Liberdade e de que é essa a sua génese. Assim, paradoxalmente (ou talvez não, se tivermos razão contra Kant), a derivação da Liberdade a partir da lei moral torna-se, no fundo, *uma dedução da própria lei*.

Nesta conformidade, a prova da Liberdade pelo “facto da Razão pura” apenas mostra que lei moral e Liberdade são conceitos equivalentes, que podemos construir circularmente um a partir do outro, e que jamais um envolverá um *facto dado*, a partir do qual o outro seria inferido. Consciência da lei moral e consciência da Liberdade são o *mesmo*, pelo que a própria distinção entre razão de ser e razão de conhecer é impotente para desfazer a circularidade de um argumento que queira ir de uma a outra.<sup>69</sup> A prova indirecta da Liberdade soçobra tanto quanto a directa, que fora, como vimos, baseada num putativo facto da experiência interna.

### 5. Sobre o fundamento da obrigação moral – por que há algo com o dever?

Regressemos a (A2) e ponhamos, por fim, as coisas em conjunto.

#### (A2)

Se há Liberdade,

- (a) Então há um uso prático da Razão pura (vontade autónoma), i.e., uma lei prática ( $N_A$ )
- (b) E há um dever que obriga incondicionalmente ( $N_M$ );

Abstraindo agora (b) e considerando apenas (a), se a prova kantiana indirecta fosse convincente, nem por isso teríamos, contudo, uma inferência válida, e, no caso em que poderíamos ter uma inferência válida, isto é, no caso da prova directa, a prova seria, segundo o próprio Kant, impossível por razões de princípio. De facto, para a prova directa, teríamos:

#### (A2.1)

Se há Liberdade,

Então há um uso prático da Razão pura (vontade autónoma), i.e., uma lei prática;

---

causas. Ela é, pois, independente da lei moral. O que Kant pretende afirmar neste passo é que a Liberdade é afirmada, do ponto de vista prático, na decorrência da afirmação prévia da lei moral como um facto.

<sup>69</sup> Kant está bem ciente dessa circularidade e pretende quebrá-la justamente com a distinção da *ratio essendi* e da *ratio cognoscendi*, como é visível na nota do Prefácio da *Crítica da Razão Prática*. Ver *KpV*, AA V 5 (nota).

Ora há Liberdade (dada como um facto da experiência interna),  
 Onde, há um uso prático da Razão pura (vontade autónoma) e uma lei  
 prática.

E para a indirecta teríamos:

(A2.2)

Se há Liberdade,  
 Então há um uso prático da Razão pura (vontade autónoma), i.e., uma  
 lei prática;  
 Ora há um uso prático da Razão pura, i.e., uma lei prática (dada como  
 um facto da Razão)  
 Onde, há Liberdade.

Como é visível, (A2.1) é um esquema de inferência válido, mas o  
 antecedente não é verdadeiro (nem falso – o seu valor de verdade é inde-  
 cidível); quanto a (A2.2), o consequente seria, aos olhos de Kant, verda-  
 deiro, mas a inferência não é formalmente válida. Ter-se-ia uma inferên-  
 cia correcta se fosse possível escrever:

(A2.3)

Se não há Liberdade,  
 Então não há um uso prático da Razão pura (vontade autónoma), i.e.,  
 uma lei prática;  
 Ora há um uso prático da Razão pura, i.e., uma lei prática (dada como  
 um facto)  
 Onde, há Liberdade.

O problema é que as premissas de (A2.3) não são dedutíveis de  
 (A2), pois destas, por *modus tollens*, só se poderia escrever:

(A2.4)

Se não há um uso prático da Razão pura (vontade autónoma), i.e., uma  
 lei prática,  
 Então não há Liberdade

Ora a tentativa de, a partir de (A2.4), concluir a existência de um uso  
 prático da Razão com base na afirmação da Liberdade (por *modus tol-  
 lens*) comete o vício que os lógicos designam por *petitio principii*, pois  
 que haja Liberdade é precisamente o que se pretende provar pelo uso  
 prático da Razão.

Do ponto de vista da estrutura lógica do argumento, estamos, assim, num verdadeiro dédalo. Em suma, o que Kant fez foi, apenas e só, mostrar que os conceitos de autonomia da vontade e de Liberdade se implicavam mutuamente, ou, nas suas próprias palavras, que a asserção *uma vontade livre é uma vontade regulada por uma lei prática pura* (lei moral) é um juízo analítico. Isso contrasta vivamente com a sua pretensão de *provar* a realidade objectiva da ideia de Liberdade a partir do facto da Razão pura. Portanto, em vez de

5. Lei moral  $\rightarrow$  Liberdade<sub>T&PR</sub> (como sua *ratio cognoscendi*)

e de

6. Liberdade<sub>T&PR</sub>  $\rightarrow$  Lei moral (como sua *ratio essendi*),

de modo que possamos inferir que *há* Liberdade porque *há* lei moral, dado que supostamente sabemos que a Liberdade é o fundamento da lei moral, teremos de renunciar à tentativa de partir de uma para deduzir a outra e escrever que

7. Liberdade<sub>T&PR</sub>  $\leftrightarrow$  Lei moral,

ou seja, teremos de escrever que se trata de conceitos equivalentes. Em todos os juízos, poderemos, portanto, substituir “Liberdade” por “lei moral” e inversamente, *salva veritate*, mas sem que saibamos se esses dois conceitos têm ou não realidade objectiva. Esta situação de circularidade corresponde, aliás, à estrutura dos §§ 6 e 7 da *CRPr*, onde Kant escreve, respectivamente, o seguinte: “*Supondo* que a simples forma legisladora das máximas é, ela apenas, o fundamento suficiente de determinação de uma vontade, encontrar a constituição dessa vontade que só assim é determinável” (resposta: a vontade livre), e “*Supondo* que uma vontade é livre, encontrar a lei que é a única apropriada para a determinar necessariamente” (resposta: a lei moral).<sup>70</sup> Numa palavra, vamos da Liberdade à lei e da lei à Liberdade num perpétuo vaivém, supor uma será supor a outra, mas, ao contrário do que Kant tenta mostrar no Escólio do § 7,<sup>71</sup> nenhum desses conceitos nos oferece um terreno seguro onde firmar os pés, pois, se as nossas considerações anteriores são válidas, é sumamente controverso que a lei moral seja algo como um “facto” da Razão.

<sup>70</sup> *KpV*, AA V 52 (sublinhados meus).

<sup>71</sup> *KpV*, AA V 56.

Se a prova da Liberdade falha, como pensamos que acontece, impõe-se, aqui, um primeiro balanço e uma indicação sumária do modo como nos poderemos orientar no caminho que falta percorrer. Esta indicação será crucial tanto para o tratamento do ponto (b) de (A2), ponto que nos leva ao problema da obrigação (a  $N_M$ ), que está no cerne da Filosofia Moral kantiana, bem como para a distinção entre Direito e Ética, no quadro da Metafísica dos Costumes, que trataremos no parágrafo final.

Para o dizer em poucas palavras, tudo se passa como se Kant, na primeira fase da sua Filosofia Moral, ou seja, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, procurasse transpor para o plano da Ética uma *experiência* da Liberdade que fora haurida noutra domínio, nomeadamente, no plano jurídico-político, para só mais tarde, ao tempo de *A Metafísica dos Costumes*, regressar à matriz jurídico-política do seu pensamento, tratando-a, no entanto, à luz de uma pretensa proeminência da esfera ética. O falhanço da Metafísica da Liberdade, que tentámos pôr a descoberto, Metafísica essa baseada numa putativa extensão (e num primado) da Razão prática sobre a teórica, não significa, portanto, na interpretação que ora propomos como fio-condutor das análises subsequentes, um puro e simples eclipse da ideia de Liberdade, mas antes, em primeiro lugar, a sua *recondução* sistemática ao terreno de onde provém, a saber, o plano da experiência jurídico-política, e, em segundo lugar, uma *reinterpretação* dos conceitos éticos e das suas aporias a partir desse horizonte.

De certo modo, regressamos a uma velha ideia de Friedrich Schleiermacher sobre o fundo político-jurídico da Ética kantiana e da Filosofia Moral no seu todo. Na interpretação de Schleiermacher, “quando o princípio ético aparece sempre e só sob a forma de uma lei [...], então ela não é outra coisa senão algo societário [*ein gesellschaftliches*] ou, considerado em sentido estrito, uma lei jurídica [*Rechtsgesetz*]”.<sup>72</sup> Logo de seguida, é o fenómeno político que é reconhecido como arquétipo ou modelo (*Vorbild*) de todo o pensamento ético de Kant. Para Schleiermacher, era uma questão em aberto saber “se a Ética, quando é transformada numa Doutrina do Direito, fica mais bem acautelada do que quando é transformada numa Doutrina da Felicidade”.<sup>73</sup> Para nós, porém, que não discutimos esse ponto, a matriz jurídico-política da Filosofia Moral de Kant está já certamente plasmada no conceito de *lei* (que tem um fundo político, mesmo antes de ser o núcleo tanto da Filosofia da Natureza como da Ética de Kant, como Schleiermacher bem assinala), mas o ponto nevrálgico é a *dimensão originariamente política e jurídica* (nem psico-

<sup>72</sup> Schleiermacher – *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*. Berlin, 1803, p. 85.

<sup>73</sup> *Idem*, p. 87.

lógica nem metafísica) do próprio conceito de Liberdade, Liberdade que Kant depois sublima e transvaza para o plano da Ética, tentando convertê-la numa determinação positiva do domínio numérico e retornar, assim, pelo lado da Filosofia Prática, ao programa metafísico que a sua Filosofia Teórica havia interditado.

É a voz de Jean-Jacques Rousseau que fala abundantemente desta dimensão política da Liberdade, que é, verdadeiramente, uma experiência no plano do corpo político, relativa à autoconsciência do indivíduo enquanto inserido no horizonte comunitário, e não uma tese metafísica sobre um domínio meta-empírico do ser racional individualmente considerado (*homo noumenon*), a que só indirectamente (através do “facto” da sua Razão) ele próprio teria acesso. No fim do capítulo oitavo do primeiro livro do *Contrato Social*, “Sobre o Estado Civil”, encontra-se, de facto, uma definição fulgurante da Liberdade no plano político que é em tudo semelhante à que Kant dará, mais tarde, no plano da Ética individual. Diz Rousseau: “a obediência à lei que nos prescrevemos é liberdade”; ou, no trecho completo; “Poder-se-ia [...] juntar aos adquiridos do estado civil a liberdade moral, que só ela torna o homem verdadeiramente senhor de si próprio; pois o impulso apenas do apetite é escravidão, e a obediência à lei que nos prescrevemos é liberdade. Mas já disse demais neste artigo, e o sentido filosófico da palavra liberdade não é tema meu”.<sup>74</sup>

Não será necessário frisar que a lei a que Rousseau se refere é expressão da *volonté générale* do corpo político no seu todo, não um fenómeno volitivo individual. Não é também necessário sublinhar o quanto, a par de David Hume nas questões teóricas, Rousseau foi uma leitura seminal para Kant nas questões de Filosofia Moral. E não será talvez também necessário sublinhar que o primeiro escrito de Kant sobre Filosofia Prática (em 1784, ainda antes da *FMC*) é um opúsculo intitulado *Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*, em que a Liberdade é uma ideia que recapitula e dá sentido global à História Humana, ao mesmo tempo que determina o futuro jurídico e político da Humanidade (advento do Direito Público, estadual e internacional).<sup>75</sup> Não será talvez necessário sublinhar, por fim, como bem viu Schleiermacher, que o conceito de um Reino dos Fins, que está no coração da Ética kantiana ao

<sup>74</sup> Rousseau – *Le contrat social*, livre I, Chap. VIII, *in fine* (sublinhado meu).

<sup>75</sup> *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA VIII. *Veja-se, em particular, a Quinta Proposição*: “Das größte Problem für die Menschengattung [...] ist die Erreichung eine allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesselschaft” (AA VIII 23); e a *Sétima Proposição*: “Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem einer gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig, und kann ohne das letztere nicht aufgelöset werden”. (AA VIII 24).

tempo da *FMC*, tem já uma orientação inegavelmente política, porque aponta para o conceito de Estado (“Por *reino* entendo a ligação sistemática de diversos seres racionais por leis comuns”<sup>76</sup>) e formula o próprio problema que o Direito deve resolver: o da coexistência de agentes dotados de liberdade.<sup>77</sup> Como Kant indica, “um ser racional pertence ao Reino dos Fins enquanto *membro* quando é nele, decerto, um legislador geral, mas se encontra, ao mesmo tempo, submetido às próprias leis. Ele pertence-lhe como *chefe* quando, enquanto legislador, não está submetido a nenhuma vontade de um outro”.<sup>78</sup> Assim, esta dualidade do *legislador* e do *súbdito*, e a questão de saber de onde vem a *força* obrigatória da lei, que não é a do látego, mas a da sua *legitimidade*, é já todo o problema jurídico-político moderno, que Kant recebe e que intenta, na primeira fase da sua Filosofia Moral, transpor para o plano ético, numa Metafísica prática da liberdade da vontade.

Assim olhado, o problema kantiano da obrigação mostra-se sob uma nova face. Regressando às formulações anteriores, podemos defini-lo como o problema da relação entre  $N_A$  e  $N_M$ , ou seja, entre uma asserção do tipo

8. *y acontece necessariamente,*

que traduziria a situação de uma vontade *autónoma*, que coincidisse perfeitamente com a lei da moralidade, ou seja, a situação de uma razão pura que fosse imediatamente prática e em que a lei simplesmente exprimisse o que necessariamente acontece por força da eficácia prática da Razão ou do *querer* de um agente racional puro (trata-se de um conceito-limite), e, por outro lado, um arbítrio (“patologicamente” afectado) que representa a lei da moralidade em conflito com os móbeis empíricos da faculdade de desejar inferior e que reconhece, apesar disso, *precedência* à lei, na medida em que a representa como algo que o vincula sem, no entanto, o necessitar (pois que, nesse caso, teríamos de novo  $N_A$ ). Portanto:

1. *y deve ser realizado,*

O problema é apenas este: de onde vem que a lei *obrigue*? Por outras palavras, por que razão a lei da moralidade não é simplesmente representada *ao lado* das máximas do amor-próprio e em conflito com elas, mas antes como algo que tem *primazia* sobre todas elas (embora possa não

<sup>76</sup> *Grundlegung*, AA IV 433.

<sup>77</sup> Schleiermacher – *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*. Berlin, 1803, p. 86.

<sup>78</sup> *Grundlegung*, AA IV 433.

acontecer, de facto, qualquer acção moral) – como um *dever*? Como atrás assinalámos, para dar conta desta situação de nada vale remeter para um novo juízo do seguinte teor:

2. juízos prescritivos do tipo 1 devem ser obedecidos,

porque ou 2. é também um juízo prescritivo e teremos uma regressão ao infinito, pois temos agora de saber por que razão 2. obriga e assim sucessivamente, ou então 2. é um juízo descritivo (substituindo “devem ser” por “são”), caso em que ele simplesmente estatui que os juízos de tipo 1. obrigam efectivamente, não em virtude de um meta-juízo, mas por força de algo que está já insito neles. O quê?

É para resolver este simples problema que Kant exige uma *crítica* da Razão Prática. Na verdade, a Razão *pura* não carece de crítica, pois, segundo as explanações do mesmo Kant, ela provaria imediatamente o seu poder prático pela simples consciência do facto da lei moral. Só uma Razão que se deixa ainda determinar por outros móveis necessitará de um exame da sua faculdade prática e, precisamente, de uma investigação de como é possível que a lei moral seja para ela um mandamento e assuma, por isso, a forma de um *imperativo categórico* – “*tu deves fazer y!*”<sup>79</sup> Portanto, a grande questão será saber por que razão a lei é representada como um imperativo que ordena categoricamente, isto é, incondicionalmente (tema da Analítica) e também por que subterfúgios nos tentamos eximir à lei moral (assunto que corresponde à Dialéctica da *CRPr*).

Chegou, então, o momento de examinar a grande tese do formalismo kantiano, que poderíamos expor assim: não se trata, para a Moral de Kant, de que estejamos obrigados a certas leis e não a outras, trata-se, outrossim, de que estamos obrigados a *tornar em lei* as máximas das acções e a só eleger aquelas máximas que sejam compatíveis com essa universalização. Numa palavra, nada de material nos pode obrigar *absolutamente* e todos os imperativos construídos sobre o desejo de um qualquer fim empírico serão, portanto, sempre hipotéticos (problemáticos ou asser-tóricos) e jamais fundarão uma verdadeira obrigação. O conteúdo positivo da obrigação é, antes, que cada agente se ponha na posição de um *legislador universal*, adoptando apenas aquelas máximas que podem ser formuladas como leis objectivas (para a vontade de todos os seres racionais). Assim, a fórmula do imperativo diz simplesmente: age de tal maneira que a tua “vontade possa considerar a si própria, por sua máxima, ao mesmo tempo como legisladora universal”.<sup>80</sup> A obrigação é, pois,

<sup>79</sup> Ver Introdução de *KpV*, AA VI 30.

<sup>80</sup> *Grundlegung*, AA IV 434. Para as várias formulações do imperativo da moralidade, ver *supra* nota 56.

a exigência de que a acção esteja suportada por uma máxima que tenha a *forma* de uma lei, e o que ela nos manda é, no fundo, que nos assumamos como legisladores instituindo, por essa via, como que uma “segunda natureza” – a esfera dos costumes.

Portanto, a questão não é saber *a que leis* estamos obrigados, mas por que razão estamos obrigados ao próprio *princípio formal* da lei, ou por que razão *nos* *havemos de pôr na posição* de legisladores. Isto já não é, de facto, um juízo analítico, como aquele que relacionava Liberdade, enquanto autonomia da vontade, e lei moral, mas um juízo sintético, como Kant não deixa de sublinhar.<sup>81</sup> Como dissemos acima, ele encerra todo o problema de uma *crítica* da Razão prática (e não *pura* prática).

Se procurarmos a resposta à luz da primeira versão da Moral kantiana, desenvolvida em torno da Ética, sabemos já que ela é circular: o terceiro termo por referência ao qual, nesse juízo sintético, a lei moral e a nossa vontade são conectadas é-nos “dado” pela Liberdade como autonomia, e sabemos que nos podemos pôr do ponto de vista da Liberdade porque a lei moral em nós, como um facto da Razão pura, nos atesta que somos livres. Se perguntarmos, ainda, por que razão uma vontade patologicamente afectada como a nossa *tem de se interessar* pela lei pura da moralidade, a resposta kantiana é que o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e que a Liberdade é a determinação do *homo noumenon*, a que o *homo phaenomenon* estará submetido – “*porque o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, [...] devo considerar as leis do mundo inteligível como um imperativo para mim*”.<sup>82</sup> Assim, “a dependência de uma vontade que não é absolutamente boa relativamente ao princípio da autonomia (a coerção moral) é a obrigação. [...] A necessidade objectiva de uma acção por força da obrigação chama-se dever”.<sup>83</sup> A afecção do livre-arbítrio pela lei da Razão pura prática é o sentimento de respeito. O respeito é, por conseguinte, um sentimento “puro”, verdadeiramente *a priori* – ele não é a razão do dever, mas o resultado de a lei moral nos obrigar, ou seja, de a acção dela decorrente ser por nós e para nós representada como um dever, na exacta medida em que nós, enquanto *númenos*, a nós próprios comandamos e para nós próprios legislamos enquanto *fenómenos*. No fundo, toda legislação é *auto*-legislação, e toda obrigação é obrigação *a si mesmo* (não, todavia, *perante* ou *para* consigo mesmo, pois há também obrigações perante ou para com os outros).

---

<sup>81</sup> *Grundlegung*, AA IV 447.

<sup>82</sup> *Grundlegung*, AA IV 453.

<sup>83</sup> *Grundlegung*, AA IV 439.

Não foi nunca devidamente sublinhado quão estranha – dir-se-ia mesmo paradoxal – é esta ideia de para nós mesmos legislarmos e de a nós mesmos obrigarmos. Tal como a promessa é inválida se quem promete e aquele a quem se promete forem o mesmo, porque o dever contraído pode ser levantado pelo próprio e é, assim, pura matéria arbitrária que destrói o conceito de promessa, também legislar para si próprio se destrói, porque nos podemos exceptuar, e ordenar a si próprio se torna ineficaz, porque nos podemos desobrigar. Na sua Filosofia Moral, Kant suprimiu a distinção jusnaturalista entre *conselho* e *obrigação*. Todos os preceitos éticos serão, doravante, autênticas obrigações ou não terão valor de normas prático-morais (serão normas técnico-práticas, imperativos hipotéticos e, no melhor dos casos, assertóricos). Por outro lado, a relação transcendente com um superior autoritativo, que os teóricos jusnaturalistas reconheciam como essencial para o próprio conceito de obrigação, foi suprimida por Kant em prol do princípio de uma obrigação imanente do homem, enquanto *númeno*, ao mesmo homem enquanto *fenómeno*. Em consequência destas duas alterações decisivas, todas as normas éticas foram transformadas em outras tantas obrigações e todas estas obrigações foram fundamentadas numa autocoerção (*Selbstzwang*), que Kant pretendeu de seguida estender também à lei jurídica, sob a alegação de que respeitar o Direito é também um dever ético ou de virtude: “todos os deveres, simplesmente porque são deveres, pertencem à Ética”, “agir em conformidade com o Direito é uma exigência que me coloca a Ética”.<sup>84</sup>

Ora bem, Grócio havia introduzido, na teoria do Direito Natural, uma célebre distinção entre direitos perfeitos e imperfeitos, distinção que Pufendorf reelaborou – à luz da correlatividade entre direito e dever – numa teoria dos deveres perfeitos e imperfeitos.<sup>85</sup> Esta distinção dissemi-

---

<sup>84</sup> *MS*, AA VI 219 [28] e 231 [43-4], respectivamente. Veja-se a distinção entre autocoerção *apenas*, e coerção *também* externa, como princípio da distinção entre deveres de virtude e jurídicos em *MS* AA VI 383 [288]: “Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden: daß zu dieser ein äusserer Zwang moralisch-möglich ist, jene aber auf dem freien Selbstzwang allein beruht”.

<sup>85</sup> Os deveres imperfeitos não darão, porém, lugar a “direitos imperfeitos” que sejam matéria de *coação* sobre os outros, como é o caso dos “direitos perfeitos”, mas pertencerão ao campo da Ética, ou dos preceitos não-coactivos que caem fora do domínio da lei. Sobre esta questão, é interessante o comentário incisivo de Adam Smith: “Perfect rights are those which we have a title to demand and if refused to compel another to perform. What they [Pufendorf e também Hutcheson] call imperfect rights are those which correspond to those duties which ought to be performed to us by others but which we have no title to compel them to perform; they having it entirely in their power to perform them or not. [...] A beggar is an object of our charity and may be said to have a right to demand it; but when we use the word right in this way it is not in a proper but a metaphorical sense. The common way in which we understand the word right, is the same as what we have called a perfect right, and is that which relates to commutative justice. Imperfect rights,

nou-se e vulgarizou-se de seguida. No quadro dos deveres perante os outros (haverá ainda deveres perante Deus e perante si próprio), um dever perfeito é uma acção a que alguém está estritamente obrigado, tanto de um modo absoluto (por exemplo, não causar dano aos outros homens), como de um modo condicional, com base no direito subjectivo de outrem (por exemplo, o pagamento de uma dívida ou o cumprimento de um contrato). No entendimento dos teóricos jusnaturalistas, os deveres perfeitos são essenciais para o funcionamento do corpo social. Todos estão obrigados ao cumprimento de certas acções, independentemente das motivações subjectivas que possam ter. Os deveres imperfeitos, pelo seu lado, são conselhos opcionais que apenas melhoram as condições da vida social sem lhe serem, porém, essenciais. Eles requerem, suplementarmente, alguma motivação caritativa e não constituem obrigações estritas, pois, como é evidente, ninguém pode ser *obrigado* a observá-los, mas, quanto muito, apenas aconselhado ou educado para tal, sendo a decisão sempre uma adesão interior sem coerção.

Kant utiliza esta distinção dos deveres perfeitos e imperfeitos em vários lugares, nomeadamente na Segunda Secção da *FMC*, em que, dos quatro exemplos que analisa, os dois primeiros são claramente deveres perfeitos, ou jurídicos, e os outros dois deveres imperfeitos, ou éticos.<sup>86</sup> Todavia, na medida em que tudo o que é normativo é entendido, por Kant, como obrigação e os deveres éticos aparecem no topo dos deveres morais (fundamentando os jurídicos), a consequência é que o próprio conceito de dever se vê enfraquecido porque está fundado numa obrigação que, sendo *auto*-obrigação, pode ser sempre cancelada e numa coerção que, sendo *auto*-coerção, pode ser sempre resistida. Dito de outra maneira: sendo a totalidade dos deveres éticos, como Kant reconhece, deveres imperfeitos – porque deixam margem (*latitudo*) ao livre-arbítrio quanto à escolha ou não da acção apropriada –, eles tornarão a obediência algo em si mesmo meritório (*meritum*), sem que o contrário, a desobediência, seja, porém, demérito (*demeritum*) e muito menos algo proibido, mas apenas, como Kant diz, “falta de força moral” (*defectus moralis*).<sup>87</sup> Assim, – coisa que Kant já não reconhece –, os deveres imperfeitos, éti-

---

again, refer to distributive justice. The former are the rights which we are to consider, the latter not belonging properly to jurisprudence, but rather to a system of morals as they do not fall under the jurisdiction of the laws”. Meek, Raphael, Stein (eds.) – *Lectures on Jurisprudence*, 9 (1762–63). Oxford: Oxford University Press, 1978.

<sup>86</sup> *Grundlegung*, AA IV 422 e sgs. O primeiro é um dever perfeito perante si mesmo e o segundo é o caso pufendoriano típico do dever perfeito perante outros (cumprir uma promessa); o terceiro e quarto exemplos são, respectivamente, deveres imperfeitos perante si mesmo e os outros.

<sup>87</sup> *MS*, AA VI 390 [299].

cos, *deixam em aberto* a possibilidade de uma *desistência generalizada* da virtude que, pura e simplesmente, *cancele e faça desaparecer* a própria obrigação moral.<sup>88</sup> Ora se o dever ético é uma obrigação fundada numa autocoeção e se essa autocoeção é o princípio imanente de toda a obrigação em geral, inclusivamente da jurídica, então todo o edifício dos deveres ameaçará ruína porque, no fundo, como dissemos, uma auto-obrigação é algo de que nos podemos sempre desobrigar e uma autocoeção é algo a que sempre poderemos resistir (fazendo-a cessar). A única escapatória será, indo em sentido contrário ao que Kant toma aqui (que não é, todavia, o único que ele segue), fazer os deveres imperfeitos depender de um conceito *estrito* de dever, perfeito ou *jurídico*, que possa certamente ainda admitir o princípio da autocoeção (o dever ético de respeitar a lei jurídica), mas que não se funde nele nem dele dependa. É que, na ausência desta noção de um dever fundado numa coeção “externa” e numa obediência transcendente (não simplesmente imanente) como matriz de todos os deveres, faltará sempre qualquer coisa essencial para que estas ideias éticas de auto-legislação e de auto-obrigação possam ser consistentes. O sistema dos deveres e a necessidade moral no seu todo não podem, de facto, estar pendentes de algo tão frágil como que alguém obrigue a si mesmo ou se “converta” ao dever. O próprio Kant sabe bem, por outro lado, que a norma jurídico-política não está dependente da norma ética e faz mesmo da independência da esfera jurídico-política relativamente à ordem ética uma peça essencial das suas doutrinas acerca da finalidade da ordem civil e do Estado.

Assim sendo, se olharmos, agora, para a versão completa da Filosofia Moral kantiana e perguntarmos por que razão nos havemos de colocar na posição de legisladores, que coisa seja ser um legislador e estar obrigado à lei, então a resposta mais clara é dada pela conceito puro de uma união jurídico-política de uma multiplicidade de indivíduos racionais dotados de livre-arbítrio.

O conceito puro de uma tal união desdobra-se nos três elementos seguintes:

1º Quando pensamos *originariamente* a nossa inserção num corpo político (como ideia), não nos transpomos para um corpo político já existente enquanto súbditos, mas pensamos-nos como *instituidores* do próprio corpo político por via desse acto de transposição (*pactum socialis, contractus originarius*): originariamente pensada, toda participação é instituição;

---

<sup>88</sup> Em *MS*, AA VI 390 e sgs. [299 e sgs.], Kant fala do *vício* (*vitium*), como “transgressão deliberada”, mas parece desconsiderar completamente o caso-limite da desistência da virtude (*ignorantia virtutis*).

2º Ora isso implica que nos pensemos também como participantes permanentes (directos ou indirectos) da vontade geral enquanto co-legisladores ou cidadãos (*cives*, *Bürger*) desse corpo político para que, do mesmo lance, nos pensemos também como obrigados à lei, porque, ao legislarmos, ou seja, enquanto participantes da vontade geral e sujeitos activos (co-autores) da legislação, representamo-nos também a sua validade (obrigatoriedade) para todos e *também* para nós mesmos, enquanto, individualmente considerados, somos sujeitos passivos dessa mesma legislação;

3º Pensamos, assim, que aquilo que, como sujeitos passivos, isto é, como súbditos, verdadeiramente nos coage e dá *legitimidade* à obrigação é a representação da *vontade unida de todos* (da qual a nossa faz parte) no próprio conceito de uma *lei*.

Eis o que originalmente significa *pomo-nos na posição* de legisladores. Eis que, no conceito de *lei*, não está apenas contido que ela será válida *para todos* os seres racionais *possíveis* (representação ética da lei), mas também que ela *provém* da vontade unida *de todos*, enquanto estes se representam como puros membros de uma comunidade (e não como portadores de interesses particulares). E eis, assim, como a duplicidade do legislador e do súbdito, e a própria razão por que a lei surge como um dever, e como um dever *estricto* de que não nos podemos desobrigar (porque é a vontade de todos quem nos obriga), cabalmente se explicam por referência ao domínio jurídico-político. Mas isso significa, bem entendido, que a doutrina dos deveres não deverá ser fundada na duplicidade do *homo noumenon* e do *homo phaenomenon* e na relação do homem consigo mesmo, ou seja, no terreno da Ética e de uma Metafísica prática da Liberdade, mas na estrutura e na dinâmica dos conceitos de Direito e de Estado. Contra a letra de alguns textos de Kant, pensamos, assim, que será a Liberdade em contexto jurídico-político (a Liberdade “externa”) que fundará todo o sistema dos deveres. Na verdade, esses conceitos mostram o que significa *pomo-nos na posição* de legisladores. Se puderem também explicar a razão por que *nos temos sempre de pôr* nessa posição, teremos obtido a fundação completa da doutrina dos deveres. Ora isso corresponde precisamente à ideia poderosa de Kant de que a passagem do estado de natureza (*status naturalis*) para o estado civil (*status civilis*) está exigida com *necessidade* pela própria dinâmica interna da racionalidade jurídica, conforme os parágrafos 41 e 42 de *A Metafísica dos Costumes* claramente o estabelecem.<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Ver *MS*, AA VI 306 e sgs. [167 e sgs.], que analisaremos de seguida.

## 6. Sobre a unidade e a distinção entre Direito e Ética

Kant procurou na Liberdade o fundamento de unidade do Direito e da Ética, mais precisamente, procurou entender a Ética e o Direito enquanto desenvolvimentos sistemáticos de uma legislação da Liberdade, em contraposição à legislação da Natureza. Assim, frente à causalidade da Natureza e à necessidade condicional ou natural ( $N_N$ ), haveria que abrir espaço para a causalidade da Liberdade e para a necessidade moral ( $N_M$ ). Os elementos desta  $N_M$  são o Direito e a Ética. O princípio de diferenciação entre ambos foi buscado numa variação quanto ao conteúdo e ao modo da obrigação, de tal modo que uma legislação seria ou ética ou jurídica não tanto directamente pela sua matéria, mas antes pela forma da vinculação: ou ordenava directamente a *acção* que devia ser feita, deixando latitude de escolha para as máximas subjectivas, ou ordenava os *fins* das acções que deveriam ser assumidos por puro dever, ordenando, portanto, as próprias máximas e deixando latitude para a determinação da acção mais apropriada a esses fins, pelo que, para a primeira forma (a jurídica), uma coerção externa seria sempre possível (obrigar ao cumprimento de uma acção), enquanto que, para a segunda (a obrigação ética), só uma autocoerção seria pensável (obrigar-se a ter um determinado fim por puro respeito pelo dever). Assim se estabelecia a diferença entre as legislações ética e jurídica pela oposição entre *moralidade* e *legalidade*: “a legislação que faz de uma acção um dever, e que, simultaneamente, faz desse dever um móbil, é *ética*; mas a que não inclui o último na lei, e que, por conseguinte, admite um móbil diferente da ideia do próprio dever, é *jurídica*”, “[...] a conformidade com as leis jurídicas é a *legalidade* da acção e a conformidade com as leis éticas a *moralidade*”.<sup>90</sup> A distinção entre moralidade e “mera” legalidade de uma acção fora, na primeira versão da Filosofia Moral de Kant, na *FMC* e na *CRPr*, utilizada para mostrar a intangibilidade do ideal moral – apenas saberíamos se as acções tinham sido (ou não) conformes ao dever (legalidade), mas jamais saberíamos se elas teriam sido feitas por e *apenas por* dever (moralidade), pelo que nunca estaríamos certos se teria havido alguma vez uma acção puramente moral brilhando no mundo. Eis que, agora, na versão madura da Filosofia Moral, essa distinção serve para acomodar a própria diferença entre as legislações ética e jurídica. A mera legalidade (conformidade à lei com qualquer máxima subjectiva) não é, doravante, uma condição menor, que diminua a valia do agente moral, mas a própria característica definidora do *ius*: “se o propósito não é ensinar Virtude, mas apenas ex-

<sup>90</sup> *MS*, AA VI 219 [27] e 214 [19-20], respectivamente.

por o que é conforme o Direito, então não se pode nem mesmo se deve apresentar aquela lei do Direito como móbil da acção”.<sup>91</sup> Esta disjunção entre Ética e Direito, assim obtida, não será, porém, uma disjunção exclusiva. Nomeadamente, para Kant é válido que, tendo em conta a obrigação em si mesma considerada, toda legislação jurídica pode ser também ética (interna), na medida em que pode sempre subsumir-se o dever jurídico sob o princípio ético da autocoerção (respeito pelo dever); mas a legislação ética, contudo, nunca é também jurídica, porque, bem entendido, não há coerção externa (por outrem) para a autocoerção: “A legislação ética é a que não pode ser externa (mesmo que os deveres possam também ser externos); a jurídica é a que pode ser também externa”.<sup>92</sup> Em conformidade, toda legislação jurídica pode ser também ética. Assim, dir-se-ia, numa primeira aproximação, que a legislação jurídica estaria contida na legislação ética. No entanto, por outro lado, a obrigação jurídica não carece da legislação ética para ser eficaz e as matérias sobre as quais versa não se deduzem, todas elas, do domínio estrito da Ética. Por exemplo, a lei que manda cumprir um contrato firmado entre duas partes pode ser, certamente, subsumida na legislação ética, de tal modo que o contrato seja cumprido mesmo sem coerção externa, por puro respeito (ético) pela lei (jurídica) que o estabelece. No entanto, o conceito de contrato não é dedutível de uma legislação puramente ética, mas tem uma outra fonte (o conceito jurídico de *posse*, nomeadamente, o direito pessoal<sup>93</sup>).

A relação entre Direito e Ética é, portanto, desde já, tríplice – ela é de *inclusão*, quanto se tem em conta a conexão dos deveres jurídicos com os deveres éticos: “há, pois, decerto, muitos deveres éticos directos, mas a legislação interior faz, de todos os restantes deveres, também deveres éticos indirectos”;<sup>94</sup> ela é, por outro lado, de *exclusão*, quando se tem em conta o conteúdo e o modo da obrigação: “a Ética não dá leis para as acções (porque isso fá-lo o *Ius*), mas tão-somente para as máximas das acções” (ou seja, determina quais os fins que são *a priori* um dever);<sup>95</sup> ela é, finalmente, de *intersecção*, quando se considera a matéria dos deveres: “a Ética tem, decerto, também os seus deveres peculiares (por exemplo, os deveres para consigo mesmo), mas, não obstante, tem também deveres comuns com o Direito, só que não o modo de obrigação”.<sup>96</sup>

---

<sup>91</sup> MS, AA VI 231 [44].

<sup>92</sup> MS, AA VI 220-1 [29].

<sup>93</sup> Ver MS, AA VI 271 [108].

<sup>94</sup> MS, AA VI 220 [29].

<sup>95</sup> MS, AA VI 388 [297].

<sup>96</sup> MS, AA VI 220 [29].

Estabelecer as relações entre as legislações ética e jurídica, bem como a sua diferenciação a partir de um fundo de unidade comum, é elaborar os conceitos racionais puros do Direito e da Ética. Essa é, propriamente, a tarefa *metafísica* da Filosofia Moral de Kant. Ela constitui o programa de uma *metafísica* dos Costumes. Kant entende por “Metafísica” “um sistema de *conhecimentos a priori* mediante meros conceitos”,<sup>97</sup> ou seja, a *construção* de um domínio de objectividade a partir de conceitos puros. Este programa fora já posto em prática para a Filosofia Teórica. Assim, à tarefa de uma crítica da Razão especulativa seguira-se a determinação dos primeiros princípios *metafísicos* da Ciência da Natureza. Tratava-se, com a Metafísica da Natureza, de fazer a passagem do Sistema dos Princípios, da Analítica dos Princípios da *CRP*, que caracterizavam uma Natureza *formaliter spectata*, de acordo com a sua pura forma objectual, para a ciência empírica, nomeadamente para a Física newtoniana, pondo *entre ambas* (*viz.* a Filosofia transcendental e a Física empírica) uma construção conceptual do *objecto material* da ciência dos corpos. Tratava-se, assim, de derivar dos conceitos puros do Entendimento a estrutura formal e material do objecto da Física, de um modo puro *a priori*. O conceito de *matéria*, como o que é *móvel* no espaço (por referência ao tempo), era elaborado e os elementos da ciência empírica eram derivados de um modo puro, numa correspondência membro a membro entre as categorias e as diversas disciplinas da teoria geral do movimento (o que supostamente demonstraria a sua validade): a Foronomia (nome antigo da Cinemática), a Dinâmica, a Mecânica e a Fenomenologia – “O conceito de matéria deveria, pois, ser elaborado através de todos os quatro mencionados conceitos do Entendimento (em quatro elementos capitais), e em cada um acrescentava-se-lhe uma nova determinação. A determinação fundamental de algo que deve ser um objecto dos sentidos externos tem de ser o movimento [...] e, assim, a Ciência Natural é, de ponta a ponta, uma *teoria* pura ou aplicada do movimento”.<sup>98</sup> Com isto, para Kant, o trabalho de fundamentação da ciência empírica da natureza física estaria concluído. Ele permitiria perceber que certas leis, que eram julgadas empíricas (como as três leis do movimento, de Newton<sup>99</sup>), eram, na verdade,

---

<sup>97</sup> MS AA VI 216 [23] (sublinhado nosso).

<sup>98</sup> *Metaphysische Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, AA IV 490.

<sup>99</sup> Ver Isaac Newton – *Principia Mathematica Philosophia Naturalis*, de 1687. Os *axiomata* ou *leges motus*, de Newton, conhecidas como a *lei da inércia* (“Corpus omne perseverare in statu quiescendi vel movendi uniformiter in directu, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare”), da *força* (Mutationem motus proportionalem esse vi motrici impressae, et fieri secundum lineam rectam qua vis illa imprimatur”) e da *igualdade da acção e da reacção* (“Actioni contrariam semper et aequale esse reactionem: sive corporum duorum actiones in se mutuo semper esse aequales et in partes contrarias dirigi”), sempre constituíram, para

deriváveis *a priori* dos princípios do Entendimento puro e do conceito matematicamente construído de matéria em movimento.

*Mutatis mutandis*, o mesmo se exige de uma Metafísica dos Costumes: a “construção” do domínio da *objectividade prática* (ou seja, o domínio dos “costumes”, *Sitten, mores*) a partir de um princípio racional puro de “acção conveniente” a um ser racional em geral, o *officium*, o seu dever ou obrigação, construção que tem, do outro lado do arco, como seu *terminus ad quem*, a Antropologia moral, como ciência empírica correspondente.<sup>100</sup> Tal tarefa é exigida com mais premência ainda do que para a Física, de acordo com o próprio Kant, pois se o equívoco acerca do carácter supostamente empírico de certas leis não causa dano à Ciência da Natureza, já o erro de tomar por empíricas as leis da moralidade (derivando-as da natureza humana, da Antropologia ou da relação do Homem a Deus) terá a nefasta consequência de destruir o próprio conceito puro de *obrigação*, que assenta, aos olhos de Kant, sob a espontaneidade pura prática da Razão na sua relação com um arbítrio patologicamente afectado, que é o conceito puro de um agente racional finito (ou seja, de uma vontade que não é “santa”).<sup>101</sup> Esta última tarefa incumbe, porém, como vimos anteriormente, mais a uma crítica da Razão prática, sendo o centro temático de uma *metafísica* dos Costumes a elaboração puramente racional dos conceitos de Direito e de Ética a partir do imperativo categórico, enquanto princípio supremo de toda qualquer obrigação em geral.

---

Kant, um problema teórico de fundamentação última a partir de princípios conceptuais puros. Ele tenta fazê-lo a partir das categorias da *relação* (da substância, para a segunda lei, da causalidade, para a primeira, e da acção recíproca, para a terceira) e das Analogias da Experiência, da Analítica dos Princípios da *CRP*. O interessante é que Kant utiliza a terceira lei do movimento e a categoria da comunidade e acção recíproca para pensar o sistema do Direito como um mecanismo de acções e reacções, segundo leis de Liberdade, que tenderá para o equilíbrio, pois um direito (subjectivo) corresponderá a um dever da outra parte (portanto, digamos, a uma grandeza de módulo igual mas de sinal contrario) e, no cômputo global, a soma de direitos e de deveres deverá ser, por isso, igual a zero. Veja-se *MS*, AA VI 232-3 [46-7]. A analogia entre o direito e o movimento dos corpos é claramente estatuída no passo seguinte, e estende-se até o conceito de centro de gravidade da massa, que permite a Kant falar do “centro de gravidade” da vontade comunitária, que permanece invariável antes e depois da acção: “Man kann die Verhältnisse des Rechts mit denen der Körper vergleichen. Ein ieder Körper ist gegen alle andere in Ruhe so fern er durch andere bewegt wird, und eben so hat iederman gegen andere Pflichten der Unterlassung, ausser so fern andere entweder mit ihm einen Einstimigen Willen machen oder seinen Zustand wieder seinen Willen verändern. Actio est aequalis reactione: So viel ein großer Körper auf den kleinen wirkt, so viel dieser auf den großen zurück. Der gemeinschaftliche Schwerpunkt, d. i. der gemeinschaftliche Wille, ist vor und nach der Handlung einerley”, AA XIX 128.

<sup>100</sup> *MS*, AA VI 217 [24].

<sup>101</sup> Ver *MS*, AA VI 215-6 [21-23].

Para ver bem a arquitectónica global de *A Metafísica dos Costumes*, haveria, pois, que ter em conta a relação entre os três imperativos seguintes, em que o primeiro, o Princípio da Moralidade, diz

**P<sub>M</sub>**: “Age segundo uma máxima que possa valer simultaneamente como lei universal”,<sup>102</sup>

o segundo, o Princípio do Direito, estatui

**P<sub>D</sub>**: “Age exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal”,<sup>103</sup>

e o terceiro, o da Virtude, diz

**P<sub>V</sub>**: “Age de acordo com uma máxima de fins tal que assumi-los possa ser, para cada um, uma lei universal”.<sup>104</sup>

Para nós, interessa sobretudo o Princípio de Direito nas suas linhas fundamentais. Logo de seguida, veremos a sua centralidade no pensamento de Kant e regressaremos, com isso, à nossa interpretação sobre o primado da dimensão jurídico-política na Filosofia Moral kantiana.

O Princípio do Direito envolve a noção de agir *externo* (“age exteriormente...”), o qual não significa, bem entendido, a parte físico-fenomenológica de uma acção, enquanto acontecimento no mundo. Para bem entender o sentido do *externo*, em contraposição a *interno*, há que regressar à escola wolffiana e, particularmente, ao manual de Baumgarten, que Kant usava nas suas lições.<sup>105</sup> Aí, no § 56, Baumgarten define uma obrigação como *externa* “se e porquanto nos representamos a livre determinação como podendo ser extorquida, isto é, como sendo tal que a extorção por parte de outro homem é moralmente possível ou lícita. Somos obrigados internamente, porém, se e porquanto a determinação livre a que nos obrigamos não no-la representamos como passível de ser extorquida”.<sup>106</sup> A obrigação é, por outro lado, algo que “não pode existir onde não há Liberdade”.<sup>107</sup> Este uso de “externo” esclarece o uso permanente, por

---

<sup>102</sup> *MS*, AA VI 225 [35].

<sup>103</sup> *MS*, AA VI 231 [44].

<sup>104</sup> *MS*, AA VI 395 [307].

<sup>105</sup> A. G. Baumgarten – *Initia philosophiae practicae*. 1760. Reimpresso em AA XIX 7-21, com as anotações de Kant.

<sup>106</sup> Baumgarten – *Initia philosophiae practicae*, § 56, AA XIX 30.

<sup>107</sup> Baumgarten – *Initia philosophiae practicae*, § 11, AA XIX 12.

parte de Kant, do mesmo qualificativo em *A Metafísica dos Costumes*. Ele designa aquilo que tem que ver com a *relação de um agente com outros agentes*, seja do ponto de vista da “liberdade externa”, no sentido da interferência das acções de uns sobre os outros, seja no sentido de “obrigação externa” (ser “exteriormente” obrigado), no sentido daqueles deveres que dependem do exercício de um direito subjectivo por parte de outrem (por exemplo, os deveres contratuais entre as partes). Assim, se entendermos o externo neste sentido, o que  $P_D$  introduz, sob as designações de “acção externa” e de “Liberdade exterior” será, portanto, a ideia de *uma multiplicidade de agentes que entram em relação pelas suas acções, na medida em que, por estas, eles interferem uns sobre os outros*.

Chegados a este ponto – à ideia pura de uma multiplicidade de agentes livres em interferência (ou acção recíproca) –, encontramos o verdadeiro *lugar de génese* do conceito de Direito. Ele envolve:

- a) *A enunciação do problema que o Direito tem de resolver* (ou de que ele *é já* a resolução, melhor dizendo), a saber: dada uma multiplicidade de agentes dotados de livre-arbítrio e tendo cada um a sua esfera de acção, encontrar o modo como essas liberdades podem *coexistir* enquanto liberdades, em vez de conflituarem entre si e reciprocamente se *anularem* enquanto liberdades. O reconhecimento de um exercício legítimo do livre-arbítrio de um agente, que deve ser respeitado pelo livre-arbítrio de todos os outros agentes, é o modo de conciliação entre os arbítrios – aquilo que é reconhecido como esfera legítima de exercício chama-se justamente um *direito subjectivo* (*facultas, potestas*) e o respeito universal é propriamente o *dever*. O conjunto de doutrinas sistemáticas que enunciam os direitos e os deveres são o Direito em sentido objectivo. Ele divide-se em Direito Natural (conhecido pela pura Razão) e Direito Positivo ou Estatutário, que necessita ser promulgado para ser conhecido.<sup>108</sup>
- b) *Uma determinação do que o Direito é*, a saber, (i) uma *relação* de um agente com outro; (ii) mais concretamente, uma *interferência* do arbítrio de um no arbítrio de outro (e não na faculdade de desejar de outrem); (iii) na medida em que a interferência recíproca dos arbítrios se possa desenvolver segundo *leis universais* de liberdade – ou seja, a relação jurídica verifica-se entre a Liberdade dos arbítrios dos agentes racionais e visa o mútuo condicionamento segundo leis mutuamente reconhecíveis como legítimas (leis de Liberdade) e não segundo relações de força e de dominação, pelo que ao Direito anda associada uma força coerciva irresistível e pode mesmo ser definido por esta – *ter um direito significa poder coagir o arbítrio de todos os*

---

<sup>108</sup> MS, AA VI 237 [55].

*demais a respeitá-lo* (trata-se de uma proposição analítica):<sup>109</sup> “O Direito é, pois, o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal de liberdade”, “daí que esteja ao mesmo tempo associada ao Direito uma faculdade de coagir todo aquele que lhe causa prejuízo, de acordo com o princípio da não contradição.”<sup>110</sup>

- c) *A caracterização da esfera de aplicação das relações jurídicas*, a saber: na medida em que o Direito, em sentido objectivo, significa o sistema que suporta o conjunto dos direitos subjectivos e dos deveres que lhes correspondem, só pode haver relações jurídicas (*Rechtsverhältnisse*) entre sujeitos susceptíveis de terem simultaneamente direitos e deveres, cessando a relação jurídica aí onde a um sujeito se depara algo que não tenha nem direitos nem deveres (uma coisa), só tenha deveres e não direitos (digamos, um escravo) ou só tenha direitos e não deveres (um ser divino) – onde não há reciprocidade, os direitos não encontram, na outra parte, os deveres que os consagram, nem os deveres encontram, na contraparte, os direitos que os instituem.<sup>111</sup>
- d) *A determinação do modo de conexão entre os arbítrios em relação jurídica*: a entrada de algo na esfera do arbítrio de um sujeito, de modo que este disso disponha segundo sua vontade, na medida em que tal exercício do arbítrio tem de ser universalmente respeitado pelo arbítrio de todos os outros sujeitos e fique, portanto, subtraído à sua esfera própria, chama-se *posse* – a propriedade é, assim, o modo de conexão dos arbítrios segundo leis: a esfera de propriedade de um

<sup>109</sup> Ver o importante passo de *MS*, AA VI 230 [42-3]: “Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm korrespondierende Verbindlichkeit bezieht (d. i. der moralische Begriff derselben), betrifft *erstlich* nur der äußere und zwar praktische Verhältnis der Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluß haben können. Aber *zweitens* bedeutet er nicht das Verhältnis der Willkür auf den *Wunsch* (folglich auch auf das bloße Bedürfnis) des anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohltätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die *Willkür* des anderen. *Drittens* in diesem wechselseitigen Verhältnis der Willkür kommt auch gar nicht die *Materie* der Willkür, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Objekt, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z. B. es will nicht gefragt, ob jemand bei der Ware, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft, auch seinen Vorteil finden möge, oder nicht, sondern nur nach der Form im Verhältnis der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als *frei* betrachtet wird, und ob durch die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse.” Quando a que seja analítica a afirmação segundo a qual o Direito contém, no seu conceito, a ideia de uma coacção externa que obsta àquilo que obsta à Liberdade (ou seja, a um exercício injusto do arbítrio de outrem), ver *MS*, AA VI 231 [44-5] e 396 [308].

<sup>110</sup> *MS*, AA VI 230 [43].

<sup>111</sup> *MS*, AA VI 241 [62].

sujeito, o *meu*, em oposição ao *teu*, é o seu exterior: “para pensar algo meramente como objecto do meu arbítrio é suficiente ter a consciência de que o tenho em meu poder. É pois uma predisposição *a priori* da Razão prática considerar e tratar qualquer objecto do meu arbítrio como um meu e teu objectivamente possíveis”.<sup>112</sup>

Vê-se, à luz de a), que a intenção última do Direito é a Paz, fazendo cessar o carácter conflitual do que Kant chama a “liberdade selvagem” ou “estulta” (*Wilde, tolle Freiheit*), que é um estado de afrontamento dos arbítrios livres, irrestritos, sem mediação jurídica segundo leis de liberdade. À luz de b), que o Direito faz intervir uma restrição recíproca das liberdades, não de modo a que se diminuam, mas de modo a que coexistam e assim se possam realizar enquanto liberdades: “Toda acção de Direito é um *maximum* do livre-arbítrio, quando é tomada reciprocamente”.<sup>113</sup> Vê-se ainda, à luz de c), que a relação jurídica é, por definição, entre iguais e que requer o pressuposto da Liberdade do arbítrio como direito inato, a partir do qual todo o sistema dos direitos adquiridos e das obrigações se pode desenvolver: “a igualdade inata quer dizer a independência, que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que, reciprocamente, os podemos obrigar”.<sup>114</sup> Vê-se finalmente, à luz de d), que o Direito Privado, ou seja, aquele que estabelece as esferas do meu e do teu numa coexistência dos arbítrios em acção recíproca e mutuamente se restringindo (cada um ao seu exterior), é algo de absolutamente primitivo, que não carece do Direito Público Estatal (*Staatrecht*) para surgir.

Este último ponto é a todos os títulos essencial para bem entender não só as posições de Kant quanto ao Direito Privado e ao estado de natureza, mas também a razão por que o Direito Público Estatal surge, como dissemos atrás, pela própria dinâmica interna das relações jurídicas.

Hobbes havia defendido que toda propriedade só pode existir a partir do estado civil, interpretando a máxima do Direito Natural, de Ulpiano, *suum cuique tribuere*, de um modo tal que acabava por negar a própria noção de um *ius* e de um direito de propriedade anterior e independente da união civil.<sup>115</sup> Rousseau, por outro lado, havia defendido que o pacto

<sup>112</sup> *MS*, AA VI 246 [69-70]. Ver todo o § 2, que Kant intitula “Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft”, AA VI 246-7 [68-70]. O direito de propriedade divide-se, segundo Kant, em *real* (o direito sobre uma coisa), *personal* (o direito perante uma pessoa) e num um pouco sinistro *direito pessoal de carácter real*, ou seja, um pretensão direito “de possuir um objecto exterior como uma coisa e de o usar como uma pessoa” (AA VI 276 [118]), supostamente constitutivo da sociedade doméstica.

<sup>113</sup> *Ref.* 6596, AA XIX 101.

<sup>114</sup> *MS*, AA VI 238 [56].

<sup>115</sup> “And this is also to be gathered out of the ordinary definition of Justice in the

social envolvia uma alienação de toda propriedade, inclusive a de si próprio, ao corpo político assim constituído.<sup>116</sup> Achenwall, que Kant tão profusamente usou nas suas lições, faz equivaler o estado natural a uma situação de singularidade e de vida extra-social.<sup>117</sup> Em todos estes pontos, Kant defende, porém, posições de grande proximidade às doutrinas de John Locke,<sup>118</sup> nomeadamente, ao defender que o estado natural é já um estado social, que as relações jurídicas, em particular a propriedade, resultam das próprias interacções da vida social (embora se afaste de Locke na questão incorporação de trabalho como fonte do direito de aquisição<sup>119</sup>) e, sobretudo, ao defender que o Estado é uma *garantia* necessária para o direito privado, nada lhe acrescentando, nada nele alterando, mas transformando a posse de *provisória* em *peremptória* ou definitiva.<sup>120</sup> Na verdade, a própria lógica interna da relação jurídica no Direito Privado é, para Kant, o lugar de gênese de uma *necessidade* (que ele interpreta como uma exigência racional ou um *dever*) de saída do estado natural e de instituição do estado civil, ou seja, de criação do Direito Público Estatal. Neste ponto, Kant não raciocina, bem entendido, de um modo histórico-factual, à maneira de Locke, mas, em conformidade com o seu conceito de uma *metafísica* dos Costumes, enquanto conhecimento puro a partir de conceitos, ele transforma essas categorias em outros tantos momentos de uma gênese racional pura do Estado e do Direito Público (estatutário) a partir do Direito Privado em estado de natureza. Assim, a *posse* de uma coisa é aquela relação *entre os arbitrios* pela qual essa coisa fica conectada ao arbítrio de um e é subtraída ao arbítrio de todos os outros, de tal modo que essa relação ao arbítrio de um (a posse) seja uma restrição da esfera de exterioridade de todos os outros. Ora um estado de natureza só pode permitir esta posse enquanto detenção física de uma coisa.<sup>121</sup> Mas

---

Schools: For they say that *Justice is the constant Will of giving to every man is own*. And therefore where there is no *Own*, that is no Property, there is no Injustice; and where there is no coercive Power erected, that is, where is no Common-wealth, there is no Property”. Hobbes – *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, First Part, Chap. 15.

<sup>116</sup> “Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l’aliénation totale de chaque associé avec tout ses droits à toute la communauté”. Rousseau – *Du contrat social*, Livre I, Chap. VI.

<sup>117</sup> “Consideravimus parte operis huius priori iura atque obligationes naturales, quae in *statu* hominum singulorum extrasociali seu *naturali* obtinent”. Achenwall – *Iuris Naturalis*, Liber II, Sectio I, § 1. AA XIX 332.

<sup>118</sup> Ver John Locke – *The Second Treatise of Civil Government*, Chap. 9, §§ 123 e sgs., e *MS*, AA VI 256 [86-7]. Os dois tratados de Locke haviam sido publicados em tradução alemã sob o título *Die Kunst wohl zu regieren*. Frankfurt, 1718.

<sup>119</sup> *MS*, AA VI 265 [99].

<sup>120</sup> *MS*, AA VI 306 [168-9] e 264 e sgs. [97 e sgs.].

<sup>121</sup> *MS*, AA VI 256 [86].

como, por outro lado, a posse exige uma detenção definitiva ou peremptória (*possessio noumenon*), que pode mesmo subsistir quando não haja detenção física,<sup>122</sup> então ela está exigindo a constituição de um *vontade unida de todos*, que possa declarar com poder coactivo essa posse, garantindo-a, e esta vontade de todos, por sua vez, exige que a vontade singular de cada sujeito se reúna com a de todos os outros na instituição do estado civil: “Do Direito Privado no estado de natureza surge, então, o postulado do Direito Público: numa relação de coexistência inevitável com todos os outros, sair do estado de natureza para entrar num estado jurídico, quer dizer, num estado de justiça distributiva”.<sup>123</sup>

Ora, com base nesta “dedução” kantiana do Direito Público e do Estado a partir da dinâmica interna da própria relação jurídica, segundo a qual estado de natureza e estado civil não se opõem como o Direito se opõe ao seu contrário, mas são dois momentos “lógicos” da própria ideia de Direito, julgamos poder tornar compreensíveis, em jeito de conclusão, três teses interpretativas sobre a Filosofia Moral de Kant no seu conjunto.

*Primeiro*, a de que a Doutrina do Direito apenas carece do conceito de Liberdade como livre-arbítrio, ou seja, da  $L_{PS}$ , e que a contraposição verdadeiramente essencial para ela é entre o arbítrio do homem singularmente considerado e a vontade geral, a vontade de todos, a vontade popular ou comunitária (as designações são múltiplas<sup>124</sup>), que resulta da instauração originária do Estado no pacto social. Assim, em vez de fazer depender a obrigação moral e a sua necessidade de uma vinculação do *homo phaenomenon* ao *homo noumenon* no quadro de uma Metafísica da Liberdade, há que regredir até um conceito jurídico-político de obrigação que contenha a triplicidade seguinte: por um lado, a liberdade de cada homem para a prossecução de quaisquer fins, segundo as máximas que tenha por boas; segundo, a igualdade de todos enquanto estão submetidos às mesmas leis; terceiro, a independência de cada um enquanto autor (directo ou indirecto, ou mesmo apenas *idealmente* autor) dessa mesma lei a que se submete, enquanto súbdito, e que lhe concede liberdade para perseguir a sua própria felicidade enquanto homem. Esta é a triplicidade do *homem*, do *súbdito* e do *cidadão* que Kant teoriza em muitos lugares.<sup>125</sup> Ela é o bastante para produzir a dissociação entre a *vontade que*

<sup>122</sup> MS, AA 253 [81-2].

<sup>123</sup> MS, AA VI 307 [170].

<sup>124</sup> Kant fala da “vontade comum”, da “vontade pública”, “vontade popular”, “vontade legisladora”, “colectiva”, “vontade unida do Povo”, e semelhantes. Ver *Zur ewigen Frieden*; *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*; *Die Metaphysik der Sitten*, *passim*.

<sup>125</sup> Por exemplo, MS, AA VI 314 [179] ou *Über den Gemeinspruch*, AA VIII 290 e sgs.: “Die *Freiheit* jedes Gliedes der Sozietät, als *Menschen*; 2. Die *Gleichheit* desselben mit jedem anderen, als *Untertan*; 3. Die *Selbständigkeit* jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als *Bürgers*”.

*nos obriga*, a vontade unida do corpo político, e o sentimento do *dever*, que provém de que a vontade que se submete se representa como contida, enquanto parte formadora, na vontade que obriga. A dissociação jurídico-política dispensa a dissociação metafísica e passa entre os escolhos em que esta naufraga.

*Segundo*, um agente moral, capaz de constituir um domínio de objectividade resultante de uma necessidade moral, por sobre e para lá da necessidade natural, é um agente que está em interacção com outros no quadro de uma união civil, regulada pelo Direito associado à força coerciva, e que se representa as condições que tornam possível essa união. Assim, regredindo a (A1), podemos agora escrever

(A1.1)

Para que  $N_M$  seja válida, então ter-se-á de pressupor, como sua condição de possibilidade, um *sujeito moral* com

a) Uma capacidade para se *determinar* a partir de relações jurídico-legais – ou seja, um *livre-arbítrio* que possa ser condicionado por outros arbítrios, na medida em que estes são portadores de direitos subjectivos que o obrigam, e reciprocamente.

(O direito Privado em estado de natureza).

b) Uma faculdade de se *representar* uma lei que extravasa o plano da causalidade natural – ou seja, uma capacidade para entrar com outros numa união civil e para se pôr na posição de legislador, abstraído da sua esfera de interesses particulares.

(A instituição do soberano (*imperans*) e do Direito Público Estatal no estado civil).

c) Uma disposição para se *sentir obrigado* por aquilo que a lei determina – ou seja, uma compreensão de que a vontade que obriga é a sua própria, unida à de todos os outros, e que a vontade que é obrigada é a sua própria, separada da de todos os outros e singularmente considerada, pelo que à lei anda associada uma força coerciva irresistível e legítima.

(A existência como membro passivo do estado, ou súbdito, em igualdade com todos os outros e livre para procurar a sua felicidade num quadro legal regulado por “leis de liberdade”).

Ou seja, o que estamos dizendo é, mais uma vez, que o fenómeno *originário* do surgimento de um “Reino” moral por sobre o Reino da Natureza é a Constituição Civil e a Comunidade Política, segundo leis jurídicas. Tal como, na Metafísica da Natureza, se havia feito para as disciplinas da teoria geral do movimento (Foronomia, Dinâmica, Mecânica e Fenomenologia), derivando-as a partir do fio-condutor das categorias, Kant ensaia por uma vez essa mesma derivação para o reino da Liberdade, num projecto de carta a Heinrich Jung-Stiling, do ano de 1789, a 4

dias da abertura dos Estados Gerais, em França, donde sairia a Revolução. Ei-lo:

A legislação política tem como princípio supremo essencial realizar o direito natural dos homens, que no estado de natureza (antes da associação civil) não é senão uma mera ideia, ou seja, ela deve submeter a preceitos gerais e públicos, acompanhados da coerção apropriada, de acordo com os quais cada qual pode estar seguro do seu direito e obter reparação. Segundo a ordem das categorias, eles devem: 1) no que diz respeito à *quantidade*, ser tais que *um só tivesse podido decidir livremente por todos e todos por cada um tomado separadamente*. 2) A *qualidade* do fim visado por essas leis, enquanto leis coercivas, não é a felicidade, mas a liberdade para cada um de assegurar por si mesmo a sua felicidade, seja qual for o objecto em que a encontre, com a única condição de que não cause dano à liberdade dos outros, que é também legítima. 3) A *relação* das acções que estão submetidas a leis coercivas não é a relação do cidadão consigo mesmo ou a Deus, mas apenas com os outros cidadãos; por outras palavras, as leis públicas visam as acções externas. 4) A *modalidade* das leis é que a liberdade é limitada não por leis compulsivas e arbitrárias, mas apenas por aquelas leis sem as quais a associação civil não pode ser mantida e que são, portanto, desta maneira, absolutamente necessárias. *Salus reipublicae* (a conservação da simples forma legal de uma sociedade civil) *suprema lex est*.<sup>126</sup>

Esta precedência do Direito não significa, bem entendido, que a Filosofia Moral se reduza ao Direito, mas que a Doutrina da Virtude tem na *Rechtslehre* uma sua condição prévia de realização. E isto da seguinte maneira: dos três imperativos,  $P_M$  não é, de facto, mais do que a enunciação abstracta do princípio da obrigação. Os imperativos concretos são, portanto, os outros dois, que poderíamos reformular de modo a incorporarem o núcleo essencial de  $P_M$  na sua formulação:

Imperativo da legalidade:

*Age exteriormente de acordo com uma máxima que, sendo qualquer, permita que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal*”,<sup>127</sup>

<sup>126</sup> Projecto de carta a Heinrich Jung-Stiling, de 1 de Março de 1789, AA n° 347.

<sup>127</sup> *MS*, AA VI 231 [44].

Imperativo da boa-vontade (eticidade, moralidade):

Age *interiormente de acordo com uma máxima* bem determinada de fins tal que assumi-los possa ser, para cada um, uma lei universal”.<sup>128</sup>

A legislação ética será, portanto, apenas interior e não tem de ser conhecida pela legislação jurídica, nem o Estado tem de submeter a ela os seus próprios fins. Como é sabido, para Kant,  $P_V$  é uma proposição sintética,<sup>129</sup> que passa da afirmação de que o dever é um fim para a afirmação de que há fins que são um dever, nomeadamente, fins não empíricos que resultam do poder prático da Razão pura. Esses fins são a perfeição própria e a felicidade alheia.<sup>130</sup> No entanto, enquanto fins éticos, eles estão suportados pela legalidade jurídica, que estabelece a sua pré-condição, *mas vão para lá dela, desenvolvem-se num plano metapolítico e para lá dos fins imanentes ao Estado*. Daí toda a polémica de Kant com Wolff e Achenwall acerca da finalidade última do Estado. Contra os teóricos do Estado paternal, à maneira prussiana, Kant limitará o Estado à garantia dos direitos e, muito celebrenemente, dirá que os homens que entram no estado civil *têm permissão* para permanecer no estado de natureza ético,<sup>131</sup> caracterizando um Estado que quisesse promover a felicidade dos cidadãos como “o maior Despotismo” que pensar se possa.

Finalmente, *em terceiro lugar*, Kant, tendo mostrado como o fenómeno do Direito Privado conduz, pela sua lógica interna, às ideias do pacto social (*contractus originarius*) e do Direito Público Estatal, mostramos também a *razão por que nos temos de pôr sempre na posição de legisladores*, pois a própria ideia de Estado e de Direito Público (como fundamento do meu e do teu no Direito Privado) não são possíveis sem esta. Isso permite-nos despir essa posição do legislador universal (que é, afinal, compatível com um egoísmo inteligente puramente natural) da

<sup>128</sup> MS, AA VI 395 [307].

<sup>129</sup> MS AA VI 396 [308].

<sup>130</sup> MS, AA VI 385-6 [291-2]. Estes fins não são permutáveis: a felicidade *própria* e a perfeição *alheia*. Uma razão para o compreender será que, nesta segunda formulação, eles não são cumuláveis. Se procuro a felicidade dos outros, crio-lhes condições para que eles possam perseguir a sua própria perfeição, e se procuro a minha perfeição, torno-me merecedor de buscar também, suplementarmente, a felicidade, ou torno-me digno de que os outros ma promovam; pelo contrário, se procuro a perfeição dos outros, posso ter de lhes causar infelicidade, e se procuro a minha felicidade, isso pode tornar-se incompatível com a procura de perfeição, devido ao desprazer que ascese e disciplina sempre trazem consigo.

<sup>131</sup> “In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politische Bürger, als solche doch im *ethischen Naturzustande*, und sind berechtigt, auch darin zu bleibem [...]”. *Religion*, AA VI 96.

roupagem, bizarra e pesada, das teorias metafísicas que encaixam a Razão e a Liberdade no conceito de coisa-em-si, isentado, por essa via, a Filosofia Moral da amarga necessidade de produzir uma “prova” não-teórica da Liberdade prático-transcendental.

Estamos, com isto, afirmando que o Imperativo da Moralidade, que enuncia o que é a obrigação em geral, *pode ter* uma leitura jurídico-política plenamente satisfatória. Queremos, agora, para terminar, sugerir também que foi *juridicamente* que ele por vez primeira surgiu, em particular, no início dos anos sessenta do século XVIII, quando, numa confrontação com o Direito Natural, Kant localiza na *vontade comum* o fundamento último de toda a obrigação. De facto, numa época em que o ético era ainda interpretado pelo sentimento de benevolência, Kant estabelecia que a *iustitia moralis* tinha um critério exclusivamente formal e que consistia “naquela vontade que, ao ser tomada universalmente, não se suprime”.<sup>132</sup> Ela derivaria, assim, apenas do princípio de não-contradição, tal como o Princípio do Direito o fará mais tarde, em *A Metafísica dos Costumes*. Isto sugere que *é jurídica* a própria descoberta e primeira formulação do Imperativo Categórico. Mas prová-lo constituiria todo um programa de interpretação genética do pensamento de Kant que teremos de deixar em aberto. Ela apenas daria, aliás, mais uma prova suplementar para a nossa tese acerca da matriz jurídico-política do Imperativo da Moralidade e da Filosofia Moral de Kant no seu todo.

---

<sup>132</sup> *Bemerkungen*, AA XX 67.