



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

CLEITON MARCOLINO ISIDORO DOS SANTOS

POLÍTICA MORAL EM KANT

Londrina
2023

CLEITON MARCOLINO ISIDORO DOS SANTOS

POLÍTICA MORAL EM KANT

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fábio César Scherer

Londrina
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

S237P Santos, Cleiton M. I. dos.
Política moral em Kant / Cleiton M. I. dos Santos. - Londrina, 2023.
144 f.

Orientador: Fábio César Scherer.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia política - Tese. 2. Filosofia jurídica - Tese. 3. Filosofia moral - Tese. 4. Ação política - Tese. I. Scherer, Fábio César. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

CLEITON MARCOLINO ISIDORO DOS SANTOS

POLÍTICA MORAL EM KANT

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Orientador Fábio César Scherer
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Daniel Omar Perez
Universidade Estadual de Campinas -
UNICAMP

Prof. Dr. Alexandre Hahn
Universidade de Brasília - UnB

Prof. Dr. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 28 de março de 2023.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Fábio Scherer, meu orientador, que me acompanhou nesse percurso dando sua inestimável orientação e apoio.

À Prof^a Maria Cristina Müller por me prestar sua generosa assistência em minha preparação nesta etapa que, aqui concluo.

Aos professores que contribuíram com meu desenvolvimento intelectual, proporcionando a mim a graça de entregar este árduo trabalho.

Além disso, agradeço a minha esposa e melhor amiga Taís Baggio Horácio pelo apoio e companheirismo nas horas mais difíceis deste período. Sem ela, provavelmente este passo jamais seria dado. A ela dedico cada palavra deste orgulhoso trabalho.

“A verdadeira política não pode, pois, dar um passo sem antes ter rendido preito à moral”.

Kant, *À paz perpétua* (ZeF, AA08: 380).

RESUMO

SANTOS, Cleiton Marcolino Isidoro dos. **Política moral em Kant**. 2023. 144 f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, 2023.

Esta dissertação tem como objetivo apresentar os pressupostos jurídicos e morais da política em Kant, a fim de evidenciar que, além dos estritos elementos jurídicos que abarcam o conceito de política, há também elementos morais que fundamentam o agir público. Isto posto, a questão central desta pesquisa configura na demonstração de pressupostos morais que permeiam a ação política. Para isso, se fará necessário identificar os pressupostos jurídicos de fundamentação da política apontados na Doutrina do direito apresentada por Kant na *Metafísica dos costumes*, além de definir o caráter exercitante da política como aplicação da doutrina do direito. Por conseguinte, iniciará o questionamento quanto aos pressupostos morais que circundam a política. Nessa perspectiva, se apresentará a relação entre o direito e a moral sob a discussão se há elementos morais na fundamentação do direito e; a relação entre a política e a moral sob a apresentação de circunstâncias onde o agir político harmoniza-se com o mandamento moral. Feito tais apontamentos, esta pesquisa pretende clarificar os elementos jurídicos e morais que consubstanciam o agir político na sociedade civil, apresentando como ponto fulcral o papel da moral em tal proceder.

Palavras-chave: Filosofia política; Filosofia jurídica; Filosofia moral; Ação política; Immanuel Kant.

ABSTRACT

SANTOS, Cleiton Marcolino Isidoro dos. **Moral politics in Kant**. 2023. 144 f. Master's Dissertation submitted to the Post-Graduate Program in Philosophy of the State University of Londrina, 2023.

The objective of this dissertation is to submit the legal and moral presuppositions of politics in Kant, in order to evidence that, beyond the strict legal elements that comprise the concept of politics, there are also moral elements that underlie public action. That said, the central question of this research is the demonstration of moral assumptions that permeate political action. For this, it will be necessary to identify the legal presuppositions for the foundation of politics pointed out in the Doctrine of Law presented by Kant in the Metaphysics of Customs, in addition to defining the exercising character of politics like the application of the doctrine of law. Consequently, will start questioning the moral assumptions surrounding politics. From that perspective, will present the relationship between law and morality under the discussion whether there are moral elements in the foundation of law and, the relationship between politics and morality under the presentation of circumstances where political action is in harmony with the moral commandment. Having made these points, this research aims to clarify the legal and moral elements that substantiate political action in civil society, presenting as a focal point the role of morality in such a procedure.

Key-words: Political philosophy; Legal philosophy; Moral philosophy; Political action; Immanuel Kant.

SISTEMA DE CITAÇÕES E ABREVIações

Neste trabalho as obras de Kant serão referenciadas conforme a *Akademie*. Doravante citaremos apenas a abreviatura, seguida do número do volume e da página.

LISTA DE ABREVIações DAS OBRAS DE KANT

Anth	AA07: 1798	<i>Antropologia de um ponto de vista pragmático</i>
GMS	AA04: 1785	<i>Fundamentação da metafísica dos costumes</i>
IaG	AA08: 1784	<i>Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita</i>
KpV	AA05: 1788	<i>Crítica da razão prática</i>
KrV	AA03: 1787 (B)	<i>Crítica da razão pura</i>
KU	AA05: 1790	<i>Crítica da faculdade do juízo</i>
MS	AA06: 1797	<i>A Metafísica dos costumes</i>
Päd	AA09: 1803	<i>Sobre a pedagogia</i>
RGV	AA06: 1793	<i>A religião nos limites da simples razão</i>
SF	AA07: 1798	<i>O conflito das faculdades</i>
TP	AA08: 1793	<i>Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática</i>
V-Anth/Fried	AA25: 1775-6	<i>Lecture of the Winter Semester 1775–1776 based on the transcriptions Friedländer</i>
V-Anth/Parow	AA25: 1772-3	<i>Lecture of the Winter Semester 1772–1773 based on the transcriptions of Parow</i>
V-MS/Vigil	AA27: 1793-4	<i>Metaphysics of morals: Vigilantius's lecture notes</i>
V-NR	AA27: 1784	<i>Introdução ao Direito Natural Feyerabend</i>
VRML	AA08: 1797	<i>Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade</i>
WA	AA08: 1783-4	<i>Resposta à pergunta: “O que é Iluminismo?”</i>
WDO	AA08: 1786	<i>Que significa orientar-se no pensamento?</i>

ZeF	AA08: 1795-6	<i>À paz perpétua</i>
-----	--------------	-----------------------

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	1
1. A CONCEPÇÃO DE POLÍTICA E DIREITO	7
1.1 A concepção de política	7
1.2 A doutrina do direito	9
1.2.1 O conceito de direito	10
1.2.2 As condições de aplicação do direito	13
1.2.3 O princípio universal do direito	17
1.2.4 A coação do direito	19
1.2.5 As esferas do direito	22
1.3 A doutrina do direito aplicado	32
2 A RELAÇÃO ENTRE MORAL, ÉTICA E DIREITO	35
2.1 Moral, ética e direito	35
2.2 A relação do direito com a moral	41
2.2.1 A tese da independência	42
2.2.2 A tese da dependência	51
2.2.3 A tese da especificidade	62
2.3 A moral e o direito	72
3 A RELAÇÃO ENTRE POLÍTICA E MORAL	81
3.1 Prudência e política	81
3.1.1 A relação da prudência e a moral	84
3.1.2 A faculdade de juízo na prática política	98
3.1.3 Prudência e prática política	102
3.2 Política e reforma	103
3.2.1 A lei permissiva da razão	104
3.2.2 Vedação à Revolução	106
3.2.3 Reforma Constitucional	110
3.3 Política e moral	111
3.3.1 O princípio da publicidade	112
3.3.2 O político e a política	115
4 CONCLUSÃO	122
5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	127

1 INTRODUÇÃO

Em seus escritos políticos, Kant volta repetidamente ao problema da relação entre política e moralidade, tratando-o como tema central no ensaio sobre *Teoria e prática* e *À paz perpétua*, mas também em sua *Metafísica dos costumes*. Quanto às razões para iniciar tal discussão, Willians (cf. 2000, p. 173-4) ressalta o debate intelectual entre Kant e Garve¹. Isto porque, Christian Garve levantou tal questionamento em seu escrito *Tratado sobre a relação entre Moralidade e Política* publicado pela primeira vez em 1788. Neste tratado, Garve postula a hipótese do estado de natureza para analisar as relações entre soberanos. Para ele, a felicidade de um Estado depende do poder e da influência de seu governo. Em vista disso, para Garve a esfera moral do estadista é, por sua natureza, mais abstrata, e seus resultados tendem a ser menos imediatos e diretos no trato político. Dessa forma, cumpre ao soberano a maior responsabilidade para com a sociedade, tornando, assim, a moralidade de seus atos menos clara. Nesse sentido, Garve sugere uma doutrina do “detentor do cargo”, sob a qual o governante, em suas relações pessoais, está sujeito aos mesmos padrões morais que os outros, mas em relação ao papel político, este é livre para interpretar suas responsabilidades mais espontaneamente (cf. WILLIANS, 2000, p. 178).

Nessa sistemática, Garve sustenta a impossibilidade de estabelecer direitos iguais para cidadãos e governantes. Devido a isso, os governantes possuem mais direitos e, além disso, tais privilégios são, por vezes menos claramente definidos, uma vez que, em sua égide, confirma-se a tarefa de cuidar e proteger do bem-estar de toda sociedade. Por essa razão, qualquer dano decorrente do abuso de um direito é anulado pela compensação dos possíveis benefícios dele extraído (ZILBER, 2020, p. 64-5). Nesse sentido, se sociedades inteiras têm uma vantagem legal sobre os indivíduos, as comunidades maiores também têm uma vantagem sobre as pequenas. Ademais, vantagens não apenas físicas, mas também morais.

Na filosofia política de Garve “a felicidade de um estado depende do poder e

¹ Christian Garve (1742 - 1798), foi um talentoso tradutor e publicitário que muitas vezes é considerado o representante quintessencial do movimento de filosofia popular que influenciou fortemente as letras alemãs no período de 1760-1790. A partir da década de 1760, Garve cativou a atenção e a imaginação do público com suas muitas traduções para o alemão, tanto de escritos clássicos quanto de obras contemporâneas da filosofia europeia. Kant certamente o considerava uma figura significativa, leu muitos de seus escritos com atenção e se correspondeu com ele de tempos em tempos (cf. WILLIANS, 2000, p. 173).

da influência de seu governo” (WILLIANS, 2000, p. 178). Nesse cenário, Garve inverte a posição dos cumprimentos dos deveres morais pertencentes a rubrica do bem em relação da busca daquilo que é bom. Assim, para o filósofo, o soberano deve, antes de tudo, saber o que é bom para o Estado, sem se perguntar, preliminarmente, se tal bem é compatível com os deveres morais. Felicidade é para Garve o único propósito concebível das coisas e, sendo assim, para ela é sempre necessária uma ponderação utilitarista das ações públicas (cf. WILLIANS, 2000, p. 182). Sob tal perspectiva, Garve concebe uma fórmula de Estado amparado na maximização do bem-estar, restando ao soberano a tarefa de buscar os melhores meios de implementação, sem, contudo, estar restringido aos deveres morais condizentes ao seu cargo. Pelo contrário, a ele cabe uma exacerbação dos direitos referentes a sociedade.

Essa separação entre a moralidade do político e a moralidade comum é algo que Kant se opôs vigorosamente. Essa oposição pode ser vista como uma das principais motivações na escrita de *Teoria e prática* e os apêndices da *À paz perpétua*. A política para Kant deve ser harmonizada com a moralidade e, sob nenhuma condição, a moralidade contrária deve ser harmonizada com a política. Na terminologia de Kant, a filosofia moral de Garve é apenas uma "doutrina da felicidade" (LUDWIG, 2007, p. 184), isto é, baseia-se no princípio da heteronomia, não na autonomia. Sendo assim, Kant parte em seus escritos para uma análise a respeito do agir político e como tal arte está relacionada à doutrina do direito e à moralidade.

Contudo, antes de adentrar na discussão acerca do agir político, cumpre apresentar uma breve exposição, que mais adiante será amplamente abordada, dos termos que conduzem e perpassam todo conteúdo dessa dissertação. Dito isto, observa-se que, por vezes, ética, moral e direito são confundidos, sejam por desatenção ou má interpretação de leitores desavisados. Sendo assim, cabe a essa introdução estabelecer as balizas centrais desta discussão. Ao analisar o homem em seu caráter fenomênico, isto é, inserido ao mundo dos fenômenos, e numênico, a saber, o mundo numenal, próprio da liberdade, Kant distingue dois tipos de causalidades do agir humano. São elas: a causalidade empírica (fenomênica) e a causalidade inteligível (numênica). Assim, enquanto na causa empírica o efeito parte do próprio mundo enquanto fenômeno, na causa inteligível o homem é considerado portador da capacidade de iniciar por si mesmo uma ação originária que seja capaz de se sobrepor aos motivos causais que são provenientes de sua natureza e cujos

efeitos se vão apresentar no mundo dos fenômenos.

Se há a possibilidade de iniciar uma causalidade sem estar amparada à mecanismo da natureza, há na causalidade inteligível a liberdade de ação. Nesse sentido, a causalidade da liberdade é independente de toda lei natural, sua lei só pode ser instaurada por ela mesma. Para Kant, é justamente isso que se chama vontade (cf. MS, AA06: 213)². Portanto, vontade é o tipo de causalidade que marca os homens enquanto seres racionais e justamente a liberdade é a propriedade deste tipo de causalidade. Das leis da causalidade, Kant chama as leis da liberdade de *morais*, à diferença das leis naturais (cf. MS, AA06: 214). Nesse momento, o filósofo marca claramente uma separação do mundo fenomênico do mundo numênico, estando a moral adstrita ao mundo numênico.

Ainda nas leis morais, Kant as subdivide em *jurídicas*, na medida em que incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade e, *éticas*, na medida em que exigem também os mesmos fundamentos de determinação das ações (cf. MS, AA06: 214). Cumpre aqui principal diferença dos termos necessários para a compreensão desta dissertação, isto é, moral, ética e direito. Assim, quando se discute moral compreende-se a dimensão da liberdade da ação enquanto causalidade. Em outras palavras, observa-se a autonomia da vontade da ação. Agora, quando se parte para discussão da ética e do direito discute-se, antes de tudo, âmbitos distintos da moral, cada um contendo suas peculiaridades e dimensões. A ética se restringindo às leis internas que demandam uma adoção da lei moral como princípio pelo qual o agir é, por si mesmo, sua máxima. Ao passo que o direito se restringe às leis externas que adotam a lei moral como princípio pelo qual o agente deve agir (cf. MS, AA06: 224).

Tal alerta se faz necessário para que não se confunda as dimensões de cada termo. Estabelecendo, assim uma clara divisão desta dissertação. Isto porque, no primeiro capítulo discute-se a dimensão das leis jurídicas, a doutrina do direito. Ao passo que, no segundo capítulo clarifica-se ainda mais a discussão da leitura do direito enquanto âmbito da moral. Por fim, o terceiro capítulo discute a política em sua dimensão moral enquanto fundamento da doutrina do direito. Isto posto, deve-se sempre ter em mente na leitura desta dissertação que, enquanto discussão dos pressupostos morais e jurídicos da política não se discute o âmbito ético da política,

² Para maiores esclarecimentos, cumpre a análise do artigo “A questão do conflito de deveres no sistema ético kantiano” de Ricardo Napoli e Lauren Nunes (2009).

apenas o mecanismo jurídico de seu agir e as balizas morais que os fundamentam.

Estabelecido a devida coerência terminológica, nota-se que no cenário onde o agir público é permeado pela noção de Estado e suas ramificações na vida pública, a política se faz elemento essencial para obtenção, manutenção ou aprimoramento dos mecanismos estatais cuja finalidade acaba por influir diretamente na existência dos cidadãos que consubstanciam a forma do Estado. Nesse sentido, um olhar mais atento ao agir político se faz necessário. Por essa razão, para expor os pressupostos jurídicos e morais da política, esta dissertação se acerca do conceito de política elaborado por Kant a fim de demonstra como o ato político pode se efetivar no mundo público. Além disso, esta pesquisa pretende se aprofundar na égide fundamentada por Kant do próprio agir político, isto é, perquirir se a política, definida como a doutrina do direito aplicado, também abarca conceitos morais em sua concepção.

Assim, se perfaz a temática desta dissertação, a saber, demonstrar os pressupostos jurídicos e morais da política. Sob tal tônica, o trabalho aborda o conceito político por duas vias, a parte jurídica e a moral. Nessa perspectiva, a primeira parte se faz de fácil acesso, haja vista que Kant já indica claramente a política como doutrina do direito aplicado. Nesse caso, uma notável exposição da doutrina do direito presente na *Metafísica dos costumes* já define de forma clara a que a política se atém, além de evidenciar seu campo de atuação e seus limites institucionais. Por outro lado, o trabalho se torna mais laborioso quanto à segunda parte, ou seja, analisar se há pressupostos morais na política.

Para o desenrolar da segunda suposição da temática desta dissertação, o trabalho será mais detalhado, devendo passar por dois momentos distintos. Num primeiro momento, será questionado se há no direito elementos morais que constitui sua fundamentação. Tal análise se faz necessária haja vista que, como anteriormente apresentado, a política se define como a doutrina do direito aplicado. Nesse sentido, encontrar no direito elementos morais pode corroborar a apresentação da hipótese desta pesquisa, uma vez que, nesse caso, será demonstrado que no agir político também há a centelha da moralidade presente na própria construção do conceito do direito. Já no segundo momento, será apresentado circunstância onde a política pode se harmonizar com a moral, clarificando, assim, a hipótese apresentada, a saber, que há no agir político elementos jurídicos e morais.

Para a resolução da problemática proposta, esta dissertação se dividirá em

três capítulos. Cada capítulo abordará uma parte da discussão apresentada. Assim, o primeiro capítulo intitulado *A concepção de política e direito* abordará os pressupostos jurídicos da política, apresentando, num primeiro momento sua definição, que, até aqui já se fez clara, porém vale a pena analisar. Num segundo momento, será exposto a doutrina do direito kantiana em suas particularidades, possibilitando evidenciar os meios pelos quais a política irá se constituir e consubstanciar. Por fim, se retornará à conceituação de política, entretanto, agora com todo o cenário de fundamentação teórica já estabelecido, possibilitando assim, a exposição do campo de atuação do agir político, identificando suas formas de exercícios e seus limites.

O segundo capítulo, intitulado *A relação entre moral, ética e direito*, iniciará a discussão acerca dos pressupostos morais da política. Nesse capítulo, entretanto, será levantado a discussão se há ou não elementos morais no direito. Para responder tal questionamento, se fará, primeiramente, uma breve exposição da conceituação kantiana de moral, ética e direito e, depois disso, será levantado os pontos de problematização do texto kantiano que permite aludir a presença ou não dos elementos morais na doutrina do direito. Levantado a discussão da relação entre moral e direito, será apresentada três correntes de interpretação, o que, por si só, já evidencia a difícil tarefa dessa empreitada, haja vista que tal problemática, por vezes, se expande para diversas resoluções. Entre as interpretações propostas serão analisadas: a *tese da independência* que, em termos gerais, apresenta a doutrina do direito apartada da filosofia moral; a *tese da dependência* que expõe a fundamentação da filosofia moral sob o imperativo categórico na doutrina do direito e; a *tese da especificidade* que trata a doutrina do direito como incorporada à filosofia moral, porém sem estar implicada no componente ético. Cada uma das teses apresentará suas razões e fundamentações, sendo que no fim, será exposto a leitura que mais se adequa à hipótese desta dissertação.

Exposto a problemática da relação entre direito e moral, o terceiro capítulo se encarregará de apresentar ainda os pressupostos morais da política, se intitulando como *A relação entre política e moral*. Neste capítulo, entretanto, após resolvida a problemática anterior, será apresentado as situações onde a política se harmoniza com a moral. Para isso, far-se-á uma análise pormenorizada dos momentos e componentes distintos do agir político, tais como o papel da prudência na política, a faculdade de juízo no agir político, o papel do moralista político e o político moral, o

reformismo político, as leis permissivas e o princípio da publicidade na ação política. Cada um desses momentos evidenciará ainda mais a hipótese proposta, a lembrar, que na política há elementos jurídicos e morais que consubstanciam sua ação empírica.

Por fim, será exposto a conclusão da pesquisa que remeterá a cada momento desta dissertação. Porém, se fará tal tarefa com a necessária conexão de cada problemática proposta por cada capítulo. Nessa perspectiva, será apresentada a devida resolução de cada situação e, ainda mais, será feito a devida conexão entre cada exposição. Assim, a apresentação da solução da pesquisa se restará em resolver o questionamento inicial da formulação desta dissertação e, assim, apresentar os pressupostos jurídicos e morais da política.

1. A CONCEPÇÃO DE POLÍTICA E DIREITO

A fim de expor claramente o objeto de pesquisa desta dissertação, a saber, a política, este capítulo procura apresentar a concepção preliminar da noção de política em Kant e como seu conceito encontra-se estritamente vinculado à doutrina do direito. Neste primeiro momento, será percorrido o desenrolar da fundamentação teórica da doutrina do direito enquanto base para, mais tarde, aprofundar-se nos meandros de questionamentos dos pressupostos jurídicos e morais da política. Para isso, se faz necessário a devida compreensão do pensamento jurídico que permeia a filosofia política de Kant.

No desenrolar deste capítulo será possível observar a clara definição da política, porém, conforme ocorrerá o aprofundamento do tema, haverá a elucidação que tal definição abarca complexas estruturas de pensamentos que abrem espaços para questionamentos válidos quanto ao modo que o agir político deve se dar. Na disposição de permitir uma fácil compreensão dos questionamentos que serão abordados no decorrer deste trabalho, este capítulo cumpre o papel de apresentar de forma estruturada o fundamento da política, assim como sua forma de concretização no mundo empírico.

1.1 A CONCEPÇÃO DE POLÍTICA

No conjunto das obras de Kant não há nenhum texto diretamente voltado à exposição da política em todas suas complexidades. Todavia, tal temática é abordada – ora explicitamente, ora implicitamente – em passagens de algumas obras do autor. Dessas passagens, duas merecem o devido destaque, uma vez que, de modo singular, apresentam uma concepção de política clara. A primeira passagem se encontra no apêndice I do texto *À paz perpétua* onde, numa discussão sobre uma possível discrepância entre a moral e a política, Kant apresenta a política enquanto “doutrina do direito aplicado” (ZeF, AA08: 370), isto é, política enquanto aplicação dos princípios da doutrina do direito no mundo empírico. A segunda passagem está fixada na célebre discussão entre Kant e Benjamin Constant (*Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*) onde, ao final do debate, Kant encarrega a política da tarefa de aplicar os conceitos da “*metafísica do direito*” aos “casos da experiência” (VRML, AA08: 429).

Em ambos os textos, fica claro a conexão entre política e direito, mais precisamente a função da política como aplicação da doutrina do direito. Porém, tal conexão pode levar o leitor ao erro se não se atentar ao fato que a política é a aplicação da “doutrina” do direito e não somente do direito. Em outras palavras, a política aplica aos “casos da experiência” os princípios norteadores da doutrina “*metafísica* do direito”, haja vista que a aplicação direta das máximas do direito fica a cargo das constituições positivamente fundadas. Como salientado por Herrero (1991, p. 146), “a política é a obra das liberdades humanas unificadas pelo direito”, e, como tal, está submetida às condições restritivas do princípio do direito, *vide* seu caráter empírico. Nesse sentido: “o direito nunca deve ser adaptado à política, mas é a política que sempre se deve ajustar ao direito” (VRML: AA08: 429).

Assim, mesmo que haja uma efetiva conexão entre política e direito, os dois não possuem a mesma função. Enquanto disciplina teórica, a doutrina do direito encontra-se como parte da moral, ao lado da ética (cf. MS, AA06: 219), com a qual compartilha a especificidade de emitir pareceres prescritivos fundamentados exclusivamente no dever, cuja causa encontra-se na razão pura *a priori*, e, por isso, se estabelece “sejam quais forem as consequências físicas que se pretendam” (ZeF, AA08: 379). A política, ao contrário, é a “doutrina do direito aplicado” (ZeF, AA08: 370), cuja tarefa é pôr em prática os princípios jurídicos observando as condições que possibilitam tal ação. Para isso, a política faz uso de comportamentos prudentiais que mantém suas máximas alinhadas ao ideal da norma.

A prudência, entendida como capacidade de adequar os meios aos fins, é indispensável à política. Não se pode realizar o direito se não se tem pleno conhecimento das condições empíricas que podem permitir ou impedir sua atuação. A política pressupõe a faculdade do juízo, ou a capacidade de aplicar a norma geral ao caso particular, de modo que a realidade possa ser adaptada à forma ideal ou, se é o caso, seja procrastinada a realização do direito até haja condições (MORI, 2012, p. 167).

Nesta perspectiva, ao contrário da doutrina do direito, que, por sua construção *a priori*, possui atemporalidade nos comandos da razão numênica³, a política está centrada na temporalidade, tendo em consideração sua aplicação no campo

³ Em seu estudo da metafísica, Kant distingue dois campos do conhecimento, são eles, o numênico e o fenomênico. O campo numênico se restringe à concepção da coisa em si, isto é, aquilo que é ideal, referência, verdadeiro e que, por vezes, não pode ser totalmente conhecido pelo homem. Por outro lado, o filósofo classifica o campo fenomênico enquanto representação, isto é, o modo como o conhecimento é percebido pelo homem.

fenomênico, sob os quais define os meios pelos quais os princípios jurídicos possam ser realizados. Assim, a concepção ideal da razão pura de república (*respublica noumenon*) (cf. MS, AA06: 341; SF, AA07: 091) terá como consequência da aplicação empírica, inúmeras repúblicas fenomênicas (*respublicae phaenomena*) que, por serem realizadas em lugares e tempos diferentes, corresponderão a concepções aproximadas do ideal numênico. Por essa razão, o papel da atividade política consiste na constante aproximação dos ideais da razão no plano da realidade.

Outra diferença clara entre direito e política encontra-se na figura exercitante do poder, entendido por Mori (2012, p. 168) como “o sujeito que no Estado pode exercer a força de coação”. Na acepção puramente normativa de direito, tem-se que “direito e autorização de coagir significam, portanto, a mesma coisa” (MS, AA06: 232). No entanto, numa acepção puramente formal, o sujeito que exerce tal coação, só o faz por expressão do “Estado em geral”, isto é, por um mero conceito *a priori*. Por outro lado, quando o direito se traduz em doutrina jurídica aplicada, isto é, política, quem detém o poder não é mais a figura do “Estado em geral”, componente abstrato de mando coletivo, mas sim um “sujeito específico”. Este sendo o componente concreto de mando em relação à realidade, o qual é chamado para jurisdicionar os princípios metafísicos do direito pela força (cf. MORI, 2012, p. 168).

Até então, a concepção de política se fez clara, isto é, seu caráter de “doutrina do direito aplicada” pode facilmente ser vislumbrado ao estabelecer a política aos fatos empíricos nos quais os princípios metafísicos do direito devem se consolidar. Nada obstante, a clara, porém inquietante definição, não resolve todas questões que possam vir a ser levantadas acerca do conceito e atividade da política, haja vista que sua característica principal é estar efetivamente vinculada à doutrina do direito. Sendo assim, em vista de ampliar o espectro de conhecimento no tocante a política far-se-á, antes de tudo, um estudo dos meandros da doutrina do direito kantiana, sob a luz que, através de sua compreensão, possa-se ampliar a concepção de política apresentada até aqui.

1.2 A DOUTRINA DO DIREITO

A fim de evidenciar o caráter sistemático da doutrina do direito de Kant, vale mencionar a nota de Höffe (cf. 1998, p. 204) da expressão “*Rechtslehre*”. Sob a observação do próprio título da obra “*Rechtslehre*” (“Doutrina do direito”), tem-se que

tal matéria naturalmente se destina a investigação do direito (*Rechts*) como uma ciência, isto é, uma disciplina científica. Todavia, Höffe entende que tal expressão não indica diretamente uma “disciplina do direito”, mas sim seu objetivo, ou seja, seu conteúdo. Nesse sentido, o restante da expressão “*Lehre*” que, em alemão pode significar “o conteúdo integral de uma lição, aquilo que em um ramo de conhecimento é ensinado articuladamente”, esclarece a pretensão científica da parte anterior da expressão. Assim, Kant serve-se das expressões mais complicadas, como “doutrina do direito” (*Rechtlehre*) em vez de “Direito” (*Rechts*) para acentuar a pretensão sistemática de seu objetivo, qual seja, estabelecer um sistema de princípios puros *a priori* da metafísica do direito.

Exposto o caráter sistemático da *Doutrina do direito*, cumpre apresentar sua conceituação, isto é, “o conjunto de leis para as quais é possível uma legislação externa” (MS, AA06: 229). Após sua exposição, Kant emprega duas distinções do gênero da doutrina do direito. A primeira voltada à doutrina do *direito positivo* e a segunda referente à doutrina do direito natural (*jus naturae*). O direito natural, enquanto racional e *a priori*, é objeto da “*ciência do direito*” (*jurisscientia*) cuja competência deve dar “os princípios imutáveis de toda legislação positiva” (MS, AA06: 229). E, o direito positivo é objeto da “*jurisprudência*” (*jurisprudencia*) entendida como ciência aplicada sob a qual o *jurisperito* (*jurisperitus*) considera as leis externas em “sua aplicação a casos dados na experiência” (MS, AA06: 229). Em outras palavras, à doutrina do direito natural cumpre a atribuição de garantir os princípios imutáveis da razão pura *a priori* para a elaboração de toda legislação positiva futura. Enquanto que, a doutrina do direito positivo é a aplicação no mundo empírico dos princípios ideais elaborados pela razão pura que se fundamentam no direito natural.

1.2.1 O conceito de direito

Posteriormente à exposição da doutrina do direito, Kant se pergunta “o que é direito?”, buscando, assim, elaborar uma conceituação precisa do direito. Para isso, o filósofo estabelece que a definição que será proposta não será empírica, como aquela que pode ser extraída pelo estudo do direito positivo. Isto porque, aquele que se apega ao direito positivo, como faz o jurista, nunca poderá estabelecer aquilo que é justo ou injusto, poderá, entretanto, somente estabelecer se determinado fato ou ato seja lícito ou ilícito sob o ponto de vista do direito posto (*quid sit iuris*), isto é, “o que dizem ou

disseram as leis em certo lugar e em certo tempo” (MS, AA06: 229). Para evitar tal problema, Kant propõe abandonar o domínio empírico e voltar a compreensão do direito ao seu fundamento filosófico estabelecido na razão pura, haja vista que “uma doutrina do direito meramente empírica é (como a cabeça de madeira na fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser bela, mas infelizmente não tem cérebro” (MS, AA06: 230).

Tendo em vista sua empreitada filosófica, Kant apresenta o conceito de direito como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade” (MS, AA06: 230). Tal definição deixa transparente as características fundamentais da razão pura estabelecendo o caráter sistemático de toda ciência racional, uma vez que, como tal, o direito é um “sistema proveniente da razão”, um “sistema projetado *a priori*” (MS, AA06: 205). Em vista disso, assim como a razão pura, o direito é universal e necessário, uma vez que consubstancia o conjunto das liberdades individuais num sistema formal de possibilidades, tornando assim compatível a existência da liberdade de cada um com a de todos num construto universal.

Cumprido ressaltar, no entanto, que o conceito de direito, embora bem evidenciado na *Doutrina do direito*, não está presente apenas em tal obra. Antes da *Metafísica dos costumes* (1797), Kant já esboçava tal conceituação em passagens esparsas de seus textos. Um exemplo disso pode ser encontrado em sua obra magna *Crítica da razão pura* (1781-1787), onde, num contexto do qual Kant, ao buscar explicitar o conceito de “Ideia”, menciona a *República* de Platão como exemplo da importância de se estruturar de modo *a priori* a constituição política de um Estado para que, em vista da duradoura justiça, tal existência não ficasse à mercê das intempéries da variabilidade histórica. Expõe o filósofo:

Uma constituição, que tenha por finalidade a *máxima liberdade* humana, segundo leis que permitam que *a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros* (não uma constituição da maior felicidade possível, pois esta será a natural consequência), é pelo menos uma ideia necessária, que deverá servir de fundamento não só a todo o primeiro projeto de constituição política, mas também a todas as leis, e na qual, inicialmente, se deverá abstrair dos obstáculos presentes, que talvez provenham menos da inelutável natureza humana do que de terem sido descuradas as ideias autênticas em matéria de legislação (KrV, B: 373).

Esta citação evidencia já em suas primeiras linhas, destacada por itálico pelo próprio autor, que o conceito de direito se encontra na estrutura de pensamento

kantiano, tal qual a apresentada na *Doutrina do direito*⁴. Além disso, tal trecho permite vislumbrar a crítica que Kant realiza ao utilitarismo⁵, dado o fato de o autor declarar que o direito não deve ser fundado com aspirações à maior felicidade possível, uma vez que, tal benesse seria consequência natural do bom emprego do direito. Ademais, a fim de evidenciar um trecho que suscitará discussões posteriores, Kant já aduz ao conceito de direito seu caráter permissivo.

Outro exemplo do conceito do direito anterior aos escritos da *Doutrina* pode ser encontrado nas anotações de Feyerabend, onde Kant concebe o direito como “a limitação da liberdade pela qual ela pode coexistir com toda outra liberdade segundo uma regra universal” (V-NR, AA72: 1320). Além deste trecho, Kant retoma sua ideia em outros momentos do curso a fim de destacar a importância de tal conceito, além de alargar sua formulação. Nesse sentido, segue o filósofo:

A liberdade tem, portanto, de ser limitada, mas não pode ser pelas leis da natureza; pois então o ser humano não seria livre; logo, ele tem de limitar-se a si mesmo. O direito se baseia, portanto, na limitação da liberdade. Ele é mais fácil de explicar do que o dever. – No direito a felicidade não é levada em conta; pois cada um pode tentar alcançá-la como quiser (V-NR, AA72: 1321).

Como pode-se observar, mais uma vez Kant define o direito intimamente ligado à liberdade e a possibilidade de tais liberdade poderem ser limitadas segundo uma lei universal. Além disso, o filósofo faz questão de se contrapor novamente à tese utilitarista, amplamente difundida na época, afirmando que direito nada tem a ver com felicidade.

Por fim, pode-se encontrar uma definição similar às aqui expostas no texto A

⁴ A apresentação do conceito do direito e outras temáticas relacionadas à estrutura do direito, como dito, podem ser visualizadas em outras obras de Kant, não apenas na *Metafísica dos costumes*. Para um aprofundamento do conteúdo, sugere-se as obras: “*Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*” e “*Da linguagem jurídica da filosofia crítica à arqueologia da razão prática*”, ambas do professor Leonel Ribeiro dos Santos. Além disso, adiciona-se à leitura a tese de doutorado (Universidade de São Paulo - USP) de Diego Kosbiau Trevisan intitulada “*O tribunal da razão: um estudo histórico e sistemático sobre as metáforas jurídicas na crítica da razão pura*”.

⁵ O Utilitarismo prima pela máxima felicidade da maioria das pessoas em detrimento da liberdade e da vontade do indivíduo que é membro da sociedade. Nesse sistema, é realizado um certo cálculo utilitário referente à ação individual (moral ou não) em relação a um certo grau de felicidade promovida à maioria das pessoas. Nesta sistemática, “o princípio da utilidade reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e das leis” (BENTHAM, 1984, p. 03). Quanto à crítica kantiana à tese utilitarista, de modo geral, o filósofo não reconhece que a felicidade consista na busca pela satisfação dos próprios desejos ou da maioria. Para Kant, a utilização do indivíduo para busca da felicidade de uma maioria acaba por instrumentalizá-lo, o que elimina a possibilidade de haver dignidade em sua existência.

religião nos limites da simples razão (1793), onde Kant, ao distinguir o conceito de comunidade ética de uma comunidade jurídica expõe seu conceito de direito. Segue o trecho:

Ora se a comunidade a fundar tivesse de ser uma comunidade *jurídica*, então a própria multidão que se congrega num todo é que deveria ser o legislador (das leis constitucionais), porque a legislação brota do princípio – *restringir a liberdade de cada um às condições sob as quais pode coexistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei geral* – e, portanto, neste caso, a vontade geral institui uma coação externa legal (RGV, AA06: 098)

Neste trecho, como se vê, Kant atribui ao seu conceito de direito a alcunha de *princípio*, sob o qual “brota” toda legislação. Além disso, sob nota de rodapé ao final da sentença, destacada em itálico, Kant destaca sua definição ao expor que “tal é o princípio de todo direito externo”. Diante disso, torna-se elucidativo que o conceito de direito resulta do próprio conceito de liberdade e como tais liberdades podem interagir entre si sob uma lei universal. Assim, repete-se a sentença chave: “O direito é, pois, o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade” (MS, AA06: 230).

Uma vez apresentado o conceito de direito – tanto na metafísica dos costumes quanto e outras obras do autor –, Bobbio (2000, p. 115) propõe um novo questionamento a ser realizado na investigação da *Rechtslehre*, a saber: “que valor tem essa definição?”, ainda, “ela se refere ao que o direito é ou ao que o direito deve ser?”. Para responder tal questionamento deve-se frisar que Kant expõe o conceito de direito de acordo com aquilo que deve ser o direito, não o que ele é no mundo empírico. Nesse sentido, “apresentar o conceito de direito é, portanto, realizá-lo ou mostrar a possibilidade de sua realização” (KERSTING, 2012, p. 107). Assim, cumprindo a empreitada proposta no início da fundamentação da definição do direito, Kant atribui ao direito a definição mais adequada daquilo que deve corresponder ao ideal de justiça.

1.2.2 As condições de aplicação do direito

Para Kant, três são os elementos constitutivos do direito, dos quais decorre uma estreita progressão de aplicação. Como *primeira condição*, o conceito de direito diz respeito “apenas à relação externa e prática de uma pessoa com outra, na medida em que suas ações, como fatos, podem ter (imediate ou mediatamente) influências

umas sobre as outras” (MS, AA06: 230). Neste cenário, o direito é compreendido no campo amplo das relações intersubjetivas sob uma “obrigação correspondente” (MS, AA06: 230), ou seja, uma reciprocidade.

Mais detidamente à reciprocidade, pode-se vislumbrar tal noção melhor exemplificada no trecho do §8 da *Metafísica dos costumes* onde, ao apresentar que “ter algo externo como seu somente é possível num estado jurídico”, Kant pontua:

Não sou, portanto, obrigado a deixar intocado o seu externo do outro se em contrapartida cada um dos outros não me assegura que se portará em vista do meu de acordo com o mesmo princípio, cuja garantia nem precisa de um ato jurídico particular, mas já está contida no conceito de uma obrigação jurídica externa, devido à universalidade e, portanto, também da reciprocidade da obrigação a partir de uma regra universal (MS, AA06: 255-6).

Nesse sentido, o conceito de direito diz respeito primeiramente a uma intersubjetividade fundada numa reciprocidade, pertencendo, assim, ao mundo das relações práticas onde as ações, como fatos, influenciam-se entre si.

Höffe (cf. 1998, p. 215-6) aponta três momentos parciais que constituem, em conjunto, a primeira condição de aplicação do direito. 1- Somente pessoas, não forças naturais, são sujeitos “cujas ações são passíveis de uma *imputação*” (MS, AA06: 223) e, por isso, agem e influenciam-se mutuamente por meio de “fatos”, que, como alertado nos *Conceitos preliminares* (cf. MS, AA06: 227), podem ser imputáveis; 2- Direito só se aplica quando há pluralidade de pessoa, em outras palavras, quando alguém se encontra em conflito consigo mesmo não há abertura para o direito, apenas quando há conflito entre pessoas, que estão umas com as outras (intersubjetividade), pode haver a aplicação do direito; 3- Para que o direito seja aplicado, a vida em comunidade não pode ser de natureza simplesmente estética ou teórica, isto é, contemplativa, deve-se, no entanto, haver conflito. Para isso, há duas condições empíricas que se auto impõem: a) o mundo exterior é limitado, ou seja, a Terra é “uma superfície que se fecha em si mesma” (MS, AA06: 311) e, por essa razão, os homens estão destinados a se relacionarem; b) os homens não são “inteligências puras”, sendo assim, possuem um corpo que, em virtude de sua extensão, demanda parte do mundo comum, compartilhado por outros indivíduos. Além disso, por possuírem corpo, necessitam de bens para satisfazer suas necessidades e, para isso, devem agir no mundo. Esses três momentos definem a necessidade do direito regular às relações externas e práticas entre as pessoas, uma vez que, como exposto, os indivíduos no

mundo sempre se relacionarão.

A *segunda condição* de aplicação esclarece ainda mais a noção de reciprocidade, uma vez que o conceito de direito “não significa a relação do arbítrio ao *desejo* (portanto à mera necessidade) do outro, como por exemplo nas ações de caridade ou da indiferença, mas apenas ao *arbítrio* do outro” (MS, AA06: 230). Neste contexto, para que exista uma relação jurídica, é necessário que o arbítrio de um esteja relacionado com o arbítrio dos outros.

Estipulado o campo de atuação entre arbítrios – não entre arbítrios e desejo – deve-se compreender o que Kant entende por cada um dos elementos postos em análise. Expõe o filósofo:

A faculdade de desejar segundo conceitos na medida em que o fundamento de sua determinação para ação se encontra nela mesma, e não no objeto, chama-se uma faculdade de *fazer ou deixar de fazer a bel-prazer*. Na medida em que acompanha a consciência da faculdade de sua ação para a produção do objeto, ela se chama *arbítrio*; mas se dela não vem acompanhada, seu ato se chama um *mero desejo*” (MS, AA06: 213).

Nesse sentido, desejo é a representação de um objeto determinado colocado como fim a ser buscado, enquanto arbítrio é a conscientização da possibilidade de ação para alcançá-lo. Assim, ao passo que, no desejo, pode-se desejar algo que não se pode alcançar com as próprias capacidades, no arbítrio, só há vínculo com aquilo que se crê poder efetivamente alcançar por meio das próprias ações.

Como demonstrado na primeira condição de aplicação, o direito dirige-se para ações imputáveis e a influência mútua que há sobre elas, por esse ângulo, os simples desejos somente ficam dispostos no campo interno, cabendo ao arbítrio, por intermédio da ação, alcançar o objeto da faculdade de desejar. Portanto, “a liberdade de ação e não a liberdade da vontade, concorda com o princípio da responsabilidade” (HÖFFE, 1998, p. 217), cabendo ao direito regular os arbítrios que demandam tal liberdade de ação.

Quanto ao desejo, Kant o integra à “mera necessidade”⁶, já tomando o cuidado de retirar do âmbito do direito as “ações de caridade ou indiferença”. Tal elucidação é feita no decorrer da exposição da segunda condição de aplicação para que não haja

⁶ Nesse trecho, Kant coloca o “desejo” dentro da ideia geral das “necessidades” humanas e, portanto, a satisfação de ambos será a felicidade, retirando-o, assim, do âmbito da aplicação do direito.

a errônea compreensão de que uma comunidade jurídica seja uma comunidade de solidariedade. Kant emprega tal tarefa em vista de rejeitar a teoria utilitarista do direito sob a qual, na busca pelo “bem comum”, há a subtração da diferença entre arbítrios e necessidades e, por causa disso, a distinção entre lei jurídica e deveres de virtude da caridade são confundidos (cf. HÖFFE, 1998, p. 217-8). Expõe Kersting:

Se, agora, a carência impotente está suprimida da esfera jurídica, então isso quer dizer que para mim, de minha necessidade, não resultam pretensões jurídicas. Necessidade não é capaz de unir juridicamente, ninguém é obrigado juridicamente a reagir a ela. Uma comunidade jurídica não é uma comunidade solidária dos necessitados, mas uma comunidade de autoproteção dos poderosos em atuação (KERSTING, 2012, p. 98).

Desta maneira, Kant delimita o campo de aplicação do direito apenas às relações entre arbítrios e sua conseqüente liberdade de ação. Retirando da alçada do direito os deveres de virtudes para com a necessidade, que, por intermédio do desejo, demandam ações de solidariedade ou indiferença.

A *terceira condição* de aplicação do direito se refere à forma⁷, diz Kant:

Em *terceiro lugar*, nessa relação recíproca do arbítrio tampouco é levada em consideração a *matéria* do arbítrio, i. é, o fim que cada um se propõe com o objeto que quer, p. ex., não se pergunta se alguém terá vantagem ou não com a mercadoria que compra de mim para o seu próprio comércio, mas se pergunta apenas pela *forma* na relação do arbítrio recíproco, na medida em que ele é considerado simplesmente como *livre*, e se assim a ação de um dos dois se deixa pôr de acordo com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade (MS, AA06: 230).

Nesta última condição, Kant quer enfatizar que o direito, na regulação de uma relação entre os arbítrios, somente prescreve a forma, ou seja, as modalidades através das quais o fim almejado pode ser alcançado sob a regulação daqueles interesses.

“Somente a relação formal de minha atuação com a liberdade de atuação dos outros é juridicamente relevante”, preconiza Kersting (2012, p. 99), ou seja, a matéria sob a qual meu arbítrio é direcionado não se faz necessária nas relações jurídicas, apenas a forma na qual se efetua. No propósito de clarificar seu terceiro elemento do conceito de direito, Kant incorpora à sua definição um exemplo de relação jurídica, na

⁷ Segundo Bobbio (cf. 2000, p. 112-3), nesta terceira condição de aplicação do direito está a origem da doutrina do formalismo jurídico, cujos inauguradores foram filósofos neokantianos do direito, tais como: Stammler, Kelsen e Del Vecchio. Segundo tal doutrina, o direito com todas suas prescrições, se limita apenas a enunciar os modos pelos quais se deve agir para alcançar os fins almejados.

qual, ao realizar-se uma transação de mercadorias, não se questiona se alguma das partes terá vantagem sob a demanda, apenas se a forma pela qual está sendo efetivada é juridicamente válida. De forma a expandir o exemplo kantiano, Bobbio (cf. 2000, p. 112) apresenta o elemento formal do direito na regulação da instituição do casamento, uma vez que o direito não estabelece com quem cada indivíduo deve se casar, apenas prescreve a forma sob a qual tal compromisso deve se consumar.

Assim sendo, ao atribuir o caráter formal às relações jurídicas, Kant indica que o direito prescreve apenas como se deve fazer, isto é, como cada indivíduo deve agir para alcançar, juntamente com os outros ou em concorrência com os outros, os fins almejados. Isto posto, as ações de dois ou mais arbítrios poderão se concretizar no mundo, independentemente do objeto de desejo, desde que cada arbítrio possa estar de acordo com o arbítrio do outro “segundo uma lei universal da liberdade”.

Em suma, enquanto estabelece o conceito de direito, Kant prescreve as condições de aplicação da lei jurídica, que, em resumo, podem ser definidas da seguinte forma: 1- a relação externa e prática de uma pessoa em relação à outra; 2- a relação entre os arbítrios; 3- a forma das relações entre os arbítrios. Nestes cenários, sempre poderá haver a aplicação do direito no intuito de manter a comunidade jurídica sob a harmonia da lei universal da liberdade.

1.2.3 O princípio universal do direito

Exposto o conceito e as condições de aplicação do direito, Kant apresenta, em sua *Doutrina do direito*, o princípio universal do direito. Para isso, o filósofo examina o critério do justo e injusto decorrente da lei jurídica. Assim, prescreve ele: “É *justa* toda ação segundo a qual ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA06: 230). Por outro lado, será *injusta* toda ação que impeça o outro de praticar a liberdade de seu arbítrio, em outras palavras, será injusta toda ação que busque interferir na esfera da liberdade dos outros. Complementa o filósofo:

Se minha ação, portanto, ou em geral meu estado, pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal, então aquele que me impede nisso é injusto para comigo, pois esse impedimento (essa resistência) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais (MS, AA06: 230-1).

Disso, decorre a ideia de que “não se pode exigir que esse princípio de todas as máximas seja por sua vez também ele minha máxima” (MS, AA06: 231), em outras palavras, a máxima da liberdade de ação da qualquer um – segundo uma lei universal – não precisa, necessariamente, ser a mesma para todos e mesmo apreciada por todos, apenas deve ser conforme o direito. Assim, “cada um pode ser livre mesmo que sua liberdade me fosse inteiramente indiferente ou eu preferisse lá no fundo impedi-la, desde que eu não a prejudique por minha *ação externa*” (MS, AA06: 231).

Daí surge a lei universal do direito, “age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA06: 231). De tal imperativo, surge a imposição a uma obrigação, qual seja, a coexistência entre as liberdades dos arbítrios, porém, desta não há a exigência de que, por tal máxima, haja uma autorrestricção da liberdade individual. O que se extrai do princípio universal do direito é que “em sua ideia, minha liberdade está restrita a elas e pode ser restrita por outros também ativamente” (MS, AA06: 231).

Cumprido observar que o princípio universal do direito está intimamente ligado à noção de liberdade, aqui compreendida em seu sentido externo. Tal conexão não é apenas superficial, pelo contrário, é parte fundante do conceito de direito, uma vez que sob a relação entre tais liberdades é onde o direito se faz valer. Nesse sentido, preconiza Kant:

Liberdade (independência do arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro com uma lei universal, é este direito único originário, pertencente a cada homem por força de sua humanidade” (MS, AA06: 237)

De certa maneira, o reconhecimento da liberdade como único direito inato, garante aos homens a liberdade sobre seus corpos, gerando situações onde a escolha de um interfere na liberdade do outro. Guyer (cf. 2006, p. 244) considera que, dado o livre uso dos corpos pelos indivíduos e sua influência nos outros, sempre ficará suspenso a possibilidade de que, na liberdade de sua ação, um indivíduo fira a dignidade do outro. Sabendo disso, deve-se construir meios necessários para o ajustamento dessas situações. Nesses casos, cabe ao direito a função de regular os arbítrios, agindo de forma a promover a maior liberdade, visto que, ataca, não a liberdade alheia, mas toda ação injusta remanescente da interação dos arbítrios.

Com a intenção de garantir a plena liberdade, o direito, ao regular as relações

externas dos arbítrios dos indivíduos em comunidade, se define – por intermédio de sua ação contra toda injustiça à liberdade alheia – como legitimador de coerção. Em outras palavras, o direito está intimamente ligado à habilidade de exercer algum tipo de coerção, pois seu objetivo é regular a liberdade dos arbítrios sob uma lei universal.

1.2.4 A coação do direito

Estipulado a definição do que é justo e, portanto, conforme ao direito, torna-se evidente que, desde que minha ação permita a coexistência do meu arbítrio com o arbítrio de todos os outros, não impedindo, assim, o livre exercício dos arbítrios alheios, estou plenamente autorizado pela razão pura a realizá-la. Consequentemente, “aquele que me impede nisso é injusto para comigo, pois esse impedimento (essa resistência) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais” (MS AA06: 230-1). Partindo dessa definição, ainda no âmbito formal e abstrato do conceito geral do direito, pode-se chegar à consideração kantiana do conceito estrito do direito como “possibilidade de uma coação recíproca geral concordante com a liberdade de qualquer um segundo leis universais” (MS, AA06: 232). Tal conclusão é derivada do raciocínio apresentado por Kant no §D da *Doutrina do direito*, segundo qual:

A resistência que se opõe ao impedimento de um efeito é uma promoção desse efeito e concorda com ele. Ora, tudo o que é injusto é um impedimento da liberdade segundo leis universais; a coação, no entanto, é um impedimento ou resistência sofrida pela liberdade. Por conseguinte, se certo uso da liberdade é ele mesmo um impedimento da liberdade segundo leis universais (i. é, injusto), então a coação que lhe é oposta é, enquanto *impedimento* de um *impedimento da liberdade*, concordante com a liberdade segundo leis universais, i. é, justa; portanto está ligado ao direito ao mesmo tempo uma autorização de coagir aquele que lhe causa prejuízo, segundo o princípio de contradição (MS, AA06: 231).

Como visto, a coação⁸ pode ser justa, na medida em que visa impossibilitar

⁸ Em análise à coerção na doutrina do direito em Kant, Höffe (cf. 1998, p. 226) ressalta a falta de definição semântica ao termo “coerção” no texto kantiano, uma vez que, ao lado do sentido mais comum, isto é, coerção como força física, há uma infinidade de outras formas conceituais. Höffe destaca que a conceituação mais comum do termo está voltada à coerção direta, porém, salienta o intérprete, há também a versão indireta do termo, sob a qual resulta a dependência social ou de pobreza econômica. Por não ressaltar os diferentes aspectos da definição do termo, tornou-se comum atribuir à ideia de coerção em Kant, o referente à primeira definição exposta, a saber, a coerção direta, ou seja, coerção limitada à força física. Além de Höffe, Willaschek (cf. 2016, p. 423) propõe uma visão dupla do caráter coercitivo do direito em Kant, seja como coerção psicológica na forma de sanção, seja como coerção física na forma do uso da força. Entretanto, como sublinha Höffe, “o conceito de coerção

uma ação injusta, impedindo, assim, o livre exercício do arbítrio alheio. Sem qualquer alargamento do conceito, tem-se que “direito e autorização de coagir significam, portanto, a mesma coisa”⁹ (MS, AA06: 232).

Ainda a respeito da relação do direito e coerção, tem-se que o conceito de direito está intimamente ligado à liberdade, entretanto, como exposto, direito e coerção são a mesma coisa. Nesta sistemática, questiona Bobbio (2000, p. 125), “liberdade e coação não são dois termos antitéticos?”; “Como é possível falar do direito como de um aspecto da liberdade humana e ao mesmo tempo ligá-lo necessariamente à coação?”; “Como se concilia a liberdade, que devo respeitar para cumprir a lei jurídica fundamental, com a coação, que tenho o direito de exercer?” Kant considera essa aparente antinomia e dá a ela a devida resposta.

Para responder tais questionamentos deve-se compreender que, certamente, direito é liberdade, porém, é liberdade limitada pela presença da liberdade dos outros. Nesse caso, sou livre enquanto não transgriro os limites da liberdade que me foram dados pela existência das liberdades dos outros indivíduos que comigo convivem. Na medida em que, pela minha liberdade, desrespeito os limites da liberdade alheia, torno-me uma não-liberdade para o outro e, como consequência de minha ação, cabe ao outro o direito de repelir meu ato de não-liberdade a fim de restaurar sua condição de liberdade anterior. Para isso, não há outro meio de rechaçar tal impedimento a não ser por meio da coação que, nesta situação, apresenta-se como ato de não-liberdade para afastar a ação de não-liberdade que transgrediu a liberdade alheia e, por repelir tal ação, restaura sua condição inicial. Nesse sentido, está correta a afirmação de que liberdade e coação são termos antitéticos, porém, quando a coação surge para afastar um ato de não-liberdade que, por si próprio já é um impedimento da liberdade, ela age

permanece aberto”.

⁹ Na tradição jusnaturalista foi seguido constantemente a distinção entre *ius perfectum* e *ius imperfectum*, entendendo-se o primeiro como direito que pode ser aplicado através da força e o segundo como direito que não pode ser aplicado através da força. Enquanto o primeiro autoriza o uso da força para o cumprimento jurídico, o segundo considera o uso da força ilegítimo na relação jurídica. Nesse sentido, perfeito era apenas aquele direito coercitivo, ou seja, exigível pela força. Dentre os inúmeros pensadores do jusnaturalismo moderno, Thomasius foi o primeiro a eliminar da esfera do direito o *ius imperfectum*, definindo como genuíno apenas o direito perfeito, estabelecendo, assim, a relação entre direito com a coação. Uma vez que os deveres jurídicos têm como principal característica serem intersubjetivos e exteriores, portanto, coercitivos, os deveres morais, subjetivos e internos, não podem ser coercíveis, dado seu caráter *imperfectum*. Kant, ao relacionar direito e coação com sendo a mesma coisa, claramente se põe na leitura thomasiense da noção de existência de apenas um direito, ou seja, o *ius perfectum* (cf. BOBBIO, 2000, p. 122-3).

como negação da negação, isto é, nega a não-liberdade que estava negando a liberdade alheia. Portanto, ainda que seja antitética à ideia de liberdade, a coação é *conditio sine qua non* da liberdade, assevera Kant:

É correta uma ação que se opõe à ação que, por seu turno, vai contra a liberdade universal. O opor-se a uma ação incorreta é um obstáculo à ação que se opõe à liberdade universal, portanto é uma promoção da liberdade e da concordância da liberdade privada com a liberdade universal. A oposição à ação da liberdade de um outro é denominada coerção. A concordância da liberdade privada com a liberdade universal é o princípio supremo do direito, o qual é uma lei de coerção (V-NR, AA72: 1328).

Pela solução da aparente antinomia, torna-se evidente que “ao direito em sentido estrito (*jus strictum*) está ligada a autorização de coagir” (MS, AA06: 233-4). Entretanto, Kant admite duas exceções, dentro do direito em sentido lato (*jus latum*), nas quais “a autorização de coagir não pode ser determinada por uma lei” (MS, AA06: 234). Na primeira existe um direito sem coação, é o caso da equidade; na segunda existe uma coação sem direito, é o caso do estado de necessidade.

Por equidade, entende-se aquelas situações de justiça em casos concretos, sob as quais, “aquele que exige algo por esse fundamento se baseia em seu *direito*, apenas lhe faltando as condições requeridas pelo juiz, pelas quais esse poderia determinar quanto e de que maneira poderia ser satisfeita sua exigência” (MS, AA06: 234). Em outras palavras, é aquela justiça que nasce não da adequação rígida a uma lei geral e abstrata, mas da adequação à natureza do caso particular em suas circunstâncias especiais, onde soluções justas – isto é, segundo o direito – não são equânimes e, contrariamente, as soluções equânimes não são justas, *vide* o ditado da equidade: “O mais estrito direito é a maior injustiça” (MS, AA06: 235). Por essa razão, Kant considera a existência de um “*tribunal da equidade*” uma contradição em si, haja vista que, por não orientar seus julgados sob a luz das bases legais gerais e abstratas, falta ao tribunal a autorização de coagir quaisquer das partes a exercer sua obrigação.

Na compreensão do segundo modelo de exceção, isto é, o estado de necessidade, Kant apresenta seu dito comum: “A necessidade não tem lei” (MS, AA06: 236). Nessa situação, o filósofo compreende tal caso não como um ato *inculpável* (*inculpabile*), mas apenas *impunível* (*impunibile*), apresentado a argumentação de que qualquer punição que fosse ameaçada pela lei não seria tão grande para ser eficaz, tendo em conta que ninguém poderia ser induzido a se abster de um mal certo (a saber, qualquer situação que possa colocar sua vida em risco) através da ameaça de

um mal *incerto* (a condenação penal) (cf. MS, AA06: 235). Enquanto ato impunível, ao qual não corresponde a pena, o estado de necessidade pode ser considerado como uma coação – ação por meio violento – sem o direito correspondente.

Nesses dois casos, expõe Kant:

Vê-se que em ambos os julgamentos de direito (de acordo com o direito de equidade e o direito de necessidade) a *equivocidade* (*aequivocatio*) nasce da confusão entre os fundamentos objetivos do exercício do direito (perante a razão e perante um tribunal), pois então aquilo que alguém reconhece com razão como justo para si mesmo não pode ser confirmado perante um tribunal, e aquilo que ele mesmo tem de julgar injusto em si pode conseguir indulgência no mesmo tribunal, porque o conceito do direito não foi tomado num só sentido nesses dois casos (MS AA06: 236).

Dessa consideração, tem-se que, em Kant, a relação intrínseca entre direito estrito e a faculdade de coagir se faz de forma tão latente que até mesmo os casos de exceção evidenciam que ambos elementos devem estar presentes para que o conceito de direito possa se confirmar. Nesse sentido, retorna-se ao explicitado anteriormente, a saber, “direito e autorização de coagir significam, portanto, a mesma coisa” (MS, AA06: 232).

1.2.5 As esferas do direito

O campo do direito é, por vezes, dividido em duas esferas, a saber, o direito privado e o público. Kant também utilizada tal divisão para delimitar o campo de atuação do direito, no entanto, como lembra Bobbio (cf. 2000, p. 137), a distinção que Kant faz entre tais esferas, assim como toda sua doutrina do direito não é fundamentada em dados empíricos, mas tão somente na razão. Conforme explicitado pelo filósofo:

A divisão suprema do direito natural não pode ser (como acontece às vezes) aquela entre o direito *no estado de natureza* e o direito *social*, mas tem de ser aquela entre o direito no estado de natureza e o direito *civil*, dos quais o primeiro é chamado de *direito privado*, o segundo, *direito público*. Pois ao *estado de natureza* se contrapõe, não o estado social, mas o estado civil, porque naquele bem pode existir sociedade, mas apenas não uma sociedade *civil* (assegurando o meu e teu através de leis públicas), chamando-se o direito, por isso, no primeiro, o direito privado (MS, AA06: 242).

Nessa perspectiva, direito privado e direito público corresponde a uma distinção de *status*, o primeiro (direito privado), que se perfaz no estado de natureza, regula as relações entre indivíduos isolados, independentes de uma autoridade superior. Nesse

estado “cada qual quer ele próprio ser juiz sobre o que é o seu direito frente a outros”, no entanto, “não tem por parte dos outros nenhuma segurança quanto a direito frente a outros, a não ser cada um à sua própria força” (RGV, AA06: 097). Por outro lado, o segundo (direito público), próprio do estado civil, assegura as relações dos indivíduos entre si e regula as interações entre os indivíduos e o Estado.

Ao contrapor a sociedade civil ao estado de natureza, Kant está propondo a constituição do estado civil como instância garantidora de direitos. Nesse sentido, cumpre observar quais características fazem do estado de natureza um ambiente de direito provisório. Para isso, vale lembrar que, por não possuir uma autoridade superior sob a qual o direito privado torna-se assegurado, vislumbra-se no estado de natureza um “um estado de guerra em que todos devem constantemente estar armados contra todos” (RGV, AA06: 097), haja vista que cada direito individual pode, a qualquer momento, ser destituído por outro. Assim, “a deficiência do direito natural ou privado (do estado de natureza) é que se trata, nesse estado, de uma vida social, mas de uma vida social que não é regulada pelo direito (público)” (SALGADO, 1986, p. 291).

Para acabar com o caráter provisório do direito privado no estado de natureza, Kant coloca como condição de segurança jurídica a constituição de uma sociedade civil. Assim, do direito privado no estado de natureza, procede o postulado do direito público: “tu deves, tendo em vista a relação de uma coexistência inevitável com todos os outros, sair daquele estado de natureza e passar para um estado jurídico, i. é, para o estado de uma justiça distributiva” (MS, AA06: 307). Ademais, o filósofo fundamenta tal postulado de forma analítica a partir do próprio conceito do direito, uma vez que, nas relações externas, o “arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade” (MS, AA06: 230), contrapondo-se, assim, à violência que sempre está à espreita no estado de natureza.

Dessa maneira, a provisoriedade típica do estado de natureza converte-se em peremptória no estado civil, ou seja, o direito privado emanado nas relações sociais, torna-se assegurado pelo direito público no estado civil. Tal segurança, no entanto, só pode ser mantida pelo caráter coercitivo presente na própria concepção do direito, que, mesmo presente no estado natural, só é delineado no estado civil. Em outras palavras, a autoridade que, no estado de natureza, está esvaziada em qualquer indivíduo que quer ser juiz em causa própria, passa a ser, agora no estado civil, o

poder da coerção legal pública que instaura um Estado de justiça distributiva. Como explica o filósofo:

(...) caso não queria renunciar a todos os conceitos jurídicos, é o princípio: “deve-se sair do estado de natureza, no qual cada um segue sua própria cabeça, e unir-se com todos os outros (não lhe sendo possível evitar entrar em interação com eles) com o intuito de se submeter a uma coação externa legal e pública, portanto entrar em um estado no qual é determinado *legalmente* o que deve ser reconhecido como o seu de cada um, cabendo-lhe por um *poder* suficiente (que não é o seu, mas um poder externo), i. é, deve-se antes de tudo o mais entrar em um estado civil” (MS, AA06: 312).

Desenvolvida a passagem do estado de natureza ao estado civil, cumpre agora, deter-nos mais especificamente às principais características das duas esferas do direito apresentadas, isto é, o direito privado presente no estado de natureza e o direito público, epítome do estado civil.

1.2.5.1 Direito Privado

Em Kant, o direito privado encontra-se diretamente ligado à posse, considerada pelo filósofo como “condição subjetiva da possibilidade do uso em geral”. Nesse sentido, afirma Kant: “*meu direito (meum juris)* é aquilo a que estou ligado de tal maneira que o uso que um outro quisesse dele fazer sem meu consentimento haveria de me lesar” (MS, AA06: 245). Nessa perspectiva, qualquer ameaça por outra pessoa, a algum objeto em posse alheia, interferirá na liberdade de quem detém a posse inicial, agredindo, assim, o próprio direito natural do outro, mantendo um estado de constante vigilância.

Definido o conceito de posse como fundamento da experiência jurídica, Kant parte para uma sistematização racional do direito privado, estabelecendo uma divisão com base nas espécies de objetos externos que podem ser alvos do conceito de posse. Diz o filósofo:

Os objetos externos de meu arbítrio só podem ser de *três espécies*: 1) uma *coisa* (corpórea) fora de mim; 2) o *arbítrio* de um outro em relação a um ato determinado (*praestatio*); 3) o *estado* de um outro em relação a mim; de acordo com as categorias da *substância*, *causalidade* e *comunidade* entre mim e objetos externos segundo leis da liberdade (MS, AA06: 247).

Em análise do trecho, Bobbio (cf. 2000, p. 147-8) explica que a primeira espécie de relação está ligada aos *direitos reais*; a segunda, a dos *direitos pessoais*; a terceira,

dos *direitos de família*. Além disso, o comentador refaz a vinculação proposta por Kant, sob a qual as espécies de objetos externos estão de acordo com as categorias da *substância, causalidade e reciprocidade*. Nessa associação, nas relações de *direitos reais*, a posse se refere à *substância* de uma coisa; nas relações de *direitos pessoais*, a posse consiste na atividade do outro, cuja *causa* da posse é determinada; por fim, nas relações de *direitos de família*, a posse encontra-se no *status* do outro, enquanto o outro, *reciprocamente*, também possui o mesmo *status*, como exemplo típico: o casamento.

Dado que as espécies do direito privado estão fundamentalmente conectadas ao conceito de posse, cumpre observar a formulação de tal conceito proposto pelo filósofo. Como ajuizado por Kant, posse é “condição subjetiva da possibilidade do uso em geral” e o meu jurídico “é aquilo a que estou ligado de tal maneira que o uso que um outro quisesse dele fazer sem meu consentimento haveria de me lesar” (MS, AA06: 245). No entanto, quanto ao meu jurídico, deve-se compreendê-lo como uma ligação entre sujeito e objeto que ultrapasse a relação temporal e espacial, haja vista que, sem tal ideia, poderia ser possível que um indivíduo venha ser lesado pelo uso que qualquer outro faça de algum objeto que não está em sua posse direta.

A aparente contradição de possuir algo que não está em posse direta acaba por levar Kant a apresentar tal questionamento ao modelo de suas antinomias¹⁰ propostas na *Crítica da razão pura*. Nesse sentido, o ponto de partida do raciocínio deve ser buscado num postulado da razão prática. Seguindo tal modelo, Kant apresenta a tese: “*É possível ter algo externo como o meu ainda que eu não tenha a posse dele*”. Após, expõe a antítese: “*Não é possível ter algo externo como o meu se não tenho a posse dele*”. Em sua solução, o filósofo compreende que ambas proposições são verdadeiras, desde que se admita que na primeira entenda-se por posse a posse empírica (*possessio phaenomenon*) e, na segunda entenda-se a posse inteligível (*possessio noumenon*) (cf. MS, AA06: 255). Assim, se não é possível ter algo de exterior como meu, por não estar de posse do mesmo, tal posse pode ser entendida como inteligível e o fato de tê-la como posse física só se dá por haver a

¹⁰ As antinomias surgem no texto kantiano durante a investigação a respeito da totalidade absoluta na série das condições de qualquer fenômeno dado. Sua forma é estabelecida pelo conflito entre tese e antítese, onde os argumentos de cada lado devem ser refutados, porém, ao analisá-los mais detidamente, ambos parecem igualmente necessários perante a razão, levantando, assim, o ceticismo em relação à faculdade do conhecer (cf. FAGGION, 2018, p. 33).

posse inteligível. Em outras palavras, a simples posse física não é a certeza da posse, isso porque a posse para assim ser classificada necessita ser inteligível, isto é, jurídica.

Da resolução da aparente contradição, surge o postulado da razão prática, descrita por Bobbio (2000, p. 161) da seguinte maneira: “não existe coisa no mundo externo que não possa tornar-se objeto do meu arbítrio”. Entretanto, o intérprete também indica duas consequências diretas do fundamento da experiência jurídica, isto é, o postulado da razão prática. Segundo ele (cf. BOBBIO, 2000, p. 163-4), a primeira consequência é a impossibilidade de existir o *res nullius*, a saber, uma coisa que não pode pertencer a ninguém e da qual nenhuma pessoa pode usufruir. Sobre o assunto, diz Kant: “É possível ter como o meu qualquer objeto externo de meu arbítrio, i. é, uma máxima de acordo com a qual, caso se tornasse lei, um objeto do arbítrio teria de se tornar *em si* (objetivamente) *sem dono (res nullius)* é contrária ao direito” (MS AA06: 246). A segunda consequência é a existência entre os homens da posse comum originária do solo, que não deve ser confundida com a comunidade privativa, que, para Kant, é uma lenda. Isto posto, diz o filósofo:

A posse de todos os homens sobre a Terra, precedente a todo ato jurídico destes (constituída pela própria natureza) é uma *posse comum originária (communio possessionis originaria)*, cujo conceito não é empírico e dependente de condições temporais, como porventura o conceito fictício, mas jamais demonstrável, de uma *posse comum primitiva (communio primaeva)*, mas, sim, um conceito da razão prática, contendo *a priori* o princípio de acordo com o qual tão somente os homens podem usar o seu lugar sobre a Terra segundo leis jurídicas (MS, AA06: 262).

De toda compreensão racional sobre o meu e o teu externo, fundamento do direito privado, deriva uma última consequência: o direito só se expressa no uso das coisas como meio, mas somente entre as pessoas. Nesse sentido, a discussão enfrentada pelo direito privado só pode se dar com a existência da relação recíproca entre os indivíduos. Como exemplo, Kant (cf. MS, AA06: 261) utiliza a figura da existência de um único homem sobre a Terra, nesse caso, não existiria direito, haja vista que este não poderia adquirir ou ter como seu nenhuma coisa externa, uma vez que, entre ele e as coisas externas, não existe a obrigação para com o próximo do respeito ao direito de posse do outro. Desse modo, o direito privado, típico do estado de natureza, regulará as relações entre as pessoas referentes ao meu e o teu externo, não a relação entre a pessoa e o objeto. Ademais, tal ação do direito privado não garante por completo a posse peremptória da coisa, para isso, é necessária a

sociedade civil.

1.2.5.2 Direito Público

Como aludido anteriormente, a propriedade é uma instituição jurídica que antecede o Estado, mas somente no estado civil que os direitos relativos a ela são assegurados, resguardados e protegidos. Nesse sentido, o Estado é “uma instituição de segunda ordem que serve às instituições de primeira ordem” (HÖFFE, 2005, p. 251), isto é, ao Estado cabe o papel de assegurar os contratos, as propriedades das coisas, o matrimônio e a família. Assim, Kant define o direito público como “o conjunto de leis que necessitam de uma promulgação universal para produzir um estado jurídico” (MS, AA06: 309).

A promulgação universal que baliza o direito público é conferida pela existência de um contrato originário “no qual apenas se pode fundar entre os homens uma constituição civil, por conseguinte, inteiramente legítima, e também uma comunidade” (TP, AA08: 297). Para Kant, tal contrato não é um fato histórico que ocorreu em algum momento na evolução humana, pelo contrário, para o filósofo esse contrato é uma ideia da razão, isto é, um princípio racional que justifica o próprio Estado, haja vista que “o ato pelo qual um povo se constitui num Estado é o contrato original” (MS, AA06: 315).

Uma característica essencial no contrato original é a renúncia da liberdade exterior para readmiti-la imediatamente no estado civil. Expõe Kant:

O ato pelo qual o próprio povo se constitui em um Estado, aliás, propriamente apenas a ideia dele, de acordo com a qual apenas pode ser pensada sua legitimidade, é o *contrato originário*, de acordo com o qual todos (*omnes et singuli*) no *povo* entregam sua liberdade externa, para imediatamente retomá-la como membros de uma república, i. é, do povo considerado como Estado (*universi*), e não se pode dizer que o homem no Estado sacrificou a um fim uma *parte* de sua liberdade externa inata, mas abandonou totalmente a liberdade selvagem sem lei, para encontrá-la sem diminuição numa dependência legal, i. é, num estado jurídico, porque essa dependência procede de sua própria vontade legisladora (MS, AA06: 315-6).

Nesse sentido, a renúncia à liberdade não resulta numa submissão de um para com os outros, na verdade, entre os indivíduos não há relação de submissão, mas sim de consentimento, onde cada um sai de uma situação singular frágil para uma situação plural de segurança. Nesse estágio de relação, instaura-se um estado jurídico onde

todos podem usufruir de seus direitos com a segurança de tê-los assegurados pelo poder público. Trazendo à tona o conceito kantiano de reino dos fins¹¹, Nour (2004, p. 20) relaciona tal condição como “união sistemática de todas as pessoas como fins em si mesmas e de seus respectivos fins por meio de leis comuns”.

Visto que não há uma submissão entre os indivíduos nessa relação estatal, cumpre observar, no entanto, que há uma dependência legal, isto é, há uma submissão à lei e, como alertado pelo filósofo, essa dependência “procede de sua própria vontade legisladora”. Essa aparente contradição (estar livre, porém dependente) pode ser resolvida pelo conceito de autonomia, isto é, a capacidade do homem em obedecer a leis das quais ele mesmo consentiu. Desse modo, o indivíduo legislador deve criar leis cuja a soma das condições das escolhas que possa tomar venha a ser unida com outros indivíduos civis assentado num acordo sob uma lei universal (cf. MS, AA 06: 230). Para isso, deve-se sempre atentar para aquilo que Kant chama de pedra-de-toque do Estado, a saber, toda lei que for erigida num estado civil deve prescindir da seguinte questão: “poderia um povo impor a si próprio essa lei?” (WA, AA 08: 039).

Após a saída do estado de natureza e o devido consentimento ao contrato originário, forma-se o estado civil, a saber, “a união de uma multidão de homens sob leis jurídicas” (MS, AA06: 313). Ao estabelecer uma sociedade baseada num elemento jurídico, Kant deixa claro que o fundamento máximo do Estado não é a felicidade, mas sim o direito, o único capaz de reger a vida dos indivíduos de maneira a promover a unicidade em direitos sob uma justiça distributiva. Para manter o direito como linha mestra do funcionamento do estado civil, Kant preconiza que a única constituição capaz de manter e afirmar o espírito do contrato originário, além de resolver o problema da guerra e oferecer uma convivência pacífica é a Constituição Republicana (cf. ZeF, AA08: 350).

Cumpre observar, entretanto, que ‘república’ não se confunde com ‘democracia’. Kant é contrário à democracia (governo de todos). Para ele, esta forma de governo é a que está mais próxima ao despotismo, uma vez que funda um poder executivo que todos decidem sobre tudo, o que gera uma contradição interna.

¹¹ Segundo Salgado (1986, p. 252), “o reino dos fins é o reino das pessoas ou dos seres, cuja ação tem como princípio a liberdade, e só poderá ser instaurado na medida em que o agir de cada indivíduo se pautar pelas máximas do membro do reino dos fins cuja legislação vale universalmente”.

Difícilmente haverá decisões estatais onde todos consentirão, nesse sentido, quando “todos” decidem sobre algo, na verdade estão decidindo contra um, ou mais, que não deram seu consentimento, assim, tal modelo é o meio pelo qual todos, sem, no entanto, serem todos, decidem (cf. ZeF, AA08: 352). De outro modo, o método republicano de governar é diametralmente superior, uma vez que aplica o princípio político da separação de poderes, o que evita decisões arbitrárias pelo Estado. Diz Kant:

Todo Estado contém em si *três poderes*, i. é, a vontade universalmente unificada em tríplice pessoa (*trias politica*): o *Poder Soberano* (soberania), na pessoa do legislador; o *Poder Executivo*, na pessoa do governante (no seguimento da lei); e o *Poder Judiciário* (como reconhecimento do seu de cada um de acordo com a lei), na pessoa do juiz (*potestas legislativa, rectoria et judiciaria*) (MS, AA06: 313).

Ao expor tal divisão, Kant observa que tais poderes estão dispostos na mesma lógica do silogismo (cf. MS, AA06: 313), onde a premissa maior é o poder legislativo, emanando para todos a autoridade da norma jurídica geral e abstrata; a premissa menor é o poder executivo que age no Estado por intermédio da lei; e por fim, a conclusão é o poder judiciário que realiza a sentença daquilo que é o direito no caso controvertido.

Os membros da sociedade civil são chamados por Kant de cidadãos (*cives*) (cf. MS, AA06: 314), entretanto, o filósofo não prescreve tal atributo indiscriminadamente. Para ele, as qualidades que consubstanciam um cidadão são três: *liberdade legal, igualdade civil e independência civil*. Por *liberdade legal*, Kant entende a capacidade de cada indivíduo não obedecer a nenhuma lei da qual não tenha dado consentimento. Por *igualdade civil*, compreende-se o reconhecimento, com relação a si mesmo, de não haver nenhum superior no povo, a não ser em relação aqueles que possuem a mesma faculdade moral de obrigar juridicamente o outro. Enfim, por *independência civil*, considera-se não dever sua existência e sustento a qualquer outro, mas a si próprio. Cumpre salientar, no entanto, que esta última qualidade é a que diferencia o cidadão passivo para o cidadão ativo, isto é, aquele que possui personalidade civil, a saber, não ser representado por nenhum outro nos assuntos jurídicos, a não ser por si mesmo.

O direito público do direito do Estado, até aqui explorado, resolve o problema das relações entre os indivíduos no estado de natureza. Entretanto, a mesma

insociável sociabilidade¹² presente entre os indivíduos no estado natural, continua vigendo entre os estados civis constituídos, isto é, a eclosão de hostilidades entre os estados ainda continua perdurando. Neste sentido, o triunfo do direito no seio estatal não será o suficiente para apaziguar as relações estranhas e conflitantes entre cada estado soberano, deve-se, assim, ser instituído entre tais soberanias um Direito das gentes, a fim de regular a situação discrepante que pode se instaurar.

No estado natural dos Estados, o direito da guerra é a maneira lícita de um Estado reivindicar seu direito contra outro, haja vista que entre eles não há um processo de resolução pacífico das contendas, o que só se pode haver num estado jurídico (cf. MS, AA06: 346). Ademais, todo o direito dos povos relativos ao meu e teu externos dos Estados adquiridos ou mantidos mediante a guerra são apenas provisórios, podendo valer peremptoriamente somente num verdadeiro estado de paz. Desse modo, é “necessária uma aliança dos povos segundo a ideia de um contrato social originário” (MS, AA06: 344), cuja existência garante o direito a cada qual sobre aquilo que lhe é juridicamente válido.

Tal aliança Kant chama de *congresso permanente dos Estados*, isto é, “uma união de alguns Estados para manter a paz, sendo cada Estado vizinho livre para a ele se juntar”¹³ (MS, AA06: 350). Este congresso não se propõe a obter o poder sob os Estados, “mas simplesmente manter e garantir a paz de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, a dos outros Estados federados” (ZeF, AA08: 356). Por não poder conter um poder soberano, tal aliança deve conter como característica principal a capacidade de ser desfeita a qualquer tempo, tendo, portanto, a necessidade de ser renovada de tempos em tempos (cf. MS, AA06: 344). Assim, a manutenção do poder

¹² Sob o mecanismo da insociável sociabilidade, o antagonismo das disposições humanas apresenta a atuação de duas tendências com sentidos contrários. De um lado, a inclinação (*Neigung*) para se socializar (*vergesellschaften*), de outro, uma propensão (*Hang*) para se isolar (*vereinzeln*). Dessa forma, a sociabilidade é caracterizada como “uma inclinação para entrar em sociedade”, onde pode haver o “desenvolvimento das disposições” (laG, AA08: 020). Por outro lado, a insociabilidade se configura como uma propensão ao isolamento, pois se sustenta sobre a propriedade de cada homem de “querer dispor de tudo ao seu gosto” (laG, AA08: 021).

¹³ É possível notar uma mudança no pensamento de Kant de 1795 (*À paz perpétua*) para 1797 (*Metafísica dos costumes*). Tal modificação se deve à necessidade da coercibilidade na filiação dos Estados no congresso permanente dos Estados. Em 1795, Kant válida como imperioso a utilização de tal mecanismo, diz ele: “em vista da segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele numa constituição de semelhante à constituição civil, na qual se possa garantir a cada um seu direito” (ZeF, AA08: 334). Entretanto, como pode-se notar, em 1797 a concepção kantiana se altera para uma livre agremiação.

do direito público se irradia do seio interno dos Estados para a relação macroscópica entre cada ente estatal.

As relações entre os Estados e seus membros tomam uma amplitude especial no próximo nível do direito público de Kant, onde, a partir de um direito de visita, o filósofo concebe o direito cosmopolita, visando “a unificação possível de todos os povos em vista de certas leis universais” (MS, AA06: 352). Para justificar seu direito de visita, do qual decorre necessariamente seu espectro cosmopolítico, Kant preconiza o direito de propriedade comum da Terra, isto é, o direito de cada indivíduo de circular na superfície terrestre. Ademais, pela esfericidade da Terra, nenhum homem pode se estender até o infinito, além disso, inevitavelmente terá de suportar outros indivíduos que também compartilham originalmente tal propriedade. Nesse sentido, “ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra” (ZeF, AA08: 358) e, assim, todos em determinado momento terão de relacionar-se entre si.

No direito cosmopolita de Kant o direito de visita está intimamente ligado ao direito de hospitalidade, isto é, “o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro” (ZeF, AA08: 358). Nesse caso, pode até haver a declinação de um estrangeiro a determinada localidade, desde que não haja prejuízo ao mesmo, porém, enquanto tal indivíduo comportar-se amistosamente na região, o outro não pode tratá-lo com hostilidade. Assim, segue que “o *direito cosmopolita* deve limitar-se às condições da *hospitalidade* universal” (ZeF, AA08: 357), sob o qual o direito de visita se perfaz juridicamente válido.

Desse modo, a relação de todos povos sobre a Terra é a epítome da ideia racional de uma comunidade pacífica universal. Nesse sentido, Kant chega a precaver o leitor que tal ideia não é um princípio filantrópico ético, mas sim um princípio jurídico (cf. MS, AA06: 352), isto porque os passos que levam até o desenvolvimento cosmopolítico são todos de natureza racional sob o enfoque da doutrina do direito que visa a busca e manutenção do fim último do direito, a saber, a paz perpétua. Diz o filósofo:

A ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição

(ZeF, AA08: 360).

Isto posto, sob a racionalidade jurídica que se prescreve no direito público, verifica-se que o direito se irradia a todos pontos do globo terrestre, onde “a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros” (ZeF, AA08: 360). Assim, o direito cosmopolita completa o direito público em sua maior amplitude, da qual a doutrina do direito se consuma pela eficácia jurídica.

1.3 A DOCTRINA DO DIREITO APLICADO

Analisado as características centrais da *Doutrina do direito*, passa-se novamente ao conceito de política, agora, contudo, mais completo e compreensivo. Isto só é possível pelo fato de que, sendo a política a doutrina do direito aplicado, a mera compreensão da doutrina do direito abre espaço para concepção da política aos moldes kantiano. Entretanto, como se verá nos próximos capítulos, apenas os ideais da doutrina do direito não serão suficientes para o completo agir político. Para isso, serão necessários outros elementos complementares que facilitam e, por vezes, discernem a forma mais prudente de se fazer política.

Como exposto em *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, a política assume a função da passagem da teoria (metafísica do direito) para a prática (princípio da política). Neste caso, vale apontar o que Kant concebe como teoria e prática, a fim de evidenciar o caráter empírico do agir político. Isto posto, teoria é aquilo que constitui o conjunto de regras práticas pensadas como princípios numa certa universalidade, enquanto que a prática configura a aplicação e adequação desse sistema aos objetos particulares semelhantes no mundo (cf. TP, AA08: 275). Nesse sistema, ambos componentes não constituem conceitos separados um do outro, pelo contrário, um depende do outro para se efetivar completamente, assim, a prática depende da teoria para observar certos princípios de conduta, ao passo que a teoria necessita da prática para se cumprir no mundo empírico.

A aplicação da doutrina do direito por intermédio da política passa pela efetiva conexão entre ambas, onde os princípios ideias contidos em um se efetivam pelo outro no mundo empírico. Cumpre lembrar, no entanto, que o papel da política não se confunde com o papel do direito positivado, isto é, a lei jurídica disposta no ordenamento jurídico de determinado Estado. A política, por sua vez, aplica os

princípios *a priori* que permeiam o direito positivo, isto é, a doutrina do direito. Além disso, estabelece para o agir público mandamentos técnicos sob a melhor forma ou melhor momento de aplicação de determinada máxima jurídica-política. Nesse sentido, o agir prático que a política possibilita consubstancia os desígnios da teoria da qual tem-se como fonte.

Por representar o exercício da doutrina do direito, a política acaba por abarcar como características fundantes aquelas mesmas do direito. Nesse sentido, enquanto o conceito de direito busca arregimentar as “condições sob as quais o arbítrio de um, pode ser reunido com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade” (MS, AA06: 230), a política também busca conceber um estado civil no qual o elemento essencial do direito possa se fazer presente nos meandros de todas relações interpessoais. Ademais, as mesmas condições de aplicação do direito (cf. MS, AA06: 230) similarmente atuam no agir político, ou seja, as relações externas e práticas entre os indivíduos; seus arbítrios; e as formas que se dão tais relações são elementos constitutivos, além do direito, do próprio proceder público.

A política só pode florescer num ambiente jurídico. Nesse sentido, para se efetivar no mundo, ela deve estar presente num estado civil, isto é, numa “união de uma multidão de homens sob leis jurídicas” (MS, AA06: 313). Nesse caso, a constituição republicana passa a ser um instrumento institucional do ideal jurídico presente na ação pública, por meio do qual não é considerada apenas como objeto do direito, mas também da política (cf. MORI, 2012, p.165). Neste mesmo ensejo, assim como um ambiente juridicamente estável preconiza certo agir político igualmente correspondente, o ambiente de relação entre os Estados também deve seguir tal caminho. Isto posto, para uma efetiva política externa entre estados deve-se estender a doutrina do direito ao âmbito público macroscópico, isto é, o direito das gentes e o direito cosmopolita.

Posto o estado jurídico formalizado sob a constituição republicana, abre-se espaço para a política, através de sua *práxis*, adentrar nos meandros da sociedade legalmente constituída para firmar o aperfeiçoamento das instituições e o aumento da liberdade. Nesse sistema de constantes evoluções, a política possui como objetivo “a manutenção de alguns aspectos da realidade e a mudança de outros, mas sempre na direção específica de um fim expresso” (KLEIN, 2016, p. 89). Nesta perspectiva, cumpre-se compreender o agir político não como uma ideia vazia, mas como a prática

do referencial teórico de um ideal *a priori*, isto é, “uma tarefa que, pouco a pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim” (ZeF, AA 08:386).

A tarefa pela busca de um ideal estabelecido *a priori*, não deve ser vista como projeto inalcançável, pelo contrário, deve ser o incentivo do agir político na busca pelo constante progresso do gênero humano. Diz Gerhardt (1997, p. 50): “a produção e garantia da paz pertencem às tarefas primordiais da política”, isto é, cabe à política os passos, sob o enfoque jurídico, da aproximação da paz, uma vez que somente “na paz se deve evidenciar quão necessária e possível é a política”. Assim, o trabalho preliminar do agir político é o de se auto afirmar como a melhor forma de se aplicar os princípios da doutrina do direito nas relações entre os indivíduos, seja a nível interpessoal, seja a nível estatal. Cumpre, no entanto, se questionar, por qual via tal tarefa se realizará? Isto é, basta apenas a aplicação dos componentes jurídicos para o exercício político? Ou cabe também um componente moral em sua atuação?

2 A RELAÇÃO ENTRE MORAL, ÉTICA E DIREITO

Neste segundo momento da dissertação será abordado a relação entre o direito e moral. Isto se faz necessário haja vista que, como estabelecido no capítulo anterior, a política está estritamente ligada à doutrina do direito, onde extrai seus fundamentos e age como ferramenta exercitante dos ideais jurídicos. Entretanto, a fim de demonstrar os pressupostos morais da política, deve-se, antes de tudo, se atentar à relação do direito com a moral.

Nesse sentido, a discussão que este capítulo aborda apresenta-se como elemento essencial para o andamento desta pesquisa, uma vez que, após resolvido esta problemática poderá se partir para o terceiro momento deste trabalho. Isto porque, sendo a política a aplicação da doutrina do direito, abre-se espaço para o questionamento que, por haver uma eventual relação entre direito e moral, tal relação também pode ser reexaminada no âmbito político. Sendo assim, este capítulo apresenta diferentes leituras desta discussão e indicará qual o melhor caminho metodológico disposto para a resolução do problema que esta dissertação procura resolver.

2.1 MORAL, ÉTICA E DIREITO

Na *Introdução à metafísica dos costumes* (cf. MS, AA06: 214), Kant faz a distinção entre as metafísicas, da natureza e dos costumes. No âmbito da metafísica dos costumes, o filósofo compreende a moral em um sentido amplo, o qual abrange não somente a ética, mas também o direito. Desta forma, o sistema da *Metafísica dos costumes* se completa pela composição de duas partes, a primeira intitulada de *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, e a segunda, *Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, compreendido no sentido estrito da moral, a saber, ética. Isto posto, Kant apresenta o estudo da filosofia moral sob o espectro ampliado das ações humanas, distinguindo-a, assim, do território da filosofia teórica sob a qual os objetos estão sujeitos apenas às leis da natureza.

Tendo em vista a divisão da metafísica dos costumes na *Introdução à metafísica dos costumes*, Kant apresenta aquilo que é comum tanto à Doutrina do direito e da virtude, quanto aquilo que as diferencia. Naquilo que lhe são semelhantes, assenta-se a racionalidade prática, isto é, um fundamento estritamente relacionado

ao conhecimento do que é possível segundo as leis da liberdade. Tal lei da liberdade, é um princípio racional puro, *a priori*, que permite a causalidade das ações por meio de uma razão prática pura ou vontade racional que dá a si mesma uma lei que pode seguir, por isso, livre e autônoma. Além disso, sem esta liberdade, “nenhuma lei moral e nenhuma imputação segundo a mesma é possível” (KpV, AA05: 173). Isto posto, lei moral¹⁴, liberdade e autonomia, são categorias profundamente relacionadas, uma vez que “a autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas” (KpV, AA05: 058).

Naquilo que lhe são dissonantes, apresenta-se o âmbito e a natureza legislativa da ação. Diz Kant:

Essas leis da liberdade chamam-se *morais*, à diferença de leis naturais. Na medida em que incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade, chamam-se *jurídicas*; mas, se exigem também que elas (as leis) sejam mesmo os fundamentos de determinação das ações, elas são *éticas*, dizendo-se então: a concordância com as primeiras é a *legalidade*, a concordância com as últimas, a *moralidade* das ações (MS, AA06: 214).

Neste trecho, Kant explicita sua divisão das leis morais, de um lado, as leis jurídicas, denominadas como leis externas, pois são leis obrigatórias da razão prática pura para as quais é possível uma legislação exterior; de outro lado, as leis éticas, denominadas como leis internas, visto que, para elas, não pode haver uma legislação externa. Nesse sentido, enquanto que na lei interna, o agente adota a lei moral como princípio pelo qual ele quer agir, isto é, sua máxima; na lei externa o agente adota a lei moral como princípio pelo qual ele deve agir, haja vista que tal ação pode ser escrutinada por um legislador externo que possui a faculdade moral de obrigar os outros a agirem de acordo com a lei moral (cf. MS, AA06: 224).

Ainda sobre a passagem citada acima, cumpre ressaltar a distinção entre legalidade e moralidade no âmbito das ações relativas às leis éticas e jurídicas. Para isso, convém explicitar o que Kant entende por uma ação com valor moral. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o filósofo distingue tais ações em dois modelos: aquelas realizadas em conformidade com o dever, e aquelas realizadas por dever (cf. GMS, AA04: 397-8). Nessa estrutura, as primeiras são aquelas cuja ação pode ser motivada por outros móveis que a ideia de dever, tais como inclinações

¹⁴ Classificada por Kant em leis éticas e jurídicas (cf. MS, AA06: 214).

sensíveis e relações externas; já as segundas são aquelas cujo fundamento propulsor da ação está na própria ideia do dever. Nesse sentido, o valor moral da ação se encontra nas de segundo tipo, isto é, ter sido motivada tão somente pelo dever, por respeito à lei, independentemente de qualquer outro fim.

Feito tal observação, pode-se compreender agora a distinção entre legalidade e moralidade no âmbito das ações relativas às leis éticas e jurídicas. Kant expõe tal relação já em sua *Crítica da razão prática*, na qual diz:

O essencial de todo o valor moral das ações depende *de que a lei moral determina imediatamente a vontade*. Se a determinação da vontade acontece *de acordo com a lei moral*, mas unicamente mediante um sentimento, seja de que espécie ele for, que deve ser pressuposto para que aquela se torne um princípio determinante suficiente da vontade, por conseguinte, não *por amor da lei*: então, a ação conterà certamente legalidade, mas não moralidade (KpV, AA05: 071).

Complementa o filósofo na *Metafísica dos costumes*:

Chama-se mera concordância ou não concordância de uma ação com a lei, sem considerar seu móbil, a *legalidade* (conformidade à lei); mas àquela concordância em que a ideia do dever pela lei é ao mesmo tempo o móbil da ação chama-se a *moralidade* da ação (MS, AA06: 219).

Desse modo, na dinâmica entre leis éticas e jurídicas, impera a correlação entre moralidade e legalidade. Em outras palavras, enquanto as leis éticas exigem que a ação seja realizada unicamente pelo motivo do dever ou por respeito à lei moral, e é isso que caracteriza a sua moralidade, as leis jurídicas exigem a mera conformidade da ação com a lei moral, isto é, sua legalidade.

Ainda sob a divisão entre legalidade e moralidade restrita ao campo da ética e o direito, Kant expõe a lógica das ações livres na forma de leis morais intimamente ligadas à dupla derivação da razão prática, segunda qual cada ato se propõe a um fim previsto sob a lei moral. Nesse intuito, cumpre lembrar que para o filósofo, ato é qualquer ação “enquanto se encontra sob leis da obrigação, por conseguinte também enquanto o sujeito é considerado, neste ato, segundo a liberdade de seu arbítrio” (MS, AA06: 223). Assim, as ações que se encontram sob a égide da legislação da razão prática, podem ser tanto internas quanto externas, haja vista que, em tais atos, o agente pode ser considerado o autor do efeito e, em outros momentos, pode ser-lhe imputado o efeito de tal ação. Desse modo, as ações externas são aquelas que se inscrevem no mundo pelos seus efeitos que afetam, direta ou indiretamente, outros

indivíduos. Já as ações internas são aquelas que se referem unicamente ao próprio agente, isto é, a um ato de escrutínio interno sob as escolhas de adotar tais fins que podem ser necessários.

Na *Introdução a metafísica dos costumes*, Kant caracteriza o arbítrio como uma faculdade de desejar que “acompanha a consciência da faculdade de sua ação para a produção do objeto” (MS, AA06: 213), isto é, todo e qualquer ato do livre arbítrio está estreitamente ligado à adoção de um fim¹⁵ ao qual se dirige. Diante disso, por meio da representação do objeto, cada agente pode, através do fim almejado, determinar-se a agir da melhor maneira que lhe apraz para obtenção do fim que lhe é pretendido. Essa capacidade de se propor fins e determinar-se a agir com vista a produzir tal efeito, ressalta o arbítrio humano como livre, contrário ao *arbitrium brutum*, cuja determinação se dá pelo estímulo sensível (cf. MS, AA06: 213). Cabe ressaltar, no entanto, que nenhuma legislação externa é capaz de forçar qualquer agente a adotar determinado fim. Tal deliberação é um ato da liberdade interna do poder de escolha. Nesse sentido, podemos ser externamente obrigados a realizar determinadas ações que não se dirigem a um fim que seja nosso, mas que servem como meios para outro indivíduo, mas, somente nós mesmos podemos propor algo como nosso fim, haja vista que a coação externa na adoção de tal fim seria contraditória ao próprio ato de liberdade que, nesse caso, não seria livre.

Todos os deveres são ou *deveres de direito (officia juris)* ou *deveres de virtude (officia virtutis s. ethica)*. Os deveres de direito ordenam a execução de ações específicas, os deveres de virtude, pelo contrário, ordenam a adoção de fins da razão prática pura, os quais cumprem a função de regular as ações de acordo com o princípio da moralidade (cf. MS, AA06: 239). A fim de assegurar a possibilidade da moralidade nas ações humanas, Kant propõe aos deveres de virtude os fins obrigatórios, por ele definido como “fins que são em si mesmo deveres”¹⁶ (MS, AA06: 383). Isto posto, Kant apresenta dois fins obrigatórios, são eles: a própria perfeição

¹⁵ “Um *fim* é um objeto da escolha (de um ser racional) através de cuja representação a escolha é determinada relativamente a uma ação no sentido de levar a efeito esse objeto” (MS, AA06: 381); “Um *fim* é um objeto de livre escolha, cuja representação o determina para uma ação (pela qual o objeto é instaurado)” (MS, AA06: 384).

¹⁶ Cumpre ressaltar que a adoção de fins que são ao mesmo tempo deveres não é contraditória com a liberdade do poder de escolha, haja vista que tal dever é autoimposto, isto é, o agente moral adota tais fins livremente mediante a própria investigação interna. Nesse sentido, o indivíduo é o próprio autor da obrigação que lhe confere.

(deveres para consigo mesmo) e a felicidade dos outros (deveres para com os outros) (cf. MS, AA06: 385). De acordo com tais fins, o agente moral sempre estará obrigado a pensar a si mesmo e qualquer outro indivíduo como seu fim, isto é, considerar todo ser humano como fim em si mesmo. Isto é o que preconiza o princípio supremo da virtude: “*age de acordo com uma máxima dos fins que possa ser uma lei universal a ser considerada por todos*” (MS, AA06: 395).

Os deveres de direito, por outro lado, importam-se apenas com a forma da relação entre os arbítrios livres, sem levar em consideração o fim contido na máxima. Em outras palavras, nos deveres de direito, deixa-se ao arbítrio do agente moral o fim que tal indivíduo quer perseguir, desde que a ação esteja conforme a coexistência da liberdade externa de cada indivíduo. Nesse sentido, expõe Kant:

Pode-se pensar na relação entre o fim e o dever de dois modos: pode-se começar pelo fim e investigar a *máxima* das ações em conformidade com o dever ou, por outro lado, pode-se começar pela máxima das ações em conformidade com o dever e investigar o fim que é também um dever. A *doutrina do direito* assume o primeiro modo. O fim que qualquer pessoa escolha. A máxima de sua ação, entretanto, é determinada *a priori*, a saber, que a liberdade do agente possa coexistir com a liberdade de todos os demais de acordo com uma lei universal (MS, AA06: 382).

Os fins obrigatórios marcam a especificidade de cada âmbito da moral, isto é, a ética e o direito. Enquanto os deveres de virtude são amplos e não ordenam ações diretas, mas máximas para tais atos; os deveres de direito são restritos à forma da ação e sua capacidade de se adequar à coexistência das liberdades dos arbítrios. Somente na doutrina da virtude os fins adotados pelos agentes morais são tomados em consideração no autoconstrangimento proporcionado de acordo com as leis morais. Nesse caso, a adoção de fins no agir humano é a indicação da liberdade do arbítrio e, a adoção de fins obrigatórios é o resultado da condição da liberdade interna compreendida em seu sentido positivo, isto é, a autoimposição de deveres.

Embora a distinção entre ética e direito possa ser conduzida pela derivação entre legalidade e moralidade, há entre eles elementos que os compreendem de maneira indistinta. Ainda na *Introdução*, Kant observa que toda legislação, seja interna ou externa, contém dois elementos. O primeiro elemento é “uma *lei*, que representa *objetivamente* como necessária ação que deve acontecer, i. é, que faz da ação um dever”. Já o segundo é “um móbil¹⁷, que liga *subjetivamente* à representação da lei o

¹⁷ Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant faz uma distinção entre móveis e motivos, na

fundamento de determinação do arbítrio para essa ação”. Mediante o primeiro elemento, o que se tem é apenas “o conhecimento teórico da possível determinação do arbítrio, isto é, a enunciação da regra prática”. Em outras palavras, o que há é apenas o conhecimento do que se deve fazer para agir de acordo com a regra prática. Por intermédio do segundo elemento, “a obrigação de assim agir é ligada efetivamente no sujeito ao fundamento de determinação do arbítrio” (MS, AA06: 218). Tal contexto refere-se a questão da motivação para que o dever representado pela lei seja cumprido.

Ademais, Kant complementa seu entendimento dos elementos da legislação ao explicitar que toda e qualquer legislação pode se distinguir entre si quanto aos móveis que as compõem, evidenciando, assim, a diferenciação entre a legislação ética e jurídica. Diz o autor:

Toda legislação (...) pode, portanto, distinguir-se ainda em vista dos móveis. Aquela que faz de uma ação um dever e deste dever ao mesmo tempo um móbil é *ética*. Mas aquela que não inclui o último na lei, admitindo assim também um outro móbil que não a ideia do próprio dever, é *jurídica* (MS, AA06: 219).

Portanto, ética e direito se diferenciam fundamentalmente quanto ao móbil para a ação. No entanto, quanto ao primeiro elemento, isto é, a lei moral que os regem, são de igual maneira vinculantes. Nesse sentido, “a doutrina do direito e a doutrina da virtude não se distinguem, pois, tanto por seus deveres diferentes, como bem mais pelas diferenças da legislação, a qual liga à lei um ou outro móbil” (MS, AA06: 220).

Assim, para a legislação ética, a lei moral será sempre um princípio objetivo e, ao mesmo tempo, um princípio subjetivo de determinação do arbítrio. Por incluir em sua lei o móbil interno da ação com a ideia de dever, a legislação ética incute ao agente moral o dever de agir em conformidade com a própria lei moral que o ordena. Isto é o que ordena o comando ético universal: “age conforme o dever a partir do dever” (MS, AA06: 391). Para legislação jurídica, por outro lado, a lei moral sempre será um princípio objetivo, porém, o princípio subjetivo não precisa ser a mesma lei.

qual preconiza: “O princípio subjetivo do desejar é o *móbil* (*Triebfeder*), o princípio objetivo do querer é o *motivo* (*Bewegungsgrund*); daqui a diferença entre fins subjetivos, que assentam em móveis, e objetivos, que dependem de motivos, válidos para todo o ser racional” (GMS, AA04: 427). Além disso, na *Crítica da razão prática*, o filósofo complementa a definição, alegando que “o móbil da vontade humana (e de todo o ser racional criado) nunca pode ser outra coisa senão a lei moral, por conseguinte, o princípio objetivo de determinação deve ser sempre e ao mesmo tempo o único princípio de determinação subjetivamente suficiente da ação” (KpV, AA05: 072).

Nesse sentido, o direito não inclui o móbil interno do dever na sua lei moral. Neste caso, a lei universal do direito não exige nenhum móbil interno que seja por respeito ao dever.

A legislação jurídica, assim como a legislação ética, enuncia uma obrigatoriedade para que a ação seja moral, isto é, de acordo com a lei moral que a fundamenta. Assim, as ações ordenadas pelos deveres jurídicos são moralmente necessárias. Entretanto, Kant define a obrigatoriedade como “a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão” (MS, AA06: 222). Em outras palavras, obrigação é a necessidade de agir de acordo com a lei e, por isso, um dever. Para que o agente moral possa cumprir a obrigação que determina a lei, a legislação jurídica admite móveis distintos do próprio dever, como fundamentos passionais, inclinações e aversões (cf. MS, AA06:219). Neste caso, para o direito, ao contrário da ética, é possível a ação motivada por móveis distintos daqueles do puro dever à lei moral. No entanto, pela obrigação imanente à ação jurídica, resta na ação externa jurídica a ideia de comando pelo dever.

Tal discussão gera inúmeras controvérsias nas leituras da moral, ética e direito em Kant. Isso porque a não exigência da ação por dever por parte da legislação jurídica, isto é, a mera legalidade, faz parecer que, se a lei jurídica não exige o cumprimento de suas leis por dever, é como se não possuíssem força prescritivas. Somente a mera legalidade sob a coação externa da ação não garante às legislações jurídicas a forma de imperativo categórico, de modo a não serem consideradas como espécies de leis morais, tais como Kant as define. Neste cenário, várias leituras se propuseram a compreender a relação intrínseca quanto ao caso da existência ou não da moral no campo do direito. Para isso, na sequência do texto, será examinado cada vertente de leitura da condição especial dessa questão, haja vista que, sendo a política a doutrina do direito aplicado, cumpre compreender se há ou não componente moral no direito, o que, diretamente abarcaria o mesmo conceito ao campo da política.

2.2 A RELAÇÃO DO DIREITO COM A MORAL

Como visto anteriormente, a conceituação da legislação jurídica como ideal de obrigatoriedade insere na doutrina do direito a necessidade de agir conforme a lei moral, o que a torna, nesse sentido, um dever. Porém, a ação por dever é a que

configura o campo de atuação da ética, isto é, agir movido pelo motivo do dever e não por qualquer outro móbil externo. Ademais, por vezes, encontram-se passagens na obra kantiana em que o autor concebe a separação do direito da ética por meio de conceitos binários, tais como: liberdade externa e liberdade interna; legalidade e moralidade; leis jurídicas e leis éticas; dever de direito e dever de virtude, entre outros. Nesse cenário, surgem diversas formas de compreender a localização da doutrina do direito dentro da filosofia moral kantiana, haja vista que o texto kantiano permite diversas interpretações de como se dá tal relação.

Muitas e controvertidas respostas já foram exteriorizadas em relação ao direito com a moral no pensamento kantiano. Por vezes o direito é compreendido como uma teoria independente da filosofia moral, isto é, a doutrina do direito como referente a um campo apartado de qualquer lastro com a ética e a moral. Em outros momentos, o direito é compreendido como uma teoria dependente da filosofia moral, na qual a doutrina do direito e a doutrina da virtude compartilham a mesma fundamentação motivadora. Ainda assim, tal discussão encontra-se em aberto para novas interpretações, tal como, a tese da especificidade do direito com a filosofia moral, onde o direito e a ética compartilham a mesma fundamentação, porém com sua especificidade bem definida.

A fim de compreender os pressupostos jurídicos e morais da política, cumpre aprofundar-se ainda mais na relação do direito com a moral, haja vista que, os pressupostos jurídicos da política já se encontram devidamente apresentados. Assim, dado que a política é o exercício da doutrina do direito, analisar a íntima relação da doutrina do direito com a filosofia moral kantiana nos auxiliará na busca dos pressupostos morais que a constituem. Sendo assim, parte-se agora para a apresentação das três principais teses a respeito da relação do direito com a moral.

2.2.1 A tese da independência

Muitas e controvertidas respostas quanto à vinculação entre o direito e a moral já foram esboçadas para a melhor compreensão do pensamento kantiano. A tese da independência do direito em relação à moral se apresenta entre elas como aquela que apresenta sua leitura tendo por base geralmente passagens extraídas da própria *Doutrina do direito* do filósofo. Entre seus intérpretes muitos se destacam, entre eles:

Julius Ebbinghaus (1968), Klaus Reich (2001), Georg Geismann (2006), Norberto Bobbio (2000), Gioele Solari (1949), Marcus Willaschek (2009), Allen Wood (2002), Thomas Pogge (2002) e Jean-François Kervégan (2015). Dentre eles, no entanto, esta seção se aterá em destacar os meandros do desenvolvimento do pensamento de Willaschek e Bobbio, uma vez que, por tal perspectiva, pode-se vislumbrar a ideia central do pensamento corrente de tal tese.

Dentre o contexto que circunda tal reflexão estão distinções que o próprio filósofo realiza no decorrer de seus escritos, tais como: a liberdade negativa de liberdade positiva, liberdade externa de liberdade interna, legalidade de moralidade, leis jurídicas de leis morais, dever de direito de dever de virtude, imperativo hipotético de imperativo categórico, heteronomia de autonomia, entre outros melhor explorados em cada texto previamente recomendado. Por tais distinções, os intérpretes dessa tese defendem a completa independência da doutrina do direito dos princípios da filosofia moral e seu princípio fundamental, isto é, o imperativo categórico. Afim de uma melhor exposição do método reflexivo que tal leitura apresenta, passa-se agora a uma breve exposição do pensamento de dois dos grandes intérpretes que debatem tal tese.

2.2.1.1 Marcus Willaschek

Dentre os intérpretes da tese da independência, Marcus Willaschek é, talvez, o mais proeminente defensor da autonomia do direito em relação ao âmbito moral, afirmando que a teoria moral kantiana e seu princípio fundamental, a saber, o imperativo categórico, não são nem necessários nem suficientes para compreender e desenvolver a Doutrina do direito. Nesse sentido, o autor chega a afirmar que a “Doutrina do direito não pertence à *Metafísica dos costumes*” (WILLASCHEK, 2009a, p. 292), uma vez que “Kant (inadvertidamente) emprega duas visões conflitantes acerca de como o reino do direito (*Recht*) está relacionado à moralidade (*Sittlichkeit, Moral*) e à ética (*Ethiks, Tugendlehre*)” (WILLASCHEK, 2009a, p. 258).

A dificuldade apresentada por Willaschek se deve ao fato de que no texto da *Metafísica dos costumes* as duas visões apresentadas causam tensões internas na própria filosofia moral do autor, na medida em que, de um lado, é apresentada uma fundamentação moral do direito baseado no imperativo categórico e, de outro, uma

independência do direito da teoria moral fundamentado na autonomia humana (cf. WILLASCHEK, 2009a, p. 264). Da análise das duas visões, designadas pelo intérprete como, oficial e alternativa, respectivamente, surge a interpretação proposta por Willaschek, qual seja, a de que a Doutrina do direito “não é de forma alguma uma parte da moralidade (como definida pelo imperativo categórico)” (WILLASCHEK, 2009a, p. 258).

Para sustentar sua tese, Willaschek direciona seus esforços na interpretação do §C (Princípio universal do direito) da *Introdução à doutrina do direito*, sob a qual Kant define o princípio universal do direito e, logo após, atribui a tal lei universal o *status* de “postulado, o qual não pode ser demonstrado ulteriormente” (MS, AA06: 231). Para o intérprete, essa caracterização seria a indicação de que a lei universal do direito não deriva da lei moral, visto que, enquanto postulado, a lei universal do direito não é passível de qualquer prova adicional e, por outro lado, a lei moral já possui sua validade fornecida na prova da *Crítica da razão prática*. Assim, pressupor tal derivação acarretaria na igual justificação de ambos, visto que, por derivação, a lei universal do direito deveria estar baseada na mesma validação apresentada para a lei moral (cf. WILLASCHEK, 2009a, p. 283). Nesse sentido, como Kant afirma que a lei universal do direito é um postulado incapaz de prova ulterior, o mesmo não pode ser provado pelo recurso do princípio mais fundamental da razão prática, como a lei moral. Pelo contrário, deve ser postulado independentemente dela. Sendo assim, a lei universal do direito tem a mesma equivalência da lei moral, entretanto, na esfera jurídica, na qual mantém seu domínio normativo.

Ainda na análise do §C, Willaschek contesta a tese de que o princípio do direito possa ser derivado do imperativo categórico ou mesmo baseado nele. Ressalta o intérprete: “A lei moral e o imperativo categórico nem mesmo são mencionados nos §§ A-E da *Introdução à doutrina do Direito*, na qual Kant introduz o princípio do direito” (WILLASCHEK, 2009a, p. 283). Para contestar tal derivação o comentador destaca a necessidade de clarificar a distinção entre obedecer a um imperativo e meramente agir de acordo com ele. Nesse sentido, alguém age de acordo com o imperativo se tal atuação seja conforme a prescrição do mesmo, porém, esse alguém pode agir apenas conforme o mandamento do imperativo, não por dever, mas sim conforme o dever. Nessa lógica, as leis jurídicas não podem encontrar expressão em imperativos categóricos, uma vez que não exigem obediência por si mesmas, sendo necessário

para sua efetivação apenas a mera conformidade com o dever (cf. WILLASCHEK, 2002, p. 70-1).

Por não coincidirem com imperativos categóricos, as leis jurídicas, para Willaschek não possuem caráter prescritivo, por mais que Kant as tenha exposto em forma imperativa em seu §C¹⁸. Assim, como as legislações jurídicas não exigem a conformidade incondicional da máxima com a lei, apenas sua conformidade, elas podem agir não como prescrição de conduta, mas sim como princípios de avaliação de ações externas. Isto posto, mesmo que não possuem força prescritiva, as leis jurídicas possuem caráter normativo na medida em que utilizam da coerção externa a fim de garantir o comportamento legal e asseguram o uso das liberdades externas de acordo com leis universais (cf. WILLASCHEK, 2002, p. 79-80).

Outro argumento central apresentado por Willaschek para demonstrar a independência do princípio universal do direito da derivação do imperativo categórico é a consequente autorização do uso da coerção externa. Segundo ele, a autorização coercitiva é genuinamente jurídica e não moral, seu uso justo pode até ser justificado moralmente, mas somente porque há uma autorização jurídica independente (cf. WILLASCHEK, 2009a, p. 281-2). Nesse sentido, há uma conexão analítica entre direito e coerção externa e, por essa razão, o direito independe de fundamentação ulterior, haja vista que proposições analíticas não acrescentam nada ao sujeito, uma vez que o predicado já está contido no sujeito.

Para Willaschek a justificação moral do uso da coerção teria que ser fundamentada no mesmo imperativo categórico. Nesse sentido, a ação moralmente permitida estaria disposta sob imperativos de deveres, resvalando, em alguns momentos até em deveres de promessa (cf. WILLASCHEK, 2009b, p. 61). Entretanto, ressalta o intérprete, há um problema nesta visão, haja vista que o imperativo categórico autorizaria o uso da coerção externa não apenas em casos jurídicos, mas também em casos éticos (tal qual os deveres de promessa). Para o comentador, tal fundamentação imperativa minaria por completo a liberdade interna ou a capacidade de agir livremente por dever.

Em nota, Willaschek (2009a, p. 286n) apresenta um exemplo que demonstra a

¹⁸ (...) “age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA06: 231).

fragilidade de tal vinculação. Segundo ele, se um amigo promete ao outro revisar um manuscrito, porém depois muda de ideia e não cumpre o prometido, manifesta-se ao outro a autorização de usar a coerção externa para que aquele que lhe prometeu algo o cumpra. Nesse caso, o comportamento daquele que prometeu e não cumpriu é moralmente errado, da mesma forma que é moralmente errado o descumprimento de um compromisso contratual. No entanto, surge um questionamento, como distinguir os casos nos quais é autorizado o uso da coerção externa? Para Willaschek, da perspectiva moral, tal distinção não pode ser feita, uma vez que seus atos estão fundados no agir por dever. Para o intérprete tal distinção só pode ser percebida na perspectiva jurídica, uma vez que a autorização para coagir está na essência própria do conceito de direito sob a possibilidade de reivindicação de um direito.

Cumpra observar, no entanto, que não há a afirmação de que a coerção externa fundamente a obrigação jurídica, ou melhor, não é porque um indivíduo pode ser externamente coagido por outro de modo legítimo que o mesmo está obrigado a agir conforme a lei do direito. Para Willaschek, a coerção recíproca assinala que “para uma pessoa A estar sob uma obrigação jurídica de fazer F significa apenas que outros estão juridicamente autorizados a coagir A a fazer F” (WILLASCHEK, 2002, p. 80). Em outras palavras, só há uma obrigação jurídica a partir de um direito de coagir. Nesse sentido, o caráter prescritivo da ação não encontra respaldo nas leis jurídicas e, por não possuir tal caráter, no direito estrito não há imposição de obrigações, há apenas autorizações para coagir de acordo com as leis universais.

Sob tal análise, Willaschek chega a comentar que anos antes de publicar a *Metafísica dos costumes*, em notas do curso de filosofia moral, Kant parece ter acreditado que a autorização do uso da coerção poderia ser derivada diretamente do imperativo categórico, no entanto, na publicação da *Metafísica*, escrita quatro anos mais tarde, tal derivação não é encontrada, o que sugere que o próprio Kant percebeu a fraqueza do seu argumento (cf. WILLASCHEK, 2009a, p. 287), o que depõe a favor de um desenvolvimento da teoria do direito independente da teoria moral.

Embora concorde que há na *Metafísica dos costumes* fortes indícios a favor da visão oficial, a saber, a fundamentação moral do direito, Willaschek afirma que também há diversos fatores a favor da visão alternativa¹⁹, a saber, a independência

¹⁹ Em nota (cf. WILLASCHEK, 2009a, p. 289-90), Willaschek alerta o leitor a não confundir sua visão alternativa com a “*Unabhängigkeitsthese*” defendida por Ebbinghaus e Reich (e corretamente criticada,

do direito da teoria moral fundamentado na autonomia humana. Porém, relembra o intérprete, “ambas as visões são incompatíveis, pois elas se contradizem em diversos pontos, direta e indiretamente” (WILLASCHEK, 2009a, p. 290). Nesse sentido, sugere o autor:

Se pensarmos a *Metafísica dos costumes* como o trabalho que sistematicamente desenvolve os deveres que fluem do imperativo categórico e, assim, constrói o edifício para o qual a *Fundamentação* e a segunda *Crítica* estabeleceram as fundações, revela-se que a *Doutrina do Direito* não pertence à *Metafísica dos costumes*. Pelo menos naquilo que é o que a (superior) visão alternativa sugere (WILLASCHEK, 2009a, p. 292).

Nesse sentido, Willascheck clarifica sua tese da independência da Doutrina do direito, colocando-a fora do compêndio do texto da *Metafísica*, estabelecendo em seus fundamentos a visão analítica de coerção externa e sua total independência da teoria moral incorporada no imperativo categórico.

2.2.1.2 Norberto Bobbio

Em seu livro *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, Bobbio apresenta os principais conceitos da filosofia política kantiana. Além disso, o autor refaz a linha reflexiva dos fundamentos determinantes daquilo que baliza o pensamento kantiano no âmbito do Direito e do Estado. Entretanto, em vista do foco específico desta seção, Bobbio apresenta em sua obra, mais especificamente no segundo capítulo (*Os problemas fundamentais do direito no pensamento de Kant*), uma leitura do Direito apartado da filosofia moral do filósofo, empregando ao direito e a moral distinções explícitas e implícitas presentes no texto kantiano.

Na esfera das leis morais, Bobbio apresenta que o primeiro e o mais grave problema a ser enfrentado é a distinção entre “legislação moral propriamente dita e legislação jurídica, ou entre ação moral e ação jurídica” (BOBBIO, 2000, p. 86), isto é, o clássico problema da distinção entre moral e o direito. O primeiro critério de distinção figura como puramente formal, ligado apenas à forma da obrigação da lei moral e da lei jurídica, critério baseado na diferença entre moralidade e legalidade proposta por Kant. Além disso, de tal distinção, parte-se para a diferenciação quanto à motivação

dentre outros, por Kersting e por Ludwig), que prescreve que o princípio do direito é independente do conceito de *autonomia*.

da ação moral, onde moralidade e legalidade se refletem entre legislação interna e legislação externa, respectivamente.

Tanto a distinção entre moralidade e legalidade, quanto à distinção entre legislação interna e externa, figuram apenas como aspectos formais da diferenciação da legislação moral e da legislação jurídica. Porém, Bobbio avança na apresentação dessa diferenciação expondo um segundo critério de distinção entre direito e moral, a saber, a liberdade interna e a liberdade externa. Sob a qual, “o âmbito da moralidade diz respeito à liberdade interna, a do direito se amplia para a liberdade externa” (BOBBIO, 2000, p. 95), isto é, uma liberdade moral, distinta de uma liberdade jurídica.

De acordo com Bobbio (cf. 2000, p. 95-6), a liberdade moral é aquela que se adequa às leis da razão e a liberdade jurídica é aquela que se adequa ao mundo externo, não sendo impedida pela liberdade dos outros indivíduos. Nesse sentido, a liberdade interna evidencia *uma relação de mim comigo mesmo*, enquanto a liberdade externa evidencia *uma relação minha com os outros*. Nessa nova distinção proposta, ultrapassa-se o campo da relação entre a lei moral e a ação e passa-se para relação da ação com o mundo exterior e como tal ato colide com os outros indivíduos.

Cumprir ressaltar, assim como o faz Bobbio, que tal diferenciação não pode ser confundida com a tradicional diferença entre deveres com relação a si mesmo e deveres com relação aos outros, ainda que liberdade interna signifique liberdade com relação a si mesmo e liberdade externa signifique liberdade com relação aos outros. Isto porque

legislação moral não é a que prescreve deveres com relação a si mesmo, mas aquela por cujo cumprimento somos responsáveis somente frente a nós mesmos; legislação jurídica não é a que prescreve deveres com relação aos outros, mas aquela por cujo cumprimento somos responsáveis frente à coletividade (BOBBIO, 2000, p. 98).

Nessa perspectiva, na moral, enquanto os outros indivíduos existem, quando existem, enquanto *objetos* ou como termo de referência da ação do agente moral; no direito, os outros indivíduos são *sujeitos* que exigem do agente moral o cumprimento da ação. Assim, na ação jurídica, surge uma relação determinada entre o agente e os outros, chamada por Bobbio como relação *intersubjetiva* (cf. BOBBIO, 2000, p. 98).

Na relação intersubjetiva, a obrigação ou dever do agente moral que se adapta à lei é cumprida pelo poder coercitivo emanado dos outros indivíduos sob a forma do

direito. Isto posto, pode-se dizer que “a experiência jurídica é caracterizada pela correspondência de um direito a um dever e reciprocamente de um dever a um direito, ou pela presença simultânea de um dever de um lado e de um direito do outro: o que se chama *relação jurídica*” (BOBBIO, 2000, p. 99). Dessa dinâmica se constitui a relação do direito com a moral como uma relação entre o agente e o outro, sob o nome de relação jurídica, onde é constituída uma reciprocidade entre o dever como cumprimento da lei e o direito como faculdade de obrigar tal cumprimento.

Expostos os critérios explícitos, isto é, derivados do próprio texto kantiano, Bobbio parte para a apresentação de dois critérios implícitos, no sentido de que Kant colocou suas ideias sem ter sido possível as desenvolver. O primeiro desses critérios deriva da distinção kantiana entre *autonomia* e *heteronomia*. Para isso o intérprete se utiliza da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na qual Kant apresenta autonomia como “aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)” (GMS, AA04: 440). Sob tal definição, Bobbio entende a faculdade de dar leis a si mesmo como a vontade moral que não obedece a nenhuma outra lei a não ser a lei moral e não se deixa determinar por inclinações ou cálculos interessados (cf. BOBBIO, 2000, p. 102). Já o conceito de heteronomia é expresso como “quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal” (GMS, AA04: 441). Nesta definição, entretanto, o comentador atribui a relação implícita com a vontade jurídica, isto é, o direito.

Nesta nova relação, a distinção entre moral e direito se perfaz pela distinção entre vontade moral e vontade jurídica. Isto posto, a vontade jurídica se diferencia da vontade moral por ser determinada por impulsos diversos daqueles da lei inerente à moral. Neste sentido, enquanto a vontade moral se relaciona intimamente com o conceito de autonomia, a vontade jurídica se harmoniza com o conceito de heteronomia. Isto porque, no direito não se faz importante que a ação cumprida seja a fim de satisfazer o interesse interno, mas apenas cumprir a coercibilidade imposta pelos outros titulares da liberdade externa que compartilham o ambiente coletivo (cf. BOBBIO, 2000, p. 103).

O segundo critério implícito que Bobbio apresenta, da qual deriva a distinção entre moral e direito, é a relação entre os imperativos *categóricos* e os imperativos *hipotéticos*. Para isso, o comentador parte do trecho da *Fundamentação*, o qual se

segue:

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever* (*sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). Eles dizem que seria bom praticar ou deixar de praticar qualquer coisa, mas dizem-no a uma vontade que nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representado que seria bom fazê-la (GMS, AA04: 413).

Em complemento, Bobbio passa a expor as diferenciações kantianas dos imperativos, exposta pelo filósofo da seguinte forma:

Ora, todos os *imperativos* ordenam ou *hipotética-* ou *categoricamente*. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessário por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade (GMS, AA04: 414).

Diante da definição de ambos imperativos, Bobbio correlaciona o imperativo categórico e hipotético entre a moral e o direito. Nesse caso, para o intérprete, fica claro que a moral só conhece imperativos categóricos, restando ao direito conhecer apenas os imperativos hipotéticos (cf. BOBBIO, 2000, p. 106). Além disso, o comentador compara o caráter heteronômico do direito, por ele aludido, como pressuposto para seu caráter hipotético, demonstrando tal conexão no próprio texto kantiano, o qual aduz:

Onde quer que um objeto da vontade tem de ser posto como fundamento para prescrever a essa vontade a regra que a determina, esta regra não é senão heteronomia; o imperativo é condicionado, a saber: *se* ou *porque* se quer este objeto, tem-se que proceder deste ou daquele modo; não pode, portanto, mandar nunca moralmente, quer dizer, categoricamente (GMS, AA04: 444).

Nesse contexto, se uma vontade é determinada por qualquer objeto externo é, portanto, heterônoma e, além disso, é sinal de que o imperativo que a prescreveu não é uma boa ação em si mesma, mas uma ação cujo cumprimento depende da vontade de alcançar algum objetivo externo do próprio desejo. Diz Bobbio (2000, p. 107): “rigorosamente, deveríamos então admitir sem necessidade de uma prova ulterior que, uma vez atribuída a qualificação de heterônoma à vontade jurídica, seja possível atribuir a qualificação de hipotético ao imperativo jurídico”.

Assim, na estrutura dos critérios de distinção entre moral e direito proposto por Bobbio, surgem critérios explícitos e implícitos que permitem compreender o direito apartado da moral. Dentre as características que consubstanciam a moral apresentam-se: a moralidade, a legislação interna, a liberdade interna, a autonomia e o imperativo categórico. Já aquelas que consubstanciam o direito estão: a legalidade, a legislação externa, a liberdade externa, a heteronomia e o imperativo hipotético. Cada um dos critérios, segundo Bobbio, apresenta claramente a Independência do direito em relação à moral.

2.2.2 A tese da dependência

Ainda na busca pela mais satisfatória resposta quanto à vinculação entre o direito e a moral, a tese da dependência do direito em relação à moral apresenta uma leitura que deduz a Doutrina do Direito do imperativo moral das leis morais propostas por Kant. Entre seus intérpretes destacam-se: Paul Guyer (2009), Otfried Höffe (1998), Guido Antônio de Almeida (2009) e Jean-Christophe Merle (2004). Dentre eles, no entanto, esta seção se aterá em destacar os meandros do desenvolvimento do pensamento de Höffe e Almeida, uma vez que, por tal perspectiva pode-se vislumbrar a ideia central do pensamento corrente de tal tese.

A reflexão levantada pela tese da dependência gira em torno da dedução da Doutrina do Direito como parte integrante das leis morais, as quais estão submetidas ao princípio supremo da moralidade, isto é, a um imperativo moral. Tal pensamento pode ser facilmente vislumbrado em uma das inúmeras passagens do texto kantiano, a qual se segue:

Nós só conhecemos nossa própria liberdade (de que procedem todas as leis morais, portanto também todos os direitos tanto quanto os deveres) através do *imperativo moral*, que é uma proposição que ordena um dever a partir do qual pode ser desenvolvida posteriormente a autorização de obrigar os outros, i. é, o conceito do direito (MS, AA06: 239).

Assim, os princípios fundamentais do direito são compreendidos como derivados do princípio supremo da moralidade, sob a qual Kant limita seu alcance às condições específicas do âmbito jurídico. Por essas razões, os intérpretes dessa linha de pensamento compreendem a Doutrina do direito intimamente ligada à filosofia moral, haja vista que o fundamento supremo da moralidade se encontra ligado à

expressão prática das leis jurídicas. Sendo assim, passa-se agora a uma breve exposição do pensamento de dois dos grandes intérpretes que debatem tal tese.

2.2.2.1 Otfried Höffe

Numa análise do texto *Metafísica dos costumes*, em especial a primeira parte, intitulada *Princípios metafísicos da Doutrina do Direito*, Höffe utiliza da seção *Introdução à Doutrina do Direito* para estruturar sua linha de pensamento a respeito da relação entre direito e moral no pensamento kantiano. Para o comentador, tal seção determina, de forma “clara e convincentemente articulada”, o objeto da filosofia do direito de Kant. Para Höffe (2005, p. 235) “só a comunidade entre direito e moral em sua simultânea diferença permite uma compreensão adequada do direito”. Para isso, o intérprete ressalta o cuidado de Kant ao utilizar expressões mais complexas para acentuar que a “Doutrina do Direito” (*Rechtlehre*), em vez de apenas “Direito”, não indica apenas uma disciplina científica, mas sim um objetivo, um conteúdo a ser compreendido articuladamente de forma sistemática (cf. HÖFFE, 1998, p. 204). Posto isto, o comentador parte do § B (O que é Direito?) da *Introdução* para expor, além de uma mera conceituação, a ciência do direito como metafísica do direito e como ética do direito.

Assim, a partir da conceituação kantiana do direito (§ B), Höffe utiliza a informação adicional nos parênteses²⁰ da explicação do filósofo para verificar que o conceito moral do direito se trata de um imperativo categórico do direito, que age como padrão de medida do direito ordenado moralmente (cf. HÖFFE, 1998, p. 204-5). Isto porque, ao se referir a uma obrigação a este correspondente, o conceito do direito parte de uma obrigatoriedade que não se confunde com outra qualquer, mas sim “a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão” (MS, AA06: 222). Em suma, o mesmo imperativo categórico da razão que obriga a necessidade de uma ação livre, também age como padrão de medida do direito.

Ainda na exposição do parágrafo B, Kant toma o cuidado, a fim de evitar uma tautologia, de distinguir o que é direito (*quid sit iuris*), daquilo que diz respeito ao justo e ao injusto (*iustum et iniustum*) (cf. MS, AA06: 229). Para Höffe, neste trecho Kant

²⁰ “O conceito de direito, enquanto relacionado a uma obrigação correspondente (i. é, seu conceito moral)” ... (MS, AA06: 230).

contrasta a parte positiva da natural do direito, além disso, contraria tanto os positivistas jurídicos dogmáticos quanto os, também dogmáticos, teóricos do direito natural, indicando como critério para o justo e injusto os princípios imutáveis da simples razão. Esclarece ele:

Kant contrasta claramente a parte positiva da natural. No primeiro caso, trata-se da *questio facti*: o que é direito <Rechtens>, “isto é, o que as leis em um certo lugar e em uma certa época dizem ou disseram”, no segundo, do que é “justo” <recht>, contanto que não se realcem casos singulares, mas sim o “critério universal, pelo qual se pode conhecer em geral tanto o justo quanto o injusto (*iustum et iniustum*). Em contraposição à positivistas jurídicos “dogmáticos” e, do mesmo modo, a “dogmáticos” teóricos do direito natural, Kant não admite um direito de exclusividade a nenhuma das duas partes, nem à consideração positiva do direito, nem à suprapositiva. (...) A equivalência entre “doutrina do direito natural” (§ A) e “critério para o justo e o injusto” (§ B) segue-se da própria tarefa de “a toda legislação positiva fornecer os princípios imutáveis” (§ A), ou seja, “estabelecer o fundamento de uma legislação positiva possível” (§ B). Este esclarecimento fornece, ao mesmo tempo, uma regra de prioridade: a legislação positiva tem de regular-se pela natural, <e> não inversamente (HÖFFE, 1998, p. 205-6).

Diante disso, conclui-se que, o reconhecimento do justo ou injusto não pode ser encontrado na doutrina do direito empírica (ciência do direito positivo ou jurisprudência), pois tal critério é “como a cabeça de madeira na fábula de Fedro, uma cabeça que pode ser bela, mas infelizmente não tem cérebro” (MS, AA06: 230). Para Höffe, ao expor a fragilidade da doutrina do direito empírica, Kant ataca, num primeiro momento, o próprio direito positivo, uma vez que tal direito não se submete a princípios (morais) e, num segundo momento, a teoria do direito positivista, pois tal pensamento visa deixar o direito livre de todas as pretensões morais (cf. HÖFFE, 1998, p. 206).

Retornando ao exemplo kantiano, o cérebro tem a função de refletir, isto é, encontrar as melhores decisões para governar a conduta do corpo. Sendo assim, ao negar tal órgão à doutrina simplesmente empírica do direito, Kant nega a autorregulação do direito. Tal negação está fundada no fato que, “na medida em que reprime a questão do justo e do injusto e só presta atenção aos fluxos dos processos de poder e ao poder subjacente” (HÖFFE, 1998, p. 206), o direito positivo não utiliza dos juízos da simples razão para buscar os elementos *a priori* da fundamentação de uma doutrina do direito.

Na busca da elucidação de uma metafísica do direito, Höffe parte para a análise dos quatro tipos de competências jurídicas apresentadas por Kant no parágrafo A da “Introdução”. Para tal, parte-se da divisão da Doutrina do Direito em: Direito positivo, que possui como questão basilar: “o que é o direito?”, e, Direito natural, que possui

como questão basilar: “o que é justo?”. Num primeiro momento (positivo), há três tipos de competências, são elas: o *erudito em direito*, também designado como jurisconsulto, isto é, aquele que conhece as leis exteriores; o *perito em direito*, aquele que sabe aplicar as leis exteriores aos casos concretos; e, por fim, o *prudente em direito*, aquele que põe o saber jurídico a serviço do bem-estar próprio ou da prosperidade daqueles que buscam conselhos jurídicos. Num segundo momento (natural), Kant expõe a *ciência do direito*, a qual, o filósofo vê como o grau de competência mais elevado. Ela, por sua vez, fornece os princípios imutáveis de toda legislação positiva, isto é, uma metafísica do direito (cf. HÖFFE, 1998, p. 206-8).

Através da classificação das competências jurídicas, Höffe vislumbra algo muito além do que apenas uma ordenação sistemática fundamental do direito, ademais, ele concebe três teses que esclarecem a pretensão metafísica exposta no título do livro. A *primeira* delas está na afirmação kantiana de que a ciência do direito existe apenas para as leis naturais pré- e suprapositivas. Nesta tese, Kant estabelece para ciência um caráter normativo de conhecimento sistemático a partir de princípios. Nesse sentido, apoiar-se em princípios quer dizer apenas apoiar-se em conhecimentos sintéticos a partir de conceitos, os quais o entendimento não pode de modo algum fornecer. A *segunda* tese está no fato de que a tarefa normativa aparece, à primeira vista, como não permitindo ambiguidades, podendo ser considerada descritiva e, por conta disto, destacar os princípios do direito. Por fim, a *terceira* tese está a serviço dos “casos que sucedem na experiência” e da prosperidade visada pela jurisprudência e abrigada pela moral presente no direito positivo e natural. Isto é, a aplicação do direito à realidade na busca da realização dos princípios morais nele presentes (cf. HÖFFE, 1998, p. 208-10).

Expostas as teses que clarificam a pretensão metafísica do direito, Höffe retorna sua análise para o critério do justo e injusto presentes no § B. Como expresso na primeira tese, o conceito moral do direito (ciência do direito) é de natureza metafísica, assim como um *a priori* sintético. Em adesão a isso, o comentador detém-se a compreender os dois momentos fundamentalmente distintos do direito, isto é, a “obrigatoriedade” e as “condições de aplicação” do direito (cf. HÖFFE, 1998, p. 211). Como lembrado anteriormente, a obligatoriedade é “a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão” (MS, AA06: 222), em outras palavras, a obligatoriedade é um conceito moral e, enquanto tal, metafísico.

Por outro lado, dado o caráter metafísico da obligatoriedade, Höffe questiona

se há também tal propriedade nas condições de aplicação do direito. Num primeiro momento de análise, já se encontra uma peculiaridade, uma vez que tais condições “não são mais de natureza moral, mas descritiva, e por conseguinte, também não são metafísicas, no sentido da metafísica prática” (HÖFFE, 1998, p. 211). Visto que tais condições não podem ter sentido metafísico prático, questiona novamente o intérprete, “são elas agora metafísicas em sentido teórico?”. Neste estudo, Höffe compreende a naturalidade com a qual pode-se derivar as condições de aplicação do direito como a “soma daquelas leis para as quais é possível uma legislação interna” (MS, AA06: 229) e, além disso, sustenta-as como analíticas. No entanto, ele recorre ao parágrafo E, que trata da lei jurídica e a faculdade de coagir, para transpô-las ao conceito de direito e, por fim, determinar as condições de aplicação como metafísica teórica. Diz o trecho:

A lei de uma coação recíproca necessariamente concordante com a liberdade de qualquer um sob o princípio da liberdade universal é como que a *construção* daquele conceito, i. é, a exibição dele numa intuição pura *a priori*, segundo a analogia da possibilidade de movimentos livres dos corpos sob a lei da *igualdade da ação e da reação* (MS, AA06: 232).

Como *construção* de um conceito, apresentado numa pura intuição *a priori*, o direito constrói as condições necessárias e suficientes que são requeridas para a aplicabilidade da legislação exterior. Neste caso, a existência de uma espécie de construção não pode ser um trabalho meramente analítico, mas sintético, e, além disso, possui uma natureza *a priori* e pertence à metafísica teórica (HÖFFE, 1998, p. 211). Assim, o conceito de direito fica composto de dois momentos fundamentalmente distintos metodicamente, mas igualmente metafísicos. Aliás, com duas espécies metafísicas, uma genuinamente prática (obrigatoriedade moral) e outra teórica (condição de aplicação), sob uma construção, *a priori*.

Configurado o caráter metafísico dos dois momentos distintos do direito, Höffe aprofunda sua investigação ao segundo momento anteriormente analisado, isto é, as condições de aplicação do direito. O comentador realiza tal esquadramento após analisar que a questão que serve de base para as condições de aplicação do direito não estarem presentes no parágrafo B (*O que é Direito*), mas sim na passagem do direito privado ao público (§ 42), a saber:

Do direito privado no estado de natureza procede então o postulado do direito público: tu deves, tendo em vista a relação de uma coexistência inevitável com todos os outros, sair daquele estado de natureza e passar para um estado jurídico, i. é, para o estado de uma justiça distributiva. – O fundamento

disso pode ser desenvolvido analiticamente a partir do conceito do *direito* na relação externa, em contraposição à *violência* (*violentia*) (MS, AA06: 307).

Da leitura deste trecho, fica claro que “é a relação social que desafia o direito, ou seja, a relação social inevitável” (HÖFFE, 1998, p. 214). Nesse sentido, o comentador, conjuntamente ao exposto por Kant, expõe as condições de aplicação do direito em três passos:

A primeira condição (cf. HÖFFE, 1998, p. 215-6) refere-se à intersubjetividade na reciprocidade, isto é, “apenas à relação externa e prática de uma pessoa com outra, na medida em que suas ações, como fatos, podem ter (imediate ou mediatamente) influência umas sobre as outras” (MS, AA06: 230). Em outras palavras, como exposto no parágrafo 8²¹ do direito privado, a condição de aplicação do direito remete-se à forma de compreender que o direito de cada indivíduo tem como limitação o direito alheio, vice-versa.

A *segunda* condição (cf. HÖFFE, 1998, p. 216-9) esclarece o enunciado da primeira, a saber: “não significa a relação do arbítrio ao *desejo* (portanto à mera necessidade) do outro (...), mas apenas ao *arbítrio* do outro” (MS, AA06: 230). A partir do arbítrio, como faculdade de “fazer ou deixar de fazer à vontade” (MS, AA06: 213), Kant dirige-se às ações imputáveis, isto é, aquilo que se espera efetivamente alcançar por meio dos atos. Nesse sentido, a exclusão do desejo na relação com o arbítrio faz-se correta pela ótica da liberdade da ação, uma vez que “o direito dirige-se a ações imputáveis e a sua influência mútua” (HÖFFE, 1998, p. 217) e, o desejo, se integra à ideia geral das necessidades, possuindo, portanto, como fim de satisfação, a felicidade.

Por fim, a *terceira* condição (cf. HÖFFE, 1998, p. 219-20) coloca uma especificação adicional às outras duas, seja ela: “nessa relação recíproca do arbítrio tampouco é levada em consideração a *matéria* do arbítrio (...), mas se pergunta apenas pela *forma* na relação do arbítrio recíproco” (MS, AA06: 230). Para

²¹ “Se declaro (verbalmente ou por um ato) “quero que algo externo seja meu”, então declaro qualquer outro obrigado a se abster do objeto de meu arbítrio, uma obrigação que ninguém teria sem esse meu ato jurídico. Mas nessa pretensão está implícita ao mesmo tempo a admissão de estar reciprocamente obrigado a uma abstenção proporcional em relação a todos os outros em vista do seu externo, pois a obrigação procede aqui de uma regra universal da relação jurídica externa. Não sou, portanto, obrigado a deixar intocado o seu externo do outro se em contrapartida cada um dos outros não me assegura que se portará em vista do meu de acordo com o mesmo princípio, cuja garantia nem precisa de um ato jurídico particular, mas já está contida no conceito de uma obrigação jurídica externa, devido à universalidade e, portanto, também da reciprocidade da obrigação a partir de uma regra universal (MS, AA06: 255-6).

fundamentar tal conceito, Kant utiliza de um exemplo, a saber, a compra de uma mercadoria. Neste exemplo, alguém que compra uma mercadoria qualquer não precisa ser perguntado se tal troca lhe é vantajosa, aqui, o arbítrio repousa apenas na compra e na respectiva venda a ser realizada. Tanto a matéria do arbítrio (a intenção que ambos perseguem), quanto a forma (sem coação ou fraude) realiza-se conscientemente de ambos os lados. No entanto, Kant levanta o fato de que pode haver a incidência de uma troca ser realizada por meio da coação ou fraude, tornando-se, assim, uma forma não moral. Neste caso, visto que o imperativo do direito se refere a uma relação social inevitável, a aplicação do direito pode desconsiderar as intenções do arbítrio (matéria), e fixar-se detidamente à forma descompassada presente no modo da ação, a fim de restituir a normalidade das relações jurídicas.

A partir da exposição das condições de aplicação do direito, fica evidente que a coexistência dos arbítrios de forma recíproca sob uma legislação universal é fundamental para a compreensão do conceito moral do direito, haja vista a fórmula citada por Kant: “O direito é, pois, o conjunto das condições, sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade” (MS, AA06: 230). Nesse sentido o filósofo esclarece que os elementos necessários para a fundamentação de uma doutrina do direito só podem ser encontrados na simples razão prática pura e de seu critério da legislação universal. Nesse contexto, afirma Höffe:

[...] o conceito de direito de Kant é um padrão de medida que distingue o direito moralmente legítimo do moralmente ilegítimo. Ele permite a cada um de comportar-se como lhe apraz, sob a pressuposição de que as regras observadas correspondam à “lei universal da liberdade” (HÖFFE, 1998, p. 221).

Nesse sentido, o mesmo princípio supremo da doutrina dos costumes, isto é, o imperativo categórico da moral, fornece a subsistência para o imperativo categórico do direito, constituindo, assim, o princípio universal do direito, o qual preconiza: “É *justa* toda ação segundo a qual ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA06: 230). Ademais, Höffe (cf. 1998, p. 224) alerta para uma terceira variante moral do direito que, por ser apresentada na forma de um imperativo, é ela o exato imperativo categórico do direito: “age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA06: 231).

Em suma, não poderá haver o real reconhecimento do justo ou o injusto (*iustum et iniustum*) se tal investigação não abandonar os princípios empíricos da legislação e buscar as fontes basilares para tal nos juízos da simples razão. Partindo desse ponto, o imperativo categórico do direito assume o papel constituinte do direito, agindo, assim, na coexistência recíproca da liberdade das ações entre os indivíduos externamente. Desse modo, “uma ética do direito, que convida a configurar a coexistência humana em geral de uma forma jurídica, é mais do que uma ética social parcial: ela torna-se uma disciplina fundamental de uma teoria da sociedade” (HÖFFE, 1998, p. 222).

2.2.2.2 Guido de Almeida

A discussão quanto a tese da dependência do direito e a filosofia moral em Kant é exposta por Almeida enquanto estudo aprofundado do princípio do direito, o qual, aos olhos do intérprete, baseia-se em dois princípios, os quais podem ser tomados como o *princípio de avaliação* (*principium diiudicationis*) e o *princípio de execução* (*principium executionis*) das ações conforme o direito. O princípio da avaliação como referência à máxima da ação externa, enquanto o princípio da execução como referência às ações conforme a liberdade de todos.

O primeiro princípio é formulado da seguinte forma: “É *justa* toda ação segundo a qual ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA06: 230). Nomeado por Kant como “princípio universal do Direito”, uma vez que estipula um critério universal de aplicação das leis jurídicas, além de ser fundamental tanto para o direito privado quanto ao direito público. O segundo princípio, por outro lado, é enunciado da seguinte maneira: “Age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA06: 231). Kant nomeia tal princípio como “lei universal do Direito” haja vista que as leis práticas são proposições que apresentam uma ação como objetivamente necessária para qualquer agente racional. Além disso, o filósofo apresenta tal princípio em forma de imperativo porque é a forma pela qual as leis práticas se apresentam a um arbítrio imperfeitamente racional (cf. ALMEIDA, 2009, p. 359-60).

Cumpra, entretanto, observar que, por mais que versem sobre o mesmo objeto,

a saber, as ações externas compatíveis com a liberdade de todos segundo uma lei universal, os dois princípios são claramente distintos. Diz Almeida (2009, p. 360): “o primeiro dá uma regra para a nossa *faculdade de julgar*, o outro, porém, para o exercício da *faculdade de escolher*, isto é, o nosso *arbítrio*”. Além disso, o próprio intérprete compreende que, embora o conteúdo dos princípios seja razoavelmente claro, ambos levantam diversos questionamentos, seja pela definição de axioma ao princípio de avaliação e postulado ao princípio de execução²², seja também a profundidade de definição que consubstancia a forma de cada enunciado.

Quanto à profundidade da definição de cada enunciado, Almeida, em referência ao primeiro princípio, evidencia a dificuldade na exata definição do predicado “direito” que o enunciado expõe. Para isso, o intérprete volta sua atenção ao conceito de direito proposto por Kant. Assim, o comentador clarifica tal obscuridade sob as três formas de aplicação do direito e sua definição. Quanto às formas de aplicação do direito, expõe: 1- O direito se aplica às ações externas entre indivíduos; 2- O direito concerna às ações que envolvem os arbítrios; 3- O direito considera apenas a forma da relação. Quanto a devida definição do que é direito, relembra: “O direito é, pois, o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade” (MS, AA06: 230).

Conforme a dificuldade referente ao segundo princípio, Almeida refere-se à força do imperativo que formula a “lei universal do Direito”. Sob tal análise, o intérprete considera que tal enunciado não pode ser tratado como um imperativo *hipotético*, haja vista que tal imperativo comanda sob uma condição subjetiva particular. Sendo assim, só vale para satisfazer a condição individual e, por essa razão, não pode ser qualificada como um princípio prático universal. Entretanto, o comentador também considera que tal enunciado não pode se tratar de um imperativo *categórico*, uma vez que um imperativo categórico exige não apenas a conformidade das *ações externas*, mas sim conformidade das *máximas* a uma lei aceita por todos, ao passo que, a “lei universal do Direito”, ao que parece, apenas exige a conformidade das ações externas (cf. ALMEIDA, 2009, p. 362).

Sob tal problemática, Almeida chega a compreender a solução proposta por

²² Tal discussão, embora válida e instigante, não será abordada por Almeida, conforme alertado pelo intérprete (cf. ALMEIDA, 2009, p. 361), haja vista que tal temática não se faz totalmente necessária para o que se propõe a discussão apresentada.

Willascheck, sob a qual há a recusa da força prescritiva do direito. No entanto, o intérprete busca propor uma outra solução para uma interpretação coerente do pensamento kantiano, na qual toma como ponto de partida a noção de que os princípios do direito, seja qual for seu conteúdo, são, na concepção de Kant, “princípios metafísicos”. Nesse sentido, compreender o que Kant entende como “princípios metafísicos” e suas observações introdutórias sobre os princípios da *Metafísica dos costumes* são um bom ponto de partida para uma solução elegante, na visão de Almeida, ao impasse apresentado.

A *Doutrina do Direito*, como parte da *Metafísica dos Costumes*, da qual a *Doutrina da Virtude* complementa, carrega no centro de seu conceito a noção de um “princípio metafísico”. Isto porque, já na *Crítica da faculdade de julgar*, Kant diz que “um princípio se denomina metafísico quando representa a única condição *a priori* sob a qual objetos cujo conceito tem de ser dado empiricamente podem ser também determinados *a priori*” (KU, AA05: 181). Nesse sentido, pode-se dizer que tais objetos são as ações possíveis para o arbítrio humano e o conceito que tem de ser dado empiricamente é o poder de escolha do ser humano (cf. ALMEIDA, 2009, p. 364). Quanto a isso, Kant caracteriza tal poder de escolha como *racional*, na medida em que este é exercido com base nas regras dadas pela própria razão, ou como *sensitivo*, na medida em que pode ser afetado por estímulos sensíveis, tais como o querer imperfeitamente racional (cf. MS, AA06: 213). Entretanto, salienta Almeida (2009, p. 365): “que tenhamos semelhante poder de escolha é algo que só podemos saber empiricamente e, neste sentido, pode-se dizer que o conceito do arbítrio humano é um conceito empírico”.

Haja vista o arbítrio humano ser um conceito empírico, em Kant é ainda possível determinar *a priori* a condição sob a qual as ações que dependem do arbítrio humano podem ser caracterizadas como morais, isto é, como boas sem restrição. Tal mecanismo é descrito por Kant como o próprio imperativo categórico, do qual exige a aptidão das máximas de nossas ações a serem pensadas como uma lei universal. Nesse sentido, para Almeida, “o imperativo categórico é, portanto, um princípio metafísico no domínio prático” (ALMEIDA, 2009, p. 365). Para além disso, o intérprete passa a questionar se, dado o que até aqui se mostrou, é possível determinar *a priori* a condição sob a qual as ações do arbítrio humano podem ser caracterizadas, não apenas como morais, mas também como conformes ao direito. Como resposta, diz o

comentador: “Meu objetivo, porém, é defender a tese de que o princípio ou, antes, os princípios *a priori* do Direito são concebidos por Kant não apenas como *subordinados* ao imperativo moral, mas como *derivados* deste” (ALMEIDA, 2009, p. 365-6).

A fim de evidenciar que os princípios do Direito são derivados do imperativo moral, Almeida apresenta dois argumentos da interpretação do texto kantiano (cf. ALMEIDA, 2009, p. 366). A primeira justificativa está presente na afirmação de que as leis *jurídicas* são leis *morais*, isto é, não estão apenas subordinadas às leis morais, mas constituem uma *subclasse* delas (cf. MS, AA06: 214). A segunda alegação está na afirmação de que há um “conceito *moral*” do direito e a explicação para tal conceito encontra-se na *autorização* ou *faculdade moral* de fazer tudo o que é moralmente possível (cf. MS, AA06: 230).

A conceituação das leis jurídicas como leis morais envolve, entretanto, uma dificuldade, a saber, “tem, sentido admitir o imperativo categórico como princípio de leis que exigem tão-somente a ‘legalidade’, isto é, a conformidade das ações externas a leis universais?” (ALMEIDA, 2009, p. 367). Tal questionamento surge ao conceber o imperativo categórico como o princípio supremo das leis morais, isto porque, sendo as leis jurídicas uma subclasse das leis morais, elas também devem se guiar por tal princípio supremo. No entanto, ao conceito do imperativo categórico não basta apenas a ideia da conformidade às leis universais, mas também a ideia de uma conformidade incondicional, isto é, uma ação por respeito à lei universal. Sendo assim, “como podem as leis jurídicas ser pensadas como uma espécie particular de leis morais se elas excluem uma nota essencial do conceito destas últimas (qual seja a conformidade incondicional a leis)?” (ALMEIDA, 2009, p. 367).

Com o propósito de resolver tal dilema, Almeida recorre a uma passagem da *Introdução* na qual Kant estabelece que a toda legislação pertencem essencialmente dois elementos, a saber, a enunciação de uma “lei” e a indicação de um “móbil” (mola propulsora) (cf. MS, AA06: 218). Nessa perspectiva, a lei apresenta uma ação como objetivamente necessária, isto é, como um dever, enquanto que o móbil conecta à representação da lei uma razão que determina subjetivamente o arbítrio do agir. Assim, a legislação que faz da ação um dever é a legislação *ética*, ao passo que aquela que “também admite” uma outra mola propulsora, além da ideia do dever, é a legislação jurídica. Portanto, há na legislação jurídica uma ambivalência, isto porque, ela admite uma ação como objetivamente necessária, isto é, como um dever, porém,

prescreve que tal lei pode ser realizada seja por dever ou por outra razão qualquer capaz de determinar subjetivamente a vontade do agente.

Nessa perspectiva, pode-se pensar que, nas leis jurídicas, aquilo que é exigido incondicionalmente pela lei moral também pode ser imposto pela força e obedecido sob a condição de evitar qualquer outra imposição da força, numa relação entre o direito e o direito de coagir. Além disso, para que tal imposição seja legítima, isto é, um direito que é dado pela própria lei moral, é necessário que as leis jurídicas possam ser caracterizadas como leis que exigem aquilo que pode ser exigido moralmente de todos, portanto, incondicionalmente. Entretanto, tais leis também podem exigir daqueles que, embora saibam o que a lei moral exige deles, não querem se conformar a ela, e, assim, só o fazem sob a condição de seu interesse privado ou se forem coagidos a isso (cf. ALMEIDA, 2009, p. 368-9). Por tais razões, encontra-se claro a caracterização das leis jurídicas como subclasse das leis morais, isto porque, a elas é imposto o mandamento moral da ação, sendo por parte do agente necessário a ação por dever, ou conforme o dever. Restando, assim, a harmonia entre o direito e a moral visto que “as leis morais, de que as leis do Direito são uma espécie, valem contrafactualmente, “em sua ideia”²³, e por isso mesmo se exprimem através de imperativos como um dever” (ALMEIDA, 2009, p. 374).

2.2.3 A tese da especificidade

A fim de superar a análise dicotômica da relação do direito com a moral, a tese da especificidade busca compreender o direito no âmbito da razão prática pura tanto com base na fundamentação de sua autonomia da vontade, quanto na essência do conceito de autorização da razão prática pura. Para isso, busca-se tratar a doutrina do direito como parte da filosofia moral kantiana, sem, no entanto, implicá-la à doutrina da virtude. Nesta perspectiva, direito e ética são espécies da moral que figura como gênero. Em outras palavras, a doutrina do direito permanece incluída à filosofia moral sem que a fronteira entre direito e ética seja completamente apagada, uma vez que cada espécie da moral teria seu campo de atuação determinado.

²³ Almeida alerta em seu escrito que a “expressão ‘na ideia’ contrasta com ‘realmente’ ou ‘de fato’ e serve precisamente para opor no domínio prático o que *deve ser* ao que realmente é” (ALMEIDA, 2009, p. 373-4).

A interpretação alternativa proposta pela tese da especificidade, concorda com os fundamentos em comum que tanto direito e ética possuem, haja vista serem partes da moral. Entretanto, delimita o campo de atuação de cada uma das doutrinas morais de acordo com seus móveis de ação. Dentre os intérpretes dessa linha alternativa estão Ricardo Terra (1987) e Joãosinho Beckenkamp (2003; 2009). Ambos destacam passagens da *Metafísica dos costumes* que ajudam a clarificar sua leitura de especificidade das partes da doutrina dos costumes. Além disso, Beckenkamp propõe uma nova visão do direito como autorização da razão prática pura, sob qual permite à doutrina do direito a faculdade moral do agir. Sendo assim, passa-se agora a uma exposição do desenvolvimento do pensamento dos dois intérpretes que afirmam tal tese.

2.2.3.1 Ricardo Terra

Logo no início do seu artigo (*A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana*), numa análise das leis morais, a qual se segue:

Essas leis da liberdade chamam-se *morais*, à diferença de leis naturais. Na medida em que incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade, chamam-se *jurídicas*; mas, se exigem também que elas (as leis) sejam mesmo os fundamentos de determinação das ações, elas são *éticas*, dizendo-se então: a concordância com as primeiras é a *legalidade*, a concordância com as últimas, a *moralidade* das ações (MS, AA06: 214).

Terra compreende a moral em seu sentido amplo compreendendo a doutrina dos costumes, a qual engloba tanto o direito quanto a ética. Além disso, alerta que não se pode tomar como correlatos os pares moral/direito e moralidade/legalidade, haja vista que, “uma leitura que os identificasse levaria a uma separação entre direito e ética sem apontar para os elementos comuns” (TERRA, 1987, p. 50). Isto porque, como divisão da doutrina dos costumes em geral, o direito se opõe à ética e não à moral, que é mais ampla. Tal confusão é cometida ao se relacionar as leis jurídicas com a legalidade e as leis éticas com a moralidade. Entretanto, cumpre observar que tanto as leis jurídicas quanto as éticas são partes da mesma doutrina dos costumes e uma eventual discordância entre direito e moral seria uma interpretação errônea que retiraria todo contexto da exposição kantiana.

Por pertencerem à mesma doutrina dos costumes, direito e ética possuem conceitos em comuns, entre eles o dever e a obrigação. Dever entendido como

“aquela ação a que alguém é obrigado”, e, obrigação entendida como “a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão” (MS, AA06: 222). Por outro lado, ambos possuem distinções, entre elas, aquelas já identificadas como legalidade e moralidade, além da diferença do móbil da ação de cada campo moral, sob a qual a lei jurídica admite um outro móbil que não seja a ideia do dever, enquanto a lei ética só admite o móbil que considere a ideia do dever. Nessa perspectiva, a Doutrina do Direito e a Doutrina da Virtude (ética) são consequências da unidade da razão prática, isto é, as duas legislações são provenientes da autonomia da vontade (cf. MS, AA06: 226).

A autonomia da vontade é descrita por Kant como “aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)” (GMS, AA04: 440). Em outras palavras, o princípio da autonomia é, portanto, agir de modo que as máximas das escolhas estejam incluídas simultaneamente como leis universais. Entretanto, relembra Terra (1987, p. 57): “a autonomia em sentido estrito exige não apenas que a lei não seja dada pelo objeto, como também que a vontade não seja determinada por inclinações sensíveis”. Isto posto, a vontade, para ser autônoma, só pode ser determinada objetivamente pela lei moral e subjetivamente pelo respeito por esta lei. Nessa perspectiva, a *Doutrina da Virtude* preenche os requisitos de acordo com o espírito da autonomia da vontade, visto que, no plano ético a ação não apenas é realizada conforme o dever, mas é realizada por dever, além disso, seu móbil é incluído na própria ideia de dever à lei.

Já a *Doutrina do Direito*, admite um móbil diferente da ideia do dever. Mais ainda, no direito a “ideia do dever tem de ser tirado dos fundamentos *passionais* de determinação do arbítrio, das inclinações e aversões, e, dentre elas, dos da última espécie, porque deve ser uma legislação, que é coercitiva, e não um incentivo, que é convidativo” (MS, AA06: 219). Nesse sentido, as leis jurídicas precisam ter condições coercitivas de obrigação efetiva para aqueles que possam pretender infringi-las. Assim, aparenta-se que no direito não se realiza a autonomia da vontade, como na ética. Entretanto, isto não significa que o direito seja alheio à autonomia da vontade, explica o comentador:

Apesar dos móveis do direito o impedirem de realizar a autonomia completamente como a virtude, a coerção jurídica não impede a liberdade, ao contrário, ela serve de impedimento ao obstáculo da liberdade. Deve haver, portanto, algo em comum entre a liberdade como autonomia da ética e a liberdade jurídica (TERRA, 1987, p. 57).

Assim, a autonomia em sentido estrito “desempenha seu papel no direito na medida em que o imperativo categórico é o princípio supremo da doutrina dos costumes” (TERRA, 1987, p. 57). Entretanto, cumpre salientar que, apesar de terem um fundamento em comum, as leis e deveres jurídicos são distintos dos da ética.

Ainda na abordagem quanto às leis e deveres da moral, Terra passa a analisar o trecho kantiano no qual se remete o conceito de dever a uma lei e como tal pensamento se dirige no campo da ética e do direito (cf. TERRA, 1987, p. 57-8), o qual se segue:

O conceito de dever se coloca em relação imediata com uma *lei* (mesmo se faço abstração de todos os fins, como a matéria da lei). O princípio formal do dever no imperativo categórico “Assim age de modo que a máxima de tua ação possa tornar-se uma lei universal” já indica isso. A ética apenas acresce que esse princípio deve ser pensado como a lei de *tua* própria vontade e não da vontade em geral, que poderia também ser a vontade dos outros; neste último caso, a lei proveria um dever de direito, que reside fora da esfera da ética (MS, AA06: 388-9).

Nesse panorama, na ética, a lei é o princípio de determinação subjetivo e objetivo, pensado como lei da própria vontade. Já no campo do direito, a lei pode também ser vontade de outro, o que pode fundamentar um dever externo jurídico em relação aos arbítrios. Sob tal leitura, tem-se que as relações das vontades no direito são pensadas sob uma vontade em geral, o que remete diretamente para a autonomia das leis jurídicas, uma vez que todos participam da legislação à qual se submetem. Desse modo, a liberdade externa (jurídica), pode ser definida como “a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento” (ZeF, AA08: 350).

Evidenciado a relação da autonomia no vínculo entre a liberdade e a lei, Terra busca esclarecer o porquê a lei moral e a lei jurídica serem formuladas como imperativos, isto é, “se o homem é legislador, porque pensar em termos de deveres de virtude e de deveres jurídicos?” (TERRA, 1987, p. 59). Para o intérprete, isso ocorre porque a lei moral vale para todo ser racional, entretanto, o homem, como ser racional limitado por desejos e inclinações sensíveis, pode seguir a móveis que podem não coincidir com a lei que prescreve. Nesse caso, haja vista à vontade não estar sempre em conformidade com a razão, é necessária uma determinação da vontade segundo leis da obrigação. Nessa linha, ressalta Kant: “A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da

razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*” (GMS, AA04: 413). Em outras palavras, ao homem cabe o imperativo do dever para que possa, tendo em conta suas inclinações, seguir o mandamento da razão.

Tencionando uma melhor explicação do motivo da lei jurídica ser estabelecida de modo imperativo, custa lembrar que, aos moldes kantianos, o homem deve ser considerado sob dois pontos de vista, isto é, “enquanto sensível, tem inclinações e apetites que o colocam no plano das leis heterônomas naturais; ao mesmo tempo, enquanto inteligência, pertence ao mundo inteligível, é autônomo” (TERRA, 1987, p. 59). Neste caso, enquanto ser que pertence ao mundo inteligível (*noumenon*), o homem é o legislador, entretanto, enquanto pertencente ao mundo sensível (*phaenomenon*), está sujeito a inclinações que podem afastá-lo da lei racional. Daí a importância de a lei moral ser formulada de modo imperativo, haja vista que a razão pura busca consubstanciá-la em forma de dever a fim de ser prescritiva à ação humana. Tal noção é levantada por Kant no plano do direito ao discutir o problema da coerção externa na lei penal, diz o filósofo:

Eu, como colegislador que dita a *lei penal*, não posso ser a mesma pessoa que, como súdito, é punido segundo a lei; pois como tal pessoa, a saber, como criminoso, não posso ter uma voz na legislação (o legislador é santo). Se proponho, portanto, uma lei penal contra mim mesmo, como um criminoso, é a razão pura juridicamente legisladora (*homo noumenon*) em mim que me submete à lei penal junto com todos os demais numa união civil, e isso como alguém capaz de realizar um crime, por conseguinte como uma outra pessoa (*homo phaenomenon*) (MS, AA06: 335).

Nesse contexto, Kant relaciona a lei formulada no campo inteligível como o dever a ser prescrito e coagido no campo sensível, haja vista a inclinação humana de agir por móveis diferentes daqueles consonantes à lei moral. Assim, uma vez que, tanto as leis jurídicas, como as leis éticas, são provenientes da mesma razão prática, suas leis aparecerão no mundo sensível como imperativos e as ações conforme elas, como deveres.

Isto posto, mantém-se a ideia, sob a qual direito e ética são ambos componentes da moral e, nesse caso, direito e moral não podem ser discordantes. Ademais, cumpre-se em ambos a autonomia da vontade que prescreve o mandamento supremo da moralidade a ser cumprido no campo de atuação de cada um. Assim, tal noção não pode ser levada a ponto de dissolver o direito na moral, como realizado pela tese da dependência. Pelo contrário, deve ser feita uma leitura

do direito como fundamentado na lei moral, assim como a ética, mas possuindo campo de atuação diferente desta.

2.2.3.2 Joãosinho Beckenkamp

Em busca de uma solução alternativa aos polos opostos²⁴ de interpretação da relação do direito com a moral, Beckenkamp traça uma nítida distinção entre moral e ética na qual “é possível tratar a doutrina kantiana do direito como parte de sua filosofia moral sem que esteja implicada a redução à ética” (BECKENKAMP, 2014, p. XIV). Para isso, o intérprete busca delimitar o conceito de moral em sentido amplo, através da distinção incisiva entre as leis da natureza e as leis da liberdade, segundo qual, “tudo na natureza age segundo leis”. Nesse sentido, para fugir do domínio teórico das leis da natureza, deve-se ter a “capacidade de agir *segundo a representação* de leis, isto é, segundo princípios, ou: (...) uma *vontade*” (GMS, AA04: 412). Sem isso, qualquer domínio prático²⁵ seria apenas parte integrante do campo teórico da filosofia da natureza, o que, contradiz a seara das leis da liberdade, haja vista que “tão somente o prático segundo leis da liberdade pode ter princípios que não dependem de nenhuma teoria” (MS, AA06: 217).

Em alternativa às leis da natureza, leis daquilo que é, as leis da liberdade condicionam aquilo que deve ser. Nesse cenário, “estas leis da liberdade chamam-se *morais*, à diferença de leis naturais” (MS, AA06: 214). Em outras palavras, deve-se tomar o termo “moral” na filosofia kantiana de forma bastante neutro, isto é, “como sinônimo de prático ou possível segundo a liberdade, evitando conotações éticas ou moralizantes no sentido vulgar” (BECKENKAMP, 2014, p. XVIII). Tal cuidado se faz necessário, uma vez que a moral, em sentido amplo, cobre tanto o campo ético quanto o jurídico e a eventual confusão entre sua devida definição pode incorrer em interpretações equivocadas do texto kantiano.

Ressalvadas as distinções entre os móveis das legislações éticas ou jurídicas, a moral em sentido amplo cobre todas as leis da liberdade, ou seja, toda a legislação da razão prática. Nesse sentido, em consonância com o pensamento de Ricardo

²⁴ Tese da independência e a tese da dependência.

²⁵ Quanto à abrangência do domínio prático, Beckenkamp alerta que o termo “prático”, isto é, a filosofia prática, “será, toda ela, filosofia moral, inclusive a filosofia do direito” (BECKENKAMP, 2014, p. XVII).

Terra, Beckenkamp reconhece que o conceito de moral constitui o gênero de uma divisão em que o ético e o direito figuram como espécie. E, por esse motivo, o caráter categórico e incondicional da legislação moral vale também para o direito, “na medida naturalmente em que ele decorre de princípios práticos *a priori* da razão, e não meramente de uma legislação positiva à revelia das exigências da razão prática pura” (BECKENKAMP, 2014, p. XX).

Como legislação prática da razão, a legislação jurídica constitui uma instância da autonomia da vontade, isto é, a faculdade de dar a si mesmo uma lei (cf. GMS, AA04: 440). Essa faculdade constitui o conceito positivo da liberdade, sob o qual a liberdade da vontade se integra a autonomia, onde “a vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma” (GMS, AA04: 447). Neste sentido, “leis jurídicas são também leis da autonomia, simplesmente por serem leis práticas” (BECKENKAMP, 2014, p. XXI). Além disso, tais leis são expressas como imperativos perante o arbítrio humano, haja vista que, o homem, por não ser completamente racional, pode ser capaz de descumprir a lei moral que por si só é expressão das regras da razão prática pura. Em vista disso, preconiza Kant:

Sobre este conceito positivo (em sentido prático) da liberdade fundam-se leis práticas incondicionais, chamadas *morais*, as quais são, para nós, cujo arbítrio é afetado sensivelmente e assim não é por si mesmo adequado à vontade pura, mas muitas vezes com ela conflitante, *imperativos* (mandamentos e proibições), e mesmo imperativos categóricos (incondicionais), pelo que se diferenciam dos imperativos técnicos (as prescrições da arte), que ordenam sempre apenas de forma condicionada (MS, AA06: 221).

Unido a tal definição, cumpre-se o conteúdo do imperativo categórico, o qual diz Kant:

O imperativo categórico, que em geral apenas expressa o que é obrigação, diz: age de acordo com uma máxima que pode valer ao mesmo tempo como uma lei universal. – Primeiro tu tens de considerar, portanto, tuas ações segundo seu princípio subjetivo: se esse princípio é também objetivamente válido, no entanto, tu somente podes conhecer no fato de ele se qualificar para uma legislação universal tal qual é exigida pela razão, ao exigir que te penses através dele como universalmente legislador (MS, AA06: 225).

Assim, a essência da legislação prática da razão, apresentada como imperativo categórico, consiste na exigência de se apresentar a um ser dotado de uma vontade capaz de se dar a si mesmo uma lei, constituindo, assim, uma vontade legisladora.

O direito, como espécie da moral, constitui como essência da ação jurídica a

exigência de uma vontade legisladora universalmente válida. Nesse sentido, no que concerne às ações externas do arbítrio, obtém-se a lei universal do direito: “age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA06: 231). Assim, “na medida em que a legislação jurídica é uma especificação dessa exigência de universalizabilidade, é ela legislação moral, da qual decorrem obrigações que um ser racional puro também teria como móveis de seu arbítrio” (BECKENKAMP, 2014, p. XXII). Portanto, tanto a legislação jurídica quanto a legislação ética constituem a legislação moral, possuindo como diferença entre si apenas o móbil que exigem ou admitem para determinado arbítrio.

Feito o esclarecimento da posição do direito no âmbito da filosofia moral, Beckenkamp apresenta sua interpretação da *Doutrina do direito*. Para o comentador, o direito em Kant é apresentado como autorização da razão prática ou como possibilidade moral (moralmente permitido). Para chegar a tal conclusão Beckenkamp reconstrói o argumento da doutrina do direito kantiana com base no conceito de autorização (*Befugnis*), definido pela ausência de restrição estabelecida por algum imperativo, a saber, “*lícita* é uma ação (*licitum*) que não é contrária à obrigação; e essa liberdade não restringida por nenhum imperativo contraposto se chama autorização (*facultas moralis*)” (MS, AA06: 222). Nesse cenário, tanto leis ou imperativos prescritivos, que mandam fazer algo, quanto leis ou imperativos proibitivos, que mandam evitar algo, estabelecem obrigações e restrições à liberdade de agir. Entretanto, não havendo prescrição nem proibição de determinada ação, se estabelece uma ação lícita, permitida, facultada ou autorizada (cf. MS, AA06: 223).

Exposto o conceito de autorização, ou meramente permitido, Beckenkamp apresenta um problema de interpretação que pode surgir da análise de sua proposta, qual seja, a confusão entre ações meramente lícitas ou autorizadas, com as ações moralmente indiferentes (*adiaphoron*) (cf. BECKENKAMP, 2014, p. XXV-XXVI). Tal confusão deve ser evitada porque, em Kant, toda ação é concebida como sendo realizada com base em uma máxima, e toda máxima está submetida ao princípio da universalidade que decide a possibilidade prática da ação, isto é, se tal ato é lícito ou ilícito. Nesse sentido, uma ação moralmente indiferente não abriria espaço para as máximas, uma vez que não sujeitam suas ações ao princípio da moralidade.

A visão kantiana a respeito das ações moralmente indiferentes pode ser

clarificada em seu texto *A religião nos limites da simples razão*, no qual o filósofo se coloca ao lado daqueles que chama de rigoristas em questão de moralidade, isto é, aqueles que não admitem ações indiferentes entre o bem e o mal moral. Nesse sentido, diz Kant:

Mas, em geral, interessa muito à doutrina dos costumes não admitir, enquanto for possível nenhum termo médio moral, nem nas ações (*adiaphora*) nem nos caracteres humanos; porque em semelhante ambiguidade todas as máximas correm o perigo de perder a sua precisão e firmeza (RGV, AA06: 022).

Em complemento, reforça Kant: “entre uma má e uma boa disposição de ânimo (princípio interno das máximas), segundo a qual se deve igualmente julgar a moralidade da ação, nada há, pois, de intermediário” (RGV, AA06: 022n). Nesse sentido, fica claro, segundo o filósofo, que não se pode admitir ações moralmente indiferentes, haja vista o prejuízo implicado à legislação moral: “Se é assim, a autorização nem sempre diz respeito a uma ação indiferente (*adiaphoron*), pois para uma tal ação, se considerada de acordo com leis morais, não seria requerida nenhuma lei particular” (MS, AA06: 223). Assim, as ações lícitas ou permitidas, como a própria terminologia indica, possuem relação com a legislação moral, ao contrário das ações indiferentes. Neste cenário, apresenta-se a lei permissiva, a saber, “uma regra explicitando que toda ação concordante com as leis prescritivas e proibitivas é permitida” (BECKENKAMP, 2014, p. XXVII). Desta forma, mesmo não demandando nenhuma ação, a permissão estabelece uma cláusula moral de admissão pela qual as ações do arbítrio passam pela perspectiva da moralidade.

No direito como autorização do moralmente permitido a licitude constitui um elemento definitivo daquilo que é direito ou justo, a saber: “*Justo* ou *injusto* (*rectum aut minus rectum*) em geral é um ato enquanto é conforme ou contrário ao dever (*factum licitum aut illicitum*)” (MS, AA06: 223). Ademais, recorda Beckenkamp (2014, p. XXVIII): “Na concepção prática de Kant, o lícito é antes caracterizado como aquilo que é conforme ao dever (*pflichtmässig*)”. Nesse caso, a mera conformidade ao dever ou à lei pode ocorrer, seja em ações obrigatórias (leis prescritivas ou proibitivas), seja em ações meramente permitidas. No primeiro caso (ações obrigatórias), “a mera conformidade ao dever constitui o que é simplesmente devido, enquanto que a adoção da lei como máxima de sua vontade constitui o mérito moral²⁶” (BECKENKAMP, 2014,

²⁶ “É meritório (*meritum*) o que alguém faz em conformidade ao dever *a mais* do que lhe pode ser

p. XXVIII). Neste contexto, tal avaliação cabe tanto à ética quanto ao direito. Detidamente ao direito, fazer o que é direito porque é direito constitui um mérito moral. Entretanto, o mérito moral não define a essência do direito, apenas um “*a mais*” do que se exige a lei. O direito, por outro lado, é definido pela autorização de constituir aqueles dispositivos de coação externa.

No segundo caso (ações meramente permitidas), “a conformidade ao dever se apresenta em relação a uma cláusula que exclui certas ações (a saber, todas as ações ilícitas), deixando as demais a critério do agente” (BECKENKAMP, 2014, p. XXIX). Nesse novo cenário, ao indivíduo é permitido agir de qualquer modo que se restrinja ao que é lícito, ou, em outras palavras, lhe é permitido agir de qualquer forma, desde que não queira o ilícito. Nesta perspectiva, o meramente permitido ou lícito “descortina uma ampla esfera de decisões e ações arbitrárias, em que seja abandonada por isso o horizonte da moralidade” (BECKENKAMP, 2014, p. XXIX). Nesse caso, a ação em conformidade ao dever não implica em uma ação restrita a uma obrigação ou submissão a uma lei que ordena ou proíbe, mas sim a liberdade que constitui a autorização como faculdade moral.

A autorização como faculdade moral ou licitude moral em geral se encontra naquilo que Kant chama de princípio universal do direito, a saber: “É justa toda ação segundo a qual ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA06: 230). Nesta via, para que uma ação seja justa não é necessário que siga uma lei universal prescritiva ou proibitiva, mas sim que a determinação do arbítrio de quem a realiza possa coexistir com a determinações dos arbítrios alheios. Cumpre salientar, no entanto, que tal definição não torna a ação obrigatória como aquelas prescritivas ou proibitivas, pelo contrário, a ela é permitido qualquer ação desde que não vá contra nenhuma lei universal e respeite a liberdade do outro em determinar seu arbítrio.

O direito entendido como uma permissão ou faculdade moral em geral pode ser compreendido pelo próprio conceito ou princípio geral do direito, sob o qual é permitido a qualquer um realizar ou deixar de realizar aquelas ações que são contrárias a uma lei universal. Entretanto, para que essa autorização moral em geral

exigido segundo a lei; aquilo que ele faz apenas justamente *conforme* à lei é *devido* (*debitum*); por fim, o que ele faz *a menos* do que exige a lei é *culpa* moral (*demeritum*)” (MS, AA06: 227).

possa se desdobrar em consequências externas, isto é, a relação entre os arbítrios, é preciso que a razão prática pura autorize algo mais, o que será definido como *facultas jurídica* (faculdade ou autorização propriamente jurídica) (cf. BECKENKAMP, 2014, p. XXXI). Tal faculdade pode ser extraída da própria autorização de coagir (cf. MS, AA06: 231), isto porque coação e direito significam a mesma coisa (cf. MS, AA06: 232). Nesse sentido, explica Beckenkamp:

Da minha liberdade licitamente exercida decorre uma obrigação dos outros de respeitar as determinações do meu arbítrio, uma obrigação que é tirada do nível meramente ético ou das disposições internas como a autorização da coação, que, sendo lícita por sua vez, constitui uma ordem racional de obrigações externas e propriamente jurídicas. Para que resulte daí uma obrigação para mim, basta inverter os lados: o que é direito do outro constitui para mim um dever (BECKENKAMP, 2014, p. XXXII).

Assim, a possibilidade de uma coação externa não diz respeito apenas a possibilidade física de exercer a coação, mas também a permissão ou autorização racional de assim proceder.

Reconstruída a linha de fundamentação proposta por Beckenkamp, a saber, o direito como uma sequência de autorização da razão prática pura, é possível obter o direito como uma espécie da moral, sem extrapolar seu campo de atuação para a outra espécie da moral, a ética. Nesse sentido, a esfera específica do direito só se constitui a partir das decisões arbitrárias do agente que leva as ações de seu arbítrio para o campo do meramente possível sob o ponto de vista das leis morais. Assim, qualquer ação do direito é autorizada desde que não implique em um ato ilícito.

2.3 A MORAL E O DIREITO

A discussão acerca da relação entre o direito e moral tem como maior questionamento a fundamentação, ou não, da doutrina do direito com a lei moral regida pelo imperativo categórico. Como visto nas seções anteriores, foram apresentadas três diferentes leituras que buscam resolver tal problemática, são elas: a tese da independência; a tese da dependência e a tese da especificidade. Cada interpretação busca confirmar suas afirmações através de trechos dos próprios textos kantianos, em especial *A metafísica dos costumes*.

Tendo em vista a divisão promovida pela *Metafísica dos costumes*, têm-se que a lei moral tem como espécies a *Doutrina do direito* e a *Doutrina da virtude* (ética).

Tanto a leitura da tese da dependência, quanto da tese da especificidade, direito e ética compartilham semelhanças, sendo uma delas o assentamento na racionalidade prática, isto é, serem fundamentadas por aquilo que é possível segundo leis da liberdade. Por outro lado, a tese da independência propõe que a doutrina do direito não possui características em comum com a ética, chegando, em algumas leituras, a compreender a doutrina do direito apartada da própria filosofia moral kantiana, como afirma Willaschek.

Deixando de lado as semelhanças entre tais doutrinas, há nos argumentos apresentados entre as diferentes teses uma atenção especial às dissonâncias que direito e ética apresentam. Entre elas encontram-se as divisões das leis morais em leis externas e internas; legalidade e moralidade; leis realizadas conforme o dever e leis realizadas por dever; deveres de direito e deveres de virtude; a diferenças entre os móveis das ações, entre outras²⁷. Através de cada dissonância apresentada, seja no próprio texto kantiano, seja pela interpretação de cada intérprete, é realizada a apresentação da relação do direito com a ética, ou a moral em sentido amplo, através de um diálogo entre as esferas de atuação de cada campo da moral, além dos limites morais que cada leitura delimita.

Como primeira leitura apresentada, a tese da independência propõe, como o nome sugere, uma completa independência da doutrina do direito dos princípios da filosofia moral e seu princípio fundamental, isto é, o imperativo categórico. Dentro do campo de interpretação, tal tese possui diversos comentadores, cada um deles abordando contextos e passagens do texto kantiano que evidenciam tal afirmação. Entre os diversos nomes, essa dissertação optou por apresentar o pensamento de Willaschek e Bobbio, sem, contudo, menosprezar as contribuições dos demais.

Nesta linha de pensamento, Willaschek apresenta uma concepção das leis jurídicas apartadas do fundamento dos imperativos categóricos, sendo necessário a elas apenas uma mera conformidade com o dever. Nesse cenário, por não coincidirem com os imperativos categóricos, as leis jurídicas também não possuem caráter prescritivos e, por essa razão, não exigem a conformidade incondicional com a máxima da lei, restando apenas uma mera conformidade para que a ação jurídica

²⁷ Cabe acrescentar aqui as diferenças propostas por Bobbio, são elas: liberdade externa e liberdade interna; heteronomia e autonomia; imperativo hipotético e imperativo categórico.

possa ser realizada. Já a interpretação de Bobbio expõe diferenças entre direito e moral implícitas no próprio texto kantiano. Qualificando a doutrina do direito como vontade jurídica heterônoma e expressa por imperativos hipotéticos, enquanto a lei moral é vontade moral autônoma expressa por imperativos categóricos.

Exposta a leitura de cada intérprete, cabe a esta dissertação estabelecer sua disposição em rejeitar tal interpretação, uma vez que o cerne desta estabelece uma separação radical entre o imperativo categórico e o direito. Para isso, cumpre destacar as principais divergências para com os autores. Logo no começo de seu artigo Willaschek afirmar que a “Doutrina do direito não pertence à *Metafísica dos costumes*” (WILLASCHEK, 2009a, p. 292). Tal crítica aproxima-se da acusação Schopenhaueriana da debilidade senil de Kant e sua recaída ao dogmatismo pré-crítico, sob a qual, afirma Schopenhauer (2005, p. 431), “só a sua debilidade senil pode explicar a sua doutrina do direito”²⁸. Entretanto, tal visão gera um constrangimento quanto à capacidade de Kant em compreender a devida localização de seu texto dentro de sua própria arquitetônica filosófica. Além disso, acusa-se Kant de rejeitar o próprio projeto crítico de filosofar quando referente ao direito, contudo, como lembra o filósofo: “nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A *religião*, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*” (KrV, A XI).

Após isso, Willaschek respalda sua interpretação na atribuição, por Kant, do princípio fundamental do direito enquanto “postulado, o qual não pode ser demonstrado ulteriormente” (MS, AA06: 231). Nessa leitura, o autor vê-se confirmada uma não derivação da lei universal do direito da lei moral. Isto porque, enquanto postulado, a lei universal do direito não é passível de qualquer prova adicional e a lei moral, por outro lado, possui sua validade fornecida na prova da *Crítica da razão prática*. Entretanto, o autor realiza uma leitura errônea da qualificação de postulado elaborada por Kant, uma vez que na filosofia crítica kantiana as questões de direito

²⁸ O pensamento de Schopenhauer acerca da filosofia kantiana encontra-se bem estruturado no § 62 do *Mundo como vontade e representação*. Desse modo, ressalta-se aqui apenas um breve enxerto do pensamento do filósofo a fim apenas de facilitar a noção da crítica à Willaschek. Sendo assim, uma análise mais detalhada desta crítica ficará para outro momento. Contudo, cumpre a esta dissertação apresentar o cerne do julgamento de Schopenhauer acerca da filosofia do direito kantiana. Assim, Schopenhauer atribui a Kant dois erros básicos: o primeiro consiste na separação do direito da ética; o segundo refere-se à determinação kantiana do conceito de direito como completamente negativa. Sob o entrelaçamento destes erros, Schopenhauer, após uma crítica à ideia de propriedade privada em Kant acusa-o de senilidade em seus escritos tardios. Entretanto, como se verá no decorrer desta seção, tais críticas não possuem fundamento na visão argumentativa desta dissertação.

devem exigir provas, as quais dá o nome de *dedução*, sob a qual “deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão” (KrV, B: 116). Além disso, ressalta Kant:

É completamente contraditório e impossível que um conceito deva ser produzido a priori e se reporte a um objeto, embora não esteja incluído no conceito de experiência possível, nem se componha de elementos de uma experiência possível. Com efeito, não possuiria nesse caso conteúdo, pois não lhe corresponderia nenhuma intuição, visto que as intuições em geral, pelas quais nos podem ser dados os objetos, constituem o campo ou o objeto total da experiência possível (KrV, B: 130).

Ainda na análise de Willascheck, nota-se que, para o intérprete, a autorização coercitiva é genuinamente jurídica e não moral, haja vista a conexão analítica entre direito e coerção apresentada por Kant (cf. MS, AA06: 232). Entretanto, cumpre-se aqui novamente uma leitura errônea, isto porque, ao atribuir ao direito a coerção, Kant não apenas compatibiliza a coerção com o imperativo categórico, mas a deriva deste. Nesse contexto, sendo o direito parte da moral em sentido amplo, resta nele o exercício racional da moralidade, uma vez que coerção faz parte da moralidade. Assim, construir um sistema de direito que, por meio da coerção, possa assegurar “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade” (MS, AA06: 230) é, de forma geral, condição da moralidade em sua ampla esfera.

Em relação à segunda linha interpretativa da tese da independência apresentada por esta dissertação, a saber, a interpretação de Bobbio, também constam divergências que devem ser ressaltadas. A primeira e principal delas é a leitura da moral enquanto sinônimo de ética. Nessa perspectiva, o intérprete chega a dividir moral e direito, estando a moral adequada às leis da razão enquanto o direito adequado ao mundo empírico. Entretanto, ao compreender o direito e ética como espécies da moral em sentido amplo, pode-se facilmente notar que as leis jurídicas baseiam seus fundamentos na razão prática pura e, como tal, possuem toda determinação da moralidade enquanto lei da razão pura. Assim, seus atos restam adstritos ao campo empírico, porém seus fundamentos restam sob a razão.

Bobbio estrutura seu texto numa divisão dual entre moral e direito, entre essas divisões, o autor apresenta a vontade moral como fenômeno da autonomia enquanto apresenta a vontade jurídica como fenômeno da heteronomia. Contudo, cabe aqui uma reflexão quanto à vontade, diz Kant:

A vontade é, portanto, a faculdade de desejar, não tanto em relação à ação (como o arbítrio), mas antes em relação ao fundamento de determinação do arbítrio para a ação, e não é precedida propriamente por nenhum fundamento de determinação, mas é a própria razão prática, na medida em que ela pode determinar o arbítrio (MS, AA06: 213).

Assim, como visto, Kant claramente propõe que a vontade deve ser analisada não em relação à ação, mas ao fundamento determinante. Nesse sentido, o fundamento do direito resta, como dito, na razão prática pura e a autonomia, enquanto “propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)” (GMS, AA04: 440) subsiste como fundamento da moral em sentido amplo e, por si só, espraia ao direito enquanto espécie derivante. Por fim, quanto à análise do direito enquanto imperativo hipotético, cumpre-se a mesma crítica ao pensamento de Willascheck.

Como segunda forma de exposição do questionamento apresentado, a tese da dependência, novamente, como o próprio nome sugere, apresenta uma relação de dependência entre a doutrina do direito com a lei moral. Nesta leitura o direito se mostra como parte integrante das leis morais, as quais estão submetidas ao princípio supremo da moralidade, a saber, o imperativo categórico. Nesse sentido, os princípios e fundamentos da lei moral são os mesmos que integram o campo de atuação da lei jurídica. Dentre os intérpretes dessa tese, esta dissertação optou por apresentar a leitura de Höffe e Almeida, sem, entretanto, deixar de lado a importância das interpretações dos outros comentadores.

Nessa perspectiva, Höffe apresenta o conceito moral do direito como um imperativo categórico do direito que age como padrão de medida nas ações jurídicas moralmente ordenadas, constituindo, assim o princípio universal do direito, isto é: “É *justa* toda ação segundo a qual ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA06: 230). Já a leitura de Almeida aduz que os princípios metafísicos que compõem a doutrina do direito não são subordinados ao imperativo moral, mas sim derivados deste. Isto porque, sendo as leis jurídicas uma subclasse das leis morais, o mesmo princípio supremo que as constitui também devem constituir a doutrina do direito.

Novamente, cabe a esta dissertação estabelecer sua disposição em rejeitar tal interpretação, uma vez que o cerne desta estabelece uma dependência radical entre

o imperativo categórico e o direito. Contudo, ao contrário da tese da independência, não se faz necessário analisar-se detidamente cada exposição dos autores elencados, isto porque, por muitas vezes tais intérpretes apresentam leituras corretas da filosofia kantiana. Entretanto, pecam em suas exposições ao confundir moral com ética. Como bem analisa Beckenkamp em sua crítica a Höffe:

Höffe ignora completamente a distinção entre moral e ética introduzida por Kant na *Metafísica dos costumes*, valendo-se da confusão mantida desta forma para colocar a filosofia kantiana do direito no rol daquelas que derivam o direito da moral ou, no caso, da ética” (BECKENKAMP, 2009, p. 65).

Nesse sentido, quando Kant sustenta a distinção entre moral e ética, ele emprega os termos “*Moral*” e “*Ethik*” e os adjetivos derivados “*moralisch*” e “*ethisch*”, sem chegar aparentemente a delimitar o emprego de “*Sittlichkeit*” e “*sittlich*” (cf. BECKENKAMP, 2009, p. 67). Esta distinção apresenta-se como parte essencial da compreensão do texto kantiano e, como aludido por Terra²⁹, Kant traça uma nítida distinção entre moral e o ético, tornando possível o desenvolvimento do direito apartado da ética, mas não da filosofia moral, uma vez que direito e ética passam a ser entendidos como duas espécies da moral. Assim, moral em sentido geral diz respeito a tudo o que está sujeito, não a leis da natureza, mas a leis da liberdade (cf. MS, AA06: 217).

Cometendo o mesmo erro de interpretação, Hoffe e Almeida concebem moral enquanto ética. Entretanto cabe salientar que, em partes, a leitura de Almeida faz-se correta na análise do direito enquanto subclasse das leis morais. Entretanto quando analisa o móbil da ação do direito e da ética, Almeida atém-se à expressão “também admite” para expor que no direito pode-se haver ações cujo móbil da ação também pode ser por dever incondicional, assim como na ética. Nesta perspectiva, o autor coloca o direito e a ética enquanto iguais, restando ao direito a escolha da maneira a qual agir, o que, por si só, retira o significado fundamental da divisão kantiana entre direito e ética, enquanto espécie da moral.

Por fim, é apresentada uma terceira proposta de resolução do questionamento proposto neste capítulo, a qual denomina-se tese da especificidade. Tal tese busca tratar a doutrina do direito como parte da filosofia moral kantiana, sem, contudo, implicá-la à doutrina da virtude. Entre seus intérpretes figuram Terra e Beckenkamp,

²⁹ Ver seção 2.2.3.1.

ambos buscando pacificar o debate entre as teses anteriores. Nesse sentido, Terra aponta para a necessidade de não ler a doutrina do direito como oposta à moral, além da falsa correlação entre moral/direito e moralidade/legalidade. Para o comentador, o direito se opõe à ética quanto ao campo de atuação, entretanto, ambas doutrinas revelam-se como espécie das leis morais. Nesse sentido, tanto a doutrina do direito quanto a doutrina da virtude aparecem como consequências da unidade da razão prática e, por serem partes da filosofia moral, são provenientes da autonomia da vontade. Beckenkamp, por sua vez, alarga o pensamento apresentado por Terra e apresenta a doutrina do direito como autorização da razão prática pura, isto é, como possibilidade moral, sem, contudo, adentrar o campo ético.

Apontada cada linha de interpretação da relação entre direito e moral, cumpre a essa dissertação indicar qual linha melhor se adequa à hipótese apresentada, a saber, expor os pressupostos morais e jurídicos da política em Kant. Sendo assim, cumpre observar que a tese da especificidade atende as principais preocupações que esta dissertação apresenta, uma vez que ela apara os abusos cometidos tanto pela tese da independência quanto pela tese da dependência. Isto porque, submeter o texto kantiano para qualquer uma das teses apresentadas acarretaria em incongruências com a própria filosofia kantiana, uma vez que a tese da independência retira a doutrina do direito da abrangência das leis morais e a tese da dependência incorpora direito com a filosofia moral, compatibilizando a doutrina do direito com a doutrina da virtude.

A tese da especificidade, por outro lado, apresenta uma leitura das leis morais como um gênero amplo do qual direito e ética são espécies. Além disso, apresenta uma incorporação do direito à ética à luz do conceito de autorização/permissão da razão, sem, contudo, mesclá-los em um só conceito. Nessa linha de interpretação, há uma incorporação indireta do direito à ética no sentido de que ele é retroalimentado pelo princípio da universalidade. Nesse sentido, entre direito e ética não precisa haver uma dependência, nem independência, cumpre apenas que o direito tenha o poder de ser compatível com a ética, isto é, à doutrina do direito basta a capacidade de ser uma autorização moral da razão prática pura.

Tal linha de interpretação permite resolver abusos cometidos pelas teses opostas anteriormente mencionadas, entre elas estão: o vínculo, ou não, do direito com o imperativo categórico, e, a expressão do direito como autônomo, sem, no

entanto, vinculá-lo à ética. Quanto ao primeiro abuso, a tese da independência classificou o direito apartado do imperativo moral, enquanto a tese da dependência mesclou ambos conceitos em um só, categorizando direito e moral como expressão do mesmo princípio supremo.

A tese da especificidade, entretanto, concorda que a lei moral tem de se enunciar sob um imperativo categórico. Porém, tal enunciado só se mostra em vontade imperfeita, o que, diga-se de passagem, constituem as ações jurídicas, haja vista que, se houvessem vontade perfeitas no campo externo, sequer seria preciso a ordem do direito. Nesse sentido, o direito se constitui como “autorizações, que não constituem obrigações, mas apenas licenças para fazer ou deixar de fazer a bel-prazer” (BECKENKAMP, 2014, p. XXXVI). Ademais, para chegar a um imperativo do direito, basta-se inverter a ordem das relações entre os arbítrios. Em outras palavras, uma vez que o lícito ou autorizado já traz consigo o selo da racionalidade, impedir os outros na execução daquilo que lhe são lícitos ou autorizados constitui para mim, um ilícito. Tendo como consequência o imperativo categórico do direito, qual seja, “age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA06: 231).

Quanto ao segundo abuso cometido, a saber, a expressão do direito com a autonomia, a tese da independência sequer relaciona tais conceitos, ademais, os distanciam, colocando a doutrina do direito no campo da heteronomia. Já a tese da dependência, corretamente analisa o direito como expressão da autonomia, porém relaciona tal expressão como parte da própria legislação moral, mesclando o campo do direito com o campo ético.

A tese da especificidade, por sua vez, reconhece o direito como leis da autonomia, sem, contudo, associá-la ao campo da ética. Isto porque, como legislação prática da razão, a legislação jurídica constitui uma instância da autonomia da vontade, e por essa razão, possui a capacidade do ser humano dar a si mesmo uma lei. Entretanto, no campo da legislação jurídica a autonomia deve passar pelo processo de universalização, onde a lei oriunda do processo autônomo, passa, agora pelo crivo de uma vontade legislativa universal, de tal modo que as leis que todos devem se submeter são originárias da vontade de todos. Assim, o direito encontra-se como expressão da autonomia legislativa sob a luz da universalidade, sem tomar espaço do campo ética, mas com ela se relacionando, haja vista que pela noção de

leis universais há a autorização da razão prática do direito agir como possibilidade moral.

Além dos abusos cometidos pelas teses da independência e dependência pode-se agregar à crítica sob a qual, na leitura de Willaschek a *Metafísica dos costumes* apresenta duas visões conflitantes acerca da relação entre direito, moral e ética, o que resulta em muitas das dificuldades de interpretação do texto. As duas visões conflitantes seriam, de um lado, a fundamentação moral do direito e, de outro, a independência do direito da teoria moral. Ao se deparar com tais problemáticas, Willaschek sugere excluir a Doutrina do direito da arquitetura da *Metafísica dos costumes*. Tal resposta não resolve o conflito apresentado, apenas evita a tensão da leitura sob a concepção da filosofia moral kantiana. Nesse sentido, a solução sugerida por Willaschek torna-se radical demais para ser aceita como método resolutivo. Excluir uma parte da obra a fim de evitar conflitos internos não é uma solução que pode ser facilmente aceita, mesmo porque tensões internas são uma constante no pensamento de Kant.

Por tais razões aqui expostas, essa dissertação acerca-se da interpretação da tese da especificidade para melhor apresentar os pressupostos morais da política em Kant. Uma vez que, no primeiro capítulo deste trabalho, já foram abordados os pressupostos jurídicos da política, tendo em vista ser a política o exercício da doutrina do direito. Entretanto, para prosseguirmos em nossa hipótese, deve-se demonstrar se tal elemento moral pode ser extraído da doutrina do direito que, como dito, é a expressão por excelência da política.

Como demonstrado no decorrer deste segundo capítulo, a doutrina do direito é espécie das leis morais, que, juntamente com a doutrina da virtude, figuram como partes da doutrina dos costumes. Além disso, como manifestado pela tese da especificidade, pode-se ler a doutrina do direito como expressão da moral, haja vista ser uma subclasse da lei moral. Ademais, pode-se compreender a doutrina do direito como autorização da razão prática pura como possibilidade moral. Nesse sentido, retornando aos pressupostos morais da política, pode-se, naturalmente, afirmar que, mesmo a política estando adstrita ao campo da doutrina do direito, há nela a autorização/possibilidade de agir conforme a moral. Restando agora apenas apresentar como tal atuação moral pode se dar no campo político. Por essa razão, passa-se ao capítulo terceiro onde será exposto a relação entre política e moral.

3 A RELAÇÃO ENTRE POLÍTICA E MORAL

Neste terceiro e último momento da dissertação será abordado a relação entre política e moral. Isto se faz necessário para concluirmos o problema apresentado desde o início deste trabalho, a saber, os pressupostos jurídicos e morais da política. Como bem atentado desde o primeiro capítulo, fica claro os pressupostos jurídicos que permeiam a política, haja vista ser ela a doutrina do direito em exercício. Neste capítulo, entretanto, aborda-se a segunda parte da problemática, isto é, os pressupostos morais que permeiam a política. Aqui resta o cerne do questionamento, afinal, devemos compreender a política apenas como instrumento técnico de aplicação da doutrina do direito, ou devemos compreendê-la como arte de difícil tarefa que realiza a passagem da teoria à prática unida, em seu exercício, com a moral enquanto teoria do direito? Como poderá ser vislumbrado, a leitura deste trabalho se guia claramente à segunda compreensão. Para isso, será apresentado os elementos de apoio à prática política e, além disso, serão evidenciados os pressupostos morais que balizam toda a harmonia entre política enquanto doutrina do direito em exercício e moral enquanto teoria do direito.

3.1 PRUDÊNCIA E POLÍTICA

A prudência recebe em Kant diversos significados e conceituações. Assim, pode-se constatar o termo prudência receber significados diferentes, dentre eles: 1) refere-se ao talento e à habilidade que um ser humano tem de usar o outro em vista de seus propósitos (cf. Päd AA09: 450); 2) denomina-se como conselho de prudência, onde uma ação é ordenada como meio para outra intenção (cf. GMS AA04: 416); 3) referente à capacidade de o indivíduo estabelecer seus próprios fins e agir de acordo com estes fins (cf. MS AA06: 435); 4) relaciona-se diretamente ao amor de si e a felicidade própria, e, além disso, relaciona-se como máximo amor de si que apenas aconselha as ações diante dos princípios práticos materiais (cf. KpV AA05: 022; 036), e, por fim, 5) a capacidade de aperfeiçoamento (perfectibilidade) como a principal característica a diferenciar o homem dos outros animais existentes sobre a Terra (cf. Anth AA07: 322). Destes, dois merecem destaque em relação à temática política que se propõe esta dissertação, a saber: a prudência como imperativo hipotético e a prudência como disposição técnico-pragmática no aperfeiçoamento humano.

Enquanto imperativo hipotético, isto é, “uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira)” (GMS, AA04: 414), a prudência assume a função instrumental de escolha dos meios para atingir um fim adequado. Isto porque o imperativo hipotético diz apenas “que a ação é boa em vista de qualquer intenção *possível* ou *real*” (GMS, AA04: 414). Nesse sentido, se tais imperativos não se preocupam em definir se a ação é boa ou ruim, tal como os imperativos categóricos³⁰, mas apenas o meio para atingir um fim previamente estabelecido, e não um fim em si mesmo, isso só pode representar um uso instrumental da razão. Assim, seja o imperativo hipotético *possível*, sob um princípio *problemático*, ou *real*, sob um princípio *assertórico-prático* (cf. GMS, AA04: 414-5), seu valor encontra-se apenas no fato de ser um instrumento destinado a alcançar certo fim almejado.

Nessa lógica, na qualidade de princípio *problemático*, pode-se “conceber que aquilo que só é possível pelas forças de um ser racional é também intenção possível para qualquer vontade” (GMS, AA04: 415). Por conseguinte, Kant chama tais imperativos de “imperativos de destreza”, uma vez que nos possibilita julgar, num amplo espectro de meios, quais são os melhores e mais adequados para se atingir os fins definidos possíveis. Por outro lado, enquanto princípio *assertórico-prático*, Kant compreende uma finalidade comum a todos seres racionais que não só se pode ter como propósito, mas deve ser admitida como objetivo plural³¹, a saber, a *felicidade*. Sob tal finalidade, dispõe o filósofo:

(...) não se deve propor somente como necessário para uma intenção incerta, simplesmente possível, mas para uma intenção que se pode admitir como certa e *a priori* para toda a gente, pois que pertence à sua essência” (GMS, AA04: 415-6).

Assim, por transpassar o campo do *possível*, estabelecendo como fim aquilo que é certo ou *real*, a destreza na escolha dos meios passa a ser chamada por Kant de *prudência (Klugheit)*, isto é, um “imperativo que se relaciona com a escolha dos

³⁰ “O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (GMS, AA04: 414).

³¹ Cumpre salientar, como bem observou Scherer (cf. 2017, p. 28), que qualquer conselho prudencial é relativo e limitado. Nesse sentido, os imperativos da prudência, cujas ações são entendidas como necessárias não podem ser considerados como representando as ações de maneiras objetivas, ou seja, não é possível determinar com precisão e universalmente, que ação pode assegurar a felicidade de um ser racional.

meios para alcançar a própria felicidade” (GMS, AA04: 416).

Enquanto disposição técnico-pragmática, a prudência se refere à capacidade social do indivíduo que, por meio da sua cultura, consegue agir segundo as leis e as normas de bom comportamento. Assim, a formação prudencial prepara o homem para “tornar-se um cidadão, uma vez que lhe confere um valor público”, aprendendo “tanto a tirar partido da sociedade civil para os seus fins como conformar-se à sociedade” (Päd, AA09: 455). Nesse cenário, a prudência desponta como parte das capacidades humanas, a saber: a técnica, a pragmática e a moral³². Nessa sistemática a disposição técnica refere-se à habilidade, à disposição pragmática à prudência e a moral à moralidade. Estabelecidos tais processos, Kant denomina a primeira como *cultivo*, a segunda *civilização* e a terceira *moralização*. Nesse sentido, reforça o filósofo:

Entre os *habitantes* vivos da *terra*, o ser humano é notoriamente diferente de todos os demais seres naturais por sua disposição *técnica* (mecânica, vinculada à consciência) para o manejo das coisas, por sua disposição *pragmática* (de utilizar habilmente outros homens em prol de suas intenções) e pela disposição *moral* em seu ser (de agir consigo mesmo e com os demais segundo o princípio da liberdade sob leis), e por si só cada um desses três níveis já pode diferenciar caracteristicamente o ser humano dos demais habitantes da terra (Anth, AA07: 322).

Assim, seja como imperativo hipotético ou disposição técnico-pragmática, cumpre à prudência o papel de escolha dos meios mais adequados para realização dos fins pretendidos. Seu papel em relação à política pauta-se na ação pública no mundo empírico, isto é, na avaliação dos meios adequados para a implementação das ações políticas.

³² Segundo Kant pode-se distinguir três modos de uso da razão, a saber, o instrumental em relação às coisas, o pragmático em relação ao comportamento social e o uso moral da razão. Tais usos correspondem às capacidades humanas: técnica, pragmática e moral. A capacidade técnica é a habilidade, a pragmática é a prudência, e a moral é a moralidade. Kant compreende a habilidade como uma competência instrumental racional para se utilizar de determinados conhecimentos e habilidades práticas. Entre elas, pode-se mencionar tanto a linguagem e a capacidade de auto sustento (prover alimentação e segurança), como também os conhecimentos técnico-científicos. A prudência, como apresentado no corpo do texto, refere-se à capacidade social do homem. A disposição moral, por sua vez, é um valor absoluto, isto é, um valor por si mesmo e não em relação com qualquer outro fim. A partir do desenvolvimento dessa disposição, o homem passa a viver como um ser livre e autônomo (cf. Anth, AA07: 322-5).

3.1.1 A relação da prudência e a moral

Antes de discorrer sobre a função da prudência no agir político, cabe um questionamento, os conselhos de prudências podem se relacionar em harmonia com a moral, haja vista o problema desta pesquisa, isto é, estabelecer os pressupostos jurídicos e morais da política em Kant? Para responder tal questionamento, parte-se agora para a apresentação de três intérpretes que apresentam diferentes teses a respeito da relação entre prudência e moral.

3.1.1.1 Patrick Kain

Evidenciando a importância das anotações das lições de antropologia ministradas por Kant para melhor compreensão do conceito de prudência aludido pelo filósofo, Kain manifesta sua tese na qual a prudência pode ser vista como uma manifestação genuína da agência racional, envolvendo um tipo distinto das normas morais³³. Além disso, o intérprete busca clarificar as sugestões de Kant sob a qual prudência pode funcionar antes e independentemente das capacidades e normas especificamente morais (cf. KAIN, 2003, p. 232).

Para isso, Kain correlaciona prudência e faculdade de desejar, extraída do trecho que se segue das transcrições de Friedländer das lições de 1775-6.

A terceira faculdade da alma [humana] é a faculdade do desejo. (...) Não se pode explicar exatamente os desejos, mas na medida em que pertence à antropologia, é então esse [aspecto] no ser pensante que é a força motriz no mundo físico. É o poder ativo de autodeterminação das ações do ser pensante. Isso é algo sutil. (...) Todos os desejos são direcionados para a atividade, pois os seres vivos fazem algo de acordo com a faculdade do desejo, e seres sem vida fazem algo quando são impelidos por uma força externa (V-Anth/Fried, AA25: 577).

Neste trecho, visto que “desejo (*appetitus*) é a autodeterminação do poder de um sujeito por meio da representação de alguma coisa futura como um efeito desse

³³ Kain ressalta que sua linha de entendimento acerca da prudência na filosofia kantiana segue, em partes, o pensamento de Allison no qual a racionalidade tem sua própria lógica, independentemente de quaisquer considerações morais (cf. ALLISON, 1996, p. 114; 126; 135). Nesse sentido, Kain correlaciona a “racionalidade instrumental” proposta por Allison a uma espécie de raciocínio prudencial instrumental, entendido de forma mais restrita.

poder” (Anth, AA07: 251), há na faculdade de desejar uma espécie de poder casual. Como bem lembra Kant na *Metafísica*, “*faculdade de desejar é a faculdade de ser, através de suas representações, causa dos objetos dessas representações*” (MS, AA06: 211), isto é, a faculdade do desejo envolve muito mais do que uma sensação passiva, tem a ver com vontade e ação, não um mero sentimento. Nesse sentido, sugere Kain (cf. 2003, p. 235), a faculdade de desejar pode levar a uma capacidade genuinamente prática, isto é, prudencial.

Para haver capacidade prática da faculdade de desejar deve-se constituir no agir humano um controle aos desejos, uma vez que tais inclinações atrapalham o agir instrumental da racionalidade. Nesse sentido, Kant enfatiza em suas lições a necessidade de, com o tempo, tenhamos controle direto e imediato sobre a maioria dos nossos desejos (cf. V-Anth/Parow, AA25: 208-10; 411; 474). Isto porque “a prudência é a capacidade de escolher o melhor meio para nossa felicidade. A felicidade consiste na satisfação de todas as nossas inclinações e, portanto, para poder escolhê-la, é preciso ser livre” (V-Anth/Parow, AA25: 413), pelo menos livre da determinação completa dos nossos desejos presentes.

Além de identificar a prudência em seu âmbito antropológico, Kain busca evidenciar nas lições ministradas por Kant alguns detalhes centrais para a reflexão prudencial. Para isso, o intérprete se pauta num trecho da *Religião* no qual Kant parece envolver à prudência duas tarefas relacionadas: uma focada em escolher como fim “apenas o que pode coexistir com o maior e mais duradouro bem-estar”, enquanto a outra pauta-se na escolha dos “meios mais aptos em ordem a cada uma das partes constitutivas da felicidade” (RGV, AA06: 045n). Nesta perspectiva, Kain evoca a noção kantiana de que aquilo que constitui a felicidade ou o bem-estar é, pelo menos em parte, determinado pelas necessidades e desejos do indivíduo. Além disso, reafirma o intérprete, tais necessidades e inclinações são, em sua maioria, plásticas, isto é, facilmente mutáveis e diversificadas entre os indivíduos, vide os trechos das lições de Kant sobre o tema (cf. V-Anth/Fried, AA25: 578-88; 1362ss).

Diferentes indivíduos possuem diferentes inclinações e necessidades. Desta maneira, não muito raramente, nossos desejos e inclinações entrarão em conflito uns com os outros, tanto a nível individual quanto coletivo. Nesse cenário cabe à prudência “harmonizar as inclinações em um todo, de modo que elas não se “irritam” umas com as outras” (KAIN, 2003, p. 239). Além disso, visto que a prudência, aos olhos do

intérprete, nada mais é do que a instrumentalidade do agir racional, cabe à razão resolver tais conflitos, assim como Kant explica em sua primeira *Crítica*:

(...) na doutrina da prudência, a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único, a *felicidade*, e a concordância dos meios para a alcançar constituem toda a obra da razão (KrV, B: 828).

Assim, dado o conhecimento limitado e a instabilidade dos desejos humanos, cumpre à reflexão prudencial assumir a forma de conselho pragmático baseados em princípios relativos cujo valor somente se encontra em relação à faculdade de desejar do sujeito, ao contrário de comandos absolutos e inegociáveis (cf. GMS, AA04: 428).

Ao apresentar sua leitura da independência entre prudência e moral, Kain sabe que, por vezes, numa leitura do texto kantiano há momentos onde a antropologia pragmática se aventura com tanta frequência no território moral que parece sugerir que a prudência depende fundamentalmente da moralidade. Entretanto, Kain mantém sua afirmação, onde a prudência “pode envolver uma forma de reflexão prática que pode funcionar antes e independentemente das capacidades e normas morais” (KAIN, 2003, p. 242). Para demonstrar as evidências de suas afirmações, o intérprete parte de duas grandes objeções.

A primeira delas está intimamente ligada à tensão entre nossa “humanidade” e nossa “animalidade”. A fim de evidenciar tal conflito, Kain resgata um exemplo utilizado por Kant em sua palestra manuscrita por Friedländer (cf. V-Anth/Fried, AA25: 682) onde é exposto o desejo de propagação da espécie. Neste exemplo, Kant indica que o homem desde de seus quinze ou dezesseis anos, em seu estado natural, já é capaz de reproduzir e manter sua prole e é impelido por seus instintos a fazê-lo. Entretanto, num contexto de sociedade civil, este indivíduo se torna um homem prudente ao reconhecer que deve esperar até uma idade mais avançada, entre vinte a trinta anos, para, com boas condições de sustento, poder constituir uma família. Neste exemplo Kant considera este celibato forçado e antinatural como o resultado do conflito entre humanidade e animalidade, onde a razão fala mais alto e, na visão de Kain, não há nenhuma raiz pré-moral, embora haja uma inteiramente pré-social (cf. KAIN, 2003, p. 242).

A segunda objeção proposta por Kain está no tratamento que Kant oferece aos instintos e a natureza das emoções e das paixões. Nesta linha de pensamento, o filósofo afirma que os animais não humanos, embora possam experimentar prazeres

e dores, não podem ser felizes ou sofrer angústia porque não podem refletir sobre sua condição (cf. V-Anth/Parow, AA25: 474). Nesta perspectiva, o filósofo busca enfatizar a primazia da razão nos seres humanos que capacita-os a refletir, controlar e modificar seus instintos, sentimentos e desejos. Assim, como evidenciado extensivamente em suas lições (cf. V-Anth/Parow; V-Anth/Fried, AA25: 208; 616; 796; 1120; 1342; 1524), Kant argumenta que a predisposição às emoções instintivas está presente em nós apenas provisoriamente, até que a razão possa assumir o controle. Tal controle racional é instrumental e, como busca consolidar Kain, cabe à prudência como instrumento da razão apenas o papel de resolução de tais conflitos.

Exposto alguns dos argumentos de Kain a respeito de sua tese central, isto é, a independência da prudência em relação à moral, fica claro que o intérprete tem consciência de que os seres humanos, para Kant, estão sujeitos a imperativos morais e prudenciais. Entretanto para Kain, enquanto a lei moral “requer a adoção de certos fins obrigatórios e exige que os agentes morais abstraiam de quaisquer fins cuja busca entraria em conflito com as exigências da moralidade”, a prudência envolve demandas próprias, “demandas que não precisam pressupor ou ser derivadas de um relato das demandas de moralidade, embora as primeiras exigências ainda possam ser coerentes e ceder à supremacia do segundo” (KAIN, 2003, p. 251).

3.1.1.2 Joel Klein

Nas avaliações das máximas, nem toda ação comporta uma consideração que seja simultaneamente técnica, prudencial e moral. Nesse sentido, qualquer ato humano pode ser avaliado sob uma perspectiva técnica, pragmática e moral tanto de forma isolada quanto a partir de mais de uma perspectiva. Entretanto, uma vez que a moral e prudência por vezes atuam conjuntamente, faz-se necessário identificar as características distintas de cada modo de atuação da razão humana. Neste prisma, Klein sustenta a relação entre prudência e moralidade sob três perspectivas a fim de estabelecer uma analogia com as relações entre causalidade mecânica e causalidade teleológica apresentadas por Kant na terceira *Crítica* (cf. §§ 78, 80, 81), são elas: a relação de união (*Vereinigung*), de subordinação (*Unterordnung*) e de junção (*Beigesellung*).

Na relação de *união*, existe a complementação que a moralidade faz com relação à prudência, assim como, a complementação que a prudência faz com relação à moralidade. Quanto à complementação da moralidade em relação à prudência pode-se destacar a consideração da razão prática aos interesses do homem em sua existência sensível, na qual

o homem é um ser de necessidades enquanto faz parte do mundo sensível e, a este respeito, a sua razão tem certamente uma missão indeclinável de se preocupar com o interesse da sensibilidade e de se fazer máximas práticas, em vista da felicidade desta vida e, se possível, da de uma vida futura (KpV, AA05: 061).

Além disso, pode-se ver tal relação no dever do homem para consigo próprio em desenvolver e aumentar a sua perfeição natural, isto é, usar de sua capacidade pragmática sob o comando de uma razão prático-moral (cf. MS, AA06: 444-5). Sob o segundo viés, isto é, a complementação da moralidade pela prudência, pode-se destacar o papel da prudência na aplicação dos princípios do direito nos casos empíricos e particulares, doutrina essa chamada jurisprudência (*Jurisprudencia*) (cf. MS, AA06: 229).

A segunda perspectiva apresentada por Klein, a saber, a necessária *subordinação* da prudência à moralidade expõe que não existe uma antinomia entre prudência e moralidade, mas sim uma tensão que, pode ter como resultado o desenvolvimento de ambas, não gera a ruína da moralidade. Nesse sentido, o intérprete relembra um trecho no qual Kant é enfático ao prescrever o perigo de se sobrepor o pensamento pragmático em vista ao direito.

A lei penal é um imperativo categórico, e ai daquele que envereda pelos meandros da doutrina da felicidade para achar algo que o livre, pela vantagem que promete, da pena ou até mesmo de mínimo grau dela, segundo a máxima farisaica: “É melhor que morra um *único homem* do que se corrompa o povo inteiro!” Pois, se perece a justiça, já não tem nenhum valor que existam homens sobre a terra (MS, AA06: 331-2).

Ao interpretar tal passagem, Klein ressalta que se deve atentar ao fato de Kant não condenar totalmente o uso da prudência, nem dizer que não se deve salvar um povo, o filósofo apenas insiste que tal salvação não deve ser feita em detrimento do dever ou do direito de sequer uma pessoa. Nesse sentido, a metáfora da pomba e a serpente³⁴ apresenta, de forma bastante clara, a necessidade da subordinação da

³⁴ “A política diz: <<*Sede prudentes como a serpente*>>; a moral acrescenta (como condição limitativa):

prudência à moral, haja vista que se as duas coisas não podem coexistir num preceito, “então há realmente um conflito entre política e moral” (ZeF, AA08: 370).

Em sua terceira perspectiva, a saber, a *junção* da prudência com a moralidade, Klein apresenta a junção ou incorporação da prudência pela moral sob dois âmbitos distintos, porém, complementares, a saber, no juízo reflexionante teleológico e no agir moral. Assim, a junção apresenta-se como juízo reflexionante teleológico, quando a prudência é compreendida como meio e condição para a moralidade, tanto no desenvolvimento da espécie quanto do indivíduo; ou como nível do agir moral, quando a prudência é incorporada no próprio processo de julgamento prático, além do estabelecimento de deveres (cf. KLEIN, 2017, p. 164).

No âmbito teleológico a prudência assume o papel de mediadora para o desenvolvimento moral. Nessa sistemática, a natureza é estruturada de forma a vincular teleologicamente todos os meios naturais, assim como todas faculdades e disposições humanas ao seu fim terminal, isto é, à moralidade (cf. Anth, AA07: 324). Neste âmbito pode-se notar tanto o caráter insuficiente da prudência em relação à moralidade, quanto seu caráter preparatório. Desta forma, a insuficiência pode ser indicada tanto pelas “características destrutivas que se aliam ao desenvolvimento da prudência que se desvincula da moral”, quanto pela “incapacidade de dar sentido a existência de um ser racional ao invés de simplesmente um rebanho de ovelhas pastando pelas pradarias” (KLEIN, 2017, p. 165). Já o caráter preparatório da prudência pode ser compreendido em sua função como estágio de um mais aprofundado desenvolvimento moral, estágio esse que pode ser “um grande *passo para a moralidade* (se bem que ainda não um passo para a moral)” (ZeF, AA08: 375).

No segundo âmbito da junção ou incorporação da prudência com a moralidade reside a afirmação mais enfática de Klein, sob a qual a prudência incorpora-se no próprio processo de julgamento prático e no estabelecimento de deveres a si mesmo (cf. KLEIN, 2017, p. 165). Para tal afirmação, o próprio intérprete alerta ao fato de que sua teoria possa vir de encontro com a afirmação kantiana de que “não é pensável uma colisão de deveres e de obrigações” (MS, AA06: 224). Entretanto, Klein propõe uma solução para o conflito, a saber:

Acredito que quando há um conflito de deveres, ambos sendo mandamentos

<<e sem falsidade como as pombas>>” (ZeF, AA08: 370).

igualmente fortes, entra em cena então para o “desempate” a reflexão teleológica prudencial. Em outras palavras, aquela teoria que precisa ser acrescentada para que o princípio moral possa ser aplicado numa determinada situação específica é um tipo de reflexão teleológica e prudencial. Note-se, contudo, que nesse contexto, a prudência já se encontra limitada pela moral de modo que o *télos* da reflexão pragmática é a preservação e fomento da moralidade e não a realização de um conceito de bem ou de felicidade. Surge assim uma reflexão prudencial teleologicamente orientada para a melhor forma de realização da moralidade. Nesse sentido, o resultado não é um conselho de prudência, mas uma norma, um imperativo que incorporou em si mesmo a prudência (KLEIN, 2017, p. 166).

Estabelecido a melhor forma de realização da moralidade, isto é, uma reflexão prudencial teleologicamente orientada, pode-se haver o estabelecimento dos parâmetros pelos quais as ações humanas se disporão a fim do maior desenvolvimento individual ou coletivo, isto é, da espécie. Entretanto, pode-se facilmente analisar o pensamento apresentado como contrário e, por vezes, avesso a diversas passagens onde Kant faz questão de ressaltar a lei moral como independente de vantagens³⁵. A fim de resolver tal problemática, expõe o intérprete:

(...) penso que o que está em jogo nessas passagens é sempre uma comparação entre moral e prudência e não o problema que aqui se está apontando, a saber, a possibilidade de um conflito entre deveres cuja insolubilidade poderia deixar o agente sem ação, ou conduzir a reflexão moral para um casuísmo (KLEIN, 2017, p. 166).

Nesse sentido, Klein aponta o processo de incorporação da prudência pela moralidade nas soluções de Kant a alguns problemas nos quais pode haver conflitos de deveres, tais como³⁶: o conflito entre o dever de esclarecimento e o direito de um uso público da razão em oposição a obrigação de respeitar as leis ainda que injustas de um soberano; e a *lex permissiva* da razão que permite ao soberano adiar a

³⁵ Como exemplo de tais passagens, pode-se apresentar as seguintes: “Pois a moral tem em si a peculiaridade e, claro está, no tocante aos seus princípios do direito público (por conseguinte, em relação a uma política cognoscível *a priori*) de que quanto menos faz depender o comportamento acerca do fim proposto, da vantagem intentada, seja ela física ou moral, tanto mais com ele se torna em geral consonante” (ZeF, AA08: 378).

“A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações” (GMS, AA04: 394).

³⁶ Klein apresenta quatro casos em seu texto. Entretanto, neste trabalho serão tratados apenas os dois primeiros, haja vista a temática política de cada um e como sua discussão se relacionarão com o restante desta dissertação. A fim de expor os outros casos, apresentam-se: a questão da *lex permissiva* que permite a primeira aquisição da propriedade e a legítima na passagem do estado de natureza para o estado civil; e o direito para a guerra e na guerra (cf. KLEIN, 2017, p. 168-170).

realização de reformas políticas de um Estado dotado de uma constituição despótica de modo a não comprometer a estabilidade do Estado ameaçado por nações estrangeiras.

No primeiro caso, há um conflito entre a obrigação de respeitar as leis, mesmo que injusta, de um soberano com o direito do uso público da razão. Este impasse conduz à questão, “ao povo é possível a revolução?”. Kant é claro ao negar tal direito, isso porque a razão desaprova a revolução, porém, se tal ato foi realizado, toda legitimidade deve ser respeitada (cf. TP, AA08: 299-300; SF, AA07: 087-8). Nesse caso, questiona Klein (2017, p. 167) “como a prudência entra para ajudar a resolver o caso?” Num primeiro momento, a prudência orienta a razão a evitar ao máximo a revolução, haja vista trazer consigo demasiado risco e custos. No entanto, se a lei em vigor tende a desrespeitar os direitos fundamentais dos cidadãos, então se estabelece um *salto mortale*, onde o povo pode, através da força, tentar instituir seus desejos, fundando, assim, uma nova constituição (cf. TP, AA08: 306). Nesse sentido, a prudência é reivindicada a apresentar a melhor solução para o problema prático tendo em vista um *télos* maior, isto é, a instalação ou manutenção do direito.

No segundo caso, a *lex* permissiva da razão permite ao soberano adiar a realização de reformas políticas de modo a não comprometer a estabilidade do Estado. Nesse sentido:

São leis permissivas da razão conservar a situação de um direito público, viciado pela injustiça, até por si mesma estar madura para uma transformação plena ou se aproximar da sua maturação por meios pacíficos; pois qualquer constituição *jurídica*, embora só em grau mínimo seja conforme ao direito, é melhor do que nenhuma; uma reforma *precipitada* depararia com seu último destino (a anarquia) (ZeF, AA08: 373).

Nessa situação, o soberano tem o dever moral de reformar as instituições a fim de instituir uma constituição republicana, por outro lado, ele também tem o dever moral de preservar a existência do Estado como pessoal moral. Neste impasse, a reflexão prudencial teleologicamente orientada busca a melhor solução para que as duas medidas prevaleçam sem uma destruir ou invalidar a outra, sempre tendo em vista o *télos* do direito.

Como observado, o vínculo entre prudência e moral não interfere no estabelecimento do próprio princípio moral e da autonomia da razão prática, mas permite a melhor aplicação dos deveres morais em determinados contextos empíricos.

Assim, “se sai do âmbito da fundamentação da moralidade e se entra no âmbito metafísico da aplicação da lei moral à condição empírica e antropológica humana” (KLEIN, 2017, p. 172). Neste cenário, prudência se relaciona intimamente com a faculdade de juízo³⁷, aplicando aos casos da realidade os princípios metafísicos *a priori* da razão, afirmando-se como passagem do numênico ao fenomênico.

3.1.1.3 Eric Nelson

Nelson busca desafiar a visão na qual Kant ignorou o papel da prudência na vida moral³⁸. Para isso, o intérprete levanta duas noções de prudência em ação com o pensamento moral e político do filósofo. Num primeiro momento a prudência é entendida como um imperativo técnico de habilidade que consiste em raciocinar sobre os meios para alcançar um determinado fim condicional. Enquanto que, num segundo momento, a prudência funciona como uma forma secundária de pensamento prático que desempenha um papel significativo no desenvolvimento do julgamento moral e político aplicado.

Em questão da visão a qual pretende desafiar, Nelson sabe que Kant nega à prudência um papel fundamental na ética, uma vez que é insuficiente para estabelecer

³⁷ Expõe Klein (2017, p. 171): Se analisarmos a relação entre as disposições técnica, pragmática e moral tendo em vista as faculdades superiores de conhecimento, seria possível dizer que a disposição técnica tem uma relação específica com o entendimento, a pragmática com o juízo e a moral com a razão. A disposição técnica se relaciona com os imperativos de destreza, isto é, possui um fim claro dado e dele extrai o meio a partir de um movimento analítico. De forma semelhante ao que acontece no juízo determinante teórico, a faculdade de julgar está presente, mas ela está submetida ao entendimento, pois o universal está dado, isto é, a regra, o princípio e a lei (vinculados a necessidades e objetivos empíricos) são dados e cabe a faculdade do juízo apenas subsumir o particular que mais lhe é conveniente. Já com relação à disposição moral, não há dúvidas de que ela se relacione com a razão. Nesse caso, também a faculdade de julgar atua de modo subordinado, pois o universal, nesse caso a lei moral, foi dado e o particular deve ser simplesmente subsumido. É a disposição pragmática que se relaciona com a faculdade do juízo reflexionante, pois é nela que o universal não está dado, mas precisa ser, em certo sentido, encontrado. Em outras palavras, a palavra felicidade, que indica o fim da prudência, é completamente indeterminada e vazia, o que faz com que se precise refletir exatamente para se encontrar o universal da prudência, enquanto que o particular está dado, isto é, o desejo de solucionar de maneira adequada e duradoura uma situação. Talvez seja por isso que Kant vincula a prudência preferencialmente ao juízo e afirma que ela tem um caráter regulativo.

³⁸ Nesta visão Kant é bem conhecido pelo significado moral da prudência (*Klugheit*). Neste entendimento a prudência não pode justificar o ponto de vista moral ou motivar moralmente um agente. Isto porque, a prudência significa (1) a deliberação sobre meios para fins arbitrariamente dados, ou (2) a determinação condicional do conceito inerentemente indeterminado de felicidade como um fim e os meios para alcançá-la. Em vista desse caráter hipotético e condicional, Kant argumenta que a prudência não é uma categoria moral (cf. NELSON, 2004, p. 305).

a autonomia, imparcialidade e universalidade da lei moral (cf. NELSON, 2004, p. 308). Entretanto, alerta o intérprete, Kant não negou o significado que os imperativos técnicos da habilidade e os imperativos pragmáticos da prudência têm para a deliberação e avaliação na vida comum. Assim, os imperativos hipotéticos condicionais da prudência se dirigem a alguém como conselhos em vez de exigências morais. São, portanto, conselhos prudenciais para a realização da felicidade almejada e podem ser seguidos sem serem avaliados como moralmente errados ou certos (cf. GMS, AA04: 416).

Em complemento à noção de prudência como a arte de maximizar o bem-estar pessoal, Nelson sugere que a prudência é também a arte de promover o bem-estar geral ou público, uma vez que, embora Kant tenha excluído qualquer princípio como utilidade da moralidade, ele não excluiu considerações de felicidade e bem-estar da política (cf. NELSON, 2004, p. 309). Assim, no campo político do agir público, Kant justifica todo um domínio do direito e da política por leis e sanções pragmáticas determinando, através da necessidade empírica, o bem-estar geral.

Estabelecido seu caráter, a prudência não diz respeito apenas ao cálculo do bem-estar individual e geral. Além disso, a prudência como ação cidadã é uma arte de negociação entre os próprios interesses e os interesses alheios. Nesse sentido, “prudência é, portanto, uma capacidade cultivada de participar com os outros na vida pública em vista dos interesses dos outros e do bem-estar geral” (NELSON, 2004, p. 310). Assim, mesmo não pertencendo aos espectros da moralidade, a prudência não é apenas um aspecto accidental da vida social, mas também um elemento prático da ação pública em prol da integração social. Ademais, alerta Nelson (cf. 2004, p. 310), seguramente a prudência é secundária à moralidade, mas mesmo assim mantêm-se essencial ao raciocínio prático na interação da sociedade.

No aspecto da vida em sociedade, a prudência torna o indivíduo em cidadão de uma determinada ordem social, além de conectar seus próprios objetivos e necessidades com os da sociedade em geral (cf. Päd, AA09: 455). Nesta sistemática, o indivíduo ingressa na sociedade civil e se torna cidadão por meio da formação do juízo prudencial. Isto posto, a prudência passa a ser cultivada através da experiência, além de ser desenvolvida através de sua relação com a moralidade propriamente dita. Nesse sentido, afirma Nelson (2004, p. 311): “a prudência começa com o egoísmo, mas é transformada pela orientação da razão prática em um interesse próprio racional

que inclui o reconhecimento dos interesses dos outros”.

Ainda no contexto da sociedade, Nelson analisa o papel do direito no mandamento societário. Além disso, o intérprete avalia que, mesmo que o princípio do direito seja categórico, suas legislações são apenas ideias reguladoras de uma concepção de república ideal que serve para orientar a direção que os governos devem tomar. Neste cenário, a doutrina do direito não apresenta um mandamento obrigatório que deve ser seguido em qualquer circunstância, seu *status* normativo não assume um juízo determinado. Assim, no ambiente político, “embora a política deva sempre ser orientada de acordo com a moralidade (certo), o julgamento político deve ser prudencial no ajuste das condições sociais e políticas às ideias de moralidade” (NELSON, 2004, p. 312).

Uma vez que o princípio do direito é explicado na forma de uma república ideal, a prudência como julgamento sensível ao contexto assume até mesmo na manutenção do espírito do contrato social que estipulou o estado civil. Nesse sentido, a legitimação do governo e da constituição pela ideia da vontade unida do povo exige ao governo empírico que o Estado faça o tipo de governo adequado à ideia do contrato original. Assim, mesmo que isso não possa ser feito de uma só vez, o governante está obrigado a mudar o tipo de governo gradual e continuamente, para que ele se harmonize em seus efeitos com a única constituição que está de acordo com o direito, a de uma constituição pura (cf. MS, AA06: 340). Tal reforma gradual do governo é a realização inequívoca do direito, uma vez que a aplicação contextualmente responsiva não mina a força categórica dos princípios do direito, mas apenas as adequa às realidades práticas e instituições existentes.

Partindo para a análise da relação entre prudência e razão prática pura, Nelson reafirma que a razão prática é constitutiva da moral (cf. KrV, B: 828). Entretanto, salienta o intérprete, no juízo prudencial a razão é reguladora e orientadora. Isto posto, a prudência não está necessariamente de acordo com a moral, no entanto, pode potencialmente ser coordenada pela moralidade para cumpri-la. Desse modo, afirma Nelson (2004, p. 314): “a prudência serve para trazer a moralidade na medida em que é informada por ela e potencialmente uma transição para ela”. Assim, retornando ao ambiente social, a política “pode ser entendida como um domínio prudencial que deve ser orientado pela moralidade e guiado por uma filosofia da história reflexivamente articulada” (NELSON, 2004, p. 316).

Em suma, enquanto imperativo técnico e pragmático, a prudência em sua deliberação e avaliação na vida comum prepara o homem a ser cidadão no ambiente social, conectando seus objetivos e necessidades aos demais indivíduos societários. Além disso, no ambiente político a prudência realiza a passagem da doutrina do direito ao mundo empírico através da reflexão posta pela razão prática coordenada pela moralidade. Sendo assim, Nelson evidencia a prudência não como parte essencial da moral, mas como transição para a moral e coordenada por ela, sendo estabelecida no mundo empírico tanto individual quanto político.

3.1.1.4 Prudência e Moral

A fim de expor uma linha mestra sob a qual esta dissertação se orienta, cabe uma reflexão sobre as três teses apresentadas a respeito da relação entre prudência e moral. Como exposto anteriormente, fica claro que o local da prudência na arquitetônica kantiana está limitada aos imperativos hipotéticos pragmáticos. Nesse sentido, cumpre ressaltar que o agir prudencial nada tem a ver com leis morais, estando estas adstritas aos imperativos categóricos e autônomos. Entretanto, sua relação com a moralidade não implica, necessariamente, em uma efetiva conexão com a lei moral, mas demonstra uma diretriz sob a qual se pode efetivar no mundo empírico. Nesse sentido, faz-se necessário apontar as convergências e divergências deste trabalho para com as teses apresentadas.

Ao analisar o pensamento de Kain, pode-se notar claramente que o intérprete aponta diretamente uma discrepância entre prudência e moral. Ademais, o autor inova sua tese ao apresentar a prudência como uma manifestação genuína da agência racional, além de afirmar que a reflexão prudencial funciona antes e independente das normas morais. Exaltado o meio de exposição da tese proposta, veja-se, todavia, uma incompatibilidade entre a tese de Kain e o rumo que se pretende nesta dissertação. Isto porque, ao circunscrever a prudência apenas à instrumentalização da agência racional o autor parece estabelecê-la apenas como um instrumento racional sem considerações quaisquer sobre a moralidade existente na própria razão pura prática, o que, para esta dissertação, parece contradizer a própria concepção de razão pura prática.

Para demonstrar tal incompatibilidade, deve-se antes de tudo demonstrar os pontos essenciais da argumentação de Kain, entre eles, a afirmação de que a prudência nada mais é do que a instrumentalidade do agir racional prático. Neste argumento o autor afirma que a prudência “pode envolver uma forma de reflexão prática que pode funcionar antes e independentemente das capacidades e normas morais” (KAIN, 2003, p. 242). Entretanto, falta à compreensão do intérprete a noção de que, por razão prática, Kant entende “tudo aquilo que é possível pela liberdade” (KrV, B: 828). Nesse sentido, sendo a liberdade fundamento da autonomia da vontade³⁹, cumpre à razão prática o escaninho da moralidade, uma vez que a autonomia “é o único princípio da moral” (GMS, AA04: 440). Sendo assim, ao servir como instrumento do agir prático racional, a prudência ainda está relacionada com a lei moral. Cumpre salientar, no entanto, que estar relacionada não quer dizer que a prudência faz parte da arquitetônica das leis morais kantiana, apenas que, ao se efetivar no mundo empírico a reflexão prudencial tem como base de ação a razão prática e, conseqüentemente, pressupostos morais.

Quanto à segunda tese apresentada, Klein inova a discussão ao apresentar três visões diferentes da relação entre prudência e moral, a saber: a relação de união, de subordinação e de junção. Destas visões, esta dissertação tende a concordar com a relação de união e subordinação, haja vista os exemplos citados pelo próprio intérprete. Contudo, deve-se ter mais atenção à terceira noção proposta por Klein, isto é, a relação de junção. Nela o autor propõe uma incorporação da prudência pela moral sob dois âmbitos, um apresentando-se como juízo reflexionante teleológico e outro como nível do agir moral.

Quanto ao primeiro âmbito, Klein relembra a concepção kantiana onde a natureza é estruturada de forma a vincular teleologicamente todos os meios naturais, assim como todas faculdades e disposições humanas ao seu fim terminal, isto é, à moralidade (cf. Anth, AA07: 324), cabendo à prudência o papel de mediadora para o desenvolvimento moral. Novamente, esta dissertação tende a concordar com o autor, todavia, com ressalvas à noção de incorporação da prudência pela moral. Isto porque,

³⁹ Segundo Kant, liberdade, em sentido prático, não é um poder arbitrário de escolha (*liberum arbitrium*) para alguém se determinar a fazer ou não fazer algo, mas é essencialmente um poder de autodeterminar-se pela razão (cf. KrV, B: 562). Uma vez que a “autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei” (GMS, AA04: 440), pode-se compreender a autonomia da vontade como liberdade.

sendo ambas pertencentes a imperativos distintos, não haveria a compatibilização de um para com o outro, de forma que, se isso acontecesse, deveria o imperativo categórico sobressair-se ao hipotético. Ainda assim, tal ideia pode ser mantida se ao invés de uma incorporação, haja apenas uma relação de união como proposto pelo próprio autor.

Quanto ao segundo âmbito, o próprio intérprete já confere dúvidas acerca da linearidade de sua afirmação com a noção kantiana de colisão de deveres e obrigações. Mais uma vez, esta dissertação tende a concordar com a utilização da prudência no processo do julgamento prático, haja vista os exemplos fornecidos pelo próprio autor. Contudo, a imprecisão se repete ao estabelecer uma efetiva incorporação da prudência pela moral, acarretando para o argumento apresentado conflitos com a própria arquitetônica kantiana, tais como o estabelecimento a imperativos hipotéticos, como a prudência, a característica de norma moral, mesmo que incorporadas (cf. KLEIN, 2017, p. 166).

A terceira tese, por outro lado, ataca diretamente a ideia de que Kant ignorou o papel da prudência na vida moral, demonstrando que a noção de prudência pode estar intimamente conectada com o pensamento moral e político do filósofo. Ademais, cabe destacar que, o intérprete, assim como esta dissertação, sabe que Kant nega à prudência qualquer papel ético, tendo em vista ser insuficiente para estabelecer a autonomia, imparcialidade e universalidade da lei moral. Porém o intérprete pretende empregar o agir prudencial na deliberação e avaliação da vida comum, cabendo aos imperativos de prudência o papel de conselhos em vez de exigências morais.

Ampliando a prudência no aspecto pessoal, Nelson sugere que a prudência é também a arte de promover o bem-estar geral ou público. Neste sentido, o autor atribui à prudência um elemento prático na ação pública em prol da integração social, tornando o indivíduo em cidadão numa determinada ordem social incorporando seus próprios objetivos e necessidades com os da sociedade em geral. Adstrita ao âmbito social, a prudência passa a ser cultivada através da experiência, além de ser desenvolvida através de sua relação com a moralidade propriamente dita. Nesse cenário, esta dissertação inclina-se a concordar plenamente com o referido autor, haja vista que, como o próprio intérprete afirma: “a prudência começa com o egoísmo, mas é transformada pela orientação da razão prática em um interesse próprio racional que inclui o reconhecimento dos interesses dos outros” (NELSON, 2004, p. 311).

Ademais, na argumentação a respeito da utilização do juízo prudencial na aplicação dos princípios do direito no mundo empírico, este trabalho, novamente, tende a concordar, ressalvando, entretanto, assim como o autor faz, os campos de atuação da política como doutrina do direito aplicado. Passando para o argumento da relação entre prudência e razão prática pura, Nelson acertadamente reafirma o caráter moral da razão prática, demonstrando que no juízo prudencial a razão é reguladora e orientadora. Nesse sentido, assim como a linha de argumentação desta dissertação, o autor compreende que a prudência não está necessariamente incorporada à moral, nem de acordo com ela, mas pode, potencialmente, ser coordenada pela moralidade a cumpri-la.

Em suma, para o estabelecimento de um viés de leitura, torna-se claro a efetiva vinculação ao pensamento de Eric Nelson, porém sem deixar de lado considerações a respeito das visões propostas por Klein, ressaltada sua tese da incorporação. Quanto ao pensamento de Kain, resta um conflito estrutural à ideia de juízo prudencial proposta para a resolução desta problemática. Assim, exaltados seus argumentos filosóficos, sua conclusão de total afastamento da prudência em relação à moral não condiz com o papel instrumental da prudência na consolidação dos comandos da razão prática que por si própria comporta elementos morais.

3.1.2 A faculdade de juízo na prática política

Estabelecido a relação entre prudência e moral, passa-se agora para a prática da prudência nas ações políticas. Para isso, unido à ideia de prudência, cumpre apresentar o papel da faculdade de juízo na aplicação empírica dos pressupostos morais e jurídicos no agir público, tendo em vista que a efetiva conexão entre ambos caracteriza todo permear da política enquanto doutrina do direito aplicada.

Kant entende que a faculdade do juízo pode ser considerada de duas maneiras distintas, como “mera faculdade de *refletir* segundo um certo princípio sobre uma dada representação, com vistas a um conceito assim tornado possível”, ou como “uma faculdade de *determinar*, através de uma dada representação empírica, um conceito que serve de fundamento” (KU, AA05: 211). No primeiro caso, tem-se um juízo *reflexionante*; no segundo, por sua vez, tem-se um juízo *determinante*. Em outras

palavras, se o universal já é dado, e o juízo subsume o particular a esse universal, há, então, um juízo determinante. Por outro lado, se há a busca do universal por um particular já dado, cumpre-se o juízo reflexionante. Assim, a faculdade de julgar, toma como ponto inicial de reflexão as *técnicas da natureza*, sem, contudo, poder esclarecê-las ou determiná-las mais especificamente, apenas se serve da capacidade de poder refletir “segundo sua própria lei subjetiva, de acordo com sua necessidade, porém ao mesmo tempo em acordo com as leis da natureza em geral” (KU, AA05: 214).

No cruzamento entre o sistema determinante e reflexivo da capacidade de julgar, cumpre-se o juízo político, sob o qual, “o juízo reflexionante permite a abertura para o inesperado, o inaudito”, enquanto “o juízo determinante, ao exigir o respeito pelo direito racional, oferece balizas para se julgar sob a universalidade da lei” (TERRA, 2003, p. 99). Nesse cenário, o juízo determinante apresenta as bases da teoria política, enquanto o juízo reflexionante estabelece a reflexão do agir político (prática), nas palavras de Kant:

(...) *refletir* (ponderar) é: comparar e interconectar dadas representações, em vista de um conceito assim tornado possível, ou com outras representações, ou com a sua faculdade de conhecimento. A faculdade de julgar reflexionante é aquela a que também se costuma chamar faculdade de julgamento (*facultas dijudicandi*) (KU, AA05: 211).

Desse modo, no juízo político, o aparente conflito entre teoria e prática não se estabelece de forma legítima, uma vez que a diferença entre as duas leva a questão a um meio-termo no qual há a *passagem* de um para o outro, pois, por mais completa que possa ser a teoria, “ao conceito de entendimento, que contém a regra, deve acrescentar-se um ato da faculdade de julgar, mediante o qual o prático distingue se algo é ou não um caso da regra” (TP, AA08: 275). Nesse sentido, a relação entre juízo político e o juízo prudencial se faz clara, por vezes, coincidindo, haja vista ambos serem uma passagem do plano teórico (numênico) ao plano prático (fenomênico).

Ademais, cumpre ressaltar a importante passagem dos juízos privados para os juízos públicos que se encontra na faculdade de julgar reflexionante, considerada em um sentido comunitário (*sensus communis*)⁴⁰. Sob esse modo de reflexão, a faculdade

⁴⁰ Desde Hannah Arendt, muito se tem discutido sobre o papel da terceira crítica na compreensão da filosofia política kantiana. Para a filósofa, o cerne da filosofia política de Kant encontra-se na reflexão acerca do juízo estético, em especial no juízo de gosto – para ela, modelo por excelência do juízo político –, uma vez que nele, juízo estético, há a possibilidade do compartilhamento universal da reflexão, possibilidade esta que assume a figura de uma comunicabilidade universal, isto é, um *sensus*

de julgamento toma em consideração, de forma *a priori*, o modo de representar de todos os demais, num movimento pelo qual cada juízo da razão humana venha ser considerado como um todo, evitando, assim, que qualquer condição subjetiva privada possa vir a ter influência negativa sobre o juízo comum (Cf, KU, AA05: 293-4). Nesta perspectiva, ao vincular o juízo de um ao juízo de outros colocando-se no lugar de todos os demais, surge como consequência a abstração das limitações do próprio juízo, consubstanciando, assim, a dimensão comunicativa da reflexão. Desta prática, tem-se, como semelhante, a noção da prudência como arte de promover o bem-estar geral ou público, sob a demanda de que, na vida social, o bom cidadão deve coordenar seus próprios objetivos e necessidades com os demais da ordem social, tendo em conta que, os privilégios obtidos pela sociedade, também estarão dentre os seus.

Nesse procedimento de deslocamento de si para os outros, passagem de um juízo privado para juízos públicos, a dimensão comunicativa da reflexão, tomada enquanto prática pública da política, transforma profundamente a política, definida como “doutrina do direito aplicado” (ZeF, AA08: 370), uma vez que sua prática não se fundamenta numa conduta técnica ou privada, mas pública e comunitária. Nesse sentido, a ação política é orientada “para a validação da legitimidade dos seus fundamentos, mantendo juntas ainda a necessidade de correção dos erros técnicos (no caso da aplicação de teorias empíricas sobre a natureza humana) e a motivação ética” (FERREIRA, 2021, p. 69).

Algumas passagens da obra de Kant indicam claramente a lógica do *sensus communis* no juízo político, dentre elas, a existente na segunda seção de *Teoria e prática*, sob a qual rege-se a seguinte proposição: “o que um povo não pode decidir a seu respeito também o não pode decidir o legislador em relação ao povo” (TP, AA08: 304). Outro momento específico encontra-se na *Doutrina do direito*, em que Kant trata da desapropriação das terras da Igreja, afirmando que tais bens só podem ser “suprimidos se a opinião pública deixou de vê-los como meios de proteger o Estado...” (MS, AA06: 324). Ainda outro momento encontra-se na *Paz perpétua*, na discussão sobre o modo de aquisição e o estado de posse relativo à propriedade por Estados, onde preconiza:

(...) a proibição afeta aqui apenas o modo de aquisição, o qual não deve valer

communis (cf. ARENDT, 1993, p. 90-9).

para o futuro, mas não a posse que, embora não tenha título jurídico requerido, foi, no entanto, considerado por todos os Estados no seu tempo (da aquisição putativa) como conforme ao direito, segundo a opinião pública da altura (ZeF, AA08: 347).

Em todos exemplos, o fundamento da legitimidade da ação política está na opinião do povo, isto é, na capacidade de reflexão comunicativa. Além disso, em cada um deles, o político em exercício deve realizar a passagem dos juízos privados para os juízos públicos pela vinculação de um juízo singular aos juízos de todos os outros, buscando evitar, assim, a influência negativa de qualquer subjetividade privada sobre o juízo comum, ou melhor, o juízo político.

Ainda que o político, através da capacidade reflexiva, venha a praticar a empiria política pautada em juízos públicos, cumpre lembrar que, a política, como doutrina do direito aplicado, ancora-se no direito. No entanto, a doutrina do direito está fundada na razão, logo, sua concepção de estado político numênico necessita, precisamente, do indivíduo, a saber, o político, para ser consumada no mundo fenomênico (cf. MS, AA06: 338). Sendo assim, é de se esperar que na passagem da teoria (doutrina do direito) para a prática (política) haja “grandes desvios daquela ideia (da teoria) na experiência real” (ZeF, AA08: 371). Nesse contexto, tanto juízo político, quanto o juízo prudencial referem-se a como e quando tal atitude pública deve ser tomada. Tornando-se primordial para a melhor execução da ideia do direito na prática do mundo comum, tendo em conta que, somente através da reflexão é que o político pode tomar consciência dos limites e possibilidades empíricas do seu agir público.

Direito e política, para Kant, devem ser pensados em sua unidade, haja vista a política ser a doutrina do direito aplicado. Cumpre ressaltar, no entanto, que a política é a doutrina do direito aplicado, não a aplicação do direito. Tal alerta deve ser feito para que não se confunda o papel de cada instituição. Nesse sistema, o direito positivo deve ser considerado no direito racional, a julgar que, por ter acesso ao mundo empírico onde as múltiplas ações humanas se realizam, o direito positivo será o meio pelo qual a teoria do direito racional poderá se implementar no mundo fenomênico. Em outras palavras, enquanto o direito natural representa a ideia racional do justo, o direito positivo é a determinação empírica expressa na legislação positiva, expressando o conceito de justo do espaço e tempo determinados.

Ao estabelecer a diferença entre ambas ideias de direito, Kant concebe uma aproximação gradual entre os dois conceitos, considerando que seus fundamentos

são os mesmos. Esta aproximação é realizada pela política, em especial pelo juízo político, de modo que “tem de ser possível ao soberano alterar a constituição política em vigor, se não está bem de acordo com a ideia do contrato originário” (MS, AA06: 340). Nota-se que, ao buscar estar de acordo com a ideia do contrato originário, isto é, a ideia racional de direito, o justo, a ação política realiza a passagem da teoria para a prática. E, em conformidade da aproximação de ambos conceitos de direito, pode-se ver na relação entre teoria e prática a mesma mecânica, dado que, teoria é o conjunto de regras práticas pensadas como princípios numa certa universalidade, enquanto que a prática é a aplicação e adequação dessas regras ao mundo (cf. TP, AA08: 275). Sob a relação entre teoria e prática, direito racional e o direito positivo, vê-se a resolução na faculdade de julgar, em especial no papel do juízo político e a prudência que confere a passagem de um para o outro. Nesse sentido, aplicar a doutrina do direito e refletir sobre a aplicação, se inserem na mesma perspectiva no agir político.

3.1.3 Prudência e prática política

A atividade política exige buscar os meios para aproximar a realidade da justiça, isto é, aproximar os princípios da doutrina do direito à condição empírica da ordem social. Para isso é necessário, pois a prudência e o juízo político. Entretanto, ao estabelecer essa passagem entre teoria e prática não se pretende, contudo, inventar uma coisa intermediária entre direito e a política, uma vez que “toda a política deve dobrar os seus joelhos diante do direito” (ZeF, AA08: 380). Todavia, cumpre ressaltar que não se deve, por essa razão, levar a cabo a ideia do antigo dito “*fiat justitia, pereat mundus*”, sob o qual mantém-se “uma autorização de usar o próprio direito com o máximo rigor” (ZeF, AA08: 379). Ao estabelecer tais juízos na prática política não se quer que as máximas políticas sejam regidas apenas por qualquer conceito de bem-estar estatal, mas pelo princípio do direito, assim como sua própria designação prediz. Entretanto, a aplicação desse direito deve ser realizada com prudência e respaldada pela moral, onde o juízo político prudencial permite ao mesmo tempo interpretar a realidade empírica e pensar os modos de aplicação do direito sem que seu implemento destrua seus efeitos.

Embora a política deva sempre aplicar os princípios da doutrina do direito, suas ações devem ser orientadas de acordo com a moralidade, tanto no julgamento de seus atos sobre aquilo que é justo, quanto na compatibilidade de seus efeitos com as condições sociais estabelecidas. Nesse sentido, “a prudência do governo deve estar subordinada ao ideal de justiça para se tornar sabedoria na política” (HUGGLER, 2010, p. 138). Assim, no plano da execução política não se confunde a fundamentação racional formal-jurídica com a moral, há, no entanto, os elementos da prudência harmonizando ambos. Nesse cenário, ressalta Terra:

A prudência é uma virtude política, as mudanças devem ser conduzidas pelos governantes guiados pelas ideias jurídicas, mas em reformas progressivas e no momento oportuno. A sabedoria política impõe-se, por assim dizer, por si mesma, é compreensível para todo o mundo e transforma toda artificialidade em vergonha, conduzindo diretamente ao fim; contudo, com a memória da prudência, sem levá-lo para aí precipitadamente com força, mas aproxima-se dele incessantemente, segundo a natureza das circunstâncias favoráveis (TERRA, 1997, p. 230).

Em suma, a política propicia o trânsito entre diversos níveis de saber, desde teóricos a práticos. Como doutrina do direito aplicada, não se pode descuidar dos princípios jurídicos para a obtenção do bem-estar social. Nesse sentido, como alertado por Terra (1997, p. 230), a política “é a realização do direito racional sem descuidar da prudência”. Assim, ao englobar o juízo prudencial orientado pela moral no espectro do agir político, Kant supera o desacordo entre política e moral estabelecendo, assim, que “a verdadeira política não pode, pois, dar um passo sem antes ter rendido preito à moral” (ZeF, AA08: 380).

3.2 POLÍTICA E REFORMA

Dentre os elementos que delimitam o campo da prática política ao direito demonstra-se como inevitável relevância a questão da temporalidade. Enquanto doutrina do direito aplicada, a política se desenvolve na seara do tempo, isto é, se consubstancia conforme seus atos vão sendo dirigidos na temporalidade da vida social. Sendo assim, a aplicação dos princípios numênicos da doutrina do direito a que a política se propõe não pode, sob pena de recair num “*fiat justitia, pereat mundus*”, ser introduzida de forma instantânea, mas de forma evolutiva e reformista. Nesse cenário, a atuação política passa pela progressão gradual da conjunta presença da inovação e conservação, sob a batuta de um equilíbrio entre aquilo que

deve permanecer, e aquilo que deve ser transformado. Passando de uma condição fenomênica (consideração realista) a uma conjuntura numênica (perspectiva ideal) do Estado.

Em contraposição à prudência política, a lei resultante dos princípios da doutrina do direito, portanto, comando expresso da razão pura prática, é atemporal, expressando-se como regras absolutas sob prescrições (*lex preceptivae*) e proibições (*lex prohibitivae*) (cf. ZeF, AA08: 347). Dessa dicotomia, parece haver um aparente conflito entre política e direito. Para que seja possível a atuação política sem, contudo, haver a completa destruição da absoluta universalidade do próprio conceito de direito, é necessário que, em alguns casos, a própria lei preveja sua própria dilatação. Em outras palavras, para que os princípios do direito não sejam postos de lado na atuação pública é necessário que a própria lei considere sua aplicação de forma gradual. Assim, por razões propriamente racionais, a lei deve permitir o adiamento da sua própria execução, a fim de que, no contexto temporal, sua norma possa se consolidar de forma ampla e sólida. Neste cenário, vislumbra-se o conceito de leis permissivas (*leges permissivae*) da razão.

3.2.1 A lei permissiva da razão

Visando uma reforma paulatina da constituição estatal em direção ao sumo bem político, isto é, a paz perpétua, Kant considera a existência de circunstâncias práticas no agir público que dificilmente poderão ser resolvidas de forma rápida e eficaz. Sendo assim, pode-se vislumbrar três explicações da noção de lei permissiva da razão apresentadas pelo filósofo no decorrer de sua experiência filosófica. Nas lições conferidas em 1793-4, o filósofo expõe a lei permissiva como a autorização para fazer uma exceção a uma proibição geral exigida pelo direito (cf. V-MS/Vigil, AA27: 513). Na obra *À paz perpétua*, Kant indica tal lei sob a qual é possível conservar uma situação de direito injusto até que o ambiente estatal esteja propício para uma completa transformação da situação jurídica que se encontra, rumo ao ideal republicano de agir político. Isto porque, “qualquer constituição *jurídica*, embora só em grau mínimo seja conforme ao direito, é melhor do que nenhuma” (ZeF, AA08: 373n). Além disso, na *Doutrina do direito* o filósofo identifica a lei permissiva como uma ação

que não é exigida nem proibida, isto é, moralmente indiferente (cf. MS, AA06: 247). Nesta concepção, a lei permissiva reconhece a validade jurídica em ações que não seriam legitimadas com base apenas no conceito analítico de direito, além de conferir presunção jurídica a um direito ainda não peremptório enquanto na espera do seu reconhecimento definitivo.

Segundo Kant, leis em geral, sejam elas éticas ou jurídicas, representam uma ação necessária, isto é, uma ação que converte-se em dever (cf. MS, AA06: 218). Nesse sentido, leis prescritivas propõem como dever a efetivação de determinado ato, enquanto as leis proibitivas propõem como dever a supressão de determinado ato. Apresenta-se, além disso, a lei permissiva que, por si própria, não comporta as regras das anteriores pois se aplica a situações que devem ser provisoriamente consideradas legais em razão das circunstâncias políticas. Neste cenário, a sua validade está fundada na antecipação e na preparação da institucionalização de leis que estão de acordo com as exigências da razão pura prática (cf. FLIKSCHUH, 2000, p. 138). Assim, distintamente das leis prescritivas e proibitivas, a lei permissiva não comanda nem proíbe ação nenhuma, apenas autoriza.

Em seu opúsculo *À paz perpétua* Kant apresenta regras de atuação política que subjaz em sua aplicação a ideia de lei permissiva da razão. Após expor seus artigos preliminares, cujo objetivo é estabelecer as diretrizes indispensáveis para a efetiva transição do estado selvagem belicoso ao estado jurídico entre as nações, Kant informa que dentre seus artigos há alguns que apresentam formas de leis proibitivas (artigos 1º, 5º e 6º)⁴¹ e outros que se expressam como leis permissivas (artigos 2º, 3º e 4º)⁴² cuja circunstância de aplicação deve ser levadas em

⁴¹ Artigo 1º: “Não se deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura” (ZeF, AA08: 343);

Artigo 5º: “Nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado” (ZeF, AA08: 346);

Artigo 6º: “Nenhum Estado em guerra com outro deve emitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na paz futura, como por exemplo, o emprego pelo outro Estado de *assassinos (percussores)*, *envenenadores (venefici)*, *a rotura da capitulação*, *a instigação à traição (perduellio)*, etc.” (ZeF, AA08: 346).

⁴² Artigo 2º: “Nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação” (ZeF, AA08: 344);

Artigo 3º: “Os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem, com o tempo, desaparecer totalmente” (ZeF, AA08: 345);

Artigo 4º: “Não se devem emitir dívidas públicas em relação com os assuntos de política externa” (ZeF,

consideração (cf. ZeF, AA08: 347). Nelas, manifesta-se aos governantes a obrigação de corrigir os defeitos de sua implementação na relação entre os Estados a fim de entrelaçá-los com a ideia de direito público numênico. Isto posto, cumpre-se na própria filosofia política kantiana o espaço para a atuação das leis permissivas da razão, uma vez que o próprio filósofo considera a prudência política essencial para a efetivação do ideal político.

Portanto, como lei que permite a manutenção de um ambiente de direito injusto enquanto pela temporalidade aguarda o melhor momento de transformação da situação posta, a lei permissiva cumpre o papel fundamental na reforma política. Isto porque, através da prudência política é possível considerar as circunstâncias empíricas da realidade social na busca da melhor implementação dos referenciais teóricos ao qual a prática se subjaz. Assim, unido às leis jurídicas prescritivas e proibitivas que constituem a manutenção do ambiente jurídico-civil, as leis permissivas da razão surgem para cumprir da melhor forma o papel da política, isto é, a aplicação da doutrina do direito.

3.2.2 Vedação à Revolução

Concordando com a necessária reforma constitucional, Kant ressalta, entretanto, que tal mudança “somente pode ser feita, (...) pelo próprio soberano através de *reforma*, mas não pelo povo, portanto por *revolução*” (MS, AA06: 322). Isto porque os governantes existentes são representantes legítimos da vontade geral do povo, e como tal, emanam os princípios fundantes do contrato social. Nesse sentido, se existe um povo unificado por leis sob uma autoridade, então ele representa a vontade suprema detentora do poder posta numa constituição jurídica⁴³.

Assim, mesmo que tal constituição possua grandes deficiências e graves falhas, cabe ao poder soberano seu aprimoramento. Ao povo, cumpre o dever de “obedecer ao poder legislador atualmente vigente, seja qual for sua origem” (MS,

AA08: 345).

⁴³ Desta ideia, surge a demanda sob a qual deve-se reconhecer aos povos de outras nações o poder de decidir por si próprios qual tipo de instituições políticas terão. Acrescenta Korsgaard (2009, p. 543): “Se devemos reconhecê-los como Estados soberanos, devemos simplesmente assumir que seus governos são expressões de suas vontades gerais”.

AA06: 319). Qualquer ato que desconsidere tal fundamento parte de uma oposição violenta à autoridade suprema. Nesse cenário, expõe Kant:

(...) se o povo se considerasse autorizado a se contrapor a essa constituição, ainda que defeituosa e a opor violência à autoridade suprema, acreditaria ter um direito de pôr violência no lugar da legislação que prescreve soberanamente todo direito, o que resultaria numa vontade suprema autodestrutiva (MS, AA06: 372).

Assim, na visão de Kant, onde quer que se encontre um arranjo social onde o povo está vivendo e se relacionado sob a batuta da lei, mesmo que de forma imperfeita, então há a vontade geral. Cabe, contudo, ao poder soberano o gradual aprimoramento das instituições na aproximação do ideal numênico de justiça, não de forma abrupta como a de uma revolução. Nesse sentido, a revolução parte da subversão de todas as relações jurídico-civis. Isto porque, sendo o governo a representação da vontade geral, qualquer revolta contra ele significa uma oposição à própria vontade do povo e, nesse caso, tal oposição se configura numa dissolução da condição jurídica entre os indivíduos societários, retornando, assim, a uma condição pré-jurídica, isto é, ao estado natural das relações humanas (cf. MS, AA06: 340).

Estabelecido a vedação clara ao direito de resistência, cumpre-se, contudo, um questionamento, qual a situação dos cidadãos perante leis de uma constituição flagrantemente injusta? Ao analisar tal questão, Terra (cf. 1995, p. 173) vislumbra uma hipótese de fundamentação do direito de resistência a partir do conflito entre o direito estatutário e o direito natural. Entretanto, ressalta o intérprete, “os textos de Kant a esse respeito, entretanto não são claros”. Contudo, pode-se ver relances destes pensamentos em alguns trechos do pensamento do filósofo. Como exemplo, uma espécie de conflito no dualismo jurídico quando deparado com o imperativo categórico, dos quais se seguem: “*Obedecei (em tudo o que não contradiz o moral interno) à autoridade que tem poder sobre vós*” (MS, AA06: 371);

(...) se mandamentos estatutários, a cujo respeito os homens podem ser legisladores e juizes, entram em conflito com deveres que a razão incondicionalmente prescreve e sobre cujo seguimento ou transgressão somente Deus pode ser juiz, a autoridade daqueles deve ceder perante a destes (RGV, AA06: 154n).

Entretanto, como salientado pelo próprio intérprete, tais passagens não abrem perspectivas para o direito de resistência, apenas uma espécie de reserva moral à atuação cega da lei. Por outro lado, a maior parte do texto kantiano parte ao sentido

oposto, estabelecendo a lei como algo sagrado a ponto de ser “um crime simplesmente colocá-la em dúvida na *prática*” (MS, AA06: 319), além de impor ao povo o “dever de obedecer ao poder legislativo atualmente vigente, seja qual for sua origem” (MS, AA06: 319). Mais ainda, Kant afirma que é um dever do povo “suportar mesmo um abuso do poder supremo considerado insuportável” (MS, AA06: 320), uma vez que qualquer resistência à lei seria um ataque a própria vontade geral e, conseqüentemente, ameaçaria toda constituição legal, eliminando, assim, o próprio estado civil⁴⁴.

Tendo em vista a vedação à revolução, passa-se agora a considerar o real significado do impedimento ao direito de resistência. Isto porque, ao considerar uma proibição ao direito de revolução considera-se, também, um dever de não se revoltar e, como tal, constitui-se como um dever de direito. Neste sentido, Korsgaard (cf. 2009, p. 547-50) ressalta a importância de tal consideração, haja vista que “dizer que algo é um dever de direito é dizer que sua violação é punível”. Nesse caso, a primeira coisa da qual se segue é que, ao participar de uma revolução que, por fim, fracassa, aqueles que são pegos podem ser punidos. Nas palavras de Kant: “toda a revolta que desemboca na rebelião, é num corpo comum o crime mais grave é mais punível, porque arruína o seu próprio fundamento” (TP, AA08: 299).

Uma segunda consequência proposta pela intérprete reside na visão de Kant sob a responsabilidade pelas ações e repercussões da revolução. Nesse sentido,

As boas ou más consequências de uma ação devida – bem como as consequências da omissão de uma ação meritória – não podem ser imputadas ao sujeito (*modus imputationis tollens*). As boas consequências de uma ação meritória – bem como as más consequências de uma ação injusta – podem ser imputadas ao sujeito (*modus imputationis ponens*) (MS, AA06: 228).

Em vista disso, cada pessoa deve fazer aquilo que a lei moral exige, quaisquer que sejam as consequências. Assim, se o indivíduo faz aquilo que lhe é exigido, ele não será responsável pelas consequências que dali sobrevier. Por outro lado, se o faz de maneira diversa daquilo que a lei moral exige, então toda responsabilidade das

⁴⁴ Cabe aqui, entretanto, ressaltar a fragilidade da afirmação kantiana na qual qualquer constituição jurídica, por mínima que seja, é melhor que nenhuma (cf. ZeF, AA08: 373n). Nela, abre-se espaços para circunstâncias política que, mesmo jurídicas, afirmam-se contrárias a autonomia humana e, conseqüentemente sua dignidade, vide experiências históricas como Nazismo e Stalinismo. Nesse cenário, autores como Rawls (2008) e Thoreau (1987) abordam o tema da desobediência civil enquanto parte necessária para a ordem estatal a fim de que o povo não se sujeite às leis injustas.

consequências lhe cairá. Nesse cenário, os revolucionários que são apanhados podem ser considerados legalmente responsáveis não só pelo crime de sedição, mas também pela morte, lesão ou desordem que resultarem.

Ao estabelecer a vedação irrestrita à revolução, Kant não menospreza os motivos pelos quais os revolucionários adentram nesta empreitada. O filósofo compreende que, em sua maioria, a busca pela mudança revolucionária visa sempre uma melhora na condição jurídica-política. Diz o filósofo, revolucionários assumem “ser de todo injusto de uma vez por todas para posteriormente fundar e fazer florescer a justiça com tanto mais segurança” (MS, AA06: 353). Entretanto, por menor que seja o período de revolução, haverá uma condição na qual não há justiça e, durante este período, vidas serão perdidas, lesões produzidas, direitos suprimidos, carreiras interrompidas entre outros males que daí se emanem. Além disso, durante este período, as vítimas desta empreitada não terão nem recursos nem compensação por suas perdas e, se a revolução falhar, tudo isso será em vão. Sendo assim, quando examinado mais de perto, pode-se notar na postura do revolucionário um certo paternalismo em relação a toda sociedade, o que, na visão de Kant, é mais uma forma de despotismo.

Na medida em que se determinam consequências à aventura revolucionária, deve-se precisar, com razão, o que se terá numa eventual revolução bem-sucedida. Nesse cenário, expõe Kant:

Ademais, quando uma revolução foi bem-sucedida, tendo sido instituída uma nova constituição, então a ilegitimidade do começo e da realização dessa revolução não pode livrar os súditos da obrigação de se sujeitar à nova ordem das coisas, como bons cidadãos, e eles não podem recusar-se a obedecer honestamente àquela autoridade que tem agora o poder (MS, AA06: 323).

Nesse cenário, o sucesso da revolta torna o revolucionário, legalmente, a nova voz da vontade geral e, moralmente, alguém que promoveu a causa da justiça. Assim, até mesmo um regime recentemente estabelecido por uma deposição não pode, por seu turno, ser deposto, cabendo ao povo, a obediência à nova constituição civil estabelecida.

3.2.3 Reforma Constitucional

Não havendo direito algum fora da constituição civil, cabe ao povo o permanente aperfeiçoamento das instituições de Estado. Como visto, tal modificação não deve ocorrer de forma abrupta, como numa revolução, mas sim de forma gradual. Nesse sentido, a reforma é o único comportamento jurídico que pode “tornar mais racional a ordem jurídica, visto que o existente, por mais imperfeito ou irracional que possa ser, não pode ser destruído para sobre ele construir uma realidade perfeita” (SALGADO, 2009, p. 55). Assim, ao se deparar com uma constituição flagrantemente falha e injusta, cabe ao povo, por meio de seus representantes, a paulatina reforma constitucional em busca da aplicação eficaz dos princípios da doutrina do direito.

O governante possui, jurídico e moralmente, a obrigação de seguir buscando o aperfeiçoamento do Estado, a fim de colocá-lo no parâmetro numênico de república. Entretanto, considerando que “qualquer constituição *jurídica*, embora só em grau mínimo seja conforme ao direito, é melhor do que nenhuma” (ZeF AA08: 373), permite-se, através de uma lei permissiva da razão, um recuo perante os mandamentos racionais, podendo, até mesmo, ser concedido a manutenção de um despotismo esclarecido enquanto não há a efetiva mudança para um ambiente republicano (cf. ZeF, AA08: 372). Neste tipo de governo⁴⁵, o soberano despótico governa como se os seus decretos fossem determinados pela vontade unificada do povo e, ao seguir as regras da prudência, seus atos poderão, até mesmo, trazer benefícios aos súditos e serão eficazes na própria manutenção da ordem social estabelecida (cf. TP, AA08: 306). Assim,

(...) é dever dos monarcas, embora reinem *autocraticamente*, governar, no entanto, de modo *republicano* (não democrático), i.e., tratar o povo segundo princípios conformes ao espírito das leis de liberdade (como um povo de madura razão a si mesmo as prescreveria), se bem que quanto à letra não seja consultado acerca da sua aquiescência (SF AA07: 091).

Presente o ambiente propício para a reforma constitucional, compete ao governante o dever da manutenção de um constante aprimoramento para os princípios que compõem a ideia de república, “única constituição legítima” (MS, AA06:

⁴⁵ Quanto ao governo de um déspota esclarecido, Kant realiza grandes concessões ao governo de Frederico II que, segundo o filósofo, estava pautado pelo espírito republicano (cf. TESCARO JUNIOR, 2014, p. 71-2).

340). Isto porque

(...) é a única constituição política duradoura, em que a *lei* é autocrática e não depende de nenhuma pessoa particular, o fim último de todo direito público, o estão tão somente no qual pode ser conferido *peremptoriamente* a cada um o seu” (MS, AA06: 341).

Nesse cenário, “o povo unificado já não representa meramente o soberano, mas é ele mesmo esse soberano” (MS, AA06: 341). Ademais, através das instituições constitucionais plenamente estabelecidas, demandarão os rumos da nação que constituem⁴⁶.

A fim de estabelecer tal constituição, compete ao governante a gradual reforma das instituições. Para isso, cumpre-se o papel da política como aplicadora da doutrina do direito. Nesse sistema, o político analisará, através do juízo político, a melhor forma de aplicar os princípios da doutrina do direito no mundo empírico e, amparado da prudência, efetivará cada uma das modificações sem deixar de lado a realidade objetiva. Ademais, se necessário, se utilizará das leis permissivas da razão para manter determinado ambiente jurídico incompleto para que, sob a reflexão prudencial, sejam estabelecidas formas convincentes e certas para a correta implementação daqueles princípios republicanos.

3.3 POLÍTICA E MORAL

Kant rejeita toda tentativa de reduzir a política a uma simples *técnica* da vida pública. Isto porque, para o filósofo a política é, antes de mais nada, uma *práxis*, isto é, uma atividade cujo fundamento é a aplicação da doutrina do direito que respalda, em última instância, na própria concepção de liberdade. Nesse sistema, a prática política tem como finalidade a constituição de uma ordem civil justa que permita exercer a liberdade a todos os cidadãos. Para isso, Kant reconhece que moral, direito e política são apenas âmbitos diferenciados da vida social. Dessa forma, a fim de estabelecer o ideal de república, pensa o filósofo, cada âmbito deve atuar de forma harmônica em relação ao outro, haja vista que o fundamento de todos permanece único, a saber, a liberdade.

⁴⁶ Kant argumenta que o estabelecimento de formas republicanas de governo trará um fim para a guerra, porque uma declaração de guerra exigirá o consentimento dos cidadãos, que não são propensos a dá-lo (cf. Zef, AA08: 351).

Nesta relação dos âmbitos da vida social pode-se notar que o direito, enquanto “conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade” (MS, AA06: 230), mediatiza a moral enquanto teoria basilar. Por outro lado, a política, enquanto “doutrina do direito aplicado” (ZeF, AA08: 370), mediatiza tanto a moral quanto o direito. Isto é, realiza a passagem da moral, na qualidade de teoria do direito, à prática como doutrina do direito em exercício. Ao mediatizar a moral e o direito, a política aproxima a realidade deste último às exigências morais das quais o fundamenta. Conseqüentemente, a mediação entre moral e a realidade social empírica deve ser buscada na dinâmica jurídica e política, isto é, a política enquanto instância que torna possível a unidade da filosofia prática (moral, direito e política). Nesse cenário, o agir público deverá se pautar em princípios últimos que permitam ao verdadeiro político efetivar a harmonização entre política e moral.

3.3.1 O princípio da publicidade

A fim de corrigir os defeitos estruturais da política fenomênica, Kant apresenta o princípio da publicidade como mecanismo de determinação do acordo entre política e moral. Tal princípio confere às normas jurídicas e às ações políticas a efetiva vinculação dos componentes da ideia do justo à compreensão empírica dos meios constitucionais estabelecidos. Desse modo, a publicidade visa coibir a ilegalidade de qualquer norma jurídica ou ação política que contrarie os princípios emanados do contrato social estabelecido. Assim, tal critério estende à razão pura o primado de, através dos princípios da doutrina do direito, analisar e, por fim, aplicar ações públicas que estabelecem a justiça no estado civil. Nesse sistema, como pregoa Bobbio (2017, p. 236), “a publicidade é garantia segura da moralidade da ação”, uma vez que, qualquer declaração pública de uma ação injusta a torna, por isso mesmo, impraticável.

Kant introduz a noção da publicidade na formulação de dois princípios transcendentais do direito público, um negativo e outro positivo. Quanto à formulação negativa, diz Kant: “*São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens cujas máximas não se harmonizem com a publicidade*” (ZeF AA08: 381).

Nesta acepção, tal princípio permite realizar uma distinção entre o que é justo e o que não é justo em relação aos outros. Nesse sentido, ao delimitar a ação nas suas relações intersubjetivas, Kant harmoniza toda ação jurídica e política ao primado moral do respeito ao direito alheio. Como bem avalia Terra (1997, p. 229), “se a máxima de uma ação precisa ser ocultada para ser eficaz, ela é injusta, vai contra a moral como doutrina do direito”. Assim, na efetiva vinculação da política, como doutrina do direito aplicada, à moral, como princípios da doutrina do direito, Kant estabelece a melhor passagem do plano ideal (numênico) ao empírico (fenomênico).

Partindo da fórmula negativa, Kant propõe a acepção positiva do direito público transcendental, ou seja: “*Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política*” (ZeF, AA08: 386). Neste modelo, o filósofo passa do plano abstrato apresentado na versão negativa, isto é, a possibilidade de um conhecimento público acerca do justo nas ações jurídicas e políticas, para um experimento prático no campo do conhecimento público real. Aqui, a máxima só pode atingir seu objetivo quando tomada pela percepção pública. Além disso, cumpre notar neste princípio o que Kant reforça em seus parênteses, isto é, a finalidade da política. Como aponta Nour (cf. 2000, p. 28), para Kant a função da política não era apenas a *práxis* dos princípios jurídicos, a ela também resta cuidar do bem-estar e da felicidade dos cidadãos⁴⁷. Nesse sentido, além de buscar a vinculação com o conceito de justo *a priori*, tal princípio visa o bem-estar dos cidadãos e todos os fins que daí emanam. Para isso, deve ser erigido um ambiente jurídico de máximas públicas que possibilitem a harmonização da moral com a política, pois “só no direito é possível a união dos fins de todos” (ZeF, AA08: 386).

No âmago dessa relação entre direito e política, Kant ressalta em sua problemática o elemento da opinião pública como consequência do princípio da publicidade. Nela, é garantido ao cidadão o direito de participar dos rumos políticos do Estado sob os fundamentos daquilo que é estabelecido como justo até quanto ao fim da própria política. Nas palavras de Zingano:

Se a política é necessariamente o estabelecimento de um espaço público, a

⁴⁷ Cabe reforçar que a felicidade não reside como fundamento do direito e, por essa razão, Kant estipula o princípio da publicidade como transcendental. Nas palavras do filósofo: “(...) digo apenas que é uma fórmula transcendental e que se deve depreender a partir da eliminação de todas as condições empíricas (da teoria da felicidade) enquanto matéria da lei, e partir da simples consideração da forma da legalidade em geral” (ZeF, AA08: 386).

publicidade recebe um teor político. O direito de falar publicamente serve como medida da liberdade de um povo; quanto mais reduzido ao silêncio, menor sua liberdade e seu progresso moral, menor sua humanidade, qualquer que sejam os benefícios de bem-estar que possam ser promovidos (ZINGANO, 1989, p. 284).

Como o soberano não é um ser agraciado de inspirações celestes e nem superior à humanidade, deve-se esperar de sua atuação erros e cometimentos de injustiça. Portanto, concede-se ao cidadão, no devido respeito às restrições constitucionais, a capacidade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre os atos políticos superiores (cf. TP, AA08: 304). Assim, sob a liberdade de escrita, desempenha-se o papel social de conscientizar o soberano sobre as eventuais falhas de seu governo e, se necessário, o melhor caminho para a reforma constitucional. Pela sua vital importância nos rumos políticos do Estado, a liberdade da opinião pública não pode, sob pena de ataque à própria razão enquanto essência humana, ser cerceada. Isto porque, “a *interdição* da publicidade impede o progresso de um povo para o melhor, mesmo no que concerne à menor das suas exigências, a saber, o seu simples direito natural” (SF, AA07: 089). Em consonância, afirma Zingano:

O espaço público tendo vigência, ele vale como pedra de toque da concordância entre moral e política: tudo o que, concerne ao direito de outros homens, que não pode publicamente ser defendido sem obrigar-se a esconder-se, a enganar, não é justo. A aversão à publicidade passa a ser um indicativo da não concordância da política com a moral (como doutrina do direito), pois de sua validação ou não depende o valor de concordância da razão com a máxima a ser exposta (ZINGANO, 1989, p. 284-5).

Em união à opinião pública e a liberdade de escrita, deve-se imbricar, logicamente, uma liberdade de pensar. Além disso, para Kant liberdade de pensar e liberdade de se comunicar também encontram-se amplamente conectadas, de modo que, no âmbito da opinião pública o pensamento não se reduz a um ato privado (monológico), mas é essencialmente um ato público que pressupõe o compartilhamento de ideias entre os indivíduos⁴⁸. Desta forma, toda e qualquer

⁴⁸ A noção de uma razão comunicativa sob o compartilhamento de ideias entre indivíduos é ratificada na *Antropologia* quando Kant refuta três tipos de egoísmo, a saber, o lógico, o estético e o prático. Em referência ao primeiro, diz o filósofo: “O *egoísta lógico* tem por desnecessário examinar seu juízo também pelo entendimento de outros, como se não necessitasse de forma alguma dessa pedra de toque (*criterium veritatis externum*)” (Anth, AA07: 128). Ademais, na necessidade da publicização das opiniões que se pretendem verdadeiras, Kant frisa na *Crítica da razão pura* que “a pedra de toque para decidir se a crença é convicção ou simples persuasão, será, portanto, externamente, a possibilidade de a comunicar e de a, encontrar válida para a razão de todo o homem” (KrV, B: 848). Além disso, na *Teoria e prática* a comunicabilidade é posta como uma vocação da própria humanidade. Nesse sentido, diz o filósofo: “com efeito, é uma vocação natural da humanidade comunicar reciprocamente, sobretudo a propósito do que diz respeito ao homem em geral” (TP, AA08: 305). Em acréscimo aos excertos

situação despótica “que arrebatava aos homens a liberdade de *comunicar* publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de *pensar*” (WDO, AA08: 144). Desse modo, como a razão humana é falível, finita e sujeita a erro, cada indivíduo depende da razão do outro para pensar com retidão, a fim de, como coletividade, atingir o esclarecimento e, através de ações políticas prudentes e públicas, tornar o ambiente estatal cada vez mais próximo à idealização de república numênica.

Em *À paz perpétua* Kant afirma peremptoriamente que sem a forma da publicidade “não haveria justiça alguma (que só pode pensar-se como *publicamente manifesta*), por conseguinte, também não haveria nenhum direito, que só se outorga a partir da justiça” (ZeF, AA08: 381). Ademais, continua o filósofo, “toda pretensão jurídica deve possuir a possibilidade de ser publicada” (ZeF, AA08: 381). Nesse sentido, estabelecido a função comunicativa da opinião pública e sua capacidade de oferecer ao ente estatal a possibilidade de reforma constitucional adequada à ideia de justiça, cumpre a qualquer pretensão jurídica apresentar-se como compatível com a publicidade. Isto porque uma ação ou qualquer máxima que não se concilia com o princípio da publicidade ou que provoca resistência se declarada publicamente, não pode ser justa. Assim, ao tornar público aquilo que se refere aos caminhos governamentais que o Estado ruma, é concedido ao cidadão determinar os rumos de sua pátria sem necessitar de nenhuma revolta para isso, e, além disso, institui-se no ambiente político o eventual acordo entre política e moral cuja determinação sempre utiliza como respaldo a capacidade de publicidade da ação.

3.3.2 O político e a política

Enquanto doutrina puramente normativa, o direito está estreitamente conexo com a capacidade de coação cuja expressão é exercida pelo Estado em geral. Contudo, quando se traduz em doutrina jurídica aplicada, isto é, em política, o poder se concretiza num sujeito específico, a saber, o político. Nesse sistema, cabe ao político operar na realidade pública os princípios da razão pertencentes à doutrina do

kantianos, pode-se evidenciar a interpretação de Arendt sob a qual a razão kantiana na esfera política é comunicativa, de modo que “à questão ‘por que há os homens e não o Homem?’, Kant teria respondido: a fim de que possam falar uns aos outros” (ARENDR, 1993, p. 54).

direito. Contudo, como bem assevera Kant, a passagem do direito racional à política pode, por vezes, ter “grandes desvios daquela ideia (da teoria) na experiência” (ZeF, AA08: 371). Isto posto, estando o político responsável pela efetiva aplicação dos princípios do direito no campo empírico do Estado, compete, ao mesmo, o empreendimento de harmonizar a prática política à noção moral do direito.

Na tentativa de estabelecer uma relação entre moral e política na ação pública Kant apresenta quatro maneiras de atuação estatal sob a qual persiste tal problemática. A primeira e a segunda possibilidades concebem moral e política como conceitos mutuamente exclusivos. A primeira possibilidade, que Kant rapidamente descarta e não nomeia, concebe a política como excludente da moralidade. A segunda, chamada de despotismo moral, é uma imagem espelhada da primeira, isto é, a moralidade exclui a política. Enquanto a primeira e a segunda possibilidades são reducionistas na medida em que concebem a moralidade ou a política como ocupando toda a sabedoria prática, a terceira e a quarta possibilidades tentam unir a moral e a política dentro de uma estrutura coerente, são elas, a do moralista político e o político moral.

Dada a rápida exclusão de Kant à primeira possibilidade, convém pautar a discussão em sua segunda possibilidade, a saber, o despotismo moral. Tal figura se restringe a uma atuação eminentemente moral. Segundo Weinrib (2014, p. 123), “o *slogan* do despotismo moral é a máxima latina *fiat justitia ruat caelum* (faça-se justiça ainda que os céus caiam)”. Nessa máxima, o déspota moral reconhece que o padrão para avaliar a adequação de um sistema jurídico é a ideia do contrato original e, como tal, não pode haver justificativa alguma para não reformar as leis, costumes e qualquer arranjo institucional injusto. Contudo, ao direcionar seu poder coercitivo para trazer o sistema jurídico empírico para o mais próximo do referencial da ideia do contrato original, “pode, pois, acontecer sempre que os moralistas despóticos (que falham na execução) choquem de diferentes maneiras contra a prudência política (através de medidas tomadas ou recomendadas à pressa)” (ZeF, AA08: 373).

A sabedoria política requer a orientação da moralidade, mas também precisa da experiência empírica condizente ao senso de adequação das instituições existentes com a ideia do direito, isto é, necessita da faculdade de juízo e da prudência política. Nesse cenário, “o moralista despótico carece dessa sabedoria por causa de uma falha de prudência, um senso de adequação, em aplicar a moralidade às

circunstâncias reais” (NELSON, 2004, p. 317). Desta forma, Kant (cf. ZeF, AA08: 373) rejeita a atuação do déspota moral porque, ao proceder como se cada comando e proibição emanasse da ideia do contrato original, o déspota moral não se conforma com a realidade empírica que se põe a frente de suas decisões e, como déspota que é, atravessa qualquer necessidade prática que se faz urgente para implementar a correta noção de direito da qual almeja.

Passando agora para a tentativa de harmonização da política com a moral, Kant apresenta a terceira possibilidade, a saber, o moralista político. Ao integrar moralidade e política, o moralista político “forja uma moral útil às conveniências do homem de Estado” (ZeF, AA08: 372). Como representante dos poderosos e não do povo, o moralista político não procura conformar o sistema jurídico existente com a ideia do contrato original, mas “acompanhar o poder que agora governa (para não negligenciar sua vantagem privada)” (WEINRIB, 2014, p. 125). Nesse caso, constata-se em sua atuação pública unicamente uma “teoria imoral da prudência” (ZeF AA08: 375).

O moralista político fará do enfoque prudencial seu único critério. Assim, forjará princípios morais que lhe sejam convenientes a cada momento, sem qualquer compromisso com a moral ou com o direito racional. Nessas circunstâncias, o moralista político se servirá de máximas sofisticadas da qual, embora não as formule em voz alta, aplicará de modo contínuo, são elas: *Fac et excusa* (atua e justifica-te)⁴⁹; *Si fecisti nega* (se fizeste algo, nega)⁵⁰; *Divide et impera* (cria divisões e vencerás)⁵¹.

⁴⁹ “*Fac et excusa* (atua e justifica-te). Aproveita a ocasião favorável para arbitrariamente entreres na posse (ou de um direito do Estado sobre o seu povo ou sobre outro povo vizinho); a justificação será muito mais fácil e elegante *depois do fato*, e pode dissimular-se a violência (sobretudo no primeiro caso, em que o poder supremo no interior é também a autoridade legisladora a que se deve obedecer, sem usar de subtilezas a seu respeito), do que se antes se quisesse refletir sobre motivos convincentes e esperar ainda as objeções. Esta própria audácia confere uma certa aparência de convicção interior à legitimidade do ato e o deus *bonus eventus* é depois o melhor advogado” (ZeF, AA08: 374).

⁵⁰ “*Si fecisti nega* (se fizeste algo, nega). O que tu próprio perpetraste, por exemplo, para levar o teu povo ao desespero e assim à revolta nega que seja culpa *tua*, afirma, pelo contrário, que a culpa reside na obstinação dos súditos ou, se te apodera de um povo vizinho, a culpa é da natureza do homem, o qual, se não se antecipa ao outro com violência, pode estar certo de que será este a antecipar-se-lhe e a submetê-lo ao seu poder” (ZeF, AA08: 374-5).

⁵¹ “*Divide et impera* (cria divisões e vencerás). Isto é, se no teu povo existem certas personalidades privilegiadas que simplesmente te escolheram como seu chefe supremo (*primus inter pares*) desune-as e isola-as do povo; fica então ao lado deste último sob a falsa pretensão de maior liberdade e assim tudo dependerá da tua vontade absoluta ou, se se trata de Estados exteriores, a criação da discórdia entre eles é um meio bastante seguro de os submeteres a ti um após outro, sob a aparência de apoiar o mais débil” (ZeF, AA08: 375).

Dessa forma, enquanto aproveita a ocasião favorável para tomar a posse ou o direito de outro justificando a violência depois do ato, também nega a culpa daquilo que ele próprio perpetra e, além disso, desune e isola do povo as pessoas de maior proeminência a fim de manter seu *status* político.

A justificativa do moralista político é sempre a realidade da natureza humana, que seria incapaz de realizar o bem. Para ele, “a ideia que a razão lhe prescreve tornam impossível, tanto quanto deles depende, o melhoramento e perpetuam a violação do direito” (ZeF, AA08: 373). Neste sentido, a prudência política dá-se apenas como uma maneira de utilizar o conhecimento da natureza humana e seus mecanismos para as conveniências dos governantes. Em consequência, para o moralista político, o problema do direito civil (no Estado), do Direito das Gentes (relação entre os povos) e mesmo do direito cosmopolita (relação dos Estados entre os diversos povos do mundo) reduz-se unicamente ao plano da técnica (cf. ZeF, AA08: 377). Desse modo, a política torna-se a arte de utilizar o mecanismo da natureza humana para o governo dos homens, tornando, assim, o conceito de direito um pensamento vazio (cf. TERRA, 1997, p. 227).

Ignorando os princípios do direito racional, o moralista político age deliberadamente para atingir seus objetivos e a ação política resume-se a um mecanismo técnico e imediatista de buscar os fins visados independentemente de qualquer consideração moral acerca dos meios utilizados. A justificativa do modo de agir se dá em um imperativo hipotético⁵² segundo o qual os fins almejados justificam os meios percorridos. Nesse cenário, a curto prazo, o moralista político poderá tirar algum proveito, mas à medida que esse comportamento se generalizar, o resultado será a perda de legitimidade do sistema institucional e da ordem civil, o que tornará impotente a sociedade diante dos poderes ilegítimos. Assim, ao subordinar os princípios morais aos fins visados, o moralista político torna desprezível o propósito de conciliação da política com a moral, uma vez que, “a verdadeira política não pode, pois, dar um passo sem antes ter rendido preito à moral” (ZeF, AA08: 380).

Exposto as três possibilidades às quais Kant rejeita, desenrola-se a figura que o filósofo apresenta como a confluência entre política e moral, a saber, o político moral.

⁵² “Ora, todos os *imperativos* ordenam ou *hipotética-* ou *categoricamente*. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira)” (GMS, AA04: 414).

Tal figura age de acordo com a moral e com o direito racional, isto é, exerce a política como doutrina do direito aplicado em harmonia com a moral como teoria do direito. Ademais, sob o respeito ao princípio formal do direito (meios de atuação), independentemente do princípio material do direito (fim almejado), harmoniza a filosofia prática consigo mesma e atua no mundo público pela seguinte máxima: “age de tal modo que possas querer que a tua máxima se torne uma lei universal (seja qual for o fim que ele queira)” (ZeF, AA08: 377).

Ao contrário do moralista político, o político moral restringe sua ação sob a batuta do imperativo categórico⁵³, o qual aponta para a unidade da filosofia prática. Além disso, para tal político a questão do direito no Estado e na relação os Estados não é apenas um problema técnico, assim como argumenta seu antecessor, mas um problema moral, uma vez que se leva em conta não apenas o bem físico, mas o dever na ação. Dessa forma, em sua atuação pública, a sabedoria política “indica que o primeiro aspecto a ser visado não é o benefício, a satisfação, a felicidade, mas sim o dever” (TERRA, 1997, p. 228). Assim do ponto de vista do valor da ação, o político moral é “diametralmente diverso do outro” (ZeF, AA08: 377), uma vez que, pautado pelo respeito ao dever, compreende a ação pública não como simples meio a fins privados, mas como recurso na tarefa de efetivar os princípios *a priori* da concepção de república numênica no ambiente estatal comum.

Em acréscimo à contraposição ao moralista político, convém ressaltar a visão sobre a natureza humana como justificativa para a ação pública. Num primeiro momento pode-se ter a impressão de que a posição do político moral é a de uma rígida defesa do direito, sem aceitar condições atenuantes nem complacência com as fraquezas, ou mesmo a maldade, presentes na natureza humana. Contudo, na prática pública do político moral se realiza a ponderação das realidades empíricas, além da natureza própria dos indivíduos que constitui tal sociedade. Assim, ao ponderar a natureza humana, o político moral compreenderá que o mecanismo da natureza humana não exclui a possibilidade da liberdade e do direito. De certa forma, facilita a passagem da teoria à prática, uma vez que “é necessário conhecer a natureza humana para agir com cautela” (TERRA, 1997, p. 230).

⁵³ “O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessário por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (GMS, AA04: 414).

A cautela acerca da natureza humana se consubstancia na arte da prudência política e, nessa perspectiva, assim como o moralista político, o político moral também recorrerá à prudência para resolução e aplicação das políticas públicas. Entretanto, contrário a este, o político moral visa a realização do direito racional. Assim, baseado no pressuposto de que “a verdadeira política não pode, pois, dar um passo sem antes ter rendido preito à moral” (ZeF, AA08: 380), o político moral não nega prudência, mas a utiliza enquanto meio de conhecimento da natureza humana para o bom governo. Nesse sentido, em conformidade com o comportamento legitimamente prudencial, concordante com a moral, admite na atuação política a necessidade dos princípios puros do direito, contudo, buscando sempre efetivá-los de forma contínua, de modo a não executar medidas abruptamente.

Na possibilidade de aplicação do modelo ideal de governo, cumpre ao político moral a necessária correção das distorções legislativas que atravessam a convivência social. Propõe Kant:

O político moral formulará para si este princípio: se alguma vez na constituição de um Estado ou nas relações entre Estados se encontram defeitos que não foi possível impedir; é um dever, sobretudo para os chefes de Estado, refletir o modo como eles se poderiam, logo que possível, corrigir e coadunar-se com o direito natural, tal como ele se oferece aos nossos olhos como modelo na ideia da razão, mesmo que tenha de custar o sacrifício do amor-próprio” (ZeF, AA08: 372).

Unido ao dever de corrigir as falhas legislativas que impedem o efetivo acordo da constituição ao contrato social, encontra-se amparado à atividade política a permissão da razão para aplicação paulatina das reformas. Em outras palavras, para aqueles soberanos que querem deixar-se guiar pela ideia da razão pura prática, devem, concomitantemente, ter a permissão de distinguir entre o que deve ser imediatamente mudado com o que pode ser tolerado, isto é, podem utilizar-se da lei permissiva da razão na prática pública.

A tarefa do político moral implica na passagem da teoria à prática. Nesse caso, como o direito, enquanto exercício da autoridade pública, deve ser sempre direcionado para a maior aproximação da ideia do contrato social. Nessa perspectiva, o conhecimento empírico permite que o político moral avalie as implicações sistemáticas de uma reforma específica. Assim, num eventual defeito constitucional, o soberano pode, pela prudência política, protelar ou imediatamente resolver o conflito. Nesse sentido,

(...) o político moral baseia-se no conhecimento político para determinar como, nas circunstâncias prevaletentes, o sistema jurídico existente como um todo pode ser levado ao mais alto grau possível de conformidade com suas próprias regras, padrão interno de adequação, a ideia do contrato original (WEINRIB, 2014, p. 127).

Por fim, Kant incube à figura do político moral a importante tarefa de aproximar a política da moral. Para o filósofo este é o ideal do bom político, isto é, aquele que, mesmo dando-se conta das dificuldades de executar a passagem dos princípios da doutrina do direito, trabalha sempre de modo a não tornar a política moral como impossível, mas sempre como um instrumento de aproximação gradual do ideal de sociedade.

4 CONCLUSÃO

Ao fim da exposição teórica, compete a esta dissertação fazer a conclusão das diversas etapas produzidas nestas páginas sem perder de vista o problema que permeia todo este trabalho, a saber, expor os pressupostos jurídicos e morais da política em Kant. Dada a divisão deste trabalho, torna-se evidente em cada capítulo a linha metodológica a qual se propôs esta investigação. Dessa forma, expôs-se no primeiro capítulo o conceito de política e sua clara ligação à doutrina do direito, compondo, assim, os pressupostos jurídicos que fundamentam o agir público. Em seguida, no segundo capítulo, fez-se um exame quanto às concepções de moral, ética e direito na arquitetura kantiana, evidenciando a relação entre direito e moral. E, por fim, no terceiro capítulo, apresentou-se a relação da política com a moral, estabelecendo, assim, os pressupostos morais que transpassam o agir político.

Enquanto doutrina do direito aplicado a política não se confunde com o direito. A ela cabe a função de exercitar no campo empírico os fundamentos da doutrina do direito enquanto teoria. Nesse cenário, fez-se necessário primeiro expor a doutrina do direito para, então, compreender os pressupostos jurídicos que fundamenta o agir público. Após investigação dos componentes da doutrina do direito pode-se atribuir à política os mesmos fundamentos daqueles que constituem a doutrina jurídica. Assim, o mesmo conceito que atribui ao direito as “condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade” (MS, AA06: 230), é aquele que instiga ao agir político a construção de “uma constituição, que tenha por finalidade a *máxima liberdade* humana, segundo leis que permitam que a *liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros*” (KrV, B: 373).

Ainda nesses pressupostos, vê-se que a noção de justo impregnada na doutrina jurídica é aquela que guia a ação política, estabelecendo ao proceder público a mesma lei universal do direito, a saber, “age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA06: 231). Isto posto, evidenciado o papel do direito de fundamentar a relação social, cumpre à política regular a relação social em âmbito estatal. Assim, prevalece o direito público sob a peremptoriedade do direito e a prática política como promotora do espírito do contrato originário. Nesse sentido, compreender a doutrina do direito em sua completude, abre o leque dos pressupostos jurídicos que motivam a política. Nela, a teoria jurídica é consubstanciada na prática pública,

realizando, assim a efetiva passagem da teoria à prática. Cumprindo ao agir político o importante papel de estabelecer no ambiente público os fundamentos marcantes da doutrina do direito.

Contudo, a mera aplicação dos princípios do direito na prática política não conforma o agir público com a realidade empírica. O ideal numênico que baseia a doutrina jurídica não é capaz de consubstancializar de forma direta no mundo fenomênico. Isto posto, a política enquanto passagem da teoria à prática deve permitir pressupostos morais que, em apoio dos princípios jurídicos, condicionam o agir público para além da simples tecnicidade. Estabelecendo à política não apenas a função instrumental de aplicação da doutrina jurídica, mas a arte de regular o campo social entre os indivíduos.

Para compreender os pressupostos morais que permeiam o agir público, deve-se, antes de tudo, ter-se nítido o conceito de política. Como já exposto, política é a doutrina do direito aplicado. Assim, para relacionar política e moral, deve-se, antecipadamente, investigar a relação entre direito e moral. Isto porque, sendo a política o exercício da doutrina do direito, a clara evidência da relação entre direito e moral pode permitir uma análise estendida da relação entre política e moral, estabelecendo, assim, os pressupostos morais que transpassam a prática política.

Na busca de evidências das relações entre direito e moral, foi apresentada a hipótese proposta por Beckenkamp sob a qual o direito é apresentado como autorização da razão prática ou como possibilidade moral. Esta leitura se faz importante para a temática deste trabalho porque, ao atribuir ao direito a autorização da razão para a ação moral é, por extensão, atribuído à política a mesma autorização. Cumpre sempre ressaltar, no entanto, que autorização moral não implica em legislação ética. Isto deve fazer-se claro em todo percorrer desta leitura, uma vez que reduzir a doutrina do direito ao âmbito ético implicaria numa confusão conceitual da filosofia moral de Kant. Nesse sentido, ao compreender o direito enquanto espécie da moral em sentido amplo, confere-se à política o fundamento moral que circunda toda esfera da doutrina do direito.

Nesse cenário o conflito entre moral e política acontece apenas no plano subjetivo, haja vista as inclinações egoístas dos indivíduos. Em contrapartida, no plano objetivo, isto é, na teoria, não existe tal discordância. Ao passo que a moral formula normas abstratas para as condições empíricas, a política oferece um

conhecimento concreto extraído da experiência de governar. Nesse sistema, sendo a política o direito aplicado e a moral a teoria do direito, deve-se compreender que, em atuação, ambas devem caminhar juntas e em harmonia. Qualquer discrepância entre elas desmorona a necessária simbiose entre teoria e prática e o problema da razão prática resta como insolúvel, pois uma máxima que utilizo a meu favor, por ser conveniente em determinado momento, recuso-a como lei universal em outra oportunidade, quando me desfavorece.

Nesse sentido, por mais que devam andar unidas, tornou-se claro que não se deve confundir moral e política. A primeira pertencente à teoria e a segunda, à prática. Embora a moralidade tenha uma importância própria na razão prática, a política tem uma racionalidade relacionada à arte. E, como arte de difícil execução, apresentam-se a ela instrumentos de auxílio prático, tais como: o juízo político, a prudência política, a lei permissiva da razão, a opinião pública e a reforma constitucional. Cada elemento instrumental ampara o verdadeiro político, isto é, o político moral, em sua empreitada. Assim, o juízo político permite ao governante estabelecer os passos para correta passagem da teoria à prática, enquanto que a prudência auxilia o político na aplicação das ações públicas de acordo com a realidade empírica e, se necessário, a lei permissiva da razão permite ao soberano a manutenção de qualquer eventual injustiça legislativa até que a comunidade social esteja preparada para a reforma constitucional que, de forma paulatina, guia a constituição empírica ao modelo ideal de república.

Os instrumentos de amparo à arte política auxiliam, porém, não garantem o exercício moral da prática pública. Isto porque, formular exigências morais à política a partir de uma posição externa tem pouca garantia de sucesso, deve-se, entretanto, partir-se de uma posição interna, uma vez que a política exige em sua própria motivação o direito e a moral. Nesse sentido, os pressupostos morais que percorrem o agir público evidenciam-se não numa conceituação direita, mas na prática do político. Sendo assim, em união aos instrumentais que auxiliam o político moral na aplicação política, se sobressai o princípio da publicidade enquanto garantidor da efetiva harmonia entre política e moral.

Nesse contexto, a política, enquanto prática da doutrina do direito, conduz o soberano a uma íntima relação entre política e moral sob a qual o político em suas ações deve analisar se suas ações públicas se constituem ou possam se constituir em normas segundo o princípio da moral que é o dever (cf. ZeF, AA08: 378). Assim,

afirma Kant:

Posso pensar, sem dúvidas, um *político moral*, isto é, um homem que assume os princípios da prudência política de um modo que possam coexistir com a moral, mas não posso pensar um *moralista político*, que forja uma moral útil às conveniências do homem de Estado (ZeF, AA08: 372).

Nesse sistema, o governante atenta-se insistentemente na validação e eficácia da harmonização da política prudencial com os princípios morais fundantes da doutrina do direito. Em sua prática, o político moral não dispõe de nenhuma regra para realizar a passagem da teoria do direito à prática política. Entretanto, unido à faculdade de juízo e a prudência, resta o princípio da publicidade enquanto orientador da prática pública, uma vez que, a *práxis* política “visa a satisfação dos interesses particulares do povo e de suas exigências morais” (NOUR, 2000, p. 26). Assim, enquanto aplicador da doutrina do direito no estado fenomênico, o político moral cumpre, paulatinamente, a reforma constitucional que se cumpre no ideal republicano.

À luz do pensamento político kantiano, pode-se concluir, como o faz Mori (cf. 2012, p. 71n), que os objetivos da política e da moral coincidem. A única diferença é que através da política se realizam patologicamente alguns fins que a motivação moral sozinha não levaria a produzir efeito, isto é, na prática política considera-se também os fenômenos empíricos, ao passo que na moral, considera-se apenas o dever. Dessa forma, no sistema político kantiano a relação entre política e moral é principalmente, se não inevitavelmente, de natureza instrumental. Cabendo à política o papel de consubstancializar ao máximo possível a doutrina do direito.

Por fim, pode-se facilmente vislumbrar a resposta à pergunta que esta dissertação se propôs resolver, a saber, quais os pressupostos jurídicos e morais da política em Kant? Exposto todo referencial teórico, pode-se concluir que, entre os pressupostos jurídicos estão os mesmos que fundamentam a doutrina do direito dada a embrionária relação entre política e direito. Quanto aos pressupostos morais, vislumbra-se como a razão fundante da harmonia entre política e moral, o princípio transcendental da publicidade. Ademais, tal princípio apenas baliza a ação empírica dos instrumentais que auxiliam o verdadeiro político, isto é, o político moral, na sua atuação pública. Assim, a prudência política, a faculdade de juízo, a lei permissiva da razão e a reforma constitucional constituem o amparo prático do fundamento moral que transpassa o agir público, estão todos eles adstritos aos pressupostos morais que

fundamentam a política.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLISON, Henry E. **Idealism and freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ALMEIDA, Guido Antônio. **Kant e o princípio do direito**. In: Kant e o direito. Alexandre Travessoni (Org.). Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.
- ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- BECKENKAMP, Joãosinho. **Introdução**. In: Princípios metafísicos da doutrina do direito. Trad. Joãosinho Beckenkamp. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- _____. **O direito como exterioridade da legislação prática em Kant**. *Ethic@ Florianópolis*, v. 2, n. 2, p. 151-171, 2003.
- _____. **Sobre a moralidade do direito em Kant**. *Ethic@ Florianópolis*, v. 8, n. 1, p. 63-83, 2009.
- BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. In: Os pensadores. Tradução de Luiz João Baraúna. ed. 3. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Trad. Alfredo Fait. ed. 2. São Paulo: Mandarim, 2000.
- BOBBIO, Norberto. **Introdução à para a paz perpétua de Immanuel Kant**. *Brazilian Journal of International Relations*. v. 6, n. 1, p. 222-237, 2017.
- CHAVES, Noêmia de Sousa. **Kant e os sentidos da prudência: uma abordagem política**. *Revista Opinião Filosófica*. v. 2, n. 2, p. 01-15, 2011.
- EBBINGHAUS, Julius. **Die Strafen für Tötung eines Menschen nach Prinzipien einer Rechtsphilosophie der Freiheit**. Bonn: H. Bouvier. 1968.
- FAGGION, Andrea. **Liberdade transcendental – liberdade empírica/psicológica**. *Estudos Kantianos*, v. 6, n. 2, p. 33-36, 2018.
- FERREIRA, Pedro Gallina. **Política, reflexão e publicidade em Kant: pressupostos históricos e comunicativos da política como “doutrina do direito em execução”**. *Revista Sísifo*, v. 2, n. 13, p. 55-82, 2021.
- FLIKSCHUH, Katrin. **Kant and modern political philosophy**. Cambridge: Cambridge

University Press, 2000.

GEISMANN, Georg. **Recht und Moral in der Philosophie Kants**. In: Jahrbuch für Recht und Ethik/ Annual Review of Law and Ethics, Vol. 14. Berlin: Duncker & Humblot, 2006.

GERHARDT, Volker. **Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano À Paz Perpétua**. In: ROHDEN, Valério. Kant e a instituição da paz. Porto Alegre: Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

GUYER, Paul. **As deduções de Kant dos princípios do direito**. Trad. Paula Maria Nasser Cury. In: Kant e o direito. Alexandre Travessoni (Org.). Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

_____. **Kant**. New York: Routledge, 2006.

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

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **O imperativo categórico do direito: uma interpretação da “Introdução à Doutrina do Direito”**. Studia Kantiana. v. 1, n. 1, p. 203-236, 1998.

HUGGLER, Jorgen. **Cosmopolitanism and peace in Kant’s essay on ‘perpetual peace’**. Stud Philos Educ, v. 29, n. 1, p. 129-140, 2010.

KAIN, Patrick. **Prudential Reason in Kant’s Anthropology**. In: KAIN, Patrick; JACOBS, Brian (org.). Essays on Kant’s anthropology. Cambridge: Cambridge university Press, 2003.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. (MS) AA06: 1797. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. (Anth) AA07: 1798. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **À paz perpétua**. (ZeF) AA08: 1795-6. Trad. Artur Morão. In: À paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, 2016.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. (RGV) AA06: 1793. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Crítica da faculdade de julgar**. (KU) AA05: 1790. Trad. Fernando

Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. **Crítica da razão prática.** (KpV) AA05: 1788. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Crítica da razão pura.** (KrV) AA03 (B): 1787 (2º ed.); AA04 (A): 1781 (1º ed.). Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. ed. 5. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** (GMS) AA04: 1785. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** (IaG) AA08: 1784. Trad. Artur Morão. In: À paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, 2016.

_____. **Introdução Direito Natural Feyerabend - Curso de direito natural.** (V-NR) AA27: 1784. Trad. Grupo de traduções kantianas – Grupo de filosofia alemã USP. In: Cadernos de Filosofia Alemã, v. 15, n. 1, p. 97-113, 2010.

_____. **Lecture of the Winter Semester 1772–1773 based on the transcriptions of Parow.** (V-Anth/Parow) AA25: 1772-3. Trans. Allen Wood. In: WOOD, Allen; LOUDEN, Robert (org.). Lectures on Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

_____. **Lecture of the Winter Semester 1775–1776 based on the transcriptions Friedländer.** (V-Anth/Fried) AA25: 1775-6. Trans. G. Felicitas Munzel. In: WOOD, Allen; LOUDEN, Robert (org.). Lectures on Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

_____. **Metaphysics of morals: Vigilantius's lecture notes.** (V-MS/Vigil) AA27: 1793-4. Trans. Peter Heath. In: HEATH, Peter; SCHNEEWIND, Jerome (org.). Lectures on ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. **O conflito das faculdades.** (SF) AA07: 1798. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **Princípios metafísicos da doutrina do direito.** (MS) AA06: 1797. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. **Que significa orientar-se no pensamento?** (WDO) AA08: 1786.

Trad. Artur Morão. In. *À paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2016.

_____. **Resposta à pergunta: “O que é Iluminismo? (WA) AA08: 1783-4.** Trad. Artur Morão. In. *À paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2016.

_____. **Sobre a expressão corrente: isto poder ser correto na teoria, mas nada vale na prática.** (TP) AA08: 1793. Trad. Artur Morão. In. *À paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2016.

_____. **Sobre a pedagogia.** (Päd) AA09: 1803. Trad. Francisco Cock Fontanella. ed. 2. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.

_____. **Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade.** (VRML) AA08: 1797. Trad. Artur Morão. In. *À paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2016.

KERSTING, Wolfgang. **Liberdade bem-ordenada: filosofia do direito e do estado de Immanuel Kant.** Trad. e Rev. Luís Afonso Heck. ed. 3, ampl. e trabalhada. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2012.

KERVÉGAN, Jean-François. **La raison des normes.** Essai sur Kant. Paris: VRIN, 2015.

KLEIN, Joel Thiago. **O Estado republicano democrático e o ensino público da moral segundo Kant.** Discurso - Departamento de Filosofia da FFLCH DA USP, v. 46, p. 85-122, 2016.

_____. **Prudência e moral na filosofia política de Kant.** Estudos Kantianos, v. 5, n. 1, p. 159-178, 2017.

KORSGAARD, Christine. **Tomando a lei em nossas próprias mãos: Kant e o direito à revolução.** Trad. Paula Maria Nasser Cury. In: TRAVESSONI, Alexandre (org.). **Kant e o direito.** Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

LUDWIG, Bernd. **Kant, Garve, and the motives of moral action.** Journal of moral philosophy. v. 4, n. 2, p. 183-93, 2007.

MERLE, Jean-Christophe. **Die zwei Kantischen Begriffe des Rechts.** Jahrbuch für recht und ethik, v. 12, p. 331-346, 2004.

MORI, Massimo. **A paz e a razão – Kant e as relações internacionais: direito, política, história.** Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

NAPOLI, Ricardo; NUNES, Lauren. **A questão do conflito de deveres no sistema ético kantiano**. *Ethica*. v. 8, n. 2, p. 187-210, 2009.

NELSON, Eric Sean. **Moral and political prudence in Kant**. *International Philosophical Quarterly*. v. 44, n. 3, p. 305-319, 2004.

NOUR, Soraya. **À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **O filósofo, o político e o público**. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 6, n. 1, p. 23-32, 2000.

POGGE, Thomas. **Is Kant's Rechtslehre a 'Comprehensive Liberalism'?** In: Mark Timmons (org.). *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. pp. 133-158. New York: Oxford University Press, 2002.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. ed. 3. Trad. Jussara Simões. Rev. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REICH, Klaus. **"Rousseau und Kant"**. In: *Gesammelte Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, 2001.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo horizonte: UFMG, 1986.

_____. **Kant: revolução e reforma no caminho da constituição republicana**. In: TRAVESSONI, Alexandre (org.) *Kant e o direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SCHERER, Berta Rieg. **A felicidade e a moralidade em Kant**. *Conjectura: Filosofia e Educação*. v. 22, n. especial, p. 23-35, 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SOLARI, Gioele. **Studi storici di filosofia del diritto**. Turim: G. Giappichelli, 1949.

TERRA, Ricardo R. **A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana**. In: *Filosofia política* 4. Porto Alegre: LePM Editores, 1987.

_____. **A política tensa – Ideia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. **Juízo político e prudência em À Paz Perpétua**. In: ROHDEN,

Valério. Kant e a instituição da paz. Porto Alegre: Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

_____. **Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

TESCARO JÚNIOR, João. **A federação dos estados livres nos limites da ideia do direito de Kant.** Inconfidentia – Revista Eletrônica de Filosofia, v. 2, n. 3, p. 69-82, 2014.

THOREAU, Henry. **A Desobediência Civil.** In: THOREAU, H. Desobedecendo: a desobediência civil e outros escritos. Trad. José Augusto Drummond. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

WEINRIB, Jacob. **Permissive laws and the dynamism of Kantian justice.** Law and Philosophy. v. 33, n. 1, p. 105-136, 2014.

WILLASCHEK, Marcus. **¿Derecho sin Ética? Kant: acerca de las razones para no quebrantar el derecho.** Trad. Silvia del Luján di Sanza. Com-textos Kantianos – International Journal of Philosophy. n. 3, p. 415-431, 2016.

_____. **Porque a Doutrina do Direito não pertence à Metafísica dos Costumes: sobre algumas distinções básicas na filosofia moral de Kant.** Trad. André de Abreu Costa. In: Kant e o direito. Alexandre Travessoni (Org.). Belo Horizonte: Mandamentos, 2009a.

_____. **Rigth and coercion: can Kant's conception of right be derived from his moral theory?** International Journal of Philosophical Studies. v. 17, n. 1, p. 49-70, 2009b.

_____. **Which imperatives for right? On the non-prescriptive character of juridical laws in Kant's metaphysics of morals.** In: Kant's metaphysics of morals – Interpretative essays. Edited by Mark Timmons. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Williams, Howard. **Christian Garve and Immanuel Kant: Some Incidents in the German Enlightenment.** Enlightenment and Dissent. v. 19, n. 1, p. 171-92, 2000.

WOOD, Allen. **“The final form of Kant's practical philosophy”.** In: M. Timmons (org.). Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays. pp. 1-22. New York: Oxford University Press, 2002.

ZILBER, Andrey S. **Inadvisable concession: Kant's critique of the political philosophy of Christian Garve**. *Kantian Journal*. v. 39, n. 1, p. 58-76, 2020.

ZINGANO, Marco Antônio. **Razão e história em Kant**. São Paulo: Editora brasiliense, 1989.