

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

GEHAD MARCON BARK

A NORMATIVIDADE JURÍDICA NA FILOSOFIA PRÁTICA KANTIANA: UM ESTUDO
SOBRE A RELAÇÃO ENTRE DIREITO E MORAL NA DOCTRINA DO DIREITO

CURITIBA

2023

GEHAD MARCON BARK

A NORMATIVIDADE JURÍDICA NA FILOSOFIA PRÁTICA KANTIANA: UM ESTUDO
SOBRE A RELAÇÃO ENTRE DIREITO E MORAL NA DOCTRINA DO DIREITO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
no Setor de Ciências Humanas, na Universidade Federal do
Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor
em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Tiago Fonseca Falkenbach

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Bark, Gehad Marcon

A normatividade jurídica na filosofia prática kantiana: um estudo sobre a relação entre direito e moral na doutrina do direito / Gehad Marcon Bark. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Tiago Fonseca Falkenbach.

1. Imperativo categórico. 2. Normatividade jurídica.
3. Postulado do direito público. I. Falkenbach, Tiago Fonseca.
II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecário: Dênis Junio de Almeida CRB-9/002092



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **GEHAD MARCON BARK** intitulada: **A Normatividade Jurídica na Filosofia Prática Kantiana: um Estudo sobre a Relação entre Direito e Moral na Doutrina do Direito.**, sob orientação do Prof. Dr. TIAGO FONSECA FALKENBACH, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 07 de Julho de 2023.

Assinatura Eletrônica
20/07/2023 02:16:53.0
TIAGO FONSECA FALKENBACH
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
19/07/2023 18:45:21.0
DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

Assinatura Eletrônica
19/07/2023 09:49:30.0
VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
20/07/2023 11:11:04.0
DANIEL TOURINHO PERES
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA)

Assinatura Eletrônica
19/07/2023 16:20:11.0
JOEL THIAGO KLEIN
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Para a Mimi, com carinho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu irmão, Gabriel, pelo auxílio em todos os momentos e pelo aprendizado. Agradeço também, com carinho, à minha mãe, Lorinice Marcon e à minha avó, Nice Clese Marcon. Aos professores Daniel Peres, Delamar Volpato Dutra, Joel Klein e Vinícius Figueiredo pela participação na banca de defesa dessa tese de doutorado e, bem assim, pelas sugestões, críticas e contribuições essenciais para o aprimoramento do presente trabalho e para futuras investigações. Agradeço, ainda, ao meu orientador, professor Tiago Fonseca Falkenbach, pelo trabalho realizado ao longo desses anos, por todo o conhecimento e experiência transmitidos, pela paciência, exigência e pelo apoio. Por fim, dedico um agradecimento especial à minha pequena companheira felina, a Mimi, que preenche de alegria essa caminhada.

*“– Não tínhamos outro remédio, quando as coisas éramos nós.
Não voltarão os homens a ser postos no lugar das coisas.”*

José Saramago

RESUMO

O propósito deste trabalho é discutir a relação entre o imperativo categórico e os princípios *a priori* do direito que, na *Doutrina do direito* de Immanuel Kant, são apresentados e justificados com o propósito de fundamentar racionalmente a normatividade das leis jurídicas. As leituras que buscam explorar essa relação são divididas em dois grandes grupos. Alguns pretendem extrair do imperativo categórico a normatividade dos princípios jurídicos que Kant apresenta e justifica na *Doutrina do direito*. Mas há aqueles que apresentam tentativas de fundamentar esses princípios jurídicos de maneira independente em relação ao imperativo categórico. O presente trabalho propõe uma leitura da primeira espécie. Argumenta-se que o imperativo categórico é condição não apenas suficiente, mas necessária dos princípios *a priori* do direito, na medida em que o teste de universalização do imperativo categórico é condição para o reconhecimento dos deveres que se impõem a partir de uma legislação externa como aquela das leis jurídicas. O diferencial da leitura ora proposta é a reinterpretação do imperativo categórico, na *Introdução à metafísica dos costumes*, como um princípio que é desvinculado do aspecto motivacional que perpassa o imperativo categórico na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Se na *Fundamentação* o princípio supremo da moralidade exige que o agente deva poder querer a universalidade de suas máximas, na *Metafísica dos costumes* o princípio exige apenas e tão somente que o princípio possa valer como universal, não exigindo, consequentemente, que o agente incorpore o motivo do dever às suas máximas. Ao tempo em que demonstra como a doutrina dos costumes é capaz de admitir uma espécie de normatividade que não encontra seu fundamento na promoção de fins éticos, essa releitura do imperativo categórico se ocupa de compreender como o teste de universalização é aplicado no âmbito do direito a partir da limitação que Kant faz ao introduzir o conceito de direito e tratar das condições empíricas às quais seres racionais finitos estão submetidos. A aplicação do teste de universalização segundo o parâmetro de compatibilização de arbítrios livres é central para o critério universal do justo e do injusto e, consequentemente, para a normatividade do direito. Como o imperativo categórico passa a ser um princípio mais geral que apenas diz o que é obrigação a partir de um teste de universalização que é indiferente aos motivos últimos adotados por cada agente, não há como compreender a normatividade do direito, senão mediante um apelo à universalização presente no princípio supremo da moral. Em outras palavras, o princípio universal do direito e o dever de ingresso no estado civil são construídos a partir de um critério que leva em conta a possibilidade de universalização de máximas segundo a necessidade de compatibilização de arbítrios. Assim, a universalização do imperativo categórico, nos termos da formulação que o princípio recebe na *Introdução à metafísica dos costumes*, é condição necessária para a normatividade do direito.

Palavras-chave: imperativo categórico; leis jurídicas; normatividade jurídica; postulado do direito público; princípio universal do direito.

ABSTRACT

This work aims at discussing the relation between the categorical imperative and the *a priori* principles of right that, in Kant's *Doctrine of right*, are presented and justified with the purpose of grounding the normativity of juridical laws from a rational point of view. The readings that explore this relation are divided in two big groups. Some try to deduce from the categorical imperative the normativity of the juridical principles that Kant presents and justifies in the *Doctrine of right*. But there are those who will explore an attempt of founding these juridical principles independently of the categorical imperative. The present thesis proposes the first kind of reading. Here it shall be argued that the categorical imperative is not only a sufficient condition, but a necessary condition of the *a priori* principles of right, insofar as the universalization test is a necessary condition of the recognition of the duties imposed even by an external legislation typical of the juridical laws. The distinct aspect of this reading is the reinterpretation of the categorical imperative, in the *Introduction to the metaphysics of morals*, as a principle that is detached from the motivational aspect that characterizes the categorical imperative in the *Groundwork of the metaphysics of morals*. If in the *Groundwork* the categorical imperative demands that the agent may be able to want the universalization of its maxim, now the principle demands only that the maxim may hold as universal, no longer requiring an adoption of the motive of duty, in the maxim, by the agent. While it shows how the doctrine of morals can allow a kind of normativity that is not based in the promotion of ethical ends, this reinterpretation of the categorical imperative tries to understand how the universalization test is applied to the domain of right according to the limitations that Kant outlines when he introduces the concept of right and considers the conditions to which finite rational beings are restricted. The application of the universalization test according to the parameter of compatibilization of choice is central to the universal criterion of right and, therefore, to the normativity of right. Since the categorical imperative becomes a general principle that only says what an obligation is based on a universalization test that is indifferent to the motives adopted by an agent, there is no way to understand the normativity of right otherwise than appealing to the universalization test in the categorical imperative. Saying it in another words, the universal principle of right and the duty to enter in a civil state are built upon one criterion that considers the possibility of universalization of maxims according to the parameter of compatibilization of choice. Thus, the universalization in the categorical imperative, according to the formulation that the principle receives in the *Introduction to the metaphysics of morals*, is a necessary condition to the normativity of right.

Keywords: categorical imperative; juridical laws; juridical normativity; postulate of public right; universal principle of right.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

Anth, AA 07	KANT, Immanuel. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht . Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1917. (Kants gesammelte Schriften, 7).
GMS, AA 04	KANT, Immanuel. Grundelegung zur Metaphysik der Sitten . Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1911. (Kants gesammelte Schriften, 4).
IaG, AA 08	KANT, Immanuel. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht . Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 8).
KpV, AA 05	KANT, Immanuel. Kritik der practischen Vernunft . Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1913. (Kants gesammelte Schriften, 5).
KrV A/B	KANT, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft . Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1911. (Kants gesammelte Schriften, 3).
KU, AA 05	KANT, Immanuel. Kritik der Urteilskraft . Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1913. (Kants gesammelte Schriften, 5).
Log, AA 09	KANT, Immanuel. Logik : ein Handbuch zu Vorlesungen. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 9).
MAM, AA 08	KANT, Immanuel. Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte . Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 8).

MS, AA 06	KANT, Immanuel. Die Metaphysik der Sitten . Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1914. (Kants gesammelte Schriften, 6).
Prol, AA 04	KANT, Immanuel. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können . Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1911. (Kants gesammelte Schriften, 4).
Refl, AA 15	Kants handschriftlicher Nachlaß . Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 15).
Refl, AA 18	Kants handschriftlicher Nachlaß . Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 18).
RGV, AA 06	KANT, Immanuel. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft . Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1914. (Kants gesammelte Schriften, 6).
SF, AA 07	KANT, Immanuel. Streit der Fakultäten . Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1917. (Kants gesammelte Schriften, 7).
Tratado	HUME, David. Tratado da natureza humana . Tradução: Débora Danowski. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2009. Título original: A treatise of human nature.
TP, AA 08	KANT, Immanuel. Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis . Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 8).
V-Mo/Collins, AA 27	KANT, Immanuel. Kants Vorlesungen . Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1974. (Kants gesammelte Schriften, 27).

WA, AA 08

KANT, Immanuel. **Beantwortung der Frage:** Was ist Aufklärung? Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 8).

ZeF, AA 08

KANT, Immanuel. **Zum ewigen Frieden:** ein philosophischer Entwurf. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 8).

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	14
2	O PRINCÍPIO SUPREMO DA MORAL: UMA LEITURA DA <i>INTRODUÇÃO À METAFÍSICA DOS COSTUMES</i>.....	22
2.1	A QUESTÃO NORMATIVA E A NORMATIVIDADE JURÍDICA NO PENSAMENTO DE KANT.....	24
2.2	O ARBÍTRIO HUMANO.....	38
2.3	A DIVISÃO SUPERIOR ENTRE LEIS MORAIS E LEIS DA NATUREZA.....	59
2.4	LEIS JURÍDICAS E LEIS ÉTICAS COMO ESPÉCIES DE LEIS MORAIS	66
2.5	O IMPERATIVO CATEGÓRICO NA <i>FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES</i> : UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A MORALIDADE DAS AÇÕES.....	77
2.6	O IMPERATIVO CATEGÓRICO NA <i>INTRODUÇÃO À METAFÍSICA DOS COSTUMES</i> : OBRIGAÇÃO E DEVER.....	90
2.7	OBRIGAÇÃO E A DOCTRINA DO <i>FATO DA RAZÃO</i> NA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA</i>	101
2.8	ODISSEU E O CICLOPE: KANT E A FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL DO DIREITO	111
3	A RELAÇÃO ENTRE O IMPERATIVO CATEGÓRICO E OS PRINCÍPIOS <i>A PRIORI</i> DO DIREITO SEGUNDO OS INTÉRPRETES KANTIANOS	128
3.1	ALLEN WOOD E A INDEPENDÊNCIA DOS PRINCÍPIOS METAFÍSICOS DA DOCTRINA DO DIREITO.....	129
3.2	MARCUS WILLASCHEK E AS RAZÕES PARA SEPARAR A <i>DOCTRINA DO DIREITO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES</i>	138
3.3	ARTHUR RIPSTEIN E A INDEPENDÊNCIA DO ARBÍTRIO DE SERES ESPACIAIS CORPÓREOS COMO FUNDAMENTO DO DIREITO EM KANT	145
3.4	NORBERTO BOBBIO E A FILOSOFIA DO DIREITO DE KANT: RUDIMENTOS DE UMA LEITURA PRUDENCIAL?	154
3.5	OTFRIED HÖFFE E A GENERALIDADE DO IMPERATIVO CATEGÓRICO NA <i>FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES</i>	158
3.6	MARY GREGOR E OS DEVERES LEGAIS ORIUNDOS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO	164

3.7	ONORA O'NEILL E A DISTINÇÃO ENTRE DEVERES ÉTICOS E JURÍDICOS A PARTIR DA FÓRMULA UNIVERSAL DO IMPERATIVO CATEGÓRICO.....	172
3.8	PAUL GUYER E A DEDUÇÃO DOS PRINCÍPIOS DO DIREITO NA FILOSOFIA DE KANT.....	176
3.9	RICARDO RIBEIRO TERRA E A DIVISÃO KANTIANA ENTRE DIREITO E ÉTICA	181
3.10	GUIDO ANTÔNIO DE ALMEIDA E A DERIVAÇÃO DOS PRINCÍPIOS DO DIREITO A PARTIR DO IMPERATIVO CATEGÓRICO.....	184
3.11	DANIEL TOURINHO PERES E O IMPERATIVO CATEGÓRICO COMO PRESSUPOSIÇÃO VALORATIVA DO DIREITO	188
3.12	ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A PARTIR DO DEBATE NA LITERATURA SECUNDÁRIA	192
4	A NORMATIVIDADE DO DIREITO: O PRINCÍPIO UNIVERSAL DO DIREITO E O INGRESSO NO ESTADO CIVIL	200
4.1	O CONCEITO DE DIREITO: EXTERNALIDADE, RELAÇÃO ENTRE ARBÍTRIOS E FORMA DO ARBÍTRIO.....	203
4.2	O PRINCÍPIO UNIVERSAL DO DIREITO E O IMPERATIVO CATEGÓRICO: AS MÁXIMAS E A COEXISTÊNCIA ENTRE ARBÍTRIOS LIVRES SEGUNDO UMA LEI UNIVERSAL	210
4.3	A COERCITIVIDADE DO DIREITO	225
4.4	O DIREITO INATO À LIBERDADE	233
4.5	O POSTULADO DO DIREITO PÚBLICO: O DEVER DE INGRESSO NO ESTADO CIVIL	238
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	257
	REFERÊNCIAS	264

1 INTRODUÇÃO

A presente tese tem o objetivo precípua de compreender os fundamentos da normatividade jurídica de Kant, formulados e justificados na *Doutrina do direito*, texto que integra a primeira parte da obra intitulada *Metafísica dos costumes*, publicada em 1797. O problema que norteia a proposta de reconstrução que será apresentada, longe de ser pouco explorado pelos intérpretes que se dedicam à compreensão da reflexão jurídico-política kantiana, figura, seguramente, entre os mais discutidos pela literatura secundária ainda hoje: como pensar a relação entre os princípios *a priori* que Kant formula e justifica ao longo da *Doutrina do direito* e o imperativo categórico, que, dentre as obras de maior envergadura filosófica, é objeto da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de 1785, da *Crítica da razão prática*, de 1788, e reaparece na *Introdução à metafísica dos costumes*, de 1797.

Em relação aos termos em que o problema é formulado, embora os capítulos que se seguem tenham o propósito mais específico de delimitar os contornos dessa discussão com maior aprofundamento, pode-se dizer, desde logo, que há relativa clareza. Sucintamente, ao apresentar a distinção entre leis jurídicas e leis éticas, ainda na *Introdução à metafísica dos costumes*, Kant trata de enquadrar ambas, no contexto mais amplo da divisão superior entre leis da natureza e leis da liberdade, entre aquelas que são chamadas leis morais (MS, AA 06, p. 214). A nota característica dessas leis morais, como afirma Kant também na *Introdução*, ao longo da *Seção II*, recusando que a moral possa ser reduzida à “doutrina da felicidade” (MS, AA 06, p. 215), é que elas “valem como leis só na medida em que podem ser compreendidas como fundamentadas *a priori* e necessárias” (MS, AA 06, p. 215) e “ordenam a qualquer um, sem levar em consideração suas inclinações” (MS, AA 06, p. 216). Como o texto deixa claro logo na sequência, é o imperativo categórico, ao impor a exigência de que o indivíduo aja “de acordo com uma máxima que pode valer ao mesmo tempo como universal” (MS, AA 06, p. 225), que estabelece o critério para o reconhecimento de um dever.

A grande questão é que as leis jurídicas se distinguem das leis éticas, quanto à sua legislação, por comandarem uma ação representada “objetivamente como necessária” (MS, AA 06, p. 218), mas, contrariamente ao que sucede com as últimas, admitirem uma determinação do arbítrio a partir de outros móbeis ou incentivos extraídos “dos fundamentos passionais de determinação do arbítrio, das inclinações e aversões” (MS, AA 06, p. 219). Em outras palavras, como Kant definirá mais adiante, a metafísica dos costumes, no que prescreve leis da liberdade, admite uma espécie de concordância entre a ação e a lei do dever que, ao desconsiderar o móbil, abre espaço para a “legalidade” (MS, AA 06, p. 219), isto é, para a

conformidade à lei do dever seja qual for o incentivo que leve o sujeito a se portar segundo essas prescrições (admitindo-se, inclusive, que a satisfação de interesses ligados ao caráter sensível dos seres humanos seja o fundamento último da ação).

Ora, parece haver uma contradição entre, por um lado, afirmar que leis jurídicas admitem inclinações como um fundamento de determinação do arbítrio (isto é, para um ser racional em particular), mas ao mesmo tempo estão fundamentadas em um princípio, o imperativo categórico, que comanda de maneira independente em relação às inclinações particulares de cada sujeito. A contradição parece ainda mais evidente se considerarmos que, tal como formulado na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o imperativo categórico, enquanto “princípio supremo da moralidade” (GMS, AA 04, p. 414), é concebido exclusivamente em função da tarefa de localizar o “genuíno valor moral” das ações (GMS, AA 04, 397) e, assim, trata da moralidade das ações e das ações praticadas pelo motivo do dever, excluindo do seu âmbito a mera legalidade (que é, na *Introdução à metafísica dos costumes*, a espécie de conformidade típica das ações em relação às leis jurídicas).

A contradição, todavia, não é mais do que aparente, e pode ser dissipada se atentarmos para a natureza da pergunta que Kant tem a formular, e busca evidentemente responder, quando dedica suas reflexões ao problema da normatividade jurídica. Como a *Introdução à doutrina do direito* deixa claro, o filósofo está imediatamente interessado em investigar não tanto as razões pelas quais, dentre as ações possíveis que podemos praticar, decidimos obedecer às leis jurídicas (ou seja, não tanto o problema dos fundamentos de determinação do arbítrio), mas a fonte da normatividade dessas leis jurídicas a partir daquilo que no texto é definido como o “critério universal com que se podem conhecer em geral tanto o justo quanto o injusto” (MS, AA 06, p. 230). Com relação a esse critério, mais do que estabelecer meramente “o que dizem ou disseram as leis em certo lugar e em certo tempo” (MS, AA 06, p. 230), trata-se de determinar “se aquilo que elas queriam também é justo” (MS, AA 06, p. 230). A consecução da última tarefa, que Kant reserva ao filósofo (mais do que ao jurisconsulto, que conhece o que dizem as leis positivas), só poderia ser empreendida a partir de uma busca pelo “fundamento para uma legislação positiva possível” na “simples razão” (MS, AA 06, p. 230).

É preciso compreender e distinguir, nesse contexto, duas ordens de questões que surgem, respectivamente, na *Introdução à metafísica dos costumes* e, posteriormente, na *Introdução à doutrina do direito*: i) de um lado, o problema envolvendo a espécie de incentivo que pode operar como o fundamento da determinação do arbítrio que se coloca em conformidade com as leis jurídicas, as quais, embora consideradas como uma espécie da lei

moral, impõem obrigações por meio de uma legislação externa (legislação cuja compreensão será aprofundada na presente tese); ii) de outro, o problema do fundamento racional da legislação externa positiva, como critério em geral para o justo e o injusto.

Ora, é possível conceber, sem contradição, que o fundamento das leis jurídicas seja extraído de princípios *a priori* da razão, mas que o fundamento último de determinação do arbítrio do indivíduo não resida, propriamente, no respeito por esse princípio, mas em um incentivo diverso, “que não a ideia do próprio dever” (MS, AA 06, p. 230). Essa qualificação, como veremos, será possível graças à distinção já formulada na *Fundamentação* e retomada na *Metafísica dos costumes* entre agir por dever e agir conforme o dever. O ponto é que, para o direito, bastará a conformidade ao dever (ao passo que a ética demanda o agir por dever), o que significa dizer que, dentre as obrigações morais que racionalmente reconhecemos, aquelas que são impostas por leis jurídicas têm uma legislação externa e admitirão uma determinação do arbítrio por motivos diversos da ideia de dever. A questão é compreender como o imperativo categórico e os princípios do direito serão capazes de albergar a mera conformidade ao dever como válida do ponto de vista da moral em geral.

Essa última observação pretende mostrar que a admissão desse incentivo diverso da ideia de dever é relevante para a resposta que Kant apresenta para os problemas do critério do justo e do injusto, bem como dos fundamentos da legislação positiva. Um dos aspectos fundamentais da discussão apresentada na *Introdução à metafísica dos costumes* sobre o imperativo categórico diz respeito, justamente, ao deslocamento temático que se opera em relação à *Fundamentação da metafísica dos costumes* e suas consequências para a própria formulação desse princípio. Se na *Fundamentação* o imperativo categórico é o “princípio supremo da moralidade” (GMS, AA 04, p. 414) e abarca especificamente a moralidade das ações (e, portanto, apenas a determinação do arbítrio segundo a ideia do dever), a *Introdução* da obra de 1797 apresenta o imperativo categórico como o “princípio supremo da moral” (MS, AA 06, p. 225), e, nesse novo registro, como um princípio que “em geral apenas expressa o que é a obrigação” (MS, AA 06, p. 225), seja qual for a maneira pela qual o sujeito é obrigado, isto é, por uma legislação ética ou jurídica. Contudo, a principal diferença que devemos considerar não é meramente terminológica, ou seja, não se restringe à denominação conferida ao imperativo categórico. Há uma importante modificação em relação à própria formulação conferida ao princípio em cada uma das obras e, conseqüentemente, em relação ao próprio critério segundo o qual podemos avaliar, na *Fundamentação*, a moralidade das ações, e, no plano mais amplo em que se insere a *Metafísica dos costumes*, a compatibilidade das

máximas de ação à lei moral (MS, AA 06, p. 225) – moral que abarca tanto as leis jurídicas, quanto éticas.

Para sintetizar, se o imperativo categórico da *Fundamentação* diz “age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (GMS, AA 04, p. 421), o imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes* diz, em termos mais gerais, “age de acordo com uma máxima que pode valer ao mesmo tempo como uma lei universal” (MS, AA 06, p. 225). Como se vê, na formulação da *Metafísica dos costumes*, não se coloca a mesma exigência de que o indivíduo *possa racionalmente querer a universalidade da máxima*. Basta que a máxima *possa ser universalizada*, quista ou não pela possibilidade de universalização.

É possível afirmar, como observação introdutória aos temas desenvolvidos ao longo da presente tese, que o imperativo categórico da *Metafísica dos costumes* tem de passar por uma abstração em relação ao aspecto motivacional que caracteriza o princípio apresentado na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de modo a possibilitar que as leis jurídicas, e sua legislação externa (que admite incentivos ligados à natureza sensível dos seres humanos), também sejam compreendidas como leis da liberdade que dizem o que deve ocorrer. É evidente que isso traz reflexos para a maneira como compreendemos os princípios *a priori* da *Doutrina do direito*. Veja-se, a propósito, que Kant afirma, ao tratar do princípio universal do direito, introduzido no §C da *Introdução à doutrina do direito*, “que não se pode exigir que esse princípio de todas as máximas seja por sua vez também ele minha máxima” (MS, AA 06, p. 231). A exigência em questão, o filósofo afirma explicitamente, “é feita pela ética” (MS, AA 06, p. 231). Ou seja, o princípio não é concebido para operar como fundamento de determinação do arbítrio, mas como um critério muito específico para avaliação de máximas e ações, isto é, como fundamento da obrigação que todo indivíduo tem, juridicamente, de limitar suas ações de modo a possibilitar a compatibilização de arbítrios de acordo com uma lei universal. Assim, se à *Doutrina do Direito* cabe unicamente a tarefa de “expor o que é justo” (MS, AA 06, p. 231), é evidente que a exclusão da “lei do direito como móbil da ação” (MS, AA 06, p. 231), como é de se esperar de uma lei cuja legislação é externa, deve supor um princípio mais fundamental que não é construído como um princípio motivacional.

Qualquer discussão sobre a relação entre os princípios *a priori* da *Doutrina do direito* e o imperativo categórico depende de uma compreensão prévia dessa clara e importante transição que ocorre da *Fundamentação da metafísica dos costumes* para a *Metafísica dos*

costumes com relação à formulação do imperativo categórico¹. Embora a questão seja tematizada de forma episódica em diversas interpretações do pensamento kantiano, pode ser instrutiva uma leitura que tome como eixo de sua reconstrução o aprofundamento desse tópico. Ora, a reformulação do princípio implica a modificação dos critérios para adoção de máximas e, conseqüentemente, o conjunto de máximas que serão admitidas como válidas sob um imperativo categórico.

Com isso, é natural que se reconheça uma modificação também com respeito ao critério segundo o qual passamos a reconhecer o que é o dever. Esse critério será estabelecido, agora, como a “qualificação de uma máxima para a universalidade de uma lei” (MS, AA 06, p. 225), exigência que não se confunde com aquela mais estrita inscrita preteritamente na formulação do imperativo categórico da *Fundamentação*, segundo a qual o agente deve também poder querer a universalidade da máxima. O *dever*, agora, será compreendido no registro da moral em geral e abrange tanto a moralidade das ações, quanto a legalidade das ações. Por consequência, serão válidas sob o imperativo categórico da *Introdução* não apenas as máximas cujo motivo último seja a possibilidade de universalização da máxima, mas também aquelas fundadas nos mais diversos motivos empíricos. Para as leis jurídicas, e em particular para o princípio universal do direito, essa diferença é determinante, por redundar em um critério para avaliação da correção de ações e máximas (e, conseqüentemente, para o reconhecimento do dever) para o qual será indiferente o motivo último da ação de cada agente. Máximas fundadas em motivos empíricos poderão valer universalmente desde que sejam compatíveis com a liberdade do arbítrio dos demais indivíduos (MS, AA 06, p. 230). Ou seja, ações e máximas devem ser tais que, ainda que a liberdade de outrem “me fosse inteiramente indiferente ou preferisse lá no fundo impedi-la” (MS, AA 06, p. 231), serão válidas, segundo o princípio, se não resultarem em uma interferência indevida em face da liberdade alheia por meio de uma “ação externa” (MS, AA 06, p. 231).

O objetivo da presente tese é, precisamente, examinar de que maneira as questões acima abordadas são essenciais para a compreensão da justificação dos princípios *a priori* do direito, especialmente segundo a possibilidade, ou não, de uma derivação desses princípios a partir do imperativo categórico. Uma das teses que serão defendidas nos próximos capítulos, como já sugerido, é a de que o imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes*, como princípio supremo da moral, precisa ser reinterpretado segundo os propósitos

¹ Mesmo na *Crítica da razão prática*, a “lei fundamental da razão prática” (KpV, AA 05, p. 54) já recebe uma formulação distinta daquela que aparece na *Fundamentação* e que muito se aproxima da formulação da *Introdução à metafísica dos costumes*. A seção 2.7 é dedicada a uma discussão sobre esse ponto.

mais amplos dessa última obra, o que pressupõe uma perspectiva de análise distinta daquela segundo a qual o princípio é pensado na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Essa reinterpretação traz importantes consequências para a compreensão dos fundamentos da normatividade do direito segundo princípios racionais.

Porém, quando se investiga especificamente o problema da derivação dos princípios *a priori* do direito a partir do imperativo categórico, é fundamental ter clara a questão que se pretende responder. Por um lado, podemos indagar se o imperativo categórico é suficiente para derivar os princípios e deveres do direito. Se o imperativo categórico é suficiente para fundar a normatividade jurídica, isso implica que o imperativo categórico é compatível com a normatividade jurídica. Para essa primeira questão, a resposta parece ser positiva e a reinterpretação do imperativo categórico desempenha um papel fundamental nessa discussão. Em síntese, reconstruída como um critério que repousa sobre a possibilidade de validade universal da máxima (sem referência ao motivo último que deve ser adotado pelo agente), a universalidade incondicional do imperativo categórico é condição suficiente para a universalidade incondicional do princípio universal do direito, princípio que também será formulado segundo o critério daquilo que pode valer universalmente, embora não necessariamente seja quisto em razão dessa possibilidade de universalização.

Contudo, a segunda questão, sobre a qual verdadeiramente se concentrará essa tese, pretende determinar se, mais do que suficiente, o imperativo categórico é necessário para a fundamentação do direito. Em outras palavras, o que se busca estabelecer, com essa última colocação, é se, mais do que poderem ser derivados do imperativo categórico, os princípios do direito pressupõem o imperativo categórico como condição necessária. Não se trata de determinar se os princípios do direito *podem ser derivados*, mas, sim, de saber se esses princípios *devem ser derivados do imperativo categórico*. O problema pode ser formulado de forma mais específica, a partir do critério de universalidade, da seguinte forma: se tanto o imperativo categórico quanto o princípio universal do direito pressupõem a possibilidade de universalização como critério para máximas e ações, é correto afirmar que o critério de universalização presente no imperativo categórico é condição necessária do critério de universalização dos princípios do direito?

Segundo o enfoque acima considerado, as seções 2 e 3 preparam o terreno para a análise mais detalhada, na seção 4, do princípio universal do direito (MS, AA 06, p. 231) e do postulado jurídico da razão pública, princípio segundo o qual temos um dever de ingressar em um estado jurídico em que vigorem leis publicamente reconhecidas (MS, AA 06, p. 306). A seção 2 recupera elementos e conceitos fundamentais da discussão presente na *Introdução à*

metafísica dos costumes para mostrar que o imperativo categórico, como princípio fundamental da moral em geral, deve ser interpretado de maneira distinta em relação ao princípio que é apresentado na *Fundamentação*.

Essa discussão supõe, naturalmente, um debate sobre a recusa kantiana de uma leitura que busque fundamentar a normatividade do direito a partir de uma visão instrumental de caráter prudencial. Por uma leitura dessa espécie, compreenda-se aquela que apela para uma justificação pautada pelas vantagens individuais de uma organização de leis jurídicas, como ocorre, por exemplo, nas concepções de Hobbes e Locke. Mas é preciso recusar, igualmente, uma leitura instrumental que, embora não seja prudencial, pretende subordinar a normatividade jurídica à realização de fins éticos, proposta de interpretação que parece igualmente contrária à separação que Kant faz, na *Introdução*, entre dois problemas distintos, a saber: i) determinar o que é o dever, questão da qual se ocupa a moral em geral e a nova formulação do imperativo categórico, e; ii) diferenciar os tipos de legislação, jurídica e ética, a partir das quais o dever pode ser imposto – e, com isso, os fundamentos de determinação do arbítrio que cada legislação admite. A questão que interessa à *Doutrina do direito* e, consequentemente, à presente tese, é aquela apresentada em i).

O seguinte questionamento orienta a discussão sobre o imperativo categórico na seção 2 do presente trabalho: seria possível falar em uma justificação da normatividade jurídica que não defina o justo e o injusto a partir de fins éticos? Uma resposta positiva a essa questão implicaria extrair do imperativo categórico da moral o critério mais geral para o reconhecimento do dever (a universalidade e incondicionalidade de uma lei) e incorporar, ao tratar dos deveres jurídicos, os elementos típicos de uma legislação externa – segundo o “fio condutor” (MS, AA 06, p. 231) da legislação positiva. A seção 2 argumenta que, mais do que possível, essa é uma leitura necessária que dá conta de compreender como a normatividade jurídica e os deveres jurídicos podem ser coerentemente albergados pelo imperativo categórico. A reformulação do imperativo categórico, como já afirmado, tem um papel medular na compreensão dessa primeira da discussão sobre sua relação com o princípios *a priori* da *Doutrina do direito*.

A seção 3, instruída pela correta colocação do problema sobre o qual a *Doutrina do direito* se debruça (isto é, o critério para o justo e o injusto e o fundamento da legislação positiva), explora as diferentes interpretações consolidadas pela literatura secundária para a relação entre os princípios *a priori* do direito e o imperativo categórico.

A seção 4, que corresponde à última parte do desenvolvimento, ingressa nos argumentos apresentados por Kant na *Doutrina do direito*. São de particular interesse o §4 ao

§E, que contemplam, para além do princípio universal do direito, a justificação da coercitividade do direito, bem como a discussão que Kant faz sobre o direito inato à liberdade. Além disso, para compreender adequadamente a construção sistemática que Kant propõe para a normatividade jurídica, é essencial o postulado do direito público, que é introduzido no §41, mas discutido mais detidamente no §43 ao §49 da *Segunda parte da doutrina do direito*, com especial destaque para o §44, que parece conter o núcleo do argumento pelo qual o dever de ingresso no estado civil será justificado. Essa última seção aprofundará a leitura que é paulatinamente introduzida e explorada nas duas seções anteriores: a normatividade dos princípios *a priori* do direito exige, como condição necessária, o imperativo categórico, na medida em que universalidade do princípio supremo da moral é o critério que funda a normatividade em geral e, por conseguinte, será articulado em seus contornos propriamente jurídicos na *Doutrina do direito*.

Por fim, a seção 5 encerra o presente trabalho com uma síntese dos principais pontos discutidos ao longo de toda a tese.

2 O PRINCÍPIO SUPREMO DA MORAL: UMA LEITURA DA *INTRODUÇÃO À METAFÍSICA DOS COSTUMES*

Kant publica no ano de 1797 a *Metafísica dos costumes*, texto que integra a fase madura de seu pensamento moral e que foi anunciado 12 anos antes, ainda no prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de 1785. A última obra foi oferecida aos leitores como “a busca e estabelecimento do princípio supremo da moralidade” (GMS, AA 04, p. 392), tarefa empreendida, como afirma o próprio Kant, na perspectiva da publicação futura de uma *Metafísica dos costumes* (GMS, AA 04, p. 391).

No horizonte daquela que se concebia como uma etapa prévia de investigação sobre a moral, e mesmo do que deveria se seguir à “fundamentação” que então se apresentava (GMS, AA 04, p. 392), Kant já havia estabelecido a exigência que se torna, sabidamente, a marca a sua filosofia moral: “uma lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de uma obrigação, tem de trazer consigo necessidade absoluta” (GMS, AA 04, p. 392). Em termos metodológicos, o significado dessa exigência é explicitado em uma das diversas afirmações em que Kant opõe os dois campos que se oferecem como domínios possíveis da investigação que se anuncia. Kant diz: “não se deve buscar a razão da obrigação na natureza do humano, ou nas circunstâncias do mundo, mas, sim, *a priori* unicamente em conceitos da razão pura” (GMS, AA 04, p. 389). A propósito da relação entre a circunscrição estabelecida com a sistematização do conhecimento, mais especificamente na esteira da divisão entre filosofia empírica, “na medida em que ela se estriba em razões empíricas” (GMS, AA 04, p. 388), e filosofia pura, feita “a partir de princípios *a priori*” (GMS, AA 04, p. 388), lemos, ainda, que a “Filosofia moral repousa inteiramente sobre a sua parte pura” (GMS, AA 04, iv, p. 389).

Na versão definitiva que veio a público, a *Metafísica dos costumes* acabou por ser dividida em duas partes, intituladas, na ordem em que foram publicadas no ano de 1797 e posteriormente organizadas, *Princípios metafísicos da doutrina do direito* e *Princípios metafísicos da doutrina da virtude*. Ambas são precedidas de uma *Introdução* que acompanhou a publicação inicial da *Doutrina do direito*, em janeiro daquele ano, mas cujo escopo é inequivocamente mais amplo, abrangendo considerações sistemáticas em relação à necessidade da *Metafísica dos costumes*, à inserção do direito e da ética sob a “divisão superior” da Filosofia em teórica e prática (MS, AA 06, p. 217), assim como conceitos comuns às duas partes e uma retomada de noções discutidas em obras anteriores.

O objeto da presente tese é o estudo dos fundamentos da filosofia do direito de Kant, apresentados nos *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, texto que é dividido em uma *Introdução* e outras duas seções, destinadas ao *Direito privado* e ao *Direito público*, acrescidas de um *Apêndice* introduzido na *Segunda edição* do texto. Como anunciado anteriormente, o enfoque dessa discussão recairá sobre os princípios que Kant formula e pretende justificar na *Introdução* e no *Direito público*, quais sejam, o princípio universal do direito, apresentado no §C (MS, AA 06, p. 231), e o princípio que estabelece o dever de ingresso em um estado jurídico, sob leis públicas, cuja discussão se inicia no §41 da *Doutrina do direito* (MS, AA 06, p. 306) e se estende à última seção do texto.

Uma análise adequada do tema, contudo, depende do tratamento adequado das questões adiante indicada e que são tematizadas na *Introdução à metafísica dos costumes*. Afinal de contas, é nessa parte da obra em que Kant se ocupa de estabelecer a divisão entre leis jurídicas e éticas, bem como de colocar as duas espécies de leis sob o imperativo categórico (que, veremos adiante, é formulado de uma maneira um tanto distinta daquela que aparece na *Fundamentação da metafísica dos costumes*). Nesse sentido, o presente capítulo não se propõe a uma compreensão exaustiva de tudo aquilo que se apresenta nessa parte introdutória da obra, mas busca interpretar alguns tópicos que se mostram essenciais, em primeiro lugar, para a apreensão dos elementos próprios da normatividade jurídica na leitura kantiana, e, em um segundo momento, para a compreensão das discussões acerca do enquadramento do direito na filosofia moral da fase madura do pensamento do autor.

Enquanto a literatura secundária será objeto de consideração do próximo capítulo, nesta etapa inicial serão discutidos os seguintes pontos relevantes para a *Introdução à Metafísica dos Costumes*: i) o que pretendemos compreender quando investigamos as fontes da normatividade jurídica; ii) o arbítrio humano; iii) a *Metafísica dos costumes* e a divisão superior entre filosofia teórica e prática; iv) a distinção entre leis jurídicas e éticas; v) o imperativo categórico na *Fundamentação da metafísica dos costumes*; vi) os conceitos de obrigação e dever na *Introdução à metafísica dos costumes*, e a formulação do imperativo categórico nessa última obra; vii) a doutrina do fato da razão e a lei fundamental da razão prática na *Crítica da razão prática* e; viii) a divisão, já no plano das leis jurídicas, entre leis naturais e leis positivas, e sua relação com o caráter instrumental ou não do direito, questão fundamental para compreendermos o debate exegético em torno da *Doutrina do direito* de Kant.

2.1 A QUESTÃO NORMATIVA E A NORMATIVIDADE JURÍDICA NO PENSAMENTO DE KANT

Em *The sources of normativity*, Christine Korsgaard dedica boa parte da *Lição I* a delimitar com maior precisão qual seria, afinal, a questão da qual se ocupam os filósofos quando buscam investigar os fundamentos da normatividade moral. Quando nos propomos a examinar esse tema, é usual que abordagens mais imediatas reconheçam a existência de questões bastante próximas do nosso cotidiano. Afinal de contas, constantemente lidamos com uma infinidade de padrões de conduta que, quase intuitivamente, tratamos como essenciais para nossa convivência com outros seres humanos.

Para apresentar essa questão, contudo, Korsgaard começa por observar que o que confere relevância filosófica à discussão sobre a normatividade é que esses padrões de conduta não se prestam como meras descrições de ações (não por acaso, aliás, são designados como padrões), tais como aquelas que extraímos das observações levadas a efeito por um biólogo que se põe a investigar o comportamento de outros seres do reino animal, ou, ainda, de um sociólogo que examina o comportamento humano. Na verdade, o mais intrigante é que esses padrões são, ou pretendem ser, “normativos” (KORSGAARD, 1996, p. 8), isto é, são padrões que exigem algo de nós ou, para colocar de outro modo, que exigem de nós certos comportamentos e que, por sua vez, pelo menos no âmbito moral, reconhecemos como obrigações, como aquilo que *devemos* fazer, como preceitos segundo os quais *devemos* nos portar. Em suma, são padrões aos quais conferimos alguma dignidade, preceitos que, de algum modo, reputamos válido seguir, o que supõe, pelo menos, que de alguma forma somos capazes de estabelecer um hiato entre, de um lado, *aquilo que efetivamente ocorre* e, de outro, aquilo que julgamos ou acreditamos *que deveria ocorrer*.

De um ponto de vista filosófico, a questão normativa trata não apenas aquilo que devemos fazer (isto é, não trata apenas de estabelecer quais são os padrões de conduta que devemos seguir), mas busca investigar a “força dessas exigências normativas” (KORSGAARD, 1996, p. 9). A questão normativa poderia ser assim colocada: qual é, afinal, a fonte da normatividade desses preceitos morais (e mesmo dos preceitos que seguimos em outros domínios)? No campo mais restrito da investigação que orienta a presente tese, naturalmente, é a normatividade jurídica, tal como justificada e fundamentada na filosofia prática de Kant, que pretendemos examinar.

Embora Korsgaard se ocupe da normatividade ética, suas reflexões são instrutivas para a presente pesquisa não tanto pela solução oferecida para o problema do fundamento da

normatividade (que, por sinal, Korsgaard diz ser alinhada ao pensamento kantiano), mas justamente pela maneira como a denominada “questão normativa” (KORSGAARD, 1996, p. 10) é apresentada. Formulada inicialmente para dar conta do problema da fonte da normatividade ética – mas, ao longo do texto, claramente articulada para dar conta do que poderíamos tratar como uma “concepção unificada de normatividade” (KORSGAARD, 1996, p. 21) –, a questão normativa é peculiar por colocar sua indagação nos termos de *justificações* que embasam as reivindicações da moral.

Quando se refere àquilo que “justifica as exigências que a moralidade impõe a nós” (KORSGAARD, 1996, p. 10), Korsgaard quer estabelecer, fundamentalmente, uma distinção essencial entre a questão normativa e outro tipo de questão, encetada de um ponto de vista teórico, que cuidaria meramente de oferecer “uma explicação das práticas morais” (KORSGAARD, 1996, p. 10). Na tentativa de caracterizar a diferença que há entre *explicação* e *justificação*, Korsgaard argumenta que uma “teoria de conceitos morais” (KORSGAARD, 1996, p. 11), como a que é articulada nas suas lições, além de tratar do conteúdo, objeto e origem desses conceitos, deve dar conta do fato de que esses conceitos, no fim das contas, afetam profundamente o modo como os seres humanos agem no mundo e nas suas relações uns com os outros. É no tratamento do problema da influência que esses conceitos exercem sobre as ações humanas que a distinção entre critérios de adequação *explicativa* e *justificatória* se faz observar – diferença que nem sempre é tão clara, já que ambos os critérios de alguma forma tratam de pensar, ao fim e ao cabo, acerca daquilo que conduz os indivíduos a agirem segundo preceitos morais.

Embora distinguir critérios de adequação explicativa e justificatória não seja tarefa das mais simples, o fundamental, para Korsgaard, parece consistir em que oferecer uma mera explicação a partir dos motivos que levam à realização de comportamentos moralmente válidos ainda não daria conta de: i) determinar, em primeiro lugar, quais são os comportamentos moralmente válidos, e; ii) justificar, especialmente para um indivíduo que se defronta com decisões morais por vezes bastante difíceis (e inclusive contrárias às suas

inclinações mais imediatas), que somente certos comportamentos sejam válidos no campo da moral².

Claro, como bem reconhece Korsgaard, acompanhada por Bernard Willians (um de seus principais interlocutores), a normatividade não é exclusiva da moral e da ética (WILLIANS, 1996, p. 210). Uma consideração mais atenta em relação a outros domínios em que há algum sentido de normatividade pode auxiliar a delimitar com maior precisão o que é característico da questão normativa (e, mais adiante, sua especificidade no âmbito do direito e da normatividade das normas jurídicas).

Consideremos, por exemplo, imperativos hipotéticos, que relacionam meios e fins e que, como observa Korsgaard com razão, são normativos (KORSGAARD, 1996, p. 36). Mesmo para um domínio técnico como o da medicina (não unicamente técnico, mas, talvez, principalmente), há muito claramente uma dimensão normativa que pretende dar conta das condutas que *devem* ser realizadas a fim de garantir, por exemplo, que uma incisão feita durante um procedimento cirúrgico cicatrize adequadamente (se o objetivo é que a ferida cicatrize, os pontos devem ser aplicados dessa ou daquela maneira, seguidos da troca de curativos e da aplicação e uso desses ou daqueles medicamentos). Em um sentido, a

² Hume, que inclusive é longamente discutido por Korsgaard, parece oferecer um exemplo de uma reflexão que, em alguma medida, congrega critérios de adequação explicativa e justificatória. Por um lado, no que toca à parcela explicativa da reflexão humeana, o surgimento das regras de justiça se deve a uma conjunção de fatores, denominados por filósofos contemporâneos como as “circunstâncias da justiça” (RAWLS, 2005, p. 69), em razão das quais somos conduzidos à vida em sociedade pelas vantagens que extraímos da coordenação de nossas ações. Somos seres com uma disposição natural para cultivar o amor-próprio e a afeição pelos indivíduos mais próximos a nós, e isso inclusive em detrimento dos interesses de terceiros com os quais não temos tanto contato. Essa propensão é causa de “uma oposição de paixões, e consequentemente, uma oposição de ações” (Tratado, 3.2.2.6), certamente perniciosa para o convívio social, mas “pouco perigosa” (Tratado, 3.2.2.6) por si mesma. O fator determinante para a necessidade de uma regulação das relações entre os indivíduos está ligado à “fruição dos bens que adquirimos com nosso trabalho e nossa boa sorte” (Tratado, 3.2.2.6): não apenas os bens externos são escassos na natureza que nos circunda, como sua posse pode ser transferida de uma pessoa para outra com muita facilidade – inclusive e, talvez mais frequentemente poderíamos acrescentar, pelo uso da violência. Como, pelo menos para Hume, a natureza não nos brindou com o equilíbrio entre as necessidades e os instrumentos para satisfação dessas necessidades individualmente (como teria feito, sustenta o filósofo, com outros animais não humanos), um acordo é requerido para assegurar a estabilidade dessa posse que, de outro modo, está submetida a constantes violações por indivíduos naturalmente movidos por seus interesses parciais. A solução oferecida por Hume passa por “uma convenção, de que participam todos os membros da sociedade, para dar estabilidade à posse desses bens externos” (Tratado, 3.2.2.8). Para seres como nós, movidos por paixões e afetos que nos tornam naturalmente parciais, a participação em um sistema de justiça é movida por um interesse privado pela preservação da posse de bens externos. Essa explicação oferecida para o problema da gênese das regras de justiça, contudo, é apenas parte da tarefa de Hume, que agora precisa mostrar por qual razão, para além dos motivos naturais que temos (e que explicam nossas ações movidas por interesses particulares), essas regras têm força normativa. No parágrafo inicial da Seção 2, Hume distingue duas questões. Por um lado, há uma questão “sobre o modo com as regras da justiça são estabelecidas pelo artifício dos homens” (Tratado, 3.2.2.1). Outro problema, que em alguma medida toca a questão normativa e não se reduz a um problema teórico, é investigar “as razões que nos determinam a atribuir à observância ou à desobediência dessas regras uma beleza ou deformidade morais” (Tratado, 3.2.2.1). Para colocar a última questão nos termos da formulação proposta por Schneewind, trata-se de questionar “qual papel os sentimentos morais têm ao nos motivarem a sermos justos” (SCHNEEWIND, 1998, p. 371).

normatividade supõe a concepção quase trivial segundo a qual a normatividade se impõe sobre nós, seres humanos, como a tentativa de seguir regras que, por razões que temos de poder apresentar, julgamos válidas.

Retomando a ideia inicial de que é típica da normatividade uma espécie de hiato entre o que se faz e o que se deve fazer, há, pelo menos, duas noções interligadas que parecem ser relevantes para nossa discussão. A primeira delas é a de espontaneidade – no sentido kantiano do termo que será retomado na seção seguinte e que aparece na *Crítica da razão pura* (KrV, B562). Poderíamos tentar caracterizar essa noção de espontaneidade afirmando que o hiato entre o que deveria ocorrer e o que efetivamente ocorreu supõe uma capacidade espontânea pela qual nos lançamos para além do que efetivamente ocorre (ou, a partir de um olhar retrospectivo, para além daquilo que já ocorreu) e somos capazes de representar que tudo poderia, ou deveria, ter se passado de modo diverso. Um médico que, ao tratar de seu paciente, aplica pontos de forma incorreta ou deixa de prescrever o tratamento pós-cirúrgico adequado, invariavelmente terá de lidar com as consequências advindas de sua conduta profissional – nomeadamente, o fato de que o ferimento, muito possivelmente, não cicatrizará corretamente. Quando nos colocamos na posição de avaliar a conduta do médico, especialmente quando somos suficientemente instruídos por conhecimentos específicos, é pelo esperada a seguinte afirmação: tivesse sido outra a conduta do profissional, nada disso teria ocorrido.

Claro, alguém poderia imediatamente objetar que essa tentativa de explicar a normatividade em termos de espontaneidade é circular. O problema é justamente que, na tentativa de explicar a normatividade a partir da espontaneidade, esta é caracterizada como a capacidade de representar o que deveria ocorrer, para além do que ocorreu. Ora, mas isso significa explicar a espontaneidade a partir da ideia de um dever. Em última instância, a normatividade estaria sendo compreendida em termos de um dever, mas o dever é, por sua vez, uma maneira de compreender a própria normatividade.

Talvez uma maneira mais adequada de caracterizar a espontaneidade seja precisamente a partir de uma distinção entre as maneiras possíveis pelas quais nos relacionamos com uma regra. Essa tentativa nos conduz à segunda noção crucial para a normatividade no contexto das ações humanas: a falibilidade das ações humanas, claramente considerada por Kant, por exemplo, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GMS, AA 04, p. 413). A relação que há entre, de um lado, o que representamos como sendo o que *deve* ocorrer e, de outro, aquilo que efetivamente fazemos, é a de uma tentativa de acerto e adequação que é uma tentativa justamente pela possibilidade de falha (já que somos seres

finitos e limitados). Pretendemos seguir uma regra ou norma, mas nem sempre logramos êxito nessa tentativa. Note-se, entretanto, que essa ação de seguir a regra se distingue de casos nos quais estamos em conformidade com a regra, mas não pretendemos segui-la. É possível que alguém esteja de acordo com a regra, mas não a pretenda seguir, assim como é possível falhar na tentativa de segui-la, hipótese na qual o agente não apenas não segue a regra, como não está de acordo com ela. Mas o que distingue a mera conformidade à regra da tentativa de segui-la é que, no último caso, há uma tentativa de adequação que é baseada em razões. Essas razões estão intimamente ligadas, naturalmente, ao padrão de correção, contido na regra, que almejamos alcançar.

Alguém poderia, ainda assim, insistir na objeção anterior afirmando que a menção ao padrão de correção da regra já supõe normatividade. Mais uma vez, a explicação seria circular, já que a espontaneidade estaria sendo explicada em termos de normatividade (que é o que se buscava, inicialmente, explicar). De fato, talvez tenhamos de admitir que essa objeção é correta e que a normatividade, em qualquer domínio, não comporta uma explicação em termos mais simples. Não obstante, a distinção entre seguir uma regra e estar conforme à regra é instrutiva por demonstrar que a normatividade pressupõe um *agir por razões*. Ora, quando contrastamos aquilo que efetivamente ocorreu e aquilo que acreditamos que deveria ter ocorrido, a questão premente não é determinar por quais motivos (de ordem psicológica, por exemplo) o médico fez o que fez, quando deveria ter feito outra coisa, mas, precisamente, o critério que embasa a distinção primeira que estabelecemos entre aquilo que ocorreu e aquilo que julgamos que deveria ocorrer. Queremos determinar, com base em *justificativas* adequadas, por que a falha é uma falha (considerado, no exemplo o padrão técnico que deve reger a atuação do médico) a fim, justamente, de avaliar a conduta do agente.

Um indivíduo que pretende seguir uma regra deve compreender minimamente a exigência imposta pela regra (do contrário, não parece fazer sentido a afirmação de que o indivíduo pretende seguir a regra, tanto quanto não consideramos que casos de mera sorte epistêmica possam constituir conhecimento) e, para isso, deve dispor de critérios para distinguir casos de acerto e erro na aplicação dessa regra. Para cuidar dessa questão, dependemos de uma justificação que passa por razões que embasam a tentativa de seguir a

regra e, nessa medida, servem de fundamento à distinção entre acerto e erro³ que deve valer para mais de um caso, possibilitando, justamente que avaliemos as ações que praticamos. É fundamental observar, como lembra Guido Antônio de Almeida, que “razões são essencialmente universais nesse sentido que a razão para uma ação particular é ao mesmo tempo a razão para qualquer outra ação particular do mesmo tipo” (ALMEIDA, 1998, p. 73). Segundo Korsgaard, razões sempre oferecidas *para alguém*, ainda que esse alguém seja o próprio sujeito que, por intermédio de sua consciência reflexiva, reflete sobre o que faz e sobre as razões que embasam seu curso de ação – para Korsgaard, razões são sempre relacionais por suporem, pelo menos, essa capacidade reflexiva fundada na distinção entre o *eu que pensa* e o *eu que age* (KORSGAARD, 1996, p. 137)⁴.

No caso da conduta do médico, essas razões envolvem, dentre outros aspectos, a mobilização de algum conhecimento teórico que extraímos das nossas observações da natureza (envolvendo, mais especificamente, cicatrização de tecidos humanos). É essa a

³ Em sua conhecida obra intitulada *Moral: uma introdução à ética*, Bernard Willians considera a possibilidade de aplicarmos as categorias de ‘certo’ e ‘errado’ a afirmações expressas por juízos morais, da mesma forma como tratamos juízos a respeito de fatos como verdadeiros ou falsos. A discussão é apresentada em um contexto no qual está em questão a tese segundo a qual “os juízos ou as perspectivas morais são ‘meramente subjetivas’” (WILLIANS, 2005, p. 19), isto é, representam unicamente posturas individuais ou, ainda, para utilizar as palavras do próprio autor, são “uma questão de opinião pessoal” (WILLIANS, 2005, p. 19). Willians é categórico ao afirmar que essa tese é falsa. O interessante em sua reflexão é que, numa primeira aproximação, um dos critérios para distinguir juízos morais de juízos sobre gosto (estético), por exemplo, é a importância que conferimos a questões relacionadas aos juízos da primeira espécie. Muito embora talvez não tenha maior relevância o fato de um indivíduo gostar de maçãs, mas não gostar de laranjas, damos importância à posição que um indivíduo toma à frente de questões relacionadas, por exemplo, à defesa institucional da celebração do golpe militar que instaurou uma ditadura responsável pela tortura e assassinato de um incontável número de pessoas. Para o autor, embora alguém possa objetar que essa nota em particular não é capaz de demonstrar que posições morais são mais do que meras posturas pessoais – posturas individuais partilhadas por um grupo de pessoas e utilizadas para normalizar o comportamento dos demais em sociedade – há um segundo aspecto crucial a ser enfrentado por quem sustenta que juízos morais não são passíveis de avaliação como certos ou falsos: um indivíduo pode mudar sua concepção a respeito de determinados assuntos não por uma questão de gosto, mas em um sentido que ultrapassa a esfera meramente individual. Para isso, contudo, esse indivíduo precisa justificar sua posição com base em razões. Um indivíduo pode recobrar sua consciência e, ao refletir sobre o tema, pode perceber que a celebração de um golpe militar é um descalabro. Para Willians, uma “posição só poderá ser considerada uma posição moral se satisfizer a condição de ter razões pertinentes” (WILLIANS, 2005, p. 27).

⁴ Ao tratar da normatividade do princípio instrumental de meios e fins, no artigo intitulado *The normativity of instrumental reason*, Korsgaard fala em um “comprometimento” (KORSGAARD, 2008, p. 57) do sujeito com a realização do fim que supõe um comprometimento com a adoção dos meios necessários para esse fim. Esse comprometimento é tratado como um “ato volitivo de prescrever um fim juntamente com os meios” (KORSGAARD, 2008, p. 57).

espécie de justificação que dizemos ser exigida normativamente nesse âmbito⁵. Algumas justificações são exigidas normativamente de um ponto de vista teórico, outras de um ponto de vista prático, que trata do que devemos fazer. É decisivo, em todo caso, que qualquer espécie de normatividade exija justificações como resposta à questão normativa.

No que toca ao ponto de vista prático, podemos afirmar que, mesmo no domínio da prudência – que, acompanhando Kant, “trata da habilidade na escolha dos meios para o seu máximo bem-estar próprio” (GMS, AA 04, p. 416) – seria possível afirmar que a questão normativa está presente e comporta uma resposta: representamos aquilo que acreditamos que nos proporciona felicidade e praticamos ações que são uma tentativa de adequação a uma regra expressa na forma de um imperativo hipotético que relaciona meios e fins (fins ligados à realização da nossa felicidade). Nesse campo, evidentemente, torna-se ainda mais tênue a linha que separa a mera explicação, a partir de uma causa ou motivo (de ordem psicológica ou sociológica), da justificação da qual propriamente se ocupa a questão normativa. De qualquer maneira, é indubitável que a regra expressa no imperativo hipotético prudencial é, para nós, normativa.

Quando nos deslocamos para o campo da normatividade jurídica, a diferença entre as distintas abordagens explicativa e justificatória é, sem dúvida, central, mas é preciso notar que essa *perspectiva interna* ao sujeito referida por Korsgaard – que trata, de modo geral, das razões que movem um indivíduo a se comprometer com uma regra (KORSGAARD, 2008, p. 70) – é ainda insuficiente para compreendermos a abrangência da questão normativa no

⁵ Seguindo as observações de Bernard Willians ao comentar a concepção de normatividade de Korsgaard, parece que em um domínio técnico, que trata principalmente de conhecimentos factuais, as noções de explicação e justificação quase se confundem (WILLIANS, 1996, p. 212). Isso ocorre em razão da relação íntima que há entre a maneira pela qual justificamos que determinadas condutas sejam o padrão técnico ao qual as ações devem tentar se adequar e uma explicação que, geralmente, é feita em termos causais. Note-se, contudo, que mesmo nesse caso aparentemente problemático é possível traçar uma distinção essencial entre a explicação e a justificação. Uma explicação, de *per se*, vale eminentemente como uma descrição de um fato que podemos observar: tecidos humanos cicatrizam adequadamente se os pontos forem aplicados de tal e tal maneira, seguidos da administração de certos medicamentos. Uma justificação, ainda que se faça a partir desse conhecimento factual (que envolve uma explicação causal), surge apenas quando esse conhecimento é mobilizado de maneira a vincular as ações de alguém, operando em um domínio no qual razões devem ser invocadas para que afirmemos que certas condutas são corretas e devem ser realizadas. Nesse caso, dizemos que uma conduta deve ser realizada com base em justificativas, ainda que essa justificativa seja uma explicação causal.

direito⁶. Enquanto pensada para indivíduos submetidos a normas jurídicas, a questão normativa comporta uma qualificação fundamental. Parece que algo muito característico das normas jurídicas exige que, ao tratarmos de sua normatividade, pensemos para além das justificações que, em geral, os indivíduos invocam, ou pensam poder invocar, para obedecer às leis jurídicas.

Exponente do positivismo jurídico, o jurista austríaco Hans Kelsen afirma que proposições jurídicas “enunciam ou traduzem que [...] sob certas condições ou pressupostos fixados por esse ordenamento, devem intervir certas consequências” (KELSEN, 2009, p. 80). Uma proposição jurídica estabelece uma conexão entre um fato e uma prescrição, representada pelo esquema “quando A é, B deve ser” (KELSEN, 2009, p. 87). Essas prescrições assumem as mais diversas formas, dentre as quais a sanção penal talvez seja a mais conhecida (embora obviamente não seja a única). Se um indivíduo mata outro, ou subtrai coisa alheia móvel com o intuito dela se apropriar em definitivo, segundo as regras jurídicas em vigor em um dado país, deve incidir uma pena (privativa de liberdade ou de outra espécie) como consequência pelo descumprimento da norma penal.

Como sistema de regras de uma espécie particular, a ordem jurídica pode ser definida como uma “técnica social que consiste em obter a conduta social desejada dos seres humanos através da ameaça de uma medida de coerção a ser aplicada em caso de conduta contrária” (KELSEN, 2005, p. 28). Esse sistema se distingue de outros por monopolizar o uso da coerção, fazendo-o de uma maneira particular, a dizer, estabelecendo “certas condições para o uso da força nas relações entre os seres humanos, autorizando o emprego da força apenas por certos indivíduos e sob certas circunstâncias” (KELSEN, 2005, p. 30). Em outras palavras, as

⁶ Naturalmente, Korsgaard é plenamente consciente dessa particularidade. No ensaio intitulado *Self-constitution in the ethics of Plato and Kant*, Korsgaard aborda rapidamente o problema da normatividade a partir das concepções procedimental e substancial de justiça. Segundo uma concepção procedimental de justiça, uma “ação de estado” (KORSGAARD, 2008, p. 106) é normativa por ser levada a efeito em conformidade com as regras formais e procedimentos vigentes, sendo vinculante para a conduta de cada cidadão. O exemplo mais usual é, justamente, o de uma lei que é aprovada após o competente processo legislativo, a cujas prescrições os cidadãos devem se submeter. Contudo, é possível que questionemos o fundamento da normatividade das próprias regras formais e procedimentos com base nas quais os atos são realizados. Uma concepção substancial de justiça entende que esse fundamento está atrelado ao fato de que as ações de estado, produzidas de acordo com as regras e procedimentos, promovem o justo. Diante dessas duas alternativas, Korsgaard dirá que a normatividade desses procedimentos depende, naturalmente, de que o resultado justo advindo das ações de estado ocorra pelo menos com alguma regularidade (ou seja, é possível que as ações de estado em alguns casos não atendam aos parâmetros do justo). No entanto, a normatividade desses procedimentos decorre também do fato de que esses procedimentos e regras, justamente por almejam o resultado justo, devem garantir que as ações de estado não sejam a mera imposição unilateral e tirânica do arbítrio de uns indivíduos sobre os outros (KORSGAARD, 2008, p. 107). Independentemente dos detalhes da argumentação de Korsgaard, o fato é que, quando normas jurídicas e sua observância estão em questão, o problema da normatividade e seu fundamento deve ser examinado para além da dimensão que envolve as razões que o indivíduo invoca para cumprir as determinações legais.

regras do direito são “comandos” (KELSEN, 2005, p. 43) de uma espécie particular, criados para regular a vida em sociedade por meios coercitivos, mas que têm como nota particular o fato de serem emitidos por alguém que tem “competência para emitir comandos obrigatórios” (KELSEN, 2005, p. 44)⁷. Como observa Hart, com clareza, “fazer leis difere de ordenar às pessoas que façam coisas” (HART, 2001, p. 27) e difere, fundamentalmente, por serem as leis “ordens gerais baseadas em ameaças que são emitidas quer pelo soberano, quer por subordinados em obediência a este” (HART, 2001, p. 31).

Como observa Pedro Rivas, as normas jurídicas têm um “componente factual” (RIVAS, 2012, p. 340) que toda discussão sobre a normatividade jurídica deve levar em consideração: normas jurídicas *existem*, isto é, como observa Dietmar von der Pfordten, são ações humanas ou fatos sociais que se manifestam por meio da promulgação de leis, decisões judiciais, atos administrativos realizados por funcionários públicos (PFORDTEN, 2011, p. 156) que são normativos para os cidadãos, isto é, pretendem regular as ações de um indivíduo ou grupo. Na proposta de compreensão do conceito de direito (como sistema particular de regras), não é propriamente a finalidade do direito que o diferencia de outros fatos sociais (a mediação de possíveis conflitos), mas os meios empregados para seu alcance. Para von der Pfordten, a normatividade é um meio para a realização do fim do direito, mas também é característica de outros domínios que têm regras. Dentre as características que distinguem os meios empregados pelo direito, contudo, há duas em particular que merecem destaque. Os meios empregados pelo direito são externos ao sujeito e devem ser editados segundo regras formais (PFORDTEN, 2011, p. 165). Embora von der Pfordten não afirme explicitamente no texto, um dos elementos formais essenciais, no direito, é que as normas que pretendem vincular a conduta dos indivíduos sejam editadas por quem tem competência para fazê-lo (ou

⁷ Alguém poderia objetar que seria um anacronismo utilizar essas definições kelsenianas com o propósito de compreender a articulação da questão normativa, no direito, para o pensamento de Kant. Em resposta, o que se pode afirmar é que não há razão para afirmar que Kant recusaria a caracterização kelseniana das normas jurídicas (embora, devido à justificação da normatividade das leis, Kant e Kelsen se distanciem de forma bastante significativa). Primeiramente, Kant reconhece o caráter coercitivo das leis jurídicas na *Introdução à metafísica dos costumes* (MS, AA 06, p. 219) e, no §D da *Introdução à doutrina do direito*, trata da relação conceitual que há entre direito e coerção. Já no que toca à autorização que teriam apenas alguns indivíduos (ou órgãos) para emitir regras jurídicas coercitivas, o tratamento da questão seguramente demanda exame mais detalhado especialmente dos argumentos oferecidos a partir do §41 da *Doutrina do direito*, em que Kant trata da passagem do estado de natureza ao estado civil. De qualquer forma, no §44, ao formular o princípio que estabelece o dever de ingresso em um estado civil, Kant afirma que os indivíduos estão submetidos a uma “coação externa legal e pública” (MS, AA 06, p. 312), cuja justificação é objeto, justamente, da *Segunda parte da doutrina do direito*, e que não se confunde com outros tipos de coerção (nomeadamente, aquela exercida como a manifestação do arbítrio unilateral de outro indivíduo). Em suma, e inegável que, para Kant, as leis positivas têm uma espécie de *autoridade* (justificada ou fundamentada por princípios racionais) que as distingue de outros tipos de comando. O problema será, justamente, pensar a justificação dessas leis jurídicas de uma perspectiva racional.

seja, a coercitividade supõe uma forma e, consequentemente, pessoas ou órgãos autorizados a exercê-la segundo regras específicas).

Mas, qual é a razão para enfatizar essas características das normas jurídicas? A resposta mais imediata é que, muito embora alguém possa tomar a determinação de comportamentos por meio da coercitividade das leis jurídicas como uma espécie de justificação normativa, isso ainda seria insuficiente para dar conta da verdadeira questão que queremos analisar quando tratamos dos fundamentos da normatividade jurídica. Com efeito, uma *explicação* para comportamentos humanos conformes às prescrições das leis jurídicas claramente poderia ser oferecida a partir do caráter coercitivo das leis jurídicas, ou, em outras palavras, ao fato de que, caso os indivíduos descumpram os comandos legais, consequências desagradáveis podem advir desse descumprimento. Essa explicação é, sem dúvida, bastante razoável e intuitiva, pelo menos de um ponto de vista, digamos, antropológico (se assumirmos que, pelo menos de modo geral, os seres humanos são constituídos de tal a maneira a evitar aquilo que é desagradável). Aliás, mesmo uma teoria que busca por critérios não meramente explicativos, mas justificatórios para a observância das leis jurídicas, também poderia recorrer à coerção, em alguma medida, para responder à questão normativa. É possível pensar, por exemplo, que, ao se deparar com normas jurídicas que estabeleçam a aplicação de sanções para o caso de certas condutas, o indivíduo adote como regra um imperativo hipotético que estabeleça a adoção de meios para evitar o desprazer advindo da sanção penal (dentre esses meios incluindo-se, evidentemente, o cumprimento das leis penais).

Consideremos, por exemplo, a proibição que atualmente recai sobre a posse e consumo de algumas substâncias estupefacientes, como a maconha. Uma teoria explicativa, com alguma propriedade, diria que pelo menos algumas pessoas, cientes da eficiência dos aparatos de repressão penal, abstêm-se de praticar a conduta de trazer consigo e consumir essas substâncias (pelo menos publicamente) por temerem as consequências jurídicas que poderiam advir da transgressão da norma penal. Pensemos, ainda, uma situação hipotética e ainda mais extrema: suponhamos um dado país cujas leis penais proibam o consumo de qualquer quantidade, por mínima que seja, de sorvetes de chocolate, sob pena de aplicação das sanções jurídicas previstas em lei (a pena capital, por exemplo). Podemos perfeitamente *explicar* que a totalidade ou maioria da população desse país deixe de consumir sorvetes de chocolate em razão da proibição legal. Mas esse é, nas palavras de positivistas legais como Kelsen, um problema de eficácia que, contudo, não vale como justificativa para a normatividade da norma jurídica (KELSEN, 2005, p. 58).

Pensando a questão do ponto de vista normativo interno que Korsgaard discute, por outro lado, no exemplo do país hipotético que proíbe o consumo de sorvetes de chocolate sob pena de impor aos transgressores a pena de morte, claramente poderia ser visto como normativo para um cidadão um imperativo hipotético que colocasse o respeito à proibição em vigor como meio para a manutenção da vida. O problema é que a proposta de uma normatividade prudencial dessa espécie ainda não parece tocar o âmago daquilo que a normatividade jurídica pretende abarcar: mesmo que o indivíduo respeite o comando das normas jurídicas ao se comprometer com um imperativo hipotético que estabelece a adoção dos meios necessários para evitar as consequências desagradáveis decorrentes do descumprimento da lei penal, nada se diz a respeito daquilo que serve como fundamento para o fato de que haja, em primeiro lugar, uma prescrição legal que exige do indivíduo a adoção de certas condutas. Em termos mais claros, a questão sobre o fundamento da normatividade jurídica é mais complexa do que a justificação pela coercitividade permite perceber. Se o problema da normatividade jurídica for reduzido à perspectiva interna do sujeito, não há como fazer a distinção, absolutamente central, entre leis cujas imposições reputamos juridicamente adequadas e leis que não satisfazem esse mesmo critério. Ou seja, essa perspectiva interna não permite colocar questões que a discussão sobre a normatividade do direito exige que sejam colocadas.

Caso não queiramos vincular o problema da normatividade, ao menos para o momento, à distinção entre leis justas e injustas (o positivismo legal kelseniano dirá, por exemplo, que a normatividade das regras jurídicas não depende de serem essas regras justas), uma normatividade prudencial é incapaz de explicar a diferença, que autores como Kelsen e Hart adequadamente pontuam, entre a normatividade presente na ordem de um assaltante que, sob a ameaça de realizar um disparo de arma de fogo, exige que outrem lhe entregue sua carteira, e a normatividade presente nas ordens de um agente público que ordena que alguém faça ou deixe de fazer algo sob pena de sofrer as sanções legais (supondo-se, claro, que sua atuação se dá dentro dos limites legais). Embora o indivíduo esteja normativamente justificado, em ambos os casos, pelo receio advindo das consequências possíveis em caso de uma conduta contrária, é crucial que se possa estabelecer, em primeiro lugar, o que determina que em um caso a ordem é conforme a ordem jurídica (agente público), mas no outro não (assaltante).

Em resumo, ainda que a coercitividade das leis jurídicas possa *explicar* que comportamentos humanos sejam, pelo menos com alguma regularidade, conformes à lei, bem como *justificar* a autoridade dessas prescrições do ponto de vista interno de uma

normatividade prudencial, resta ainda a questão normativa, formulada no âmbito das leis jurídicas: o que poderia valer como justificação possível para que os comandos das leis jurídicas possam, em primeiro lugar, ser impostos, de forma coercitiva e tenham o condão de vincular a conduta dos indivíduos?

Para dar conta desse problema, como pontua Trevor Wedman, são diversas as soluções, que transitam do reducionismo legal (posição cética que entende a existência de normas jurídicas é uma questão de fato e não comporta uma dimensão normativa) ao positivismo legal (que advoga que a fonte da normatividade jurídica é o próprio estado), comportando, ainda, uma leitura a partir do direito natural (que entende que a fonte da normatividade do direito deve ser procurada em outro domínio que não o próprio estado) (WEDMAN *apud* STEKELER-WEITHOFER; ZABEL, 2018, p. 115).

Como uma discussão sobre essas diferentes alternativas foge ao escopo do trabalho, o que importa reter, para o momento, são os termos em que a questão normativa deve ser formulada na reflexão jurídico-política kantiana. De uma perspectiva jurídica, como visto, não basta analisar as razões pelas quais os indivíduos optam por obedecer às leis jurídicas. Compreender os fundamentos da normatividade jurídica, especialmente no pensamento de Kant, exige que se tenha claro, em primeiro lugar, que a questão normativa, para o direito, é formulada nos termos da exigência de justificações para que certas obrigações sejam impostas por meio de leis jurídicas. E, nesse particular, Kant é inequívoco ao afirmar que a normatividade das leis jurídicas, assim denominadas na *Introdução à metafísica dos costumes*, é fundada na moral e não nas chamadas doutrinas da felicidade (MS, AA 06, p. 216), recusando veementemente, portanto, que algo como uma normatividade prudencial, acima esboçada, possa embasar a “autoridade” (MS, AA 06, p. 216) da moral e, conseqüentemente, do direito.

Como veremos na seção 2.8 do presente trabalho, a *Introdução à doutrina do direito*, coloca no §B a pergunta “O que é o direito?” (MS, AA 06, p. 229) e a partir dela pretende estabelecer “o critério universal com que se podem conhecer em geral tanto o justo quanto o injusto” (MS, AA 06, p. 229). Esse critério, ao mesmo tempo em que se pretende capaz de dizer o que é justo, isto é, de dizer como devemos nos portar juridicamente, vale como “fundamento para uma legislação positiva possível” (MS, AA 06, p. 230) e opera, empregando com ressalvas a terminologia de Korsgaard, como a *justificação* pela qual a questão normativa procura (e que servirá como parâmetro para avaliação da legislação positiva). Mas o que é fundamental esclarecer é que esse fundamento racional é pensado no contexto de uma reflexão que trata apenas de “expor o que é justo” (MS, AA 06, p. 230) e

que, nessa condição, não se ocupará dos motivos que levam os indivíduos a se portarem segundo o que se pode caracterizar como o justo de um ponto de vista racional. Assim, a perspectiva interna dos motivos adotados pelos agentes (sejam quais forem), embora não possa ser completamente descartada, será secundária para a reflexão filosófica de Kant sobre os fundamentos do direito.

Kant não ignora, naturalmente, o caráter coercitivo das leis jurídicas, nem tampouco o fato de que os indivíduos obedecem a essas leis, em muitos casos, em razão da ameaça de coerção (e ao direito pouco importará que seja esse, no fim das contas, o caso). O problema do fundamento da normatividade jurídica, entretanto, é abordado para dar conta da questão normativa – questão que, nos termos encimados, não pode ser resolvido pelo mero apelo à coercitividade das leis jurídicas, nem tampouco pela via de uma normatividade meramente prudencial.

A coerção, ainda que seja uma nota essencial da normatividade jurídica para Kant, é admitida apenas em face de ações injustas, isto é, se “certo uso da liberdade é ele mesmo um impedimento da liberdade segundo leis universais” (MS, AA 06, p. 231) e pressupõe, portanto, que o justo e o injusto, de um ponto de vista jurídico, já tenham sido definidos. Ou seja, a coerção não parece operar um papel na justificação dessa espécie de normatividade, embora uma reflexão sobre a normatividade jurídica claramente tenha de dar conta da coerção – e Kant pretende fazê-lo no §D da *Doutrina do direito*, ao afirmar que direito e coerção estão ligados pelo princípio de contradição (MS, AA 06, p; 231).

Formulada nesses termos, todavia, a questão da normatividade jurídica para o pensamento de Kant ainda não abrange um dos aspectos exegeticos mais problemáticos que carecem de exame e que a presente tese pretende considerar. Como visto, a *normatividade* é um conceito mais amplo que, em última instância, tem expressão mesmo nos campos da técnica e da prudência. A normatividade técnica, assim como a prudencial, *exige* de nós certas condutas (em um sentido específico) e, nesse sentido, reclama justificações condizentes com as especificidades desses domínios, mas que não necessariamente valem, por exemplo, para a

moral⁸. Essa noção é crucial, muito claramente, para o pensamento de Kant, como deixa evidente a distinção entre imperativos hipotéticos – que funda a normatividade na relação entre meios e fins, aplicável aos domínios técnico e prudencial – e o imperativo categórico – que funda a normatividade moral em geral.

Como consequência da divisão das leis morais em leis éticas e jurídicas (MS, AA 06, p. 214), Kant explicitamente nega que a normatividade jurídica possa ser tributada a um princípio expresso na forma de um imperativo hipotético. No entanto, parte do que o presente capítulo pretende elucidar é que há considerável dificuldade exegética em se compreender como a resposta oferecida por Kant para a questão normativa, no âmbito jurídico, pode ser adequadamente compreendida à luz da concepção moral kantiana. Em outras palavras, é necessário compreender de que maneira as leis jurídicas podem ser entendidas como inseridas no campo da moral em geral e, conseqüentemente, como objeto de uma doutrina dos costumes.

Quando se propõe a responder à pergunta ‘o que é o direito?’, Kant se empenhará em formular e justificar princípios *a priori* que oferecem um fundamento racional para as leis jurídicas, ou seja, princípios que justificam racionalmente que certas ações sejam prescritas como justas ou injustas. Mas esses princípios são introduzidos no contexto de uma doutrina moral que sabidamente já tem, como princípio mais fundamental, o imperativo categórico, objeto da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, da *Crítica da razão prática* e da *Metafísica dos costumes* (texto no qual o princípio é retomado, ainda que, conforme a interpretação aqui defendida, com diferenças importantes). O que se pretende investigar é se os princípios *a priori* do direito são, em algum sentido relevante, dependentes ou independentes do imperativo categórico – e o segundo capítulo pretende mostrar que não há posição unânime na literatura secundária quanto a esse ponto.

Para compreender o tratamento que essa questão recebe é fundamental discutir alguns conceitos fundamentais que Kant apresenta em sua obra. O primeiro deles, que reaparece na *Introdução à metafísica dos costumes*, é o arbítrio humano, considerado a seguir.

⁸ Korsgaard, em resposta às objeções formuladas por G. A. Cohen no artigo *Reason, humanity and the moral law*, explora longamente o exemplo do mafioso e, em parte retomando a posição que fica explícita ao longo das lições que compõem a obra *The sources of normativity*, afirma que a “ética” do mafioso é, para um indivíduo que integra um grupo criminoso desse tipo, normativa, quando suas regras recebem o “endosso reflexivo” (COHEN *apud* KORSGAARD, 1996, p. 257) do agente. No entanto, o que parece caracterizar sua posição é que essa normatividade (que, talvez, possamos tratar como uma normatividade prudencial) não satisfaz as exigências de uma normatividade moral, cujo endosso reflexivo parte de uma consideração sobre o valor da humanidade. Korsgaard não nega que diferentes espécies de normatividades possam entrar em conflito em relação àquilo que devemos fazer, mas claramente concorda que determinadas justificações, ainda que valham para algum domínio específico, podem não valer para outro.

2.2 O ARBÍTRIO HUMANO

A *Introdução à metafísica dos costumes* é dedicada, em parte, à retomada de concepções já anteriormente estabelecidas no *corpus* kantiano. Não é de surpreender, assim, que muitas das discussões sejam repassadas de forma mais direta e sucinta, por vezes tornando uma compreensão imediata da essência do argumento tarefa árdua. O esforço exegético é sempre duplo: por um lado, acompanhar o caminho do texto, com conceitos e definições que vão sendo sobrepostos e dão ensejo à formulação de teses; por outro, cotejar essas afirmações com aquilo que é dito nas obras anteriores, na perspectiva de encontrar caminhos possíveis de leitura.

Paralelamente, a literatura secundária reconhece que o novo texto introduz uma inovação em particular e é justamente por elas que este capítulo se inicia. No presente momento, cumpre compreender de que maneira Kant define o arbítrio humano nessa obra e, por conseguinte, considerar a distinção entre arbítrio e vontade (“Willkür” e “Wille”)⁹. Os conceitos não são novos e, mesmo que por vezes não sejam expressamente nomeados, aparecem em outros textos canônicos dedicados à exposição dos fundamentos da filosofia prática kantiana. A inovação está, precisamente, na relação estabelecida entre ambos, oficialmente apresentada de modo a refletir, aparentemente, a posição do autor no final de sua vida. O consenso entre intérpretes, que seguem de perto a distinção apresentada na *Introdução da metafísica dos costumes* (MS, AA 06, p. 226), é que o arbítrio é a capacidade de escolha livre, entendida como a faculdade de máximas, que pode ser determinada pela vontade, entendida como a faculdade de princípios ou leis (ALLISON, 1990, p. 130; BECK, 1984, p. 178; BRANDT *apud* VELKLEY; SHELL, 2012, p. 188; GREGOR *apud* BEINER; BOOTH, 1993, p. 50).

Sobre a última distinção, vale recordar que, na obra intitulada *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, uma das últimas editada por Kant e publicada em 1798, lemos que o “desejo de estar num estado e numa relação com os seus próximos em que pode ser dado a

⁹ Foram utilizadas a tradução de Joãozinho Beckenkamp, publicada sob o título *Princípios metafísicos da doutrina do direito* no ano de 2014, pela editora Martins Fontes, e a tradução de José Lamago da *Metafísica dos costumes*, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian, cuja terceira edição é de 2017. Nas duas, as expressões “Wille” e “Willkür” são traduzidas, respectivamente, por “vontade” e “arbítrio”. Henry Allison trata a discussão como a “distinção *Wille-Willkür*” (ALLISON, 1990, p. 129; 1996, p. 115) e, chamando atenção para a recepção dos termos na língua inglesa, menciona o costume de preservar os conceitos no idioma original ou de substituir “Willkür” por “choice” e “Wille” por “will” (ALLISON, 1990, p. 129). Além das versões em português, foi consultada a edição em inglês de Mary Gregor, publicada sob o título *The metaphysics of morals*, na qual a última estratégia de tradução, mencionada por Allison, é empregada. No presente trabalho, seguindo o caminho das traduções para o português que foram consultadas, serão utilizados os termos “arbítrio” e “vontade”.

cada um o que manda o direito, não é, sem dúvida, paixão, e sim um fundamento de determinação do livre-arbítrio pela razão prática pura” (Anth, AA 07, p. 271). É preciso detalhar, evidentemente, em que sentido essa afirmação deve ser compreendida, parte da tarefa à qual se propõe o presente trabalho. No entanto, especialmente pela data em que o texto veio a público (pouco depois da *Metafísica dos costumes*), a afirmação serve como reforço à tese de que a posição de Kant, nesse período, era a de estabelecer uma relação entre as duas faculdades: a faculdade de arbítrio, pela qual o sujeito adota máximas, isto é, elege certos fins, subjetivamente, como razões para agir, e a faculdade de vontade, que pode determinar o arbítrio, pela qual o sujeito é capaz de representar leis práticas universais e incondicionais.

Contudo, essa relativa unanimidade entre intérpretes não nos impede de recuperar a caracterização do arbítrio que é feita na discussão na *Introdução à metafísica dos costumes*. Mais do que isso, não se pode negligenciar a importância que a noção de arbítrio tem em diversos momentos da argumentação que é desenvolvida na construção sistemática dos princípios que compõem a *Doutrina do direito*. A fim de justificar a escolha desse ponto de partida, e mesmo como introyto à discussão sobre as especificidades do arbítrio humano e sua relação com a vontade na *Metafísica dos costumes*, vale a indicação de algumas das passagens em que a expressão ocorre.

Na *Introdução*, ao tratar da divisão da metafísica dos costumes, Kant afirma, também em nota de rodapé, que a “divisão em justo e injusto” está ligada ao “ato do arbítrio livre em geral” (MS, AA 06, p. 219). Posteriormente, já na *Introdução à doutrina do direito*, o “conceito do direito” (MS, AA 06, p. 230), no domínio das relações entre pessoas, é dito limitado à “forma na relação recíproca do arbítrio” (MS, AA 06, p. 230). No mesmo texto, o direito é definido como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro” (MS, AA 06, p. 230). Tanto o princípio, quanto a lei do direito são formulados nos termos da exigência da possibilidade de coexistência de arbítrios segundo uma lei universal (MS, AA 06, p. 230). Finalmente, a liberdade, que Kant caracteriza como “direito único, originário, pertencente a cada ser humano por força de sua humanidade” (MS, AA 06, p. 237) é a “independência do arbítrio coercitivo de um outro” (MS, AA 06, p. 237).

Na *Primeira parte da doutrina do direito*, dedicada aos princípios do *Direito privado*, igualmente, os argumentos sobre a aquisição externa, posse e propriedade, e especialmente o postulado jurídico da razão prática, são construídos em torno do conceito de um “objeto externo de meu arbítrio” (MS, AA 06, p. 246). O “arbítrio de um outro em relação a um ato

determinado” (MS, AA 06, p. 247; p. 271), inclusive, pode se tornar um objeto externo, como ocorre com os contratos, definidos como “ato do arbítrio unificado de duas pessoas” (MS, AA 06, p. 271). Mais adiante, vemos que regras determinadas sobre a posse da terra, estabelecidas para que seu uso seja possível, decorrem da “oposição natural inevitável do arbítrio de um ao arbítrio de outro” (MS, AA 06, p. 267).

Já na *Segunda parte da doutrina do direito*, que trata do *Direito público*, o uso do termo é, reconhecidamente, menos frequente, mas, no ponto em que ocorre, de fundamental importância, dado o contexto subjacente a toda a discussão desenvolvida nessa parte da obra. Kant define a independência civil, da qual são detentores indivíduos que vivem sob um Estado, como o atributo “de não ficar devendo sua existência e sustento ao arbítrio de um outro no povo” (MS, AA 06, p. 314). Em termos kantianos (que um anarquista pode muito bem questionar), não há como dissociar dessa noção de independência a exigência que se impõe, na forma do postulado do direito público, assim formulado: “tu deves, tendo em vista a relação de uma coexistência inevitável com os outros, sair daquele estado de natureza e passar para um estado jurídico” (MS, AA 06, p. 307). Essa coexistência inevitável entre seres humanos, como condição empírica necessária, mas não suficiente (como veremos nas próximas seções), do dever de deixar o estado de natureza, é claramente perpassada pela relação entre arbítrios que, para serem compatibilizados segundo leis universais, exigem, ao fim e ao cabo, regras que “têm de ser pensadas necessariamente como públicas” (MS, AA 06, p. 306).

Dada a importância do conceito para a *Doutrina do direito*, cabe indagar: o que é característico do arbítrio humano para Kant? E, além disso, o que Kant pretende designar por um arbítrio livre?

Kant inicia a *Introdução* definindo a “faculdade de desejar” [“Begehrungsvermögen”] segundo um sentido mais restrito do que aquele que a expressão tem para os falantes da língua portuguesa nos dias de hoje. A faculdade em questão é caracterizada, em termos técnicos, como “a faculdade de ser, através de suas representações, causa dos objetos dessas representações” (MS, AA 06, p. 211). Essa faculdade, por sua vez, está conectada o “prazer ou desprazer” (MS, AA 06, p. 211). Além disso, é dito que a faculdade de agir segundo essas representações chama-se “vida” [“das Leben”] (MS, AA 06, p. 211) – outra definição que, por não contemplar vegetais e fungos, a título exemplificativo, deve ser entendida de maneira mais restrita do que o emprego usual do termo “vida” permite.

Somente a partir desses conceitos básicos, já apresentados anteriormente na *Crítica da razão prática* (KpV, AA 05, p. 16) e na *Crítica do juízo* (KU, AA 05, p. 5), é que o “prazer

prático” (MS, AA 06, p. 211), do qual se ocupa propriamente a filosofia prática (de acordo com Kant), será apresentado como o prazer que é ligado ao desejo do objeto, segundo o sentido técnico inicialmente introduzido, pelo qual a faculdade de desejar é uma faculdade para a produção desse objeto da representação. Contudo, é preciso observar que, embora a faculdade de desejar suponha o prazer ou desprazer, nem sempre o prazer ou desprazer se encontram na relação com a faculdade de desejar. Assim, o prazer prático deve ser contrastado em relação a outra espécie de prazer, denominado “contemplativo” (MS, AA 06, p. 212), que não está relacionado à “existência” [“Existenz”] (MS, AA 06, p. 212) do objeto das representações, mas à mera representação do objeto no sujeito. Independentemente dos detalhes envolvidos na compreensão da noção de prazer contemplativo, como se vê, o que parece decisivo para a compreensão da faculdade de desejar é, de alguma maneira, uma relação pela qual algo ou alguém é causa dos objetos das suas representações em função do prazer prático, isto é, do prazer que é ligado ao desejo do objeto das representações. Kant estabelece, na sequência, os dois modos possíveis pelos quais se dá a determinação da faculdade de desejar a partir da sua relação com o prazer prático.

Vemos, ainda nas linhas iniciais do texto, que a determinação da faculdade de desejar, quando precedida necessariamente pelo prazer prático, dará origem ao desejo sensível e à inclinação (MS, AA 06, p. 212). Mas vemos, também, que a determinação da faculdade de desejar pode ser anterior ao prazer prático, possibilidade cujas especificidades Kant se dedica a explorar na sequência do texto. Assim, a faculdade de ser causa dos objetos, em sua dimensão propriamente prática, pode ser empregada de duas maneiras, ou bem sendo determinada pelo prazer prático, ou bem de forma independente em relação a essa espécie de determinação.

Quando o fundamento de determinação não se encontra no objeto, mas, sim, nela mesma, a faculdade de desejar se chama “faculdade de fazer ou deixar de fazer a bel-prazer” (MS, AA 06, p. 213) e comporta uma subdivisão. Na medida em que o indivíduo é consciente da faculdade que tem para ação (a dizer, para a produção de objetos), a faculdade de desejar é o arbítrio, e se distingue do “mero desejo” (MS, AA 06, p. 213), que não traz consigo a consciência dessa faculdade. Por “vontade” (MS, AA 06, p. 213), a seu turno, Kant entende “a faculdade de desejar [...] em relação ao fundamento de determinação do arbítrio para a ação” (MS, AA 06, p. 213). Quando não é determinada por fundamentos ligados ao desejo do objeto, a faculdade de desejar será a própria razão, a qual é prática na medida em que determina o arbítrio por princípios oriundos de sua própria atividade. Trata-se, aqui, da autonomia da razão, alhures definida como a “qualidade da vontade pela qual ela é uma lei

para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)” (GMS, AA 04, p. 440). Tanto o arbítrio, quanto a vontade, são definidos, nesse momento, com base na faculdade de desejar, como faculdade para a produção do objeto. O que distingue vontade e arbítrio, contudo, é, precisamente, o aspecto segundo o qual a faculdade de desejar é considerada: ora segundo a consciência dessa própria faculdade, ora segundo o fundamento de determinação da faculdade de desejar na medida em que se é consciente dela.

Kant denomina “arbítrio livre” (MS, AA 06, p. 213) justamente o arbítrio que pode ser determinado pela razão pura. O arbítrio humano, que é uma espécie de arbítrio livre, é definido como o arbítrio daquele ser que é afetado por estímulos sensíveis, mas não é determinado por estímulos dessa ordem. Ao lado da mera afetação por estímulos sensíveis, Kant coloca a possibilidade de determinação por princípios puros, que ocorreria apenas sob circunstâncias específicas, dado que o arbítrio humano “não é puro em si mesmo” (MS, AA 06, p. 213). Assim, o arbítrio humano se distingue, por um lado, do *arbitrium brutum*, que é determinado exclusivamente por estímulos sensíveis e de nenhuma outra maneira. Por outro, o arbítrio humano também deve ser diferenciado daquilo que, embora apareça apenas mais adiante no texto, Kant já caracterizava na *Fundamentação*, ainda sem recorrer à distinção entre vontade e arbítrio, como uma vontade divina ou santa (MS, AA 06, p. 222), enquanto “faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário” (GMS, AA 04, p. 412). Como vemos na *Crítica da razão prática*, essa vontade santa ou divina é um “arquétipo” (KpV, AA 05, p. 58) de um arbítrio que não se determina de outra forma, senão por princípios objetivos (que ainda devemos compreender o que são).

No registro dos diferentes modos de determinação da faculdade de desejar que Kant estabeleceu no início da *Metafísica dos costumes*, o arbítrio humano se diferencia, quanto à sua determinação para a produção de seus objetos, em razão de dois elementos: i) a mera afetação por estímulos sensíveis, que até então não havia sido mencionada no texto, e; ii) a relação entre a razão pura, que é aquilo que pode determinar, e o arbítrio humano, que pode ser determinado por estímulos sensíveis, mas que não necessariamente o é (BRANDT *apud* VELKLEY; SHELL, 2012, p. 188), justamente por ser meramente afetado por inclinações. Porém, a passagem em questão, lida com atenção, ainda não deixa suficientemente claro de que maneira o arbítrio humano é determinado para a produção do objeto. Se, em relação ao *arbitrium brutum*, temos que o desejo do objeto basta para a exigida determinação, quando consideramos o *arbitrium liberum*, meramente afetado por desejos dessa ordem, fica evidente que a determinação exige algo mais. O caminho natural seria responder que é típico do

arbitrio humano, enquanto *liberum*, de acordo com o que diz o próprio texto, que sua determinação ocorra por princípios da razão pura.

Contudo, não podemos ignorar a terminologia modal que é empregada nesse momento. Se o *arbitrium brutum* é determinável por inclinações (“bestimmbar ist”), o *arbitrium liberum* meramente *pode se determinar* pela vontade pura (“kann aber doch [...] bestimmt werden”) (MS, AA 06, p. 213). O arbitrio humano, enquanto afetado por inclinações, difere de uma vontade santa, que *necessariamente* se determina por princípios da razão pura (vontade santa que não é, de modo algum, determinada por estímulos sensíveis). Ou seja, por um lado, o arbitrio humano difere do *arbitrium brutum*, precisamente por não ser determinável imediatamente por inclinações, mas, por outro, também difere da vontade santa, por admitir apenas a *possibilidade* de determinação por princípios da vontade pura.

Não menos importante, o que o texto nos apresenta na sequência é que há uma condição específica da qual depende a determinação do arbitrio humano por princípios dessa espécie, que é o fato de satisfazer a máxima da ação, enquanto princípio subjetivo (que será melhor definindo mais adiante), as condições exigidas por “uma lei universal” (MS, AA 06, p. 21). Quando tratamos dos possíveis modos de determinação do arbitrio, por sua vez, a questão que se coloca é a seguinte: o que sucede nos casos em que essa condição não é satisfeita? O *arbitrium* seria *liberum* apenas quando autônomo, isto é, quando se determina “independentemente da inclinação” (GMS, AA 04, p. 412)? Mas nos outros casos, a fim de compreendermos o arbitrio humano, a determinação teria de ser dita proceder da inclinação, do mesmo modo como ocorre com o *arbitrium brutum*? Mas, caso a resposta à última pergunta seja positiva, qual seria a razão para diferenciar afetação e determinação por estímulos sensíveis, como faz Kant em diversos textos? Com efeito, na hipótese em tela, o arbitrio humano seria livre quando não determinado pelos estímulos sensíveis e bruto quando determinado, não havendo, assim, nenhum papel relevante para a noção de afetação por estímulos sensíveis, embora seja justamente essa noção que diferencia o arbitrio humano do *arbitrium brutum* e da vontade santa.

No início da *Metafísica dos costumes*, Kant caracteriza a faculdade de desejar em termos gerais, isto é, sem ainda apresentar o elemento que o qualifica como humano e que permite compreender o que caracteriza o arbitrio. À exceção da afirmação segundo a qual o arbitrio é a consciência da faculdade de produzir o objeto, o texto nos oferece poucas pistas para o que é essencial ao conceito em questão nessa primeira parte da obra. Kant passa da exposição do arbitrio humano para a caracterização da liberdade desse arbitrio, negativamente, como a “independência de sua determinação por estímulos sensíveis” (MS,

AA 06, p. 213), e, positivamente, como “a faculdade da razão pura de ser prática por si mesma” (MS, AA 06, p. 213). Nesse passo, precisamente, Kant traz para a definição de *arbitrium liberum* a noção de autonomia¹⁰, não por acaso especificando, na sequência, as condições sob as quais a razão pura se torna prática (MS, AA 06, p. 214). E, na sua parte final, a *Seção I* apresenta distinção entre leis da liberdade, qualificadas como morais, e leis naturais (MS, AA 06, p. 214).

Uma tendência seria interpretar a distinção entre leis da liberdade, ditas morais, e leis naturais, assim como toda a discussão que a antecede, como restrita ao domínio da autonomia da razão, assim excluindo desse campo tudo que diz respeito à heteronomia e, assim, ao caráter sensível do ser humano. Abrahão Costa Andrade, por exemplo, encampa uma leitura dessa espécie, afirmando que é o “imperativo categórico que proíbe ou ordena universalmente, levando o homem a lançar-se para além de si mesmo e realizar-se como ser racional, isto é, livre” (ANDRADE, 1998, p. 72). Na mesma linha, Peter Benson argumenta que o arbítrio, para ser livre, deve reunir uma estipulação de fins que não seja condicionada por nenhum objeto, mas, sim, por um critério universal *a priori* (BENSON, 1987, p. 570). Por fim, Howard Lloyd Willians parece sugerir uma leitura semelhante, ao caracterizar o ser humano como “tanto autônomo, quanto sujeito à natureza” (WILLIANS, 1983, p. 54), mas reservar espaço para a liberdade apenas no primeiro caso¹¹.

¹⁰ Quanto ao uso dos termos “arbítrio” e “vontade”, Lewis White Beck observa que mesmo nessa obra, em que “é feita a tentativa de traçar uma boa distinção e de evitar confundir os termos, ele [Kant] nem sempre tem êxito em manter a discussão de um deles e interromper a discussão do outro” (BECK, 1984, p. 177). Podemos localizar nesse momento de definição da liberdade do arbítrio um dos momentos em que isso ocorre.

¹¹ É bem verdade que a posição de Willians é muito mais complexa e nem sempre tão clara quanto à admissão, ou não, dessa tese. No terceiro capítulo da obra *Kant’s political philosophy*, o intérprete pretende mostrar como a distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas é determinante para a compreensão da doutrina do direito de Kant, cuja aplicação tem como alvo seres que “são capazes de pensar racionalmente, mas incapazes de sempre agir racionalmente” (WILLIANS, 1983, p. 73). O problema é, justamente, que o tom de algumas afirmações, na reconstrução do intérprete, sugere precisamente que seres humanos são livres apenas quando agem de forma autônoma. Logo depois de opor autonomia e sujeição à natureza, por exemplo, Willians distingue a ação movida pelo “fundamento subjetivo do desejo” da ação movida pelo “fundamento objetivo da vontade livre ou razão” (WILLIANS, 1983, p. 54). Na sequência dessa mesma passagem, surge uma terceira oposição (que é posteriormente retomada em outras partes do texto), desta feita entre a ação movida por “incentivos (Triebfeder) atribuíveis ao seu instinto” e a ação movida “motivos (Bewegungsgrund) atribuíveis à sua vontade livre” (WILLIANS, 1983, p. 54). Willians fala, inclusive, em uma “capacidade de agir instintivamente, em que os sentimentos fornecem o ímpeto para agir” (WILLIANS, 1983, p. 56). Ora, essa terminologia desloca a ação humana, nos casos em que o fundamento último da ação é a satisfação de inclinações sensíveis, para o campo dos instintos (diametralmente oposto, nos termos a seguir sugeridos, ao espaço lógico das razões). Ocorre que esse comportamento instintivo é característico, mais propriamente, de seres que têm *arbitrium brutum* e que são necessitados (causalmente) por seus impulsos sensíveis. Kant é enfático ao recusar que o arbítrio humano possa ser compreendido nesses termos e, não por acaso, diferencia a necessitação por estímulos sensíveis da mera afetação por estímulos dessa espécie. O que torna a posição de Willians paradoxal é que o próprio autor reconhece essa última distinção, mas, ainda assim, parece compreender as ações movidas por estímulos sensíveis como inseridas no registro dos instintos.

De fato, a menção à definição positiva da liberdade como a *capacidade da razão de ser prática por si mesma*, que nada mais é do que a autonomia da razão, pode induzir o leitor a essa conclusão. Contudo, essa reconstrução do arbítrio humano como livre apenas enquanto autônomo, é insatisfatória pela seguinte razão: força o leitor a reconhecer que, nos casos em que a condição para a autonomia não é satisfeita, a determinação do arbítrio se dá nos moldes do que sucede com o *arbitrium brutum*, o que torna inócua a diferença entre afetação e determinação e traz consequências deletérias para a inteligibilidade da possibilidade de imputação nos casos em que o arbítrio não é determinado por princípios puros da razão. Eis a questão: se o arbítrio é livre apenas quando determinado pelos princípios puros da razão, então o agente não é livre, nem responsável, quando a ação não é autônoma, isto é, quando não é determinada pelos princípios puros da razão?

É preciso encontrar outros elementos, na obra kantiana, para compreender o elemento característico do arbítrio humano, sobretudo a fim de contornar o problema acima colocado em relação à imputação¹². Um caminho possível é recordar que a distinção entre *arbitrium liberum* e *arbitrium brutum* é bastante anterior à *Metafísica dos costumes* e, já na *Crítica da razão pura*, aparece em dois momentos. Na *Seção Nona da antinomia da razão pura*, Kant

¹² Henry Sidgwick, no apêndice à obra *The Methods of ethics*, intitulado *The Kantian conception of free will*, sugere que o problema da imputação, na filosofia de Kant, deve ser compreendido a partir da distinção entre dois tipos de liberdade. Uma delas, o autor chama de “liberdade para o Bem” [“Good Freedom”] ou “liberdade racional” (SIDGWICK, 1962, p. 512), e corresponde à liberdade pela qual o sujeito age “sob a orientação da razão” (SIDGWICK, 1962, p. 512), ou, em termos kantianos, segundo princípios puros da razão. A outra, Sidgwick denomina “liberdade neutra” ou “liberdade moral” (SIDGWICK, 1962, p. 512), e trata da possibilidade de escolha entre o bem e mal. Ambas operam na obra de Kant e, para Sidgwick, embora por vezes não seja tão fácil distingui-las, há momentos em que os textos de Kant pressupõem um outro conceito, de tal sorte que o termo “liberdade” seria empregado de forma ambígua, por vezes como a liberdade racional, por vezes como a liberdade moral. De qualquer forma, o ponto central do argumento é que as duas espécies de liberdade devem ser distinguidas de uma terceira, denominada “liberdade caprichosa” [“capricious freedom”] (SIDGWICK, 1962, p. 512), compreendida como “o poder de agir sem qualquer motivo” (SIDGWICK, 1907, p. 512). Segundo Sidgwick, a última espécie de liberdade é recusada por Kant como uma explicação para a volição e ação humanas, e é precisamente na recusa dessa concepção que se perceberia a “originalidade e o interesse” (SIDGWICK, 1962, p. 512) da concepção defendida pelo filósofo. Sidgwick claramente compreende a liberdade caprichosa como uma espécie de liberdade que seria exercida, por hipótese, no registro dos “desejos e aversões meramente naturais ou não racionais” (SIDGWICK, 1962, p. 512), opondo-se a uma espécie de manifestação da volição humana que se desenvolve no campo dos motivos para agir, ou, ainda, no campo das *razões* para agir. Uma vez excluída a liberdade caprichosa, como Sidgwick afirma que Kant procede, resta a diferença entre liberdade racional e a liberdade moral, mas é preciso notar que ambas já se inserem no campo das razões. As consequências desse remanejamento são decisivas para a liberdade moral, isto é, para o problema da escolha entre o bem e o mal. Especialmente no caso da determinação do arbítrio por incentivos ligados ao caráter sensível dos seres humanos, não podemos apelar para uma explicação a partir de uma determinação meramente causal do arbítrio. É isso, aparentemente, que Sidgwick pretende enfatizar, ao dizer que, explicitada a ambiguidade do termo “liberdade” na obra de Kant, “todo o tópico da heteronomia da vontade, quando se apegue aos impulsos empíricos ou sensíveis, terá de ser abandonado ou profundamente modificado” (SIDGWICK, 1962, p. 516). Essa revisão é perpassada, claramente, pelo abandono da concepção segundo a qual aquele que “permite que suas ações sejam determinadas por estímulos empíricos ou sensíveis, torna-se sujeito à causação física, a leis do mundo externo bruto” (SIDGWICK, 1962, p. 516). A reconstrução do arbítrio humano mobilizada na presente seção, especialmente, está inserida nesse registro de análise.

parte do conceito básico de arbítrio sensível como aquele que é “afetado patologicamente (por motivação da sensibilidade)” (KrV, B562) e diferencia o *arbitrium brutum*, atribuído aos animais não racionais, como aquele que é “patologicamente necessitado” (KrV, B562). O arbítrio humano, por sua vez, é caracterizado por “um poder para determinar-se espontaneamente, independentemente da coerção por impulsos sensíveis” (KrV, B562).

Contudo, a essa caracterização negativa, Kant associa, no *Cânone da razão pura*, uma definição positiva, de acordo com a qual o *arbitrium liberum* “pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, e, portanto, por motivações que só podem ser representadas pela razão” (KrV, B830). A razão opera, de acordo com o texto, também “nas reflexões daquilo que no tocante a todo nosso estado é desejável, ou seja, bom e útil” (KrV, B830). Ou seja, o arbítrio humano se caracteriza, nesse momento, não pela autonomia (como definida em obras posteriores), mas pela sua *espontaneidade* como a qualidade do arbítrio de ter representações que, conclui Kant, surgem na forma de “leis que são imperativos” e que aí são definidas como leis da liberdade “que dizem o que deve acontecer”, por oposição a “leis naturais, as quais só tratam daquilo que ocorre” (KrV, B830). O que é decisivo é que o arbítrio humano é uma capacidade ativa que não é causalmente determinada, mas, sim, parafraseando Kant, *determinada por motivações que só podem ser representadas pela razão*. Essas motivações, se não são meras *causas* (já que não se pode falar em uma *determinação* do *arbitrium liberum* por causas, mas na sua mera *afetação*), devem ser compreendidas como *razões* para agir.

Uma breve aproximação com a filosofia teórica de Kant pode auxiliar na compreensão desse ponto. É conhecida a afirmação kantiana, apresentada na *Crítica da razão pura*, segundo a qual “o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações” (KrV, B132). Deixando de lado os detalhes envolvidos na justificação da tese, o que importa, nesse momento, é que, para Kant, a representação *eu penso* é um “ato de espontaneidade”, entendido como a qualidade pela qual representação em questão “não pode ser considerada pertencente à sensibilidade” (KrV, B132).

No plano teórico, uma das maneiras mais profícuas de caracterizar a transcendência da aplicação de regras conceituais em relação aos fatos é recorrer à noção de normatividade envolvida na atividade de julgar: muito embora o indivíduo almeje caracterizar o objeto x, o juízo ‘x é F’ pode estar correto ou não. Em outras palavras, embora x, enquanto um objeto visado, seja tomado F, não necessariamente ocorre que de fato x seja F. Esse ato de julgar pode ser compreendido como um ato espontâneo em virtude da independência entre a verdade do juízo ‘x é F’ e aquilo que obtemos ou podemos obter por intermédio da faculdade de

sensibilidade. A normatividade nos auxilia na compreensão desse visar o objeto característico do conhecimento teórico: quando há uma regra, há um padrão de correção visado. Mas há uma independência entre a efetiva correção na aplicação da regra e a aparência de aplicação correta da regra.

A espontaneidade prática, por sua vez, também envolve um ‘tomar como’ e, nessa medida, envolve normatividade. Como observa Allison, a concepção de um sujeito enquanto indivíduo capaz de *deliberar* (ALLISON, 1990, p. 38) está fundada nesse ‘tomar como’. Mas esse tomar como espontâneo, no âmbito prático, é expresso pela noção de que algo *deve ocorrer* (ALLISON, 1990, p. 38). Quando *adoto algo como um motivo* para agir, represento um determinado estado de coisas como ideal e como o que quero alcançar (e isso quer do ponto de vista moral, quer das perspectivas técnica e prudencial). Toda deliberação no âmbito prático supõe a capacidade de representar esse estado de coisas. A ação, fruto de uma deliberação prática, é uma tentativa de adequação que almeja realizar esse estado de coisas quisto pelo agente. Mas esse estado de coisas que é representado pelo agente (um ser humano finito e limitado), por óbvio, não implica, mecanicamente, um fato correspondente. Posso eleger um motivo como fundamento da minha ação, empreender aquilo que se exige para alcançá-lo, mas isso não implica que aquilo que é representado necessariamente será alcançado. Kant é explícito ao endossar essa concepção na passagem em que afirma que a razão, dada a sua espontaneidade, “constrói uma ordem própria” que versa sobre as “ações que não ocorreram e que talvez nem venham a ocorrer” (KrV, B576).

O indivíduo que almeja um estado de coisas age ou pretende agir segundo uma regra. Mas há uma distinção entre a própria regra (‘devo agir de tal e tal maneira, se pretendo alcançar um determinado fim’), e o ato de seguir a regra. Um indivíduo pode estar em conformidade com a regra, sem pretender segui-la, ou pode pretender seguir a regra, sem estar em conformidade com essa regra. Assim, aquilo que o indivíduo representa como sendo o que *deve ocorrer* não é dado como um fato. Nesse sentido, a espontaneidade prática envolvida no *tomar como* está ligada à representação disso que *deve ocorrer*, que não necessariamente corresponde a um fato, mas que é, antes, tomado como uma razão para agir. O ato de incorporação de um incentivo como uma razão para agir, que supõe essa capacidade de

representar um estado de coisas que não é dado como um fato, não pode ser compreendido em termos estritamente causais¹³.

Seria possível empregar a concepção apresentada na *Crítica da razão pura* para a compreensão da *Introdução à metafísica dos costumes*? No artigo intitulado *Kant's two models of human actions*, publicado no ano de 2019, Kenneth R. Westphal recupera, embora com propósitos mais específicos, a interpretação bastante influente que Allison propõe a partir da “tese da incorporação” (ALLISON, 1990, p. 5; 2011, p. 291). A *tese da incorporação*, que Allison articula para a compreensão da filosofia prática de Kant, afirma que o *agir racional* envolve um componente essencial de espontaneidade, de tal sorte que, ao agir, o indivíduo racional *toma* algo *como* uma motivação para agir de uma ou de outra maneira. Parte da contribuição de Westphal é, precisamente, reforçar que as bases dessa tese já estão presentes na *Crítica da razão prática* (WESTPHAL, 2019, p. 19). Embora argumente que essa tese é pressuposta em obras anteriores, Allison a associa mais imediatamente a uma passagem contida em uma nota de rodapé extraída da obra *Religião nos limites da mera razão*, de 1793,

¹³ Há dois conhecidos opúsculos, publicados em datas próximas àquelas em que vieram a público a 2ª Edição da *Crítica da razão pura* (1787) e a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), nos quais Kant faz afirmações que corroboram essa leitura. Em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, de 1784, a *Terceira proposição* é formulada nos seguintes termos: “A natureza quis que o ser humano tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão” (IaG, AA 08, p. 19). No registro teleológico em que a proposição se insere, é interessante que a contraposição entre as noções de instinto e razão (traduzida na ideia de *extrair de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência*), não reflete a oposição entre determinação causal, de um lado, e autonomia da razão, de outro. O encaminhamento do texto mostra isso, claramente, quando lemos que, por ser dotado de “razão e da liberdade da vontade que nela se funda” (IaG, AA 08, p. 19) [“Vernunft um darauf sich gründende Freiheit des Willens”], o ser humano “não deveria ser guiado pelo instinto [...]; ele deveria, antes, tirar tudo de si mesmo” (IaG, AA 08, p. 19), o que inclui a “obtenção dos meios de subsistência, de suas vestimentas, a conquista da segurança externa e da defesa [...], todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência e até a bondade de sua vontade” (IaG, AA 08, p. 19). Como se vê, mesmo a satisfação de desejos sensíveis e necessidades humanas mais básicas é creditada à atividade da razão. Em outras palavras, a determinação do arbítrio por incentivos ligados ao caráter sensível dos seres humanos não é fruto de uma ordenação mecânica (isto é, de uma atividade compreendida em termos puramente causais). Na *Quarta proposição*, vale acrescentar, Kant atribui um papel fundamental ao anseio pela satisfação das necessidades e desejos dessa ordem no desenvolvimento das “excelentes disposições naturais da humanidade” (IaG, AA 08, p. 21). O segundo opúsculo foi publicado em 1786, sob o título *Início conjectural da história humana* e trata, exatamente, do “primeiro desenvolvimento da liberdade [“Freiheit”] a partir de sua disposição originária na natureza do ser humano” (MAM, AA 08, p. 109). A despeito do modo como Kant encara as reflexões do texto, isto é, como “um exercício permitido da imaginação em companhia da razão para o descanso e saúde do ânimo e não como uma ocupação séria” (MAM, AA 08, p. 109), o texto traz evidências da mesma concepção que opera no opúsculo de 1784. Kant reconstrói esse caminho, a partir de uma interpretação do *Gênesis* (MAM, AA 08, p. 110), em quatro passos que, dos impulsos para a alimentação e para sexo, à “expectativa refletida para o futuro” (MAM, AA 08, p. 114) e à consciência de si como fim da natureza, percorrem o processo gradual de “passagem do estado de tutela da natureza para o estado de liberdade” (MAM, AA 08, p. 115). Embora esse processo chegue ao seu termo apenas quando o ser humano toma consciência de ser um fim em si mesmo - e, com isso, de sua posição e igualdade perante seus semelhantes (MAM, AA 08, p. 114) -, é significativo que, para Kant, já no âmbito da alimentação, do sexo e do olhar para o futuro, o ser humano não se conduza de modo meramente instintivo, justamente por força dessa atividade da razão (MAM, AA 08, p. 113).

em que Kant afirma que “a liberdade do arbítrio é de uma tal natureza completamente singular, que não pode ser determinada a uma ação por meio de um incentivo [“Triebfeder”] a menos que o indivíduo tenha incorporado esse incentivo à sua máxima” (RGV, AA 06, p. 23).

O que está em jogo, na determinação do arbítrio humano, é uma operação como a que Allison acima identifica e que podemos tratar como uma tese mais geral da filosofia prática de Kant, e não somente episódica. Embora Kant não afirme isso, pelo menos de forma clara, na *Introdução à metafísica dos costumes*, essa mesma caracterização positiva da determinação do arbítrio aparece, ainda que somente mais adiante, na *Doutrina da virtude*, ocasião em que Kant claramente especifica o modo de operação do emprego da faculdade de desejar quando considerada na sua relação às ações oriundas do arbítrio humano.

Ali, Kant diz que “fim é um objeto do livre-arbítrio, cuja representação determina o livre-arbítrio a uma ação (mediante a qual se produz aquele objeto)” (MS, AA 06, p. 385). Na mesma passagem, a proposição de um fim é caracterizada como “um ato da liberdade do sujeito agente e não um efeito da natureza” (MS, AA 06, p. 385). E, na sequência, Kant reforça o mesmo ponto, ao afirmar que a “capacidade de em geral se propor um fim, qualquer que ele seja, é o que constitui o elemento característico da humanidade (ao invés da animalidade)” (MS, AA 06, p. 392). Como afirma Arthur Ripstein, o arbítrio humano é caracterizado pela “capacidade para escolher que fins perseguir” (RIPSTEIN, 2009, p. 362). Para colocar em outras palavras, segundo essas definições, o que caracteriza o arbítrio humano, por oposição ao comportamento animal causalmente determinado (GREGOR, 1963, p. 38; *apud* BEINER; BOOTH, 1993, p. 64; WEINRIB *apud* WILLIAMS, 1992, p. 20)¹⁴, é

¹⁴ Embora reconheça que a intencionalidade é decisiva para afastarmos o arbítrio humano do registro da mera causalidade natural, Weinrib se distancia da leitura proposta na presente seção por compreender que o arbítrio livre corresponde, imediatamente, ao conceito negativo de liberdade, pressupondo unicamente a não determinação por impulsos sensíveis (WEINRIB *apud* WILLIAMS, 1992, p. 20). O arbítrio livre seria, assim, juntamente do conceito positivo de liberdade (capacidade de determinação por princípios puros da razão), um dos aspectos da liberdade da vontade. Pela reconstrução perseguida neste trabalho, contudo, o arbítrio humano, enquanto livre, já suporia um aspecto positivo que não se reduz à mera ausência de determinação por impulsos sensíveis, mas nem tampouco pode ser identificado, pura e simplesmente, com a autonomia.

precisamente a nota da intencionalidade, que, no caso de seres humanos, está posta na forma da proposição de fins¹⁵.

Claro, alguém poderia objetar que animais, embora sejam causalmente determinados por seus impulsos, também perseguem fins, de sorte que suas ações têm intencionalidade. Ou seja, é possível falar, em algum sentido, em uma noção de finalidade operativa no domínio das leis naturais. No entanto, é preciso ter em mente que, no caso de seres humanos, que dispõem de *arbitrium liberum*, a distinção entre causas e razões é pressuposta, de tal modo

¹⁵ Sobre aquilo que distingue a ação humana do comportamento de outros animais não racionais (a dizer, a ação humana como uma ação que pela qual somos responsáveis), é interessante a abordagem de Garrath Williams, que se pretende kantiana em espírito, embora recorra a conceitos elaborados e discutidos por outros autores. A reflexão pode ser dita kantiana em espírito em razão de seu ponto de partida: a noção de “fato inteligível” (WILLIAMS *apud* BAIASU *et al.*, 2011, p. 196), por meio da qual o autor pretende recusar, precisamente, que a ação humana possa ser corretamente compreendida a partir de uma concepção naturalista que busca tratá-la como mero produto de causas naturais. Williams parte, não por acaso, da discussão que Kant faz sobre a posse inteligível no direito privado e pretende extrair dessas reflexões elementos que permitam explicar a ação humana. É conhecida a crítica de Kant à justificação que Locke busca para a propriedade a partir do labor sobre a terra. O problema dessa concepção, para Kant, é que a propriedade seria fundada numa relação imediata entre a pessoa e as coisas externas, posição fruto da “ilusão secretamente predominante que consiste em personificar coisas e em pensar um direito imediatamente em relação a elas, como se alguém pudesse, pelo trabalho a elas aplicado, obrigá-las a não servir a ninguém mais senão a ele” (MS, AA 06, p. 269). Para Kant, contudo, a propriedade decorre de uma “relação de pessoa a pessoas” (MS, AA 06, p. 269) que institui para os demais a obrigação de se absterem de fazer uso de certos objetos. A principal consequência que Williams extrai dessas considerações é que a justificação da propriedade supõe algo para além das características empíricas dos objetos (WILLIAMS *apud* BAIASU *et al.*, 2011, p. 200). O “inteligível” trata precisamente desse campo normativo que se insere para além do empírico. Em sua análise, Williams toma de empréstimo o conceito de “fato institucional”, de John Searle. É típico de um fato institucional que ele seja produto de crenças institucionalizadas. É possível mobilizar esses conceitos também para compreender a ação humana. Embora a ação humana seja, em certo sentido, aquilo que compreendemos como um conjunto de relações causais que resultam no comportamento de um certo indivíduo (o que valeria tanto para seres humanos, quanto para animais), o sentido relevante em que falamos de ações humanas imputáveis supõe uma relação normativa de “autoria” [“authorship”] (WILLIAMS *apud* BAIASU *et al.*, 2011, p. 202). Tanto quanto a propriedade resulta de um reconhecimento institucional (algo que está para além do que se apreende empiricamente das coisas externas), a ação humana é compreendida como passível de imputação e responsabilização por ser reconhecida por outros seres humanos enquanto tal. Cremos, diz Williams, que um “ato representa o exercício da autoridade da pessoa para decidir como deveria agir” (WILLIAMS *apud* BAIASU *et al.*, 2011, p. 204). Mas somente essa crença é naturalmente insuficiente para que a ação humana possa ser considerada um fato inteligível. Mais que a crença na responsabilidade de uma pessoa por suas ações, faz-se necessário aquilo que Williams chama de “práticas de responsabilização” (WILLIAMS *apud* BAIASU *et al.*, 2011, p. 209). Nossas ações estão sujeitas ao escrutínio público e as práticas de responsabilização moldam a maneira como nos portamos diante de condutas humanas. O que faz com que ações humanas sejam passíveis de responsabilização não é, assim, um dado empírico que descobrimos a respeito dessas ações por meio de uma investigação teórica, mas o fato de que as pessoas têm uma “tendência para agir e pensar de certas maneiras” (WILLIAMS *apud* BAIASU *et al.*, 2011, p. 210), a dizer, uma tendência para agir de modo que as ações humanas sejam tomadas como imputáveis.

que a proposição de fins se insere no espaço lógico das razões adotadas como fins para agir¹⁶. Causas, para seres que são causalmente determinados (que têm apenas o *arbitrium brutum*), são condição suficiente para a determinação do arbítrio. Já as razões operam como condição necessária, mas não suficiente, para a determinação do arbítrio, dependendo de um ato pelo qual são adotadas como razões para fazer ou deixar de fazer.

Embora fundamental, a discussão sobre a proposição de fins, como modo específico de determinação do arbítrio humano, é mencionada muito brevemente na *Introdução*, quando Kant afirma que o arbítrio é a consciência da faculdade de produzir o objeto. Quando o prazer prático determina o emprego da faculdade de desejar, Kant diz que o prazer prático é denominado “interesse da inclinação”, enquanto expressa uma “regra universal” (MS, AA 06, p. 212) pela qual o prazer prático antecede a determinação da faculdade de desejar. Já na *Crítica do juízo* o interesse é definido como a “satisfação que vinculamos com a representação da existência de um objeto” (KU, AA 05, p. 5). O ponto é que a regra de ação que daí se origina pode não valer com a universalidade incondicional de uma lei¹⁷. Todavia, se a determinação não é precedida por esse desejo, o prazer prático é denominado “prazer intelectual” e o interesse correspondente é dito um “interesse racional”, cuja nota característica é a determinação por “princípios puros da razão” (MS, AA 06, p. 213).

Apesar da terminologia que, de maneira geral, perpassa as linhas iniciais da *Metafísica dos costumes*, Kant está retomando, pelo menos em parte, uma discussão que

¹⁶ Nas *Lições de ética*, texto traduzido sob esse título pela editora Unesp que reúne anotações de alunos dos cursos ministrados por Kant entre 1775 e 1780, organizadas no volume 27 de *Kants gesammelte Schriften*, Kant faz uma discussão sobre a coerção moral em que a distinção entre o arbítrio humano e o animal é formulada em termos semelhantes àqueles que vem sendo apresentados nesta seção. Kant define a coerção em geral como uma “necessitação à ação” [“Nötigung zur Handlung”] (V-Mo/Collins, AA 27, p. 266) que pode ser subjetiva ou objetiva. A necessitação opera como uma condição necessária para a prática de uma ação que, do contrário, não ocorreria. A necessitação subjetiva é aquela que ocorre “*per stimulus* ou por meio de causas impulsivas do sujeito” (V-Mo/Collins, AA 27, p. 266) e se contrapõe a outra espécie de necessitação, nomeadamente, aquela que ocorre por motivos. Da diferença entre necessitação subjetiva e objetiva, Kant extrai a distinção, respectivamente, entre coerção patológica e prática, a primeira caracterizada como o “tornar necessário de uma ação *per stimulus*” e a segunda como o “tornar necessário de uma ação que acontece a contragosto, *per motiva*” (V-Mo/Collins, AA 27, p. 266). O ser humano, por sua vez, seria submetido apenas à coerção prática, como consequência de seu *arbitrium liberum*, ao passo que animais, possuidores de um *arbitrium brutum*, seriam coagidos patologicamente. É interessante considerar dois exemplos, mencionados por Kant nessa passagem, que demonstram que inclinações sensíveis, para seres humanos, operam como fundamento de determinação apenas como motivos para fazer ou deixar de fazer. O primeiro exemplo é o de um sujeito avarento que opta por deixar de auferir uma vantagem menor para ganhar outra maior, embora preferisse ambas. O ponto de Kant é que esse indivíduo, se pratica uma ação que, não fosse pela necessitação, não teria praticado, é movido por uma ou outra inclinação que, à luz dos conceitos articulados ao longo da exposição, não se reduz a um mero impulso causal. O segundo exemplo trata do sujeito submetido a sessões de tortura que, mesmo quando é necessitado a uma ação que não praticaria sob outras condições, age por motivos. Isso ocorre porque para esse sujeito “é possível abster-se da ação, independentemente de todo impulso sensível” (V-Mo/Collins, AA 27, p. 267). Para animais não racionais, por outro lado, essa possibilidade não se coloca. Assim, “um cão tem de comer quando está com fome e a comida está na sua frente” ao passo que o “ser humano pode se abster no mesmo caso” (V-Mo/Collins, AA 27, p. 267).

¹⁷ Sobre o uso do termo ‘lei’, cf. nota 22.

aparece na *Segunda seção da Fundamentação da metafísica dos costumes*, em nota de rodapé na qual o interesse já era definido como a dependência da vontade “de princípios”, seja em relação a princípios oriundos da “razão em si mesma”, seja em relação a princípios “em vista da inclinação” (GMS, AA 04, p. 413). No último caso, o interesse está ligado ao objeto “na medida em que me é agradável” (GMS, AA 04, p. 413) e determina a vontade “em virtude de causas meramente subjetivas” (GMS, AA 04, p. 413) que não podem ser tomadas como válidas para todo ser racional. A regra estabelecida procede, Kant reconhece com clareza, do uso da razão, mas segundo um uso particular, meramente instrumental, apenas para apontar de que maneira “se pode acudir à necessidade da inclinação” (GMS, AA 04, p. 413). É possível, não obstante, uma determinação do arbítrio para a qual não esteja em questão o mero interesse pelo objeto, mas o interesse “na ação ela mesma e em seu princípio na razão” (GMS, AA 04, p. 413).

Na *Fundamentação*, o que antecede a apresentação desses dois modos de determinação da vontade por princípios e seus interesses respectivos é a definição da própria vontade como a “faculdade de agir segundo a representação de leis, isto é, segundo princípios” (GMS, AA 04, p. 412). Particularmente no caso em que essa vontade é submetida a inclinações, como ocorre no caso dos seres humanos (afetados, mas não determinados por inclinações sensíveis), essas regras são formuladas como imperativos que comandam um “dever” (GMS, AA 04, p. 413), representado enquanto tal por uma vontade que não necessariamente se determina, subjetivamente, segundo um princípio objetivo (seja qual for o enunciado desse princípio).

Essa especificação é condição necessária da distinção entre duas espécies de imperativos: os imperativos hipotéticos, que comandam “como meio para conseguir uma outra coisa que se quer” (GMS, AA 04, p. 414), incluindo o alcance da felicidade; e o imperativo categórico “que representaria uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem referência a outro fim” (GMS, AA 04, p. 414). Como recorda o professor Balthazar Barbosa Filho, a distinção entre os imperativos hipotéticos e o imperativo categórico reside precisamente no fato de que o último “é uma fórmula que comanda uma ação para a qual há razões que são boas razões para todo ser racional enquanto tal” (BARBOSA FILHO *apud* ALTMANN; LEVY, 2013, p. 132).

Para além da distinção apresentada, é preciso ter claro, mais fundamentalmente, que um sujeito afetado por inclinações sensíveis pode errar moralmente seja por falhar na tentativa de determinar seu arbítrio segundo o imperativo categórico (no caso em que tenta seguir o imperativo, mas a máxima adotada não é universalizável, ou seja, não vale como uma razão

para todo ser racional), ou mesmo por, embora consciente do comando emanado do imperativo categórico, deliberadamente seguir princípios cujo fundamento último reside na satisfação de desejos sensíveis. É esse o caso, aparentemente, que Kant considera ao afirmar que uma inspeção de nossas ações e motivos mostra que “reconhecemos a validade do imperativo categórico e apenas nos permitimos (com todo o respeito pelo mesmo) algumas exceções ao que nos parece sem importância e que nos vemos forçados a fazer” (GMS, AA 04, p. 424)¹⁸.

Instruídos pela oposição que Kant faz entre o ato de liberdade como proposição de fins, por um lado, e efeitos da natureza, por outro, podemos finalmente distinguir o *arbitrium brutum* do *arbitrium liberum* no aspecto efetivamente relevante. No primeiro caso, a determinação, em todo caso antecedida pelo prazer prático, é uma determinação causal, isto é, um efeito da natureza, um impulso sensível, uma resposta a estímulos que opera no domínio das leis naturais. Quanto ao *arbitrium liberum*, todavia, não se pode falar nessa determinação causal prévia, mesmo quando a determinação do arbítrio é antecedida pelo prazer prático. Fala-se, ao contrário, na mera afetação, a qual aponta para uma definição positiva desse modo de determinação do arbítrio que é caracterizada por sua espontaneidade (determinação do arbítrio que, além de ser espontânea, pode ser autônoma, caso a máxima adotada pretenda seguir a regra incondicional do imperativo categórico).

Refletindo o plano mais geral no qual se inscreve a distinção entre os domínios da liberdade e da natureza, como observa Paton, é possível afirmar que há uma distinção entre dois sentidos possíveis de heteronomia que é fundamental para a compreensão da determinação do arbítrio humano (PATON, 1971, p. 215). A heteronomia, *qua* aplicada a objetos inanimados (ou animais dotados de um *arbitrium brutum*), corresponde ao *modus operandi* da causalidade natural. Todavia, *qua* aplicada à ação humana, a heteronomia, embora expresse uma ação em conformidade com um princípio orientado por objetos da sensibilidade (a dizer, inclinações e desejos que refletem necessidades de seres sensíveis), não

¹⁸ Allison caracteriza esse reconhecimento da validade do imperativo categórico como “condição de possibilidade para que seres sejam imputáveis” (ALLISON, 1990, p. 150). A afirmação surge no contexto da discussão sobre a origem do mal, que Allison interpreta, na filosofia de Kant, como residindo em uma “tendência do arbítrio [“Willkür”] em priorizar o incentivo não moral, ou, de modo equivalente, o princípio de felicidade” (ALLISON, 1990, p. 151). É interessante observar que, mesmo a despeito da vinculação entre a imputabilidade e o imperativo categórico que aparece nesse momento, em outras ocasiões Allison reafirma o caráter decisivo da tese da incorporação para a compreensão do problema da imputabilidade, na linha da reconstrução proposta na presente seção. No artigo *Reflections on the banality of (radical) evil: a kantian analysis*, a propósito, Allison afirma que a incorporação de um incentivo, como ato espontâneo que abrange mesmo aqueles incentivos ligados às nossas inclinações sensíveis, é o que embasa “nossa responsabilidade por ações heterônomas ou baseadas em inclinações” (ALLISON, 1996, p. 175).

implica uma *necessitação causal* segundo o *modus operandi* da causalidade natural, encontrando sua determinação em um ato espontâneo de proposição de fins.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, essa diferença já parece estar presente na distinção entre uma “heteronomia da vontade” [“Heteronomie des Willens”] (GMS, AA 04, 444) e uma mera “necessidade natural” [“Naturnotwendigkeit”] (GMS, AA 04, 446), que é também definida como uma espécie de heteronomia, mas enquanto “propriedade da causalidade de todos os seres irracionais” [“aller vernunftlosen Wesen”] (GMS, AA 04, 446).

Para seres humanos, a determinação do arbítrio só ocorre na medida em que a afetação por estímulos se vê acompanhada pela proposição de fins, pela qual os objetos do desejo são tornados um fim e arbítrio humano pode finalmente ser determinado. Quando se trata do arbítrio humano, portanto, não se fala em uma determinação prévia pelo objeto do mesmo modo como se fala dela em relação ao *arbitrium brutum*. Assim, compreende-se que o fundamento de determinação, quando não está no objeto, é a consciência da faculdade de produzir o objeto compreendida enquanto a proposição do objeto como um fim.

O arbítrio humano, enquanto faculdade executiva que se determina para a produção de objetos, pode ser determinado pela vontade pura, caso em que será autônoma, mas não é isso que o define, enquanto perpassado por uma dimensão humana, e não pela mera animalidade, como já observou Thomas C. Grey (1987, p. 583). É apenas no contexto mais amplo em que se inscreve a propriedade da intencionalidade que surge outra característica do arbítrio humano anteriormente mencionada: a possibilidade de determinação do arbítrio pela “vontade pura” (MS, AA 06, p. 214).

É nesse registro que Kant menciona na *Introdução*, pela vez primeira, a noção de “máxima”, definida na *Fundamentação* como “o princípio subjetivo do querer” (GMS, AA 04, p. 400). Mais adiante, Kant torna clara a diferença entre arbítrio e vontade, ao dizer que da “vontade provêm as leis; do arbítrio, as máximas” (MS, AA 06, p. 226). Na medida em que opera como faculdade legisladora, a vontade pode determinar o arbítrio segundo uma lei que, para seres afetados por inclinações, é representada como dever. O arbítrio, por sua vez, como faculdade de máximas, pode-se determinar por um princípio que ordena a ação em função de outro fim, sendo esse, como Kant afirma na passagem já citada da *Doutrina da virtude*, um ato de liberdade do arbítrio. Nesse caso, o imperativo será hipotético.

Mas a determinação pode ocorrer de outra maneira, nomeadamente, a partir de “um fim que é um princípio prático, que não ordena os meios (não ordena condicionalmente, portanto), mas o próprio fim (incondicionalmente, portanto)” (MS, AA 06, p. 385). Nesse

registro, a vontade é uma faculdade de leis, isto é, uma faculdade que produz uma “lei, que representa objetivamente como necessária a ação que deve acontecer” (MS, AA 06, p. 219).

Transpondo essas observações para a distinção entre os diferentes modos de determinação da faculdade de desejar, especificamente quanto ao arbítrio humano, obtemos uma espécie de determinação por princípios na qual: i) ou bem o desejo do objeto antecede a determinação como mera afetação, mas não como determinação causal, caso em que a máxima na qual motivos são incorporados pretende seguir um imperativo hipotético, prescrevendo uma ação em função de outro fim; ii) ou bem a determinação do arbítrio é independente da afetação pelo objeto, caso em que a máxima adotada pretende seguir o imperativo categórico. Ainda que estejamos tratando de empregos distintos da razão (sendo um dos usos meramente instrumental), nos dois casos temos “princípios superiores que governam a seleção de máximas e ambos são produtos da razão prática” (ALLISON, 1990, p. 130). As consequências dessa observação, para a leitura da *Introdução à metafísica dos costumes*, são importantes.

Como vimos, Kant distingue as leis da natureza daquelas que governam o arbítrio humano em outros momentos, na *Crítica da razão pura* e na *Doutrina da virtude*, mas o essencial para compreender essa faculdade, mesmo na última obra, não parece estar na autonomia da razão. É claro que isso nos diz pouco sobre a vontade definida com uma faculdade legislativa pura, isto é, enquanto faculdade de dar leis. No entanto, para os propósitos da presente seção, importa apenas especificar o que é típico do arbítrio humano.

E, para concluir essa discussão, são fundamentais algumas considerações adicionais sobre a noção kantiana de máxima, discutida apenas superficialmente até aqui, especialmente na sua relação com os imperativos. Na *Introdução à metafísica dos costumes*, como já afirmado, uma máxima é definida como o “princípio subjetivo da ação que o próprio sujeito adota como regra sua (a saber, como ele quer agir)” (MS, AA 06, p. 225), de modo muito semelhante, aliás, à definição que já era apresentada na *Fundamentação* (GMS, AA 04, p. 420). Na *Fundamentação*, contudo, Kant esclarece que o elemento *subjetivo*, nesse princípio, diz respeito às “condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a ignorância ou também com as inclinações do sujeito)” (GMS, AA 04, p. 420).

Seguindo a interpretação de Schneewind, podemos definir uma máxima como um “plano de ação pessoal ou subjetivo que incorpora as razões do agente para agir, assim como uma indicação suficiente do ato que é demandado pela razão” (SCHNEEWIND *apud* GUYER, 1992, p. 318). Por essa definição, na medida em que somos agentes racionais, “agimos sabendo de nossas circunstâncias, para alcançar um fim definido, cientes de que sob

determinadas circunstâncias estamos preparados para alterar nossos planos” (SCHNEEWIND *apud* GUYER, 1992, p. 319). Uma máxima, enquanto princípio subjetivo, é a regra que o sujeito adota e que determina suas ações. O arbítrio livre, como faculdade de máximas, é a capacidade espontânea que rege a adoção de incentivos (inclusive aqueles ligados a inclinações sensíveis) que são incorporados às máximas e elevados à condição de razões para agir.

Como princípio subjetivo, afirma Kant, a máxima se distingue de um princípio objetivo¹⁹. Esse último, mais do que uma regra que o indivíduo adota segundo suas circunstâncias particulares, vale para todo ser racional, ou seja, é uma lei que representa como se deve agir (GMS, AA 04, p. 420). Para seres divinos, a vontade necessariamente se determina de acordo com a lei. Não há, para esses seres, um *dever*, já que o “querer” (GMS, AA 04, p. 414) é necessariamente conforme à lei. No caso dos seres humanos, contudo, que são afetados por inclinações sensíveis, a lei é, como já dito, um imperativo que comanda o que deve ser feito em decorrência de uma “imperfeição subjetiva” (GMS, AA 04, p. 414). Em outras palavras, o querer não é necessariamente conforme à lei, de forma que o comando dela emanado é representado como uma imposição que estabelece o que deve ser feito, isto é, um imperativo.

A relação entre as máximas e os imperativos é tal que os últimos, na condição de princípios objetivos práticos, são regras que estabelecem o critério para adoção de máximas que expressam, mais diretamente, o curso de ação que pretendemos seguir. As máximas que adotamos pretendem ser conformes aos comandos emanados de imperativos. Allison fala, didaticamente, na distinção entre máximas como princípios de primeira ordem e imperativos como princípios de segunda ordem (ALLISON, 1990, p. 88).

Imperativos hipotéticos estabelecem um critério de universalidade para máximas que é meramente condicional, ao passo que o critério estabelecido pelo imperativo categórico é incondicional. Seja qual for a espécie de imperativo da qual estejamos tratando, contudo, o

¹⁹ Na *Fundamentação*, Kant apresenta a distinção entre máximas e princípios práticos objetivos em duas notas de rodapé. Em ambas, a máxima é definida como um princípio prático subjetivo que se distingue de um princípio prático objetivo, definido como uma “lei prática” (GMS, AA 04, p. 400; GMS, AA 04, p. 420). Como esclarecido mais adiante, na próxima seção, o termo ‘lei’ por vezes é utilizado por Kant com um sentido menos estrito, mas será empregado, no presente trabalho, exclusivamente para designar a lei moral, que tem o estatuto de uma lei prática incondicional (cf. nota 22). Mas é oportuno antecipar, desde logo, que a leitura aqui proposta se embasa na distinção que Allison faz entre máximas, como princípios de primeira ordem, e princípios práticos objetivos, como princípios de segunda ordem (ALLISON, 1990, p. 88). Para essa interpretação, tanto imperativos hipotéticos, quanto o imperativo categórico, são princípios práticos objetivos, de segunda ordem, que estipulam um critério para máximas (compreendidas como princípios subjetivos). No caso dos imperativos hipotéticos, a universalidade meramente condicional presente na relação instrumental de meios e fins, e, para o imperativo categórico, a universalidade incondicional da lei moral.

critério que se impõe sobre nossas máximas é a pretensão de universalidade inserida na tentativa de seguir uma regra. Kant afirma que apenas seres racionais têm a “faculdade de agir segundo a representação de leis” (GMS, AA 04, p. 412). Se o que caracteriza uma lei é, precisamente, a sua universalidade, quando incorporamos motivos como razões, pretendemos seguir um imperativo, o que significa que nossas ações se revestem, pelo menos, de uma pretensão de universalidade. A universalidade que almejamos quando seguimos um imperativo hipotético vale apenas sob uma condição, como a condição que vige no caso das ações que são realizadas, por exemplo, com o objetivo de alcançar a felicidade. Como a felicidade é um conceito indeterminado que somente conseguimos apreender com base na experiência (GMS, AA 04, p. 418), cada sujeito colocará como fim de sua ação aquilo que acredita ser capaz de fazê-lo feliz, comprometendo-se com os meios para o seu alcance. Apenas a universalidade presente no imperativo categórico seria incondicional, para Kant, no sentido de ser “aplicável universalmente e incondicionalmente para todos os agentes independentemente de seus interesses empíricos” (ALLISON, 1990, p. 89).

Claro está, diante do exposto na presente seção, e como a própria definição kantiana sugere, que a máxima, como princípio subjetivo, é indissociável de seu aspecto volitivo. Como bem recorda Allison, “alguém faz de algo sua máxima” (ALLISON, 1990, p. 88). Quando pensamos na relação entre máximas e imperativos, é fundamental ter claro que a adoção de máximas guarda, naturalmente, uma relação com a universalidade que pretendemos que nossas ações tenham. Mas isso se expressa de maneiras distintas a depender do imperativo que sirva como critério para a máxima. No caso em que a regra a ser seguida é um imperativo hipotético, a universalidade abrangida pela adoção da máxima é, claramente, a universalidade meramente condicional que diz que, para alcançar certo fim, a adoção de determinado meio é necessária. Ou seja, o sujeito, ao tempo em que incorpora certo motivo (de ordem sensível, por exemplo) à sua máxima, quer que a máxima respeite o critério de universalidade que é dado por um imperativo hipotético: se quero um dado fim (como aquele manifesto no motivo sensível que é incorporado à máxima), quero o meio do qual a realização desse fim depende.

No caso de uma máxima que pretende respeitar o imperativo categórico, contudo, a universalidade que deve ser observada é incondicional, ou seja, não está condicionada por um ou outro fim particular que o indivíduo possa eventualmente adotar. Essa exigência é particularmente importante e se reflete, de modo bastante significativo, já na primeira formulação do imperativo categórico que, na *Fundamentação*, é assim colocada: “age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei

universal” (GMS, AA 04, p. 421)²⁰. Quando se propõe a seguir o imperativo categórico, o indivíduo quer a máxima na medida em que pode querer a sua universalidade incondicional, essa última compreendida não como a mera universalidade da máxima segundo um fim particular, mas a universalidade da máxima para todo e qualquer ser racional.

Entretanto, a exigência que o imperativo categórico da *Fundamentação* impõe, como veremos adiante, é específica da ética, que trata da moralidade das ações, e tem consequências, claramente, para o conjunto de máximas que podem ser adotadas pelo agente: somente as máximas que puderem ser quistas, ao mesmo tempo, enquanto universais, são válidas do ponto de vista da moralidade. Colocando em outros termos, quando está sob exame a moralidade das ações, há uma preocupação fundamental quanto aos motivos incorporados pelo sujeito, impondo-se, precisamente, que a possibilidade de universalização da máxima seja o motivo último adotado pelo indivíduo em suas máximas.

Desses motivos, contudo, a *Doutrina do direito* não se ocupa. Mas isso não significa, evidentemente, que a máxima deixará de se revestir do componente volitivo que a caracteriza como um princípio subjetivo. Na verdade, a consequência desse movimento é, unicamente, que o direito passará a admitir como válido um conjunto mais amplo de máximas, nomeadamente, aquelas que pretendem somente a universalidade condicional dos imperativos hipotéticos (se quero um fim, quero os meios necessários para alcançá-lo). Essa universalidade restrita, condicional, típica dos imperativos hipotéticos, pode ser válida para o direito (muito embora não satisfaça, como veremos, o critério da moralidade das ações).

No campo do direito, nesse sentido, importará determinar não se a máxima *pode ser quista enquanto universalizável*, mas, segundo a fórmula do imperativo categórico apresentada na *Introdução à metafísica dos costumes*, se a máxima “pode valer ao mesmo tempo como uma lei universal” (MS, AA 06, p. 225). Em suma, embora toda máxima, como princípio subjetivo, seja adotada por um agente (e, nessa medida, seja acompanhada ao menos pela pretensão de universalidade inscrita em um imperativo hipotético), a exigência adicional segundo a qual a máxima também deve ser desejada em razão da possibilidade de universalização é exclusiva do imperativo categórico da moralidade. O direito, claro, cuidará de avaliar ações segundo um critério de universalidade que é incondicional e que será

²⁰ A interpretação apresentada nessa e nas seguintes seções explora a hipótese segundo a qual a universalidade incondicional, como critério de adequação para as máximas, é expressa de maneiras distintas nas versões do imperativo categórico da *Fundamentação* e da *Introdução à metafísica dos costumes*. Por ora, basta enfatizar que, se na primeira obra a universalidade incondicional é traduzida na forma de um *poder querer a universalidade da máxima adotada*, na *Introdução à metafísica dos costumes*, o critério é a adoção de máximas que *possam valer universalmente* (MS, AA 06, p. 225). Como veremos, há uma distinção decisiva entre os critérios em questão.

expresso nos princípios *a priori* do direito. Contudo, na medida em os princípios do direito são, como veremos na seção 2.4, apenas princípios judicativos, mas não executivos (MS, AA 06, p. 231), máximas que se pretendem conformes a imperativos hipotéticos podem, ainda assim, ser válidas para o direito desde que valham como universais, muito embora não sejam quistas pelo agente em razão da possibilidade de universalização (no sentido incondicional exigido pelo imperativo categórico).

Assim, embora o princípio universal do direito (que examinaremos no terceiro capítulo), apresentado no §C da *Doutrina do direito*, traga em sua formulação a noção de máxima (MS, AA 06, p. 230), isso não significa que a possibilidade de universalização da máxima, segundo os critérios do princípio universal do direito, seja colocada como o motivo último da ação correta de um ponto de vista jurídico.

Os detalhes envolvidos na formulação do princípio universal do direito serão objeto de consideração oportunamente. Para o momento, cumpre enfatizar uma vez mais que, dada a importância que o arbítrio tem para a *Metafísica dos costumes*, de modo geral, e para a *Doutrina do direito*, de forma mais específica, é fundamental ter claro aquilo que Kant compreende como essencial a essa faculdade e como característico de sua participação no domínio da liberdade. A *Metafísica dos costumes*, especialmente ao articular a distinção entre leis jurídicas e éticas, está fundada sobre a noção de arbítrio como capacidade espontânea, não como autonomia, cujas máximas, sejam aquelas que se pretendem conformes a imperativos hipotéticos, sejam aquelas que se pretendem conformes ao imperativo categórico, são fruto de um ato espontâneo. Nesse sentido, aliás, é que se deve compreender a passagem contida na nota de rodapé da *Introdução*, anteriormente citada, em que Kant afirma que “o conceito supremo dividido da divisão em justo e injusto” é “o ato do arbítrio livre em geral” (MS, AA 06, p. 219). Assim reconstruída a faculdade de arbítrio, é preciso tratar da autonomia em sua relação com a vontade, enquanto faculdade de princípios. É dessa discussão que a próxima seção começa a tratar.

2.3 A DIVISÃO SUPERIOR ENTRE LEIS MORAIS E LEIS DA NATUREZA

Como visto, a relação entre arbítrio e vontade (a última enquanto faculdade legislativa) é tal que a primeira faculdade pode, mas não necessariamente é determinada pela segunda. A *Seção I* da *Metafísica dos costumes* é concluída com a distinção mais geral entre leis da liberdade, ditas morais, e as leis da natureza. É no âmbito das leis morais que surge, por sua vez, a divisão entre leis jurídicas e leis éticas, ambas compreendidas como leis do

primeiro tipo. Dessa divisão, e do critério que embasa a distinção, Kant cuidará mais detalhadamente na *Seção III*. Mas, antes de fazer isso, o filósofo se ocupa de justificar que as leis morais tenham de ser objeto de uma *Metafísica dos costumes*.

O ponto da discussão que aqui se inicia, mas que na verdade é uma retomada de concepções anteriores já bem estabelecidas, é a recusa das doutrinas da felicidade como fundamento de leis morais. Kant afirma que dessas doutrinas, que se ocupam daquilo que agrada a cada um em particular, não é possível extrair princípios *a priori*, pois apenas “a experiência pode nos ensinar o que nos traz alegria” (MS, AA 06, p. 215). Operam, nesse domínio, “impulsos naturais para a alimentação, para o sexo, para o descanso, para o movimento” (MS, AA 06, p. 215), de tal sorte que apenas uma inspeção particular de cada caso poderia levar o indivíduo ao conhecimento daquilo que o torna feliz.

O problema dessa espécie de investigação é que ela não oferece mais do que a “experiência generalizada por meio da indução” (MS, AA 06, p. 216) e que, já observara Kant na *Crítica da razão pura*, “é somente uma elevação arbitrária da validade, da que vale para a maioria dos casos, até a que vale para todos” (KrV, B4). Falta a essas generalizações extraídas da observação da experiência, precisamente, aquilo que permite que as leis morais valham como leis, isto é, que sejam “compreendidas como fundamentadas *a priori* e necessárias” (MS, AA 06, p. 215). Como afirma Kant, ao discutir a pretensão de se justificar a moralidade com base em doutrinas da felicidade no *Ensaio sobre o ditado popular: isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, de 1793, “a natureza e a inclinação, porém, não podem dar leis à liberdade” (TP, AA 08, p. 288).

Do modo como a determinação do arbítrio foi apresentada na seção anterior, essas afirmações parecem colocar um problema. Afinal de contas, o que antes se afirmou, em síntese, é que, na relação com a vontade, o arbítrio pode se determinar de duas maneiras: i) ou bem de maneira que um incentivo ligado às inclinações sensíveis seja o fundamento último de determinação do arbítrio, mas sem que haja, nesse caso, uma determinação causal; ii) ou bem a partir de um fundamento distinto dos que emanam das inclinações sensíveis incorporadas à máxima do indivíduo como motivos para agir. O ponto para o qual se quis chamar atenção, como já observado, é que, mesmo na primeira situação, a ação, por ser praticada em conformidade com uma máxima adotada pelo agente, é baseada em uma regra e tem ao menos a pretensão de universalidade. Kant afirma, por sua vez, que leis só surgem na medida em que é feita a abstração do desejo por objetos empíricos, ou seja, que apenas quando o fundamento de determinação do arbítrio não é baseado nas inclinações do indivíduo. Uma leitura desatenta poderia tomar essas observações como querendo significar que as ações são regidas por

princípios apenas nos casos em que a determinação do arbítrio não encontra fundamento em um motivo ligado às inclinações do sujeito, o que introduziria, novamente, o problema da determinação de um arbítrio que se faz em termos puramente causais (cujas ações não são passíveis de imputação).

Contudo, é preciso distinguir o problema que Kant começa a considerar, na *Introdução*, quando passa a tratar das leis morais, opondo-as às leis da natureza, da discussão que envolve a caracterização do arbítrio humano como uma faculdade executiva espontânea cujas ações são regidas por princípios. Como visto, é fundamental para a faculdade de arbítrio uma relação entre máximas, princípios subjetivos que expressam aquilo que o agente quer segundo suas condições particulares, e imperativos, princípios práticos objetivos que estabelecem o critério de universalidade para as máximas. Essa universalidade é condicional no caso dos imperativos hipotéticos e incondicional no caso do imperativo categórico.

Retomando as observações de Allison, o ponto é que princípios práticos objetivos não se reduzem às leis (ALLISON, 1990, p. 89). Na verdade, as leis representam uma espécie de princípio prático objetivo, nomeadamente, aquele cujo critério é a universalidade incondicional e que, para seres humanos falíveis, é representado como um imperativo categórico. Na *Introdução à metafísica dos costumes*, mais especificamente na *Seção IV*, Kant lança mão da terminologia em questão, dizendo que há “leis práticas incondicionais, chamadas morais” (MS, AA 06, p. 221) que representamos, como seres humanos falíveis que somos, na forma de “imperativos categóricos (incondicionais)” (MS, AA 06, p. 221). Há, contudo, regras de outra espécie que “ordenam sempre de forma condicionada” (MS, AA 06,

p. 221)²¹, mas que não deixam de ser, ainda assim, regras que estabelecem um critério para máximas²².

Quando examinamos a oposição entre as doutrinas da felicidade e da moral que é rearticulada na *Introdução à metafísica dos costumes*, já não se trata mais de investigar o arbítrio como uma faculdade espontânea de máximas adotadas segundo princípios práticos objetivos em geral (condicionais, para imperativos hipotéticos, ou incondicionais, para o imperativo categórico). Kant se ocupa, agora, especificamente das leis, princípios práticos objetivos que estabelecem a universalidade incondicional como critério para a adoção de máximas, princípios sobre os quais uma doutrina moral pode ser fundada. É nesse registro que, por oposição às doutrinas da felicidade, os preceitos da moral “ordenam a qualquer um, sem levar em consideração suas inclinações, apenas porque e na medida em que ele é livre e possui razão prática” (MS, AA 06, p. 216).

Um pouco mais à frente, Kant afirma que, “apesar de a razão permitir que busquemos nossa vantagem de todas as formas possíveis [...] não se apoia nisso, contudo, a autoridade de suas prescrições como mandamento” (MS, AA 06, p. 216). Com essas afirmações, Kant não pretende negar que a razão opera na persecução dos fins adotamos para satisfazer nossas inclinações²³. Mesmo no caso em que o arbítrio é determinado por motivos oriundos de inclinações sensíveis elevadas à categoria de interesses sensíveis, a ação tem máximas adotadas com base em princípios (imperativos hipotéticos) que não se equacionam à mera

²¹ Embora Kant se refira, no trecho considerado, somente aos imperativos técnicos, não há razão para sustentar que essa caracterização não possa ser aplicável aos imperativos hipotéticos em geral e, especialmente, aos imperativos de prudência. Essa extensão é legitimada não apenas pela forma como a distinção entre imperativos categóricos e hipotéticos é apresentada em outras obras – especialmente na *Fundamentação* (GMS, AA 04, p. 416) –, mas pelo fato de que, na própria *Introdução à metafísica dos costumes*, as doutrinas da felicidade, com seus preceitos prudenciais, são contrastadas com as doutrinas da moral precisamente em função de seu caráter condicional, expresso sobretudo na afirmação segundo a qual é a experiência dá a conhecer a cada um o que o agrada, bem como os meios para alcançar a felicidade (MS, AA 06, p. 216).

²² Acompanhando a terminologia proposta por Allison, o termo ‘lei’ [“Gesetz”] será utilizado, doravante, exclusivamente para tratar das leis morais, às quais Kant atribui, além da universalidade, a nota da incondicionalidade. A cautela é oportuna, além disso, porque, na *Introdução à metafísica dos costumes*, Kant se utiliza do termo em questão apenas para tratar da lei moral, contrastando-a, de um lado, às leis da natureza (MS, AA 06, p. 214) e, de outro, a imperativos que “ordenam sempre apenas de forma condicionada” (MS, AA 06, p. 221). No entanto, é importante destacar que, na obra kantiana, o mesmo termo é utilizado, por vezes, com um sentido menos estrito. Na *Fundamentação*, quando define um ser racional pela capacidade de “agir segundo a representação de leis” (GMS, AA 04, p. 411), Kant parece mobilizar precisamente esse sentido menos estrito de ‘lei’. Na *Segunda seção*, por sua vez, o termo ‘lei’ é expressamente utilizado no contexto da crítica dirigida à heteronomia, tida como inapta a servir de fundamento para a moralidade. Na passagem em questão, Kant diz que a heteronomia resulta da operação pela qual a “vontade [Wille] busca a lei [“Gesetz”] que deve determiná-la em qualquer outro lugar que não seja a aptidão de suas máximas para uma legislação própria” (GMS, AA 04, p. 441). Nessa situação, o princípio prático objetivo, enquanto critério para máximas, é estabelecido por um imperativo hipotético. Assim, não há qualquer incongruência na noção de uma *lei da heteronomia* (representada na forma de um imperativo hipotético) que é universal, ainda que de forma meramente condicional.

²³ Cf. nota 13.

causalidade natural. Ao introduzir a diferença entre leis morais e leis da natureza, Kant cuida de determinar o que caracteriza o comando da lei moral (isto é, o seu caráter universal e incondicional), bem como a fonte de sua origem, mas de modo algum propõe-se a sustentar que as ações fundadas em motivações da inclinação não fazem parte do domínio da liberdade.

Qual a relação entre essa delimitação do campo próprio da moral com a necessidade de uma *metafísica dos costumes*? Kant define a metafísica, nesse momento, como “um sistema de conhecimento *a priori* a partir de meros conceitos” (MS, AA 06, p. 216). No contexto mais amplo da divisão da filosofia em teórica e prática, é a filosofia prática que se trata da liberdade do arbítrio e, ao se ocupar com a tarefa de estabelecer e justificar os princípios *a priori* que determinam o que devemos fazer, deve ser chamada *metafísica dos costumes*. Mas essa não é a única nota que caracteriza esse sistema de conhecimento em particular. Uma vez estabelecido o imperativo categórico como o princípio supremo da moralidade (de cuja justificação se ocuparam a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e *Crítica da razão prática*), é preciso “tomar seguidamente por objeto a natureza particular do ser humano, conhecido tão somente por experiência, para mostrar nela as consequências a partir dos princípios morais universais” (MS, AA 06, p. 217). Então, a *metafísica dos costumes* trata de princípios que, por serem *a priori*, são normativos para seres racionais finitos, não para um ser racional em geral (como uma vontade divina, por exemplo). Para Kant, a normatividade desses princípios, oriunda que é do caráter *a priori* segundo o qual certas leis são representadas, não será justificada com base nas condições empíricas que caracterizam a natureza humana. Essas condições, na verdade, constituem a base sobre a qual o princípio supremo da moral, o imperativo categórico, será aplicado, resultando em princípios mais específicos que não são extraídos da experiência, mas sim fundamentados *a priori*, embora sua aplicação suponha as condições particulares inerentes à natureza humana.

Na *Doutrina do direito*, a relação entre os princípios *a priori* e as condições empíricas a que se vê submetido o ser humano é particularmente importante. Kant acresce à coexistência de indivíduos, inevitável em razão do formato esférico do planeta e sua extensão limitada (MS, AA 06, p. 311), o fato de sermos seres racionais sensíveis cujos fins são necessariamente perseguidos por meio do uso de objetos externos disponíveis na natureza. Westphal propõe que, para Kant, o direito à posse de objetos externos, enquanto uma exigência imposta pela razão segundo a qual deve ser possível *de direito* a aquisição de objetos externos (MS, AA 06, p. 246), é universal e incondicional, mas aplicável à natureza humana, no sentido de impor-se como uma exigência para todo e qualquer ser racional que se

encontre submetido aos fatores empíricos mencionados (WESTPHAL *apud* TIMMONS, 2002, p. 106-107).

O quanto Kant efetivamente se mantém fiel ao objetivo, antes anunciado na *Fundamentação*, de apresentar uma *Metafísica dos costumes* “cuidadosamente expurgada de todo elemento empírico” (GMS, AA 04, p. 388), é questão sobre a qual a literatura secundária longamente se debruça. Em sua clássica interpretação, Mary J. Gregor sustenta que o uso impreciso dos termos “puro” e “*a priori*”, por vezes tomados como equivalentes, possibilita que dois tipos de leituras sejam explorados. Enquanto parte pura da filosofia moral, segundo a intérprete, a *metafísica dos costumes* ou bem poderia “conter somente conceitos puros sem admitir quaisquer conceitos empíricos”, ou bem poderia “investigar leis morais que, enquanto tais, são proposições universais e necessárias, e, assim, dadas *a priori*, mesmo admitindo conceitos empíricos em relação ao ser humano” (GREGOR, 1963, p. 5).

É oportuno mencionar que essa questão se coloca em um momento anterior na obra filosófica de Kant. Já na *Crítica da razão pura*, depois de distinguir as cognições empíricas das cognições *a priori*, dizendo que as últimas exprimem um “conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos” (KrV, B2), Kant introduz uma segunda distinção, no âmbito das cognições *a priori*, entre aquelas “às quais nada de empírico está mesclado” (KrV, B3). Das cognições *a priori* que não se qualificam como puras, temos um exemplo na proposição ‘cada alteração tem sua causa’. Apesar do conceito empírico de alteração envolvido na proposição (conceito que só conhecemos pela experiência), Kant reconhece, nesse caso, uma cognição *a priori*, fundamentada independentemente da experiência – diferentemente do que sucede com o exemplo da proposição empírica que afirma que a casa desaba se forem retirados os seus fundamentos (KrV, B2), cuja fundamentação é empírica, envolvendo o conceito de ‘peso dos corpos’, obtido da experiência.

O ponto fundamental da distinção traçada é a investigação dos fundamentos das cognições *a priori*, enquanto independentes da experiência, ainda que algumas delas envolvam, por vezes, conceitos empíricos. Isso não é empecilho, contudo, para que Kant formule a questão, ainda na *Introdução da Crítica da razão pura*, nos termos da necessidade “de um traço pelo qual possamos distinguir de modo seguro uma cognição pura de uma empírica” (KrV, B3), ou seja, nos termos da distinção entre puro e o empírico. Mary J. Gregor vê nessa ambiguidade, que por vezes ocorre no uso do termo ‘puro’, a razão para as duas possibilidades de interpretação do objeto da *Metafísica dos costumes* (GREGOR, 1963, p. 5).

Na *Introdução à metafísica dos costumes*, a discussão reaparece e Kant mais uma vez aproxima pureza e fundamento *a priori*. Contudo, a maneira correta de compreender a afirmação parece consistir em conceber como objeto da *Metafísica dos costumes* alguns princípios *a priori*, cujos fundamentos são independentes da experiência, mas que, no entanto, podem envolver conceitos empíricos, na medida em que se aplicam a seres humanos (os quais, Kant reconhece, só podem ser conhecidos, quanto à sua natureza, pela experiência). É assim que a *Metafísica dos costumes* “não pode ser fundada em antropologia, ainda que possa ser aplicada a ela” (MS, AA 06, p. 217). À antropologia, Kant reserva um papel diverso e se restringe a pontuar a tarefa que cabe à denominada “antropologia moral” (MS, AA 06, p. 217), à qual compete investigar as “condições subjetivas, tanto desfavoráveis, quanto favoráveis, da execução das leis” (MS, AA 06, p. 217).

Para concluir a *Seção II da Introdução*, depois de afirmar que princípios morais não são extraídos da observação do comportamento humano (embora sejam aplicáveis a este), Kant retoma a divisão superior entre filosofia teórica e prática e reitera que *metafísica dos costumes* se insere no âmbito prático, como filosofia moral. Isso não significa que não haja uma dimensão prática cujos princípios não possam ser concebidos a partir de um conhecimento teórico que determina as leis da natureza. A essa parte, Kant dá o nome de “doutrina técnico-prática” e o seu domínio é aquele em que operam as “determinações da natureza” (MS, AA 06, p. 217) e, portanto, a causalidade natural. Nesse campo, em que vigora a teoria, encontram-se os “imperativos da habilidade” (GMS, AA 04, p. 414) e sua característica é não considerar “se o fim é bom ou racional, mas apenas o que se tem de fazer para atingi-lo” (MS, AA 06, p. 414). Kant equipara, aqui, a atividade do médico, que ministra medicamentos objetivando a cura do paciente, à conduta do assassino, que prepara o veneno para matar a vítima. É importante observar que esses imperativos de habilidade também são distintos dos imperativos de prudência, que tratam da “escolha dos meios para a felicidade própria” (MS, AA 06, p. 416).

Uma doutrina moral-prática se distingue da técnico-prática por envolver o “prático de acordo com leis da liberdade” (MS, AA 06, p. 217) e, nesse passo, não dispõe de uma teoria, compreendida como um sistema de conhecimento que se ocupa do seu objeto com o intuito de oferecer uma explicação causal dos eventos que ocorrem na natureza. É interessante observar, como recorda André Klaudat, que, “embora a A.M [antropologia moral] seja nalgum sentido dependente do conhecimento empírico do homem, ela é, de fato, independente da teoria (do conhecimento especulativo)” (KLAUDAT, 2010, p. 78). E isso porque, na medida em que trata da investigação das condições para a execução das leis morais, a antropologia moral se

interessa pelas ações não enquanto meros eventos na natureza, mas como expressão da determinação do arbítrio segundo leis da liberdade.

Dada a insistência de Kant em relação ao elemento que define a filosofia prática, a ocasião é oportuna para reiterar o ponto explicitado na seção anterior. Embora a *metafísica dos Costumes* tenha por objeto uma investigação das leis morais, tanto jurídicas, quanto éticas, e sua normatividade, ela pressupõe o arbítrio livre, reconstruído como uma capacidade espontânea de adoção de máximas que contemplam os fins escolhidos pelo agente, sejam quais forem. Essas leis morais, de seu turno, são princípios práticos objetivos que impõem a universalidade incondicional como critério para máximas. Mas há uma importante distinção entre as leis jurídicas e éticas que é fundamental considerar.

2.4 LEIS JURÍDICAS E LEIS ÉTICAS COMO ESPÉCIES DE LEIS MORAIS

Na *Introdução à metafísica dos costumes*, Kant distingue leis jurídicas e leis éticas (“ethisch”) em duas importantes passagens. Na primeira delas, Kant o faz logo depois de apresentar a distinção entre leis da liberdade como morais (“moralisch”), que dizem respeito ao arbítrio humano, e leis da natureza. Com respeito à primeira divisão, as leis da liberdade (ditas morais), comportam leis que “incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade” (MS, AA 06, p. 214), que são as leis jurídicas, e aquelas leis que se exige que sejam ao mesmo tempo “os fundamentos de determinação das ações” (MS, AA 06, p. 214), que são as leis éticas. Quando uma ação está em concordância com leis jurídicas, fala-se na sua legalidade (“Legalität”). No segundo caso, por sua vez, tratamos especificamente da moralidade (“Moralität”) das ações. Na *Introdução à doutrina da virtude* (segunda parte da *Metafísica dos costumes*), Kant retoma a distinção entre as duas espécies de lei, afirmando que a doutrina dos costumes [“Sittenlehre”] – ou, ainda, a moral em sentido amplo – abarca as leis jurídicas, objeto da doutrina do direito, e as leis éticas, da qual a doutrina da virtude trata (MS, AA 06, p. 379).

Com o propósito de firmar as bases da discussão que se segue, Kant primeiramente estabelece aquilo que é típico de toda legislação (“Gesetzgebung”), a dizer: i) uma lei, isto é, uma regra prática, que representa objetivamente uma determinada ação como necessária, e; ii) um incentivo (“Triebfeder”), “que liga subjetivamente à representação da lei o fundamento de determinação do arbítrio para essa ação” (MS, AA 06, p. 218). Em outras palavras, a lei prescreve ações que o arbítrio, como faculdade de máximas, deve realizar a fim de se adequar a um princípio objetivo, ao passo que o incentivo opera como o fundamento subjetivo de

determinação do arbítrio, isto é, aquilo que conduz o sujeito a se portar de acordo com esses mandamentos.

Segundo Kant, é possível distinguir espécies de legislação em função dos incentivos ligados à lei. Quando a legislação trata a ação prescrita pela lei, por si mesma, como um dever e, por conseguinte, esse dever como um incentivo, essa legislação é ética. A legislação é jurídica, todavia, quando admite “um outro incentivo que não a ideia do próprio dever” (MS, AA 06, p. 219). Esse outro incentivo, prossegue Kant, está nos “fundamentos passionais de determinação [“pathologischen Bestimmungsgründen”] do arbítrio”, isto é, nas “inclinações [“Neigungen”] e aversões [“Abneigungen”]” e, mais particularmente, na aversão, já que a legislação das leis jurídicas é caracterizada por sua coercitividade (MS, AA 06, p. 219). Em outras palavras, o incentivo, no caso da legislação jurídica, pode estar ligado ao caráter sensível dos seres humanos (aversão, por exemplo, ao desprazer advindo de uma sanção imposta pelo descumprimento de uma lei positiva).

Uma vez explicitado o aspecto fundamental da distinção entre leis jurídicas e éticas, Kant retoma a distinção entre legalidade e moralidade e afirma que a primeira diz respeito à concordância da ação com a lei sem considerar o incentivo, ao passo que a segunda exige uma espécie de “concordância em que a ideia do dever pela lei é ao mesmo tempo o incentivo da ação” (MS, AA 06, p. 219). Apesar do modo como a oposição é apresentada nessa última passagem, Kant esclarece, logo a seguir, que não se trata propriamente de desconsiderar, em absoluto, o incentivo (que, pela definição de Kant, é típica de qualquer legislação), mas de desconsiderar, quando tratamos da legislação jurídica, o incentivo específico consistente “na ideia desse dever” (MS, AA 06, p. 219).

É a admissão do sentimento de aversão como fundamento de determinação do arbítrio (em sua relação com a coercitividade típica das leis jurídicas) que torna a legislação das leis jurídicas uma “legislação externa” (MS, AA 06, p. 219). Ora, na legislação ética há uma identidade entre a lei e o incentivo que deve servir como fundamento de determinação do arbítrio, de tal forma que o dever deve ser incorporado à máxima do sujeito como uma razão para agir segundo o comando da lei. É isso, segundo Kant, que torna a legislação das leis éticas uma legislação interna. A legislação das leis jurídicas, por sua vez, não exige a incorporação desse mesmo incentivo. Ao discutir o exemplo do cumprimento da promessa, nesse contexto, Kant torna claro o ponto de sua exposição: para a legislação das leis éticas, o cumprimento da promessa é, por si mesmo, um dever que bastaria como incentivo para a determinação do arbítrio; para a legislação das leis jurídicas, contudo, não apenas não se exige que o mesmo incentivo seja incorporado à máxima do sujeito, como há outro, qual seja, a

“coação externa” (MS, AA 06, p. 220) – ou, mais especificamente, o temor em face da coação – que pode bastar como incentivo para que o arbítrio seja determinado às ações prescritas pela lei. Em outras palavras, ao tempo em que a legislação das leis éticas demanda uma autoimposição do comando da lei, traduzida nos termos da incorporação do motivo do dever pelo sujeito, em sua máxima, a legislação das leis jurídicas admitirá que a imposição desse comando se faça por um “legislador externo” (MS, AA 06, p. 220), por meio da coerção, hipótese na qual o temor em face da coerção é incorporado à máxima como um motivo para agir.

Não por acaso, a distinção entre legalidade e moralidade é retomada uma vez mais, na *Seção IV da Introdução*, embora seja reformulada de modo a enfatizar a distinção entre a ação e a máxima. A legalidade corresponde à “concordância de uma ação com a lei do dever” (MS, AA 06, p. 226), ao passo que a moralidade é a concordância “da máxima da ação com a lei” (MS, AA 06, p. 226). Do modo como apresentada, a diferença torna ainda mais explícita a validade, para as leis jurídicas, de ações cujas máximas, na condição de princípios subjetivos, não incorporam como motivo último o critério de universalidade incondicional das leis morais (imperativo categórico), mas sim o critério meramente condicional de um imperativo hipotético. As ações pelas quais um indivíduo decide se portar de modo a respeitar, por exemplo, a integridade física alheia, comportam inúmeras máximas, inclusive, aquela que pretende seguir um imperativo hipotético que impõe a abstenção da prática de atos de agressão como meio para evitar a sanção penal. Essa máxima claramente não visa o critério de universalidade incondicional imposto pela lei moral (e pelo imperativo categórico), já que o respeito pela integridade física alheia é um mero meio empregado para outro fim, nomeadamente, um interesse sensível (evitar a sanção penal). Embora não satisfaça o critério da moralidade ética, a ação, em virtude de sua legalidade, concorda com a lei do dever e vale de forma universal e incondicional (embora a universalidade e incondicionalidade não sejam incorporadas como motivos).

Kant sem dúvida pretende vincular o direito, assim como a ética, à moral e, ainda no *Prefácio da Doutrina do direito*, afirma que a doutrina do direito é a “primeira parte da moral” (MS, AA 06, p. 205). Entretanto, em algumas passagens da *Introdução*, essa relação parece ser estabelecida de uma maneira distinta. Kant afirma, por exemplo, “que todos os deveres, pelo simples fato de serem deveres, pertencem à ética” (MS, AA 06, p. 219). Em outro momento, diz que a “doutrina do direito e a doutrina da virtude não se distinguem [...] tanto por seus deveres diferentes, como bem mais pela diferença da legislação, a qual liga à lei um ou outro móbil” (MS, AA 06, p. 220). Por fim, já na parte final da *Seção III*, Kant

afirma que “há com certeza muitos deveres diretamente éticos, mas a legislação interna também torna todos os demais indiretamente éticos” (MS, AA 06, p. 221). Essas afirmações em particular sugerem que a normatividade das leis morais em geral seria oriunda da própria ética, diferenciando-se as leis jurídicas, unicamente, pelo fato de admitirem uma legislação externa. Mas, o que significa, afinal, dizer que as leis jurídicas são leis morais? Acaso estaria Kant, aqui, utilizando o termo “moral” no mesmo sentido que ocorre, por exemplo, quando se afirma que a *Fundamentação* busca pelo princípio supremo da moralidade? É correto dizer, ainda, que o fundamento da normatividade das leis morais em geral é a ética e que a normatividade das leis jurídicas, por consequência, teria sua fonte na ética, como as passagens anteriormente destacadas parecem sugerir? As respostas para essas questões estão intimamente conectadas.

Como visto, Kant relaciona a noção de moralidade das ações à ética e sua legislação específica. É característico da legislação ética tratar da moralidade das ações na medida em que o incentivo seja a ideia do próprio dever. Mas é justamente esse incentivo que pode ser desconsiderado quando tratamos das leis jurídicas. Isso sugere que o sentido em que a lei jurídica pode ser tratada como uma lei moral difere do sentido em que se pode afirmar que há uma moralidade das ações – da qual cuidamos, como visto, na medida em que nos ocupamos da legislação interna da ética (cujo incentivo é a ideia do próprio dever).

Parece claro que, ao tratarmos das leis morais em geral, considerando em especial o elemento que permite a qualificação das leis jurídicas como sendo desse gênero, não pode estar em questão o mesmo elemento que define a moralidade das ações já apresentada na *Fundamentação*, da qual se ocupa a ética. Na última obra, Kant se ocupa de localizar o “genuíno valor moral” das ações (GMS, AA 04, 397) e distingue aquelas ações que estão meramente “em conformidade com o dever”, daquelas que são praticadas “por dever” (GMS, AA 04, 397). Apenas as ações praticadas por dever, isto é, cujo motivo último reside no próprio dever, são revestidas do valor que uma investigação acerca da moralidade pretende alcançar. A legalidade, compreendida nos termos da mera conformidade das ações às prescrições do dever, é excluída desse domínio. Como veremos mais adiante, isso coloca um problema para compreender a relação entre a normatividade jurídica e o imperativo categórico, ao menos na formulação que o princípio recebe da *Fundamentação*. Conquanto a oposição entre ações conformes ao dever e ações por dever seja preservada na *Metafísica dos costumes* e seja central para a distinção entre leis jurídicas e éticas, a primeira formulação do imperativo categórico é apresentada, na *Fundamentação* exclusivamente na relação com as ações praticadas por dever e imbuídas de genuíno valor moral.

De todo modo, é preciso estabelecer, para o momento, o que define uma lei moral. Podemos afirmar com segurança, pelo menos, que, na *Metafísica dos costumes*, uma lei moral não é definida por sua relação com moralidade das ações, isto é, pela exigência de que a determinação do arbítrio tenha como motivo fundamento o incentivo consistente na ideia do dever. Como visto, essa exigência define apenas um tipo de legislação, que é a legislação típica das leis éticas, não sendo estabelecida para que uma lei jurídica seja compreendida como uma lei moral. No entanto, vimos que, embora o incentivo da legislação distinga as leis jurídicas e éticas, toda legislação tem uma lei, que descreve uma determinada ação como objetivamente necessária, ou seja, como um dever. É precisamente desse aspecto que podemos extrair elementos para estabelecer a relação entre as leis éticas e jurídicas e a moral.

Joãosinho Beckenkamp propõe que, no plano em que se coloca a distinção entre leis da natureza e leis da liberdade (as leis morais compreendidas como da última espécie), “é preciso tomar o termo ‘moral’ de uma forma bastante neutra, como [...] possível segundo a liberdade” (BECKENKAMP, 2009, p. 69). Nesse sentido, “a alternativa às leis da natureza, leis daquilo que é, são as leis morais, como leis da liberdade ou daquilo que deve ser” (BECKENKAMP, 2003, p. 154). É possível dizer que “o moral em sentido lato compreende tudo o que pode ser dado com a liberdade” (BECKENKAMP, 2003, p. 154). De acordo com o texto, a liberdade comporta tanto leis jurídicas, quanto leis éticas, as quais se distinguem em relação ao móbil, mas tem em comum, no que tomam parte nesse domínio do moral em sentido lato, o fato de, quanto à sua legislação, disporem de uma lei que trata uma determinada ação como necessária, como um dever. O que faz dessa ação necessária, por sua vez, são “os elementos constitutivos de uma legislação prática em geral na vontade humana” (BECKENKAMP, 2003, p. 157), que Beckenkamp identifica com a noção de autonomia da vontade.

Beckenkamp é explícito ao confessar que acompanha, em sua reconstrução, a divisão proposta por Ricardo Ribeiro Terra. Em artigo publicado no ano de 1987, o autor já propunha que o “moral em sentido amplo compreende a doutrina dos costumes englobando tanto o direito quanto a ética” (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 50). Na linha dessa separação fundamental, “o direito se opõe à ética (doutrina da virtude) e não à moral, que é mais ampla que esta” (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 50). Depois de insistir na diferença quanto ao incentivo típico de cada legislação (e, nesse mesmo passo, quanto à especificidade da legislação das leis jurídicas, para as quais basta a legalidade da ação), Terra avança para o conjunto de elementos que exprimem o que faz do direito e da ética parte da moral. Além dos conceitos comuns de dever e obrigação, “direito e virtude

participam da doutrina dos costumes e têm os mesmos fundamentos últimos, o que é consequência da unidade da razão prática” (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 51-52). O ponto, a partir de então é que, pela leitura dos intérpretes, “as duas legislações são provenientes da autonomia da vontade” (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 52).

Parece haver poucas dúvidas, aqui, em relação ao alcance da cisão entre direito e ética como abrangidos pela moral tem para os dois autores. No quadro da distinção que se estabelece entre os tipos de legislação segundo leis da liberdade, vislumbramos leis morais que tratam do que *deve ocorrer* e se ocupam, ao fazê-lo, da moralidade das ações (leis éticas), e leis morais que dizem o que deve ocorrer, mas se ocupam unicamente da legalidade das ações (leis jurídicas). No que toca aos fundamentos de determinação do arbítrio, importam à moral em geral, tal como definida na *Introdução à metafísica dos costumes*, tanto a moralidade das ações, quanto a legalidade das ações. Contudo, se toda legislação tem uma lei que prescreve “objetivamente como necessária a ação que deve acontecer” (MS, AA 06, p. 218), é evidente que a lei moral deve ser compreendida não pelos incentivos que porventura sejam admitidos como fundamento de determinação do arbítrio, mas, precisamente a partir daquilo essa lei estipula como sendo o que *deve ocorrer*.

Ora, a lei moral, como espécie de princípio prático objetivo que embasa a adoção de máximas, prescreve ações que devem ocorrer, mas o faz de modo particular, a dizer, prescrevendo ações que valem universalmente (como é característico de qualquer regra), mas (e esse é o aspecto determinante) de forma incondicional. Há outros princípios, como aqueles expressos nos imperativos hipotéticos prudenciais, cujas regras valem universalmente, mas somente de forma meramente condicional. Mas a lei moral é, como já afirmado, uma “lei prática incondicional” (MS, AA 06, p. 221) que “faz de certas ações um dever” (MS, AA 06, p. 221). Para seres humanos finitos, a lei moral é apresentada na forma do imperativo categórico, também incondicional. Leis jurídicas e éticas, assim, enquanto espécies da lei moral, estipulam deveres, isto é, ações que são necessárias segundo o critério mais restrito da universalidade incondicional que é característico da lei moral. A diferença entre as leis jurídicas e as leis éticas é que, se as últimas exigem que o fundamento de determinação do arbítrio seja o próprio dever, extraído do critério da universalidade e incondicionalidade de uma ação, as leis jurídicas admitirão, quanto ao incentivo de sua legislação, motivos de outra ordem, o que significa que as máximas da ação, fruto da faculdade de arbítrio, podem ser concebidas com base no critério de universalidade meramente condicional de imperativo hipotéticos. No entanto, o que determina que certas ações sejam, na lei da legislação,

conformes ao dever, mesmo para as leis jurídicas, é o critério de universalidade incondicional presente na lei moral.

Como interpretar, então, as passagens da *Introdução* em que Kant parece fazer uma aproximação mais íntima entre o conceito de dever e a ética? No trecho que expressa de forma mais evidente essa posição, Kant afirma que “todos os deveres, pelo simples fato de serem deveres, pertencem à ética” (MS, AA 06, p. 219). Essa afirmação parece desafiar a proposta de interpretação aqui apresentada, especialmente se lida à luz da frase subsequente, na qual Kant acrescenta que, muito embora todos os deveres *pertençam* à ética, a sua “legislação não por isso se encontra sempre na ética, mas para muito deles, fora dela” (MS, AA 06, p. 219). O âmago da controvérsia é, claramente, o uso do verbo “pertencer” [“gehören”]. Pretende Kant afirmar, com ele, que a fonte da normatividade dos deveres é a ética?

Embora o fraseado utilizado sugira essa conclusão, o ponto do texto parece ser outro. Na verdade, o que Kant está afirmando é que todo e qualquer dever, conquanto seja estabelecido a partir dos critérios da universalidade e da incondicionalidade presentes na lei moral em geral, sempre poderá ser objeto da legislação interna das leis éticas. Isso ocorre porque a ideia do dever, seja qual for o dever que a lei moral imponha, pode sempre operar como fundamento de determinação do arbítrio. Contudo, nem todo dever poderá ser objeto da legislação externa das leis jurídicas. Mais importante que isso, nas hipóteses em que o dever for objeto da legislação externa das leis jurídicas, dessa legislação não poderá emanar a exigência de que o dever prescrito na lei seja cumprido exclusivamente pelo fato de ser um dever.

Para ilustrar a questão, Kant discute, nessa parte da *Introdução*, os exemplos do dever de cumprir promessas e dos deveres de benevolência. Em relação ao dever de cumprir promessas, cuja legislação pode ser jurídica, admite-se que seu cumprimento se dê sob a ameaça da coerção. Mas, nesse caso, o que a lei exigirá é, exclusivamente, que o dever de cumprir promessas seja levado a efeito, é dizer, que as “ações externas” (MS, AA 06, p. 220) dos quais depende o cumprimento da promessa sejam realizadas como exige a lei, pouco importando o fundamento último de determinação do arbítrio. Admite-se, contudo, que promessas sejam cumpridas (mediante ações externas) exclusivamente pelo fato de ser o cumprimento de promessas um dever segundo a lei moral. Nesse caso, contudo, a legislação será interna e pertencerá à ética. A conclusão em relação ao dever de benevolência é diferente, mas reforça a ideia central da discussão. Nesse último caso, a legislação somente pode ser

interna, o que significa que ninguém pode ser coagido, por meio de uma legislação externa, a ser caridoso para com outros indivíduos (MS, AA 06, p. 220).

Em suma, há um *dever* que reconhecemos enquanto tal exclusivamente por força da lei moral, sem a necessidade de apelar à distinção entre a espécie de legislação das leis éticas e jurídicas. Paralelamente, sabendo-se *que o dever emana da lei moral*, coloca-se a tarefa de determinar o “modo de obrigação” (MS, AA 06, p. 221) segundo o qual o dever pode ser imposto. É nessa etapa da análise que descobrimos que todo dever sempre será um dever ético, ainda que indiretamente (MS, AA 06, p. 221), por poder ser objeto de uma legislação ética (que legisla também para o fundamento de determinação de determinação do arbítrio), ao passo que alguns deveres estabelecidos pela lei moral também poderão ser objeto de uma legislação jurídica. Mas a fonte de onde extraímos o dever, independentemente do tipo de legislação pelo qual o dever venha a ser imposto, é a mesma: a lei moral²⁴.

É preciso dizer algo mais, entretanto, acerca da lei moral. Tanto Beckenkamp, quanto Terra, unificam as leis éticas e jurídicas, como espécies da lei moral, sob o conceito de autonomia da vontade. Na *Introdução à metafísica dos costumes* não há menção explícita à noção de autonomia, no entanto, no início da *Seção IV*, Kant afirma que, embora a liberdade não possa ser objeto de uma prova teórica no plano empírico, ela é demonstrada, de um ponto de vista prático, de duas maneiras: i) por meio de uma “causalidade da razão pura na determinação do arbítrio, independentemente de todas as condições empíricas empíricas (do sensível em geral)” (MS, AA 06, p. 221), e; ii) por meio de “uma vontade pura, na qual têm origem os conceitos e as leis morais” (MS, AA 06, p. 221).

Da possibilidade de determinação do arbítrio por princípios da razão pura, expressa em i), as seções anteriores trataram, especialmente ao destacar que, como faculdade de máximas, o arbítrio pode adotar máximas cujo critério é a universalidade incondicional do imperativo

²⁴ Há outras interpretações que buscam uma compreensão neutra, de um ponto de vista ético, disso que aqui se apresenta como moral em sentido amplo. Byrd e Hruschka, por exemplo, entendem que o “moral na terminologia de Kant significa não físico” (BYRD; HRUSCHKA, 2010, p. 3). Ou seja, o que caracteriza o domínio da moral, nesse plano mais geral, não é propriamente a exigência da adoção de certos motivos para agir (no caso, como interessa à moralidade das ações, o motivo do dever). O que é relevante é que os deveres éticos e jurídicos “são cognoscíveis apenas do ponto de vista do mundo inteligível” (BYRD; HRUSCHKA, 2010, p. 4). Para os comentadores, isso significa, pura e simplesmente, que não devemos olhar para a natureza e para suas leis causais caso queiramos compreender o conceito de dever. Segundo os autores, é essa diferença que a divisão geral entre leis da liberdade e leis da natureza da *Introdução à metafísica dos costumes* pretende expressar. A identidade entre o moral e o não físico, entretanto, pode dar ensejo a alguma má compreensão. Imperativos hipotéticos, como regras para máximas, também prescrevem que algo *deve ocorrer*, ainda que o comando seja condicional (se quero um fim, devo adotar os meios para alcançá-lo) e, nessa medida, transcendem a esfera “daquilo que acontece” (KrV, B830) e que é objeto das leis da natureza. Seja como for, desde que se tenha em mente que o não físico abrange, também, uma dimensão normativa que não é propriamente a da moral, a proposta de Byrd e Hruschka é bastante oportuna, por abstrair da definição de moral o elemento motivacional característico da ética.

categórico. O termo ‘causalidade da razão pura’, naturalmente, há de ser compreendido em sentido figurado, não no mesmo sentido em que a causalidade natural, mecânica, é compreendida. O que ocorre é que, ao se determinar para a realização de ações, o arbítrio incorpora à máxima, por um ato espontâneo, um incentivo que não é meramente ligado ao nosso caráter sensível, mas encontra na universalidade e incondicionalidade da lei seu fundamento último.

No entanto, se essa determinação do arbítrio é possível, isso ocorre porque, ao lado da faculdade de arbítrio, temos a vontade, como faculdade de leis (MS, AA 06, p. 226), da forma como apresentada em ii). Como faculdade legislativa, a vontade dá leis, representadas na forma do imperativo categórico, que são independentes da experiência e valem para todo e qualquer ser racional, de forma incondicional. A lei moral tem fundamento na vontade pura como faculdade de legislar segundo uma lei que é dada não por objetos da experiência, mas pela própria forma universal e incondicional da lei. É produto, portanto, da autonomia da razão, compreendida na *Fundamentação* (quando a distinção entre arbítrio e vontade não havia sido traçada de forma mais clara) como a “qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)” (GMS, AA 04, p. 440). Quando o arbítrio adota máximas cujo motivo último é a universalidade e a incondicionalidade do imperativo categórico, tem-se a autonomia como a determinação do arbítrio por um princípio da razão pura. À autonomia contrapõe-se a heteronomia, que ocorre quando arbítrio incorpora como motivo último um objeto externo e sua regra tem de ser, consequentemente, um imperativo hipotético (GMS, AA 04, p. 441).

A distinção entre a determinação do arbítrio segundo a causalidade da razão pura e a definição da vontade como faculdade de leis da qual emanam conceitos e leis morais é sobremaneira relevante, especialmente para a compreensão das leis jurídicas. Afirmou-se anteriormente que é possível que a máxima da ação, como princípio subjetivo, pretenda seguir unicamente o critério de universalidade condicional de um imperativo hipotético, mas que, ainda assim, a ação, por força de sua legalidade, seja conforme à lei do dever e que sua máxima, de consequência, possa valer universalmente segundo o critério incondicional da lei moral. Como conciliar o fato de uma máxima almejar universalidade condicional de um imperativo hipotético, mas valer segundo a universalidade incondicional característica do dever?

É preciso ter clara, nesse particular, a importante diferença entre a lei moral como princípio de avaliação [“principium diiudicationis”] ou como princípio de execução [“principium executionis”]. A literatura secundária está bastante familiarizada com essas duas

noções (ALMEIDA, 2006, p. 210; HÖFFE, 1989, p. 152; KLEIN, 2009, p. 67; PERES, 1998, p. 49). Georg Mohr e Allison recordam que é nas *Lições de ética* que Kant distingue expressamente os dois tipos de princípio (MOHR *apud* BACIN; SENSEN, 2019, p. 75; ALLISON, 1990, p. 233). No texto, lemos que duas são as ordens de perguntas que podem ser formuladas no campo da moral. Podemos investigar, por um lado, “o que é ou não moralmente bom” (V-Mo/Collins, AA 27, p. 274) e, nesse caso, avaliamos o que é o dever segundo um princípio de avaliação para nossas ações. Mas é possível indagar, por outro lado, “o que me move a viver conforme essa lei” (V-Mo/Collins, AA 27, p. 274), isto é, segundo aquilo que o princípio avaliativo diz que é o dever. Nessa situação, é do princípio executivo que estamos tratando.

Ora, no que toca às leis jurídicas, cuja conformidade característica é a da legalidade das ações, a lei moral, na forma do imperativo categórico, opera exclusivamente como um princípio para avaliação do que é o dever, isto é, diz o que *deve ocorrer*, mas não estipula, retomando a terminologia da *Introdução*, o “móbil” (MS, AA 06, p. 218) pelo qual o arbítrio deve ser determinado. Para as leis éticas, cuja preocupação é distinta, importará, naturalmente, não apenas dizer o que deve ser feito, mas o motivo que o sujeito deve incorporar à máxima, isto é, a ideia do dever, expressa na noção da universalidade incondicional da máxima. Mas, no plano da moral em geral, o critério pelo qual determinamos o que é o dever é, sem mais, o da universalidade incondicional da máxima. Ora, se é possível falar em uma noção ampla de moral que abstrai do aspecto motivacional da ética, então parece ser possível falar em máximas adotadas segundo o critério de universalidade meramente condicional de imperativos hipotéticos que, ainda assim, podem valer segundo a universalidade incondicional exigida pela lei moral.

Essa última sugestão é, confessadamente, pouco intuitiva. E isso se deve, em grande medida, à formulação que o imperativo categórico recebe, especialmente naquela que é conhecida como a fórmula universal. É fundamental submeter a leitura do imperativo categórico a uma importante problematização a partir da gênese desse último princípio na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, compreendendo o que é característico da sua posterior retomada na *Introdução à metafísica dos costumes* não mais como princípio supremo da moralidade, mas como o princípio supremo da moral. A tarefa colocada não é simples, não apenas pela necessidade de compreender como a incondicionalidade da lei é transportada para a formulação do imperativo categórico, mas especialmente se considerarmos que há uma variação na formulação desse princípio nas versões da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e da *Introdução à metafísica dos costumes*.

Instruídos por essas considerações, contudo, podemos tentar compreender de que maneira o imperativo categórico aparece na *Introdução à metafísica dos costumes*. Pela reconstrução anteriormente proposta, nessa última obra, as leis da liberdade são denominadas leis morais em um sentido mais amplo do que aquele segundo o qual o imperativo categórico, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, é dito o princípio supremo da moralidade – isto é, como veremos, o princípio do qual lançamos mão para avaliar a moralidade das ações, quando a preocupação se concentra nos motivos últimos, incorporados à máxima do sujeito, que tornam a ação virtuosa. O imperativo categórico, no plano mais geral que será posteriormente integrado pelas leis jurídicas e leis éticas, é definido como o princípio supremo da moral e, enquanto tal, na condição de princípio avaliativo, “em geral apenas expressa o que é obrigação” (MS, AA 06, p. 225), qualquer que seja o tipo de legislação por meio da qual a obrigação seja imposta. Nesse registro, o que parece ocorrer é que a lei moral, para além de dizer o que *deve ocorrer*, contempla um conjunto mais restritivo dessas leis, nomeadamente, leis que vão se ocupar exclusivamente da legalidade das ações (além de leis que se ocupam da moralidade das ações). Numa primeira análise, essa reconstrução não parece colocar maiores problemas, já que o imperativo categórico, na *Introdução à metafísica dos costumes*, foi definido como sendo o princípio que apenas *diz o que é a obrigação*.

É preciso recordar, todavia, que, na *Fundamentação*, o imperativo categórico é apresentado nos seguintes termos: “age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (GMS, AA 04, p. 421). Note-se que a exigência imposta pelo princípio não se reduz à mera possibilidade de universalização da máxima: o sujeito, além de querer a máxima (o que naturalmente decorre do elemento volitivo envolvido na adoção de qualquer princípio subjetivo), deve também poder querer a universalidade da máxima.

A principal consequência dessa formulação é que a possibilidade de universalização deve ser incorporada à máxima como motivo último da ação. Mas, se o imperativo categórico cuida de estabelecer o motivo último que o sujeito deve adotar ao agir, então o princípio não é somente avaliativo, mas também executivo. Ora, se o imperativo categórico, expressão da lei moral para seres humanos finitos, é formulado de modo a dizer o que é o dever a partir de uma reflexão sobre o que torna uma ação válida do ponto de vista da moralidade (preocupação da ética), como sustentar que leis jurídicas, interessadas apenas na legalidade da ação, são uma espécie de lei moral? O impasse consiste em que, ao menos no texto da *Fundamentação*, o imperativo categórico estabelecerá *o que é o dever* restringindo as máximas admissíveis àquelas que possam também ser quistas pelo sujeito enquanto

universais. Em termos mais claros, o *dever está nas máximas de ação cuja universalidade o sujeito pode racionalmente querer*.

É correto afirmar que, na *Introdução à metafísica dos costumes*, o dever é estabelecido a partir da referência às máximas que o sujeito *pode querer enquanto universais*? Para prosseguir, é essencial reconstruir os passos que levam à formulação do princípio na *Fundamentação*, bem como, num passo seguinte, sua posterior retomada na *Metafísica dos costumes*.

2.5 O IMPERATIVO CATEGÓRICO NA *FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES*: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A MORALIDADE DAS AÇÕES

Na *Introdução à metafísica dos costumes* o imperativo categórico é objeto de discussão em dois momentos. A primeira das discussões ocorre em conjunto com a definição de dois dentre os conceitos que Kant reputa comuns à *Doutrina do direito* e à *Doutrina da virtude*: obrigatoriedade e dever. Ao definir o primeiro conceito como “a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão” (MS, AA 06, p. 222), Kant dedica as linhas dos textos em recuo a explicitar o que é característico dos imperativos em geral (seja o imperativo categórico, sejam os imperativos técnicos ou prudenciais) em seu contraste com uma lei prática.

Como já visto, ambos, imperativo e lei, têm em comum o fato de representarem uma ação como necessária. Os imperativos, contudo, fazem isso para seres para os quais uma ação prescrita como necessária é subjetivamente contingente. Isso significa que, para seres humanos finitos, cujas ações não necessariamente se adequam às diretivas de uma razão capaz de legislar independentemente de fins dados por objetos empíricos, a lei surge na forma de um comando qualificado pela necessidade que o agente tem “de ser coagido (necessitado) à concordância com essa regra” (MS, AA 06, p. 222). Para uma vontade santa, toda e qualquer ação é necessariamente conforme o comando de uma lei prática incondicional. Para seres humanos, a determinação segundo princípios de uma vontade pura – que legisla leis práticas incondicionais – é uma determinação possível do arbítrio. O imperativo categórico, para seres humanos, expressa o comando de uma lei prática que não extrai de objetos empíricos o princípio condicional de sua ação (heteronomia), encontrando na forma universal da lei um fim incondicional (autonomia).

A segunda discussão ocorre logo após a apresentação dos conceitos comuns à *Metafísica dos costumes*, quando então Kant finalmente apresenta a fórmula do imperativo

categórico: “age de acordo com uma máxima que pode valer ao mesmo tempo como uma lei universal” (MS, AA 06, p. 225). O texto já havia anteriormente mencionado que a determinação do arbítrio por uma causalidade da razão pura só se faz possível se a máxima adotada pelo agente for apta “a uma lei universal” (MS, AA 06, p. 214). Aqui, a máxima é apresentada, como já ocorreu anteriormente na *Fundamentação*, como “o princípio subjetivo da ação que o sujeito adota como regra sua” (MS, AA 06, p. 225).

Ao princípio subjetivo se contrapõe uma lei, como princípio prático objetivo que diz o que deve ocorrer. Pouco antes de reiterar a formulação do imperativo categórico agora apresentada na *Introdução*, Kant retoma a distinção entre legalidade e moralidade, afirmando que, no que toca à primeira espécie de conformidade, temos a “concordância de uma ação com a lei do dever” (MS, AA 06, p. 225), ao passo que, na segunda, a concordância é da “máxima da ação com a lei” (MS, AA 06, p. 225). Do ponto de vista da moralidade das ações, não há novidade. A *Metafísica dos costumes*, ao tratar da ética, supõe que o imperativo categórico seja mobilizado a um só tempo como princípio avaliativo e executivo, prescrevendo ações que são deveres por meio de leis éticas que legislam não de qualquer maneira, mas de modo a exigir que uma máxima, como princípio subjetivo, seja adotada pelo fato de satisfazer o critério de universalidade incondicional da lei moral. Para intérpretes como Terra e Beckenkamp, como já afirmado, embora o imperativo categórico, como princípio supremo da moral, diga o que é o dever, a posterior divisão entre leis jurídicas e leis éticas depende da distinção entre os tipos de legislação das quais o dever pode ser objeto. Independentemente do tipo de legislação, contudo, a fonte de todos os deveres, para essa leitura, seria a mesma: a lei moral e, conseqüentemente, o imperativo categórico. Uma vez que o imperativo categórico fundamenta os deveres, o teste de universalização das máximas é decisivo para o reconhecimento desses deveres.

Contudo, quando pensamos a normatividade jurídica, é fundamental considerar o seguinte problema: se a aptidão da máxima à universalidade incondicional da lei moral é introduzida na formulação do imperativo categórico da *Introdução*, que espaço resta para legalidade das ações? A legalidade, como visto, é apresentada de duas formas na introdução, ora como a concordância da ação às leis jurídicas (MS, AA 06, p. 214), ora como a concordância da ação à lei do dever (MS, AA 06, p. 225). Em nenhuma dessas ocorrências, como se vê, há qualquer referência à noção de máxima. Mais importante que isso, à luz da fórmula universal do imperativo categórico, se uma máxima é caracterizada como um princípio subjetivo e é indissociável de seu caráter volitivo, a universalidade incondicional da lei não teria necessariamente de ser incorporada como motivo da ação, dada exigência que se

faz devido à aptidão da máxima a uma lei universal? Por conseguinte, o dever não estaria sendo definido, novamente, por referência à espécie particular de máximas que o sujeito pode adotar? Como a distinção entre princípio de avaliação e princípio de execução serviria para explicar a inserção da legalidade das ações ao âmbito da moral, se o princípio parece ser novamente formulado em termos motivacionais (isto é, dizendo *o que é o dever* a partir de uma reflexão sobre o motivo último que faz com que uma ação seja necessária)?

Poderíamos apresentar o problema, ainda, de uma outra maneira: se toda máxima supõe o motivo pelo qual o agente age, exigir a possibilidade de universalização da máxima implicaria exigir a universalização da máxima como motivação para agir? A resposta para essa questão é claramente negativa. Uma motivação pode ser universalizável, ainda que não seja adotada por essa razão (a dizer, em nome da universalização), mas por outro motivo particular do agente²⁵. Essa distinção é central, como veremos, para compreender como Kant avaliará as máximas de uma perspectiva jurídica. Ainda assim, por vezes é difícil desfazer a impressão de que Kant realmente articula, na *Introdução*, uma noção mais estrita de moral, alinhada àquela que aparece na *Fundamentação* no âmbito da investigação sobre a moralidade das ações e que é objeto da ética. Contudo, reformulando a questão que encerrou a seção 2.4, podemos indagar: é correto afirmar que o imperativo categórico, mesmo na versão da *Introdução à metafísica dos costumes*, é um princípio essencialmente motivacional (e, consequentemente, ético), como ocorre na *Fundamentação*?

Como a argumentação adiante oferecida na presente e na próxima seção pretende demonstrar, a resposta a essa questão é negativa. Para compreender essa resposta, contudo, é fundamental tratar, primeiramente, do contexto em que o princípio é formulado na *Fundamentação*. Embora o imperativo categórico receba mais de uma formulação nessa última obra, o foco da discussão que se segue será a fórmula universal, que é aquela à qual

²⁵ É oportuno observar que uma afirmação um pouco distinta coloca o problema da universalização e das motivações do agente de forma correta. É indubitavelmente falso que exigir a possibilidade de universalização da máxima implique a adoção da possibilidade de universalização como motivo para agir. No entanto, é absolutamente correto afirmar que, na medida em que toda máxima supõe o motivo pelo qual o agente age, a universalização da máxima implica universalizar tanto o curso de ação escolhido, quanto o motivo que embasa esse curso de ação. Note-se, mais uma vez, que universalizar os motivos para agir não significa adotar a própria universalização como motivo para agir. Assim, o imperativo categórico não desconsidera as motivações para agir, nem mesmo quando se trata da avaliação acerca da correção jurídica das ações. E nem poderia ser diferente, já que aquilo que define a racionalidade prática é, precisamente, o agir por razões. Todo teste de universalização do imperativo categórico leva em consideração as motivações do agente, mesmo no âmbito do direito. Isso não significa, contudo, que a distinção entre legalidade e moralidade seja desfeita. Ainda que as motivações sejam levadas em consideração do teste de universalização do direito, isso não significa, uma vez mais, que a adoção da possibilidade de universalização seja relevante para a avaliação da jurídica correção das ações.

Kant faz explícita referência na *Introdução à metafísica dos costumes* e que contém de forma mais expressa o critério de universalidade incondicional presente na lei moral²⁶.

Recordemos que, na obra de 1785 – cujo propósito é encontrar o princípio supremo da moralidade –, Kant busca pelo “genuíno valor moral” das ações (GMS, AA 04, p. 397). O ponto de partida da discussão é, na *Primeira seção*, a distinção entre ações conformes ao dever e ações praticadas por dever. A fim de estabelecer a diferença entre os dois tipos de ação, como se sabe, Kant se propõe a examinar os deveres de honestidade (GMS, AA 04, p. 397), conservação da vida (GMS, AA 04, p. 397), caridade (GMS, AA 04, p. 398) e felicidade (GMS, AA 04, p. 398).

No primeiro passo de sua exposição, Kant observa que é possível que o agente tenha uma inclinação pessoal para o cumprimento de todos os deveres acima elencados. Contudo, não é na inclinação que porventura um indivíduo tenha para ser honesto, por exemplo, se encontra o valor moral da ação. Ao discutir o exemplo do comerciante que cobra um preço único de todo e qualquer cliente (seja o cliente versado ou não em assuntos mercantis), o que Kant parece querer afirmar é que condutas honestas podem ser motivadas exclusivamente pelo proveito particular que o vendedor auferir desse modo de proceder (o fato, por exemplo, de que mais compradores buscam a loja do comerciante em virtude de sua boa fama). Mas, e se fosse o caso que condutas desonestas pudessem trazer maior proveito para o comerciante? A pergunta, que não é feita explicitamente por Kant, mas que perpassa a insistência na discussão dos quatro exemplos, é a seguinte: abstraídas as inclinações particulares para o cumprimento de todos os deveres mencionados, o sujeito cumpriria com o dever somente pelo

²⁶ Como se sabe, a fórmula universal é uma dentre formulações alternativas do imperativo categórico, princípio que Kant afirma ser “um único apenas” (GMS, AA 04, p. 421). Na *Fundamentação*, além dela, Kant apresenta outras três. Uma das mais conhecidas é chamada fórmula da humanidade, assim apresentada: “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (GMS, AA 04, p. 429). Há, também, a fórmula da lei da natureza, que afirma: “age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza” (GMS, AA 04, p. 421). E há, por fim, a fórmula do reino dos fins, que recebe a seguinte formulação: “age segundo máximas de um membro universalmente legislador de um reino dos fins meramente possível” (GMS, AA 04, p. 439). Paton sugere uma quinta formulação, a fórmula da autonomia (PATON, 1971, p. 180), introduzida antes da fórmula do reino dos fins, da seguinte maneira: “não fazer nenhuma ação a não ser segundo uma máxima passível de ser uma lei universal e, portanto, de tal sorte que a vontade possa, mediante sua máxima, se considerar ao mesmo tempo a si mesma como legislando universalmente” (GMS, AA 04, p. 434). Como já afirmado, a fórmula universal é explicitamente referida na *Introdução à metafísica dos costumes* e, por esse motivo, será discutida com maior detalhe na presente seção. A fórmula da humanidade também comportaria exame, por ser expressamente mencionada na *Doutrina do direito*. No entanto, para concentrar a análise no problema que parece surgir na *Introdução à metafísica dos costumes*, o caráter motivacional da fórmula da humanidade será objeto de consideração, no momento oportuno, em uma nota explicativa adiante inserida (cf. nota 29). Há outras interpretações, ainda, que destacam o papel de outras formulações. Uma delas, apenas para citar um exemplo, é apresentada por Toshiro Terada, no artigo “*The universal principle of right as the supreme principle of Kant’s practical philosophy*”, a partir de uma aproximação entre o princípio universal do direito e a fórmula do reino dos fins que tem como fundamento uma “harmonia ou coexistência” entre liberdades (TERADA, 1995, p. 544).

fato de ser um dever? O comerciante seria honesto, ainda que isso trouxesse prejuízos para sua atividade, apenas por ser a honestidade um dever? O indivíduo amargurado que não nutre qualquer estima pelos seus próximos e, conseqüentemente, não tem qualquer inclinação para a prática de atos caridosos, seria um filantropo somente pelo dever de caridade (GMS, AA 04, p. 398)?

Traçada a distinção entre ações realizadas *por dever* e ações meramente *conformes ao dever*, Kant formula uma segunda proposição: não se deve avaliar uma ação exclusivamente em razão dos efeitos que dela se seguem (GMS, AA 04, p. 399). E, a partir dessas duas afirmações, que excluem as inclinações particulares e os efeitos da ação como fundamento para avaliação moralidade das ações, Kant extrai uma terceira proposição, qual seja, aquela que afirma que “o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (GMS, AA 04, p. 400).

Essas três afirmações restringem o escopo da busca pelo genuíno valor moral das ações a uma reflexão sobre as condições que uma máxima, como princípio subjetivo, deve satisfazer para que a ação seja válida moralmente. É nesse contexto, por sinal, que Kant apresenta pela vez primeira na *Fundamentação*, em nota de rodapé, a distinção entre máximas, que expressam o que o indivíduo quer subjetivamente, e princípios práticos objetivos, identificados como leis práticas que dizem o que deve ocorrer (GMS, AA 04, p. 400). A moralidade das ações, assim, há de ser aferida em máximas que expressam aquilo que o agente quer subjetivamente. A questão é que esse *querer subjetivo* deve observar o critério objetivo estabelecido por um princípio cuja regra não se pauta pela mera satisfação das inclinações, nem tampouco se ocupa unicamente dos efeitos da ação. E que princípio pode satisfazer essas exigências?

Kant faz a mesma pergunta, na *Primeira seção*, antes de introduzir o princípio, ainda na forma de uma lei (e não como imperativo), com a seguinte formulação: “nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte que eu possa também querer que a minha máxima se torne uma lei universal” (GMS, AA 04, p. 401). Não há dúvidas, assim, com relação ao contexto em que o princípio é formulado. Esse contexto é aquele em que se procura

pela moralidade das ações²⁷ e, conseqüentemente, pelo motivo último que demonstra que a ação é moralmente válida. Na *Segunda Seção*, depois de uma detida discussão cujo intuito é descobrir a espécie de imperativo que se presta como fundamento da moralidade, Kant apresenta a fórmula universal do imperativo categórico: “age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (GMS, AA 04, p. 421).

Claro, explicitar os aspectos fundamentais dessa discussão antecedente não é suficiente, por si só, para mostrar que esse princípio cuide unicamente da moralidade das ações. É fundamental compreender, a partir do critério de universalidade incondicional do imperativo categórico, aquilo que faz com que o princípio seja intrinsecamente motivacional. Para prosseguir nessa discussão, as lições de Onora O’Neill, em sua interpretação do imperativo categórico, podem ser bastante esclarecedoras.

Além de enfatizar que o imperativo categórico é um princípio destinado primordialmente à avaliação do valor moral das ações (O’NEILL, 1989, p. 86), O’Neill recorda que Kant tem uma concepção de razão instrumental (O’NEILL, 2015, p. 129), formulada tanto na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, quanto na *Crítica da razão prática*, a partir do princípio que diz: “Quem quer o fim também quer (na medida em que a razão tem influência decisiva sobre suas ações) o meio indispensavelmente necessário para isso que está em seu poder” (GMS, AA 04, p. 417).

Entretanto, no que toca à moralidade das ações, para a intérprete, exige-se mais do que a racionalidade instrumental, que relaciona meios e fins e, quando muito, é a fonte de imperativos pragmáticos, prudenciais ou técnicos – imperativos cuja universalidade é, como visto anteriormente, meramente condicional. Para Kant, o dever moral é expresso na forma de uma ação prescrita pela razão incondicionalmente, isto é, para todo e qualquer ser racional (para seres racionais finitos, cujas ações não necessariamente são concordantes com os ditames da lei moral, fala-se no imperativo categórico).

Ao discutir a fórmula universal, O’Neill parte da análise das críticas que denunciam a suposta vacuidade do princípio. O ponto dessas objeções, recorda a autora, é que, adequadamente construída (isto é, preenchida com o conjunto adequado de especificações),

²⁷ Na *Crítica da razão Prática*, a mesma diferença entre *ações conformes ao dever* e *ações por dever*, assim como a oposição correspondente entre legalidade e moralidade, é crucial para compreender a conformidade das ações à lei moral. Mais uma vez, vemos que a moralidade exige que “a ação ocorra por dever, isto é, simplesmente por causa da lei” (KpV, AA 05, p. 144), ao passo que, quando tratamos da legalidade das ações, admite-se uma determinação segundo motivações da inclinação, ou, em geral, fins outros almejados pelo sujeito. Contudo, na medida em que é prática por si mesma, a razão não se satisfaz com a mera legalidade das ações, isto é, com a mera conformidade ao dever, exigindo que certas ações que são deveres sejam realizadas pelo fato de serem deveres.

qualquer máxima passível de ser adotada por um agente em particular também poderia adotada universalmente por todos os outros (O'NEILL, 2015, p. 129). Por não estipular com maior clareza o que é o *dever*, abrindo margem para diversas condutas, dizem os críticos, o princípio não avançaria na compreensão do fundamento moralidade das ações.

Em sua resposta, O'Neill corretamente observa que as objeções perdem o ponto fundamental da fórmula universal, que envolve uma distinção essencial entre *a possibilidade de se querer racionalmente a universalidade da máxima*, e uma postura distinta, que envolve o mero *pensar a possibilidade da adoção da máxima por todos outros indivíduos de forma universal* (O'NEILL, 2015, p. 135). A adoção de qualquer máxima, como princípio subjetivo, sempre suporá um comprometimento com aquilo que se quer (ou seja, aquilo que o agente quer é incorporado à máxima como um motivo para agir). É essa espécie de incorporação que caracteriza o agir racional em geral. A exigência adicional contida no imperativo categórico, na formulação da *Fundamentação*, é que, além de adotar a máxima no sentido mais usual anteriormente indicado (o que já implica o elemento volitivo típico de um princípio subjetivo), o indivíduo deve também poder querer que essa máxima seja adotada universalmente. O imperativo categórico estipula, como critério, a possibilidade de compatibilização entre o *querer a máxima* e, na medida em que se *quer a máxima*, o *querer a mesma máxima universalmente*. Essa exigência não se reduz à mera possibilidade de pensar a máxima como universal, pela qual o sujeito entende que seja possível, em um sentido mais trivial, que todos os seres humanos queiram universalmente, ao mesmo tempo, uma determinada máxima.

Há, assim, dois sentidos de universalização em questão: i) o indivíduo quer algo x e é possível que todos os demais indivíduos queiram x; ii) o indivíduo quer algo x e quer, ao mesmo tempo, que todos os demais indivíduos queiram x. Os dois casos tratam da possibilidade de universalização de máxima, mas o imperativo categórico, na fórmula universal da *Fundamentação*, supõe especificamente o sentido de universalização de máximas presente em ii)²⁸.

Como recorda O'Neill, entretanto, para que a adoção da máxima seja compatível com o *querer a mesma máxima universalmente*, exige-se um comprometimento com o princípio dos imperativos hipotéticos, que estabelece que o indivíduo que quer um fim necessariamente quer os meios para alcançá-lo. Se o indivíduo que adota uma máxima necessariamente quer os

²⁸ É oportuno observar, apenas a título de breve comentário, que a universalização presente em ii) parece ser satisfeita, por exemplo, pelas máximas de um terrorista radical que não apenas quer a destruição global, como quer que todos os outros indivíduos queiram a destruição global.

meios para a realização do fim incorporado como motivo para agir, o imperativo categórico demanda que a universalização da máxima seja compatível, de um ponto de vista racional, com os meios que o sujeito quer, na medida em que quer o fim. Se a universalização da máxima for incompatível com os meios exigidos para a realização do fim, então, ainda que queira uma determinada máxima, o indivíduo não pode racionalmente querê-la, ao mesmo tempo, como universal.

Pela reconstrução de O'Neill, esse é o registro em que se insere, por exemplo, a discussão sobre impossibilidade de universalização da máxima da falsa promessa (O'NEILL, 2015, p. 138). Há certas máximas que só podem ser adotadas, por um ou outro indivíduo, desde que não sejam universalizadas. A realização de promessas, para que possa ser uma prática coerente, exige algum grau de confiança entre indivíduos. Quem quer fazer promessas efetivas quer como meio, necessariamente, a confiança que possibilita que isso ocorra. Universalizada, a máxima de fazer promessas sem a pretensão de cumpri-las destruiria a confiança, condição exigida para que promessas possam efetivamente ser feitas.

Daí a afirmação kantiana de acordo com a qual, ao inspecionarmos nossas máximas no caso em que estas violam o dever, “descobriremos que, na realidade, não queremos que nossa máxima se torne universal, pois isso nos é impossível, mas é antes o contrário dela que deve continuar a ser universalmente uma lei” (GMS, AA 04, p. 424). O indivíduo que age de forma contrária ao dever, ao adotar a máxima correspondente, quer verdadeiramente criar uma “exceção” (GMS, AA 04, p. 424) em favor exclusivamente do seu caso. É uma exigência racional que os demais indivíduos adotem máximas que se compatibilizem com os meios necessários para seus fins (no caso da promessa, máximas tais que preservem a confiança da qual a realização de promessas depende, de maneira geral, mesmo nos casos em que o indivíduo não pretende cumprir o objeto da promessa). Para Kant, mesmo aquele sujeito que viola o dever, quando reflete sobre a relação entre meios e fins do ponto de vista da razão instrumental, é capaz de reconhecer o comando que emana do imperativo categórico, mas deliberadamente cede espaço para que a inclinação seja o fundamento último da sua máxima de ação (GMS, AA 04, p. 424). Ou seja, o indivíduo reconhece o imperativo categórico, no sentido de ser capaz de compreender que a máxima que expressa o curso correto de ação seria outra, mas, ainda assim, sua máxima incorpora, como motivo último, uma inclinação, em detrimento do dever que emana do imperativo categórico.

Pelo teste de universalização da primeira fórmula do imperativo categórico, o agente quer a máxima, como sucede com todo princípio subjetivo, mas deve poder querê-la ao mesmo tempo como universalizável (isto é, deve poder querer que a máxima seja adotada ao

mesmo tempo por todos os demais indivíduos). No âmbito em que perquirimos a moralidade das ações, a razão estipula, como critério para avaliarmos como agir, que queiramos a máxima que possa ser universalizada exatamente porque ela pode ser universalizada. Como se vê, no âmbito da moralidade, a fórmula da universalidade restringe as máximas passíveis de adoção (e os cursos de ação respectivos) apenas àquelas que possam ser quistas como universais (O'NEILL, 2015, p. 161). Quando trata da moralidade das ações, o imperativo categórico não estabelece meramente *como devemos agir*, mas pretende, além (ou mesmo antes) disso, estabelecer *por qual motivo devemos agir* – a dizer, na medida em que a máxima que é adotada pode ser quista enquanto universalizada. Na verdade, o que sucede é que, a partir de um critério para adoção de máximas que restringe os motivos compatíveis com a moralidade, Kant extrai conclusões sobre as ações que são moralmente válidas e que são, por essa razão, deveres.

O exemplo da promessa é suficientemente claro a respeito da ordem das razões: para concluir que o cumprimento de promessas é um dever, o indivíduo submete a máxima de fazer promessas que não serão cumpridas ao teste de universalidade e conclui que querer fazer promessas sem a pretensão de cumpri-las é incompatível com a possibilidade de querer a universalidade dessa máxima. Ora, mas isso significa que essa máxima (e o motivo nela incorporado) não pode ser adotada, ao contrário do que sucede com a máxima que trata da adoção de promessas que o indivíduo pretende cumprir, que passa no teste de universalização do imperativo categórico. Em suma, segundo a fórmula do imperativo categórico da *Fundamentação*, o critério para determinar o que é o dever é construído a partir da

possibilidade ou não de adoção de determinadas máximas que o sujeito possa querer enquanto universalizadas (O'NEILL, 2015, p. 152).²⁹

Dado que o imperativo categórico oferece um critério para o reconhecimento do dever na exata medida em que se ocupa de estipular o motivo específico que torna a ação compatível com os ditames da moralidade, como compreender que, a partir de uma análise quanto à legalidade das ações (típica da legislação das leis jurídicas), possa uma máxima ser submetida ao teste de universalização do imperativo categórico (na versão da *Fundamentação*), permitindo que reconheçamos qual é o dever? Ora, se a preocupação é, do ponto de vista jurídico, unicamente com a mera legalidade das ações, parece que as máximas do sujeito podem ser avaliadas com base no critério de imperativos hipotéticos (cujo princípio

²⁹ Alguém poderia questionar se o problema da moralidade das ações também seria central para a segunda formulação do imperativo categórico, conhecida como a fórmula da humanidade. O princípio é assim apresentado: “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (GMS, AA 04, p. 429). Diferentemente do que ocorre com a fórmula da universalidade, a fórmula da humanidade cuida de estabelecer a espécie de tratamento que outros indivíduos devem receber, nomeadamente, tratamento condizente com a sua humanidade. Um tratamento dessa espécie exclui as máximas segundo as quais outros seres humanos sejam tratados como meras coisas, isto é, máximas que desconsideram o caráter racional desses indivíduos. Assim, a fórmula da humanidade tem duas partes: i) a condição de que outros seres humanos não sejam tratados como meros meios; ii) a exigência de que eles sejam tratados como fins em si mesmos. Embora O'Neill enfatize, em sua interpretação, que o critério de coerência interna da máxima presente na fórmula universal não basta, por si só, para compreender a exigência de tratar os outros ao mesmo tempo como fim (O'NEILL, 2015, p. 163), isso não significa que a fórmula da humanidade demande unicamente ações externas que sejam conformes ao princípio de respeito pela humanidade e que o princípio não se ocupe, por conseguinte, da moralidade das ações. É fato que Kant afirma que a fórmula da humanidade contém a “condição restritiva suprema da liberdade das ações de todo ser humano” (GMS, AA 04, p. 430-431) e que, na formulação do princípio, também não há qualquer referência às máximas do sujeito. Todavia, da mesma forma como sucede com a fórmula universal no texto da *Fundamentação*, a fórmula da humanidade se ocupa, mesmo que de forma indireta, de oferecer um critério para as máximas da ação, e, assim, é construída a partir de uma “distinção moral quanto às intenções [...] entre atos que possuem e aqueles que não possuem valor moral” (O'NEILL, 1989, p. 86). É que, logo depois de assinalar a distinção entre coisas e pessoas, Kant extrai das últimas o fim que pode ser tratado como um fim objetivo (GMS, AA 04, p. 428), a dizer, algo que é por si um fim incondicionado. Isso significa que, quando nos portamos diante de outros indivíduos, temos não apenas de tratá-los, por nossas ações externas, como fins, mas devemos considerá-los como tais. Embora a fórmula da humanidade não faça qualquer referência a máximas, o tratamento digno da humanidade supõe, precisamente, que a humanidade seja *tomada* como fim, e não como mero meio. Ora, *tomar algo como um fim* significa, precisamente, incorporar isso que se toma como fim à máxima (máxima que é princípio subjetivo do querer). Assim, quando pensamos a fórmula da humanidade, pensamos em uma lei prática incondicional que estipula o critério para as máximas adotadas pelo sujeito. Tratar os outros como fins supõe a adoção de máximas pelas quais a humanidade nos outros seres humanos é adotada sempre como fim. Em relação aos deveres para com os outros, não por acaso, Kant considera o exemplo “de ataques à liberdade e à propriedade dos outros” (GMS, AA 04, p. 430) e destaca que a transgressão, nesses casos, decorre do fato de o agressor se utilizar de outro ser humano como mero meio. Ora, se mesmo as ações externalizadas por meio da agressão a outros indivíduos supõem uma máxima, é evidente que ignorar a humanidade nos outros, quando da prática de alguma transgressão, significa incorporar a humanidade à máxima não como fim em si, mas meramente como meio. Assim, mesmo na fórmula da humanidade, a preocupação fundamental é com o critério para a moralidade das ações. Outra resposta ao questionamento inicial é a seguinte: se a fórmula da humanidade implica tomar a humanidade como um fim, então a fórmula da humanidade implica tomar a racionalidade prática como fim da ação. Mas a racionalidade prática implica, justamente, o agir por razões e, conseqüentemente, a universalidade típica de toda operação racional. Assim, a fórmula da humanidade implica tomar essa universalidade como fim.

geral afirma, mais uma vez, que quem quer o fim, quer os meios necessários para alcançar esse fim). Se o critério para a máxima é a universalidade meramente condicional de um imperativo hipotético, o passo decisivo, que envolve submeter a máxima ao teste de universalização incondicional do imperativo categórico (na versão da *Fundamentação*), seria despiendo. Em outras palavras, o indivíduo não se colocaria na posição de avaliar se é possível querer, ao mesmo tempo, a universalização da máxima adotada. Em suma, parece haver um equívoco na própria ideia de que uma ação, analisada quanto à sua legalidade (isto é, quanto à mera conformidade ao dever), deva ser submetida ao crivo de um princípio que determina *o que é o dever* a partir de uma avaliação da moralidade das ações (como faz o imperativo categórico da *Fundamentação*).

Contudo, é inegável que soa no mínimo curiosa a ideia de máximas que seriam “imunes”, por assim dizer, ao teste do imperativo categórico, somente pelo fato de estarem sendo avaliadas apenas quanto à sua legalidade e, conseqüentemente, com base em outro critério de universalidade (o dos imperativos hipotéticos). Isso parece contrariar o próprio projeto filosófico kantiano que, na *Fundamentação*, cuida de apresentar e justificar um princípio para avaliação de máximas a partir do qual reconhecemos o dever. O que poderíamos dizer, quando muito, é que máximas que expressam a mera conformidade ao dever não passam no teste do imperativo categórico. Jamais aceitaríamos, entretanto, que seria inapropriado, de saída, submeter essas máximas ao teste do imperativo categórico.

Mas a principal objeção que pode ser levantada, a essa altura da discussão, é que a reconstrução acima proposta parte da noção da legalidade e tenta, a partir dela, inferir a noção de dever, quando, na ordem das razões, Kant estabelece, em primeiro lugar, o que é o dever para, somente num segundo momento, definir a noção de legalidade (então apresentada como a mera conformidade ao que já se estabeleceu como o dever). E, com efeito, essa realmente é a ordem da argumentação que Kant adota especialmente na *Introdução à metafísica dos costumes*. Ora, é preciso compreender a razão pela qual a legalidade das ações é desconsiderada da doutrina filosófica de Kant da *Fundamentação*, mas acaba sendo reintegrada, agora como parte da moral em geral, na *Metafísica dos costumes*.

Na *Fundamentação*, o dever é definido por referência àquelas ações praticadas *por dever* (GMS, AA 04, p. 397), o que nos leva, novamente, ao teste de universalização do imperativo categórico e à exigência segundo a qual a máxima adotada possa também ser quista enquanto universalizada. Pensemos, agora, a hipótese de uma máxima pela qual o sujeito se abstenha de agredir outros indivíduos para o fim exclusivo de evitar a sanção penal. O que ocorreria se essa máxima fosse submetida ao teste do imperativo categórico da

Fundamentação? Claramente, da perspectiva em que se coloca a investigação da *Fundamentação*, a máxima é inadmissível na medida em que o respeito pela integridade física alheia se dá apenas como meio para outro fim empiricamente condicionado, nomeadamente, o fim consistente em evitar a sanção penal. Se evitar a sanção é o único motivo do agente, então, pelo teste de universalização do imperativo categórico na versão da *Fundamentação*, um motivo particular, e não a universalização da máxima, é o que justifica a adoção da máxima.

Assim, a questão não é, exatamente, que máximas fundadas em motivos empíricos (válidas segundo o critério dos imperativos hipotéticos) sejam “imunes” ao teste do imperativo categórico. Na verdade, a grande questão é que máximas dessa espécie jamais satisfarão o critério do imperativo categórico da *Fundamentação*. Ou seja, é inócuo submetê-las a esse teste, já que a eleição de um motivo empírico outro, que não a possibilidade de universalização da máxima, resultará na rejeição da máxima. Como compreender, então, que máximas com essa estrutura possam de algum modo dizer o que é o dever? Pelo imperativo categórico da *Fundamentação* é impossível que isso ocorra.

Na *Introdução à metafísica dos costumes*, Kant deixa claro, por exemplo, que abster-se de agredir outro indivíduo, mesmo para o fim de evitar a sanção penal correspondente, é um dever jurídico que reconhecemos sem qualquer necessidade de apelar para um motivo ético (a ação pautada por essa máxima pode até ser considerada abjeta de uma perspectiva ética, mas isso é irrelevante para o direito). Mas o teste do imperativo categórico, na *Fundamentação*, implica que máximas dessa espécie sejam condenadas de uma perspectiva moral (em geral), já que o dever (em geral) é pensado a partir de uma avaliação da moralidade das ações. A única maneira de tornar a máxima apta a satisfazer o critério do imperativo categórico da *Fundamentação* (de modo que possamos, então, dizer qual é o dever), é mediante a substituição do motivo empírico pelo motivo último consistente na possibilidade de se querer a universalização da máxima. Nesse caso, contudo, segundo o critério da *Fundamentação*, o dever é estabelecido na medida em que apelamos, de antemão, para a moralidade das ações.

O aspecto problemático desse movimento, para a normatividade jurídica, é que todo e qualquer dever, se é definido do modo como o faz a *Fundamentação*, deve invariavelmente passar pelo crivo ético da moralidade, para somente então, mediante a abstração do motivo eticamente válido, ser compreendido com um dever jurídico. O que há, então, no contexto da *Fundamentação*, é a caracterização de deveres éticos que, adicionalmente, podem ser exigidos de uma perspectiva jurídica. Se na *Introdução* Kant afirma, como visto, que “todos os

deveres, pelo simples fato de serem deveres, pertencem à ética” (MS, AA 06, p. 219), o que a *Fundamentação* parece dizer é que *deveres são deveres por serem éticos*. A legalidade é, por abstração, uma espécie de conformidade das ações ao dever, mas jamais permitirá saber o que é o dever (tarefa que cabe à investigação sobre a moralidade das ações) e, por isso, deve ser deixada de lado.

O que essas observações pretendem enfatizar é que, no contexto da *Fundamentação*, o dever é caracterizado de modo a compreender apenas os deveres éticos (o que se deve, naturalmente, à exigência segundo a qual a universalização da máxima deve ser o motivo do agente). Mas, seria possível estabelecer *o que é o dever* sem que façamos referência a um motivo último em particular que o sujeito deve incorporar à sua máxima de ação? Sim, desde que o imperativo categórico seja reformulado. E é precisamente essa reformulação que Kant promove na *Introdução à metafísica dos costumes*, quando retira da formulação do princípio a exigência de que o sujeito *possa também querer a universalização da máxima adotada*, substituindo-a pela exigência de que a máxima *possa valer universalmente* (MS, AA 06, p. 225), quista ou não pela possibilidade de sua universalização.

O imperativo categórico é introduzido apenas na *Seção IV da Introdução*, mas, antes, já na definição do que é característico de toda legislação, Kant evidencia que o *dever* não é mais estabelecido por referência unicamente às ações praticadas por dever. Há uma divisão muito clara entre duas questões. Um problema é o de determinar o que é o dever, do qual se ocupa a lei da legislação, que prescreve certas ações (e o critério será, ao fim e ao cabo, a possibilidade de universalização da máxima, nos moldes renovados da *Introdução*). Outro problema, que introduz a preocupação ética acerca da moralidade, objeto da *Doutrina da virtude*, é saber se o dever é realizado pelo motivo do dever. Mas, como já afirmado anteriormente, a lei moral (moral compreendida no sentido amplo, que abarca direito e ética), no que se distingue das leis da natureza, passa a ser compreendida sob uma perspectiva eticamente neutra.

Se o imperativo categórico é, na *Fundamentação*, um princípio judicativo *por ser* um princípio executivo (isto é, diz o que é o dever por dizer por quais razões o sujeito deve agir), na *Metafísica dos costumes*, o imperativo categórico passa a ser um princípio judicativo que *pode também ser* um princípio executivo (se o motivo do dever for, como exigem as leis éticas, o fundamento de determinação do arbítrio). É a transição observada na *Metafísica dos costumes* que faz do imperativo categórico um princípio capaz de encampar os deveres em geral, sejam quando relacionados à moralidade das ações, sejam quando considerados apenas do ponto de vista da legalidade das ações. Para compreender como isso ocorre, é essencial

considerar os conceitos de obrigação e dever, que, na *Introdução à metafísica dos costumes*, estão intimamente ligados ao imperativo categórico.

2.6 O IMPERATIVO CATEGÓRICO NA *INTRODUÇÃO À METAFÍSICA DOS COSTUMES*: OBRIGAÇÃO E DEVER

Dentre os diversos conceitos que Kant apresenta na *Seção IV da Introdução*, dois são centrais para compreendermos como o imperativo categórico é introduzido na obra. São eles: obrigação e dever, conceitos que antecedem a apresentação da nova formulação do imperativo categórico, princípio que passa a ser definido não mais como o princípio supremo da moralidade, como ocorria na *Fundamentação*, mas como o princípio supremo da moral.

A obrigação, ou obligatoriedade, Kant define como “a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão” (MS, AA 06, p. 222). Já o dever “é aquela ação a que alguém é obrigado” (MS, AA 06, p. 222). Kant afirma que o dever é a “matéria da obrigação” (MS, AA 06, p. 222). O texto prossegue dizendo, ainda, que podemos ser “obrigados a isso [dever] de diferentes maneiras” (MS, AA 06, p. 222), observação que retoma aspectos da discussão pretérita acerca dos diferentes tipos de legislação, ética e jurídica, a partir da qual diferentes deveres são impostos. Para compreender a oposição entre obrigação e dever (como matéria da obrigação) podemos recorrer, muito rapidamente, à distinção que Kant estabelece, na *Crítica da razão pura*, ao tratar da modalidade dos juízos. Nessa última obra, há uma distinção entre o “conteúdo do juízo” (KrV, B100) e a relação entre esse conteúdo e o sujeito. O dever é, precisamente, o enunciado da ação prescrita pela razão. Na relação com o sujeito, o dever é representado como uma obrigação que pode ser imposta de diferentes maneiras, a dizer, a partir de uma legislação ética ou jurídica.

É interessante como, logo após a definição de ambos os conceitos, Kant apresenta ao leitor, em notas recuadas, duas explicações sobre o imperativo categórico, reforçando, assim, a intrínseca relação que há entre os conceitos de obrigação e dever e, evidentemente, o princípio supremo da moral. E não poderia ser diferente, já que uma obrigação moral, e com ela os deveres morais, são extraídos do critério para adoção de máximas contido no imperativo categórico. Mais do que explorar o alcance das discussões contidas nas notas, a proposta da presente seção é compreender, afinal, o comando que emana do imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes* e, bem assim, de que maneira esse

princípio pode ser tratado como fundamento de deveres que se colocam a partir da legislação das leis jurídicas.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, como vimos anteriormente, o imperativo categórico é o princípio supremo da moralidade. Tanto a partir da fórmula universal, quanto da fórmula da humanidade³⁰, o imperativo categórico é construído como um princípio de execução que se ocupa da moralidade das ações e que, nessa exata medida, oferece um critério para avaliação do que é o dever (submetemos nossas máximas ao teste de universalização questionando se é racional que queiramos, ao mesmo tempo, a universalização das máximas que adotamos). Esse princípio, contudo, não pretende dar conta da legalidade das ações. Essa circunstância, na *Fundamentação*, coloca um problema para os deveres objeto da legislação das leis jurídicas. É característico das leis jurídicas que sua legislação não exija que o arbítrio, como faculdade de máximas, seja determinado exclusivamente pelo motivo do dever, admitindo como fundamentos de determinação incentivos extraídos de nossas aversões e inclinações. Contudo, máximas que incorporam motivos sensíveis como motivos últimos (cujo critério de adequação é o dos imperativos hipotéticos) jamais satisfarão a exigência do imperativo categórico. Assim, na *Fundamentação*, um dever é um dever na relação com uma reflexão sobre os critérios para avaliar a moralidade das ações.

Poderia o imperativo categórico fundamentar a normatividade de uma legislação para a qual importa apenas a legalidade das ações? Caso nos atenhamos ao princípio que é apresentado na *Fundamentação* claramente nos deparamos com um problema, como já discutido na seção anterior. Nas raras ocasiões em que é mencionada nessa última obra, a legalidade das ações é caracterizada como uma fonte espúria se pretendemos investigar as fontes dos deveres. Mas, de lado essas referências já bastante conhecidas acerca da noção de legalidade, o fato é que o teste de universalização oferece um critério para reconhecer um dever que é contruído a partir da exigência segundo a qual o sujeito deve poder querer a universalidade da máxima adotada (e é, mais uma vez, um princípio essencialmente motivacional).

Contudo, que tenhamos de atribuir ao imperativo categórico da *Fundamentação* essa conotação motivacional não implica que os deveres impostos por meio da legislação das leis jurídicas não tenham fundamento no imperativo categórico e não sejam produto da vontade, como faculdade de legislar leis que são produto da autonomia da razão. Todavia, o princípio

³⁰ Cf. nota 28.

que serve como fundamento para os deveres em geral é distinto e não pode ser confundido com aquele presente na *Fundamentação*. Essa afirmação pode ser compreendida no registro de uma das tarefas que, segundo Dietmar von der Pfordten, colocou-se para Kant, quando da concepção da *Metafísica dos Costumes*, qual seja, a de “integrar a filosofia legal em sua filosofia prática, a qual era largamente baseada em uma forte fonte interna para a lei moral” (PFORDTEN, 2015, p. 192). A abstração feita na formulação dada ao imperativo categórico na *Introdução à metafísica dos costumes* em relação ao aspecto motivacional (inerente ao princípio na *Fundamentação*) é um passo decisivo para a compreensão da subdivisão da lei moral em leis éticas e jurídicas³¹.

A diferença já foi apresentada anteriormente e pode parecer sutil, ao menos da forma como é formulada textualmente. Não é exagero dizer, aliás, que ela muito raramente é

³¹ Em texto publicado no ano de 2003, Nelson Potter sugere, inclusive, que o uso do termo “imperativo categórico” deveria ser evitado nas discussões sobre a relação entre direito e moral no pensamento de Kant (em favor do emprego simplesmente do termo “lei moral”), justamente em virtude da carga motivacional inerente à expressão – que não é o foco da *Doutrina do direito* (POTTER, 2003, p. 47). Para o intérprete, a palavra “imperativo” já suporia a relação entre um princípio e o arbítrio, tal que o arbítrio seria necessitado por esse princípio (não por outra razão, o imperativo categórico nada mais é do que a lei moral, representada como um imperativo categórico para seres racionais finitos que são afetados por inclinações e que não necessariamente seguem a lei). Já o termo “categórico” pretende designar uma motivação que não é ligada a objetos externos e à natureza sensível do ser humano, emanando da razão pura. Segundo Potter, o imperativo categórico já parece pressupor uma “motivação incondicional interna ou intrínseca” (POTTER, 2003, p. 48). Talvez se possa conceder com maior facilidade que o predicado “categórico” sugere a ideia que o intérprete defende, especialmente no contexto da *Fundamentação*. Ainda assim, alguém poderia objetar que o deslocamento temático operado na *Metafísica dos costumes* coloca em xeque essa leitura. Afinal, no texto de 1797, o que Kant afirma é que o imperativo categórico “apenas expressa o que é obrigação” (MS, AA 06, p. 225) e essa obrigação, claramente, pode ser imposta por uma legislação externa, e não somente interna. Que o termo “imperativo” tenha a conotação pretendida por Potter, por sua vez, talvez seja ainda mais questionável. O que é característico dos imperativos, desde a *Fundamentação*, sem dúvida, é a ideia de uma necessidade, apresentada nos termos de um tornar “necessária a ação subjetivamente contingente” (MS, AA 06, p. 222). Contudo, novamente, nada sugere que essa necessidade não seja compatível com uma legislação externa. Pensemos em qualquer proibição, como a de subtrair algum objeto pertencente outro ser humano, por exemplo. É razoável supor que muitas pessoas que se abstêm de praticar essa conduta o fazem simplesmente para evitar as consequências jurídicas advindas da prática do crime de furto, mas procederiam de outro modo, não fosse a existência de leis jurídicas. A necessidade, nesse caso, está atrelada a uma legislação externa. Imperativos hipotéticos envolvem motivações externas e nem por isso deixam de ser imperativos. É claro que, em um certo sentido, via tese da incorporação, todo incentivo, mesmo os de caráter sensível, é incorporado à máxima do sujeito, o que exige um ato interno: o sujeito de alguma forma adota aquela máxima como a regra que pretende seguir. Mas o sentido em que o imperativo categórico, como princípio da moralidade, exige uma motivação interna, é diverso pretendido pela tese da incorporação: é preciso que o dever a cujo cumprimento somos necessitados seja cumprido pelo motivo do dever. É essa especificação que torna a lei do dever, na ética, objeto de uma legislação interna. Mas isso não implica que deveres não possam ser impostos por meio de uma legislação externa e seus incentivos. Seja como for, o principal objeto da crítica de Potter ao emprego da noção de “imperativo categórico” parece decorrer da maneira pela qual o adjetivo “categórico” é tomado, a dizer, como fazendo referência à questão da motivação do agente. A interpretação defendida no presente trabalho procura desfazer essa compreensão. Assim, o adjetivo “categórico” deve ser compreendido a partir de seu contraste com o adjetivo “hipotético” e, conseqüentemente, como um comando incondicional que vale universalmente de forma irrestrita.

mencionada e debatida a fundo nas discussões da literatura especializada³² e poderia inclusive ser descartada, sob a alegação de ser pouco instrutiva – a partir de leituras menos caridosas, aliás, poderia ser tratada quiçá como fruto de alguma confusão do filósofo, que já tinha idade avançada à época em que a obra foi escrita e publicada³³. No entanto, ela dificilmente é despropositada e não pode ser negligenciada, sendo crucial para compreender como Kant insere no domínio da moral os deveres oriundos tanto da legislação interna, quanto da legislação externa.

O primeiro aspecto a se observar é que, nas duas principais ocorrências do imperativo categórico na *Introdução*, nenhuma das caracterizações é idêntica às verificadas na *Fundamentação*. Se nessa última obra o imperativo categórico é designado como o princípio supremo da moralidade – “obersten Prinzips der Moralität” (GMS, AA 04, p. 414) –, agora o

³² Como veremos no próximo capítulo, Höffe já sustentou, no artigo *Kant's principle of justice as categorical imperative of law*, que mesmo a partir da versão do imperativo categórico da *Fundamentação* seria possível extrair um princípio superior que desconsidera o elemento motivacional exigido pela ética kantiana, justificando-se a partir disso a fundamentação do direito no princípio supremo da moral. No mesmo passo, em *The twofold morality of Recht: once more unto the breach*, Guyer advoga, em diálogo com Willaschek, que a fundamentação dos deveres jurídicos a partir da moral em geral pode ser explicada uma vez que se tenha claro que, no direito, é irrelevante a motivação do agente (GUYER, 2016, p. 2016). Nada obstante, pelo menos nos artigos em questão, nenhum dos intérpretes menciona ou discute a diferença entre as formulações do imperativo categórico ora apontada. O elemento distintivo da presente tese é, seguindo a fórmula da lei universal, levar a sério a diferença entre o critério pelo qual o agente deve poder querer a universalidade da máxima e o critério pelo qual a máxima deve meramente poder valer universalmente, a fim de demonstrar como essa distinção poderia dar conta de explicar como o direito pode ser integrado à moral kantiana. É bem verdade que outros autores, como O'Neill e Pippin (e inclusive Guyer, que segue O'Neill nesse particular), buscam na segunda formulação do imperativo categórico, a fórmula da lei da natureza, a justificação do direito na moral. Para simplificar, a estratégia é baseada na distinção entre os testes de contradição na concepção e contradição no querer (PIPPIN, 1997, p. 66) e na vinculação explícita dos deveres estritos ao primeiro teste. Ora, como a fórmula da lei da natureza diz “age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza” (GMS, AA 04, p. 421), alguém poderia argumentar que, na *Introdução à metafísica dos costumes*, Kant simplesmente retoma a fórmula da lei da natureza. A resposta a essa questão é que há razões para suspeitar dessa pretensa identificação entre a fórmula da lei da natureza da *Fundamentação* e a formulação do princípio supremo da moral na *Introdução à metafísica dos costumes*. O ponto é, fundamentalmente, que a fórmula da lei da natureza ainda preserva o elemento motivacional que, na definição do que é o dever em geral, acaba por se tornar problemático para o direito, especialmente ao estipular não meramente que a máxima deve valer universalmente, mas que ela deve se tornar “por tua vontade” [“durch deinem Willen”] (GMS, AA 04, p. 421). Ao que parece, o ato pelo qual o agente alça sua máxima à universalidade de uma lei da natureza é, ainda, essencialmente volitivo. Em outras palavras, a máxima, como princípio subjetivo, é adotada em razão da possibilidade de universalização. Não por acaso, depois de enumerar os deveres perfeitos e imperfeitos, Kant reafirma que “poder querer que uma máxima de nossa ação se torne uma lei universal [...] é o cânon do ajuizamento moral” (GMS, AA 04, p. 424). Assim, ainda que lancemos mão da diferença entre os testes de contradição na concepção e no querer, ao subordinar todos os deveres ao “princípio uno” (GMS, AA 04, p. 424), parece que mesmo o teste de contradição na concepção, fundamento dos deveres perfeitos (dos quais os deveres jurídicos são espécie) é em alguma medida dependente do imperativo categórico na sua versão motivacional. Subsiste, assim, o problema de fundar o direito nesse princípio. É esse aspecto que a formulação do imperativo categórico na *Introdução* parece acomodar de maneira mais adequada, ao exigir unicamente que uma máxima deve poder valer como universal.

³³ Para permanecer com um exemplo contemporâneo, é bastante conhecido o breve comentário que Hannah Arendt parece endossar a respeito da produção tardia do filósofo, replicando semelhante crítica feita por Schopenhauer, ao afirmar que o “declínio das faculdades mentais de Kant, que finalmente o levaram à imbecilidade senil, é um fato” (ARENDR, 1992, p. 9).

imperativo categórico “em geral [überhaupt] apenas expressa o que é obrigação” (MS, AA 06, p. 225) e é, de forma mais genérica, o “princípio supremo da moral” (MS, AA 06, p. 225) – “Der oberste Grundsatz der Sittenlehre”. A diferença entre uma definição e outra é de essencial compreensão. A moralidade das ações, observamos antes, será, na *Metafísica dos costumes*, preocupação de umas das partes da moral, ou, para preservar a tradução mais literal da qual lança mão Ricardo Ribeiro Terra, acompanhando a distinção traçada na *Introdução à doutrina da virtude* (MS, AA 06, p. 379), uma das partes da “doutrina dos costumes” (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 50). O imperativo categórico é, na *Metafísica dos costumes*, o princípio supremo não apenas da moralidade, mas da moral, da doutrina dos costumes, que se ocupa tanto da moralidade das ações, quanto da sua legalidade, como distintas maneiras de obrigar o sujeito, a partir das legislações ética e jurídica, respectivamente.

Obviamente, restringir a presente análise apenas a enfatizar a nova definição conferida ao imperativo categórico é, por si só, claramente insuficiente, embora possa sugerir, desde logo, uma importante mudança no registro em que o princípio é discutido. É por isso que devemos recorrer à nova formulação que o princípio recebe na *Introdução* e que traz consigo um contraste decisivo para entendermos de que modo os deveres objeto da legislação das leis jurídicas pode ser dito como pertencente ao domínio da filosofia moral de Kant.

Vamos permanecer com aquela que corresponde à fórmula universal, em que se baseia a apresentação do princípio supremo da moral na *Introdução* e que foi discutida na seção anterior. Se na *Fundamentação* o imperativo categórico diz “age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (GMS, AA 04, p. 421), na *Introdução* o princípio contém o seguinte comando: “age de acordo com uma máxima que pode valer ao mesmo tempo como uma lei universal” (MS, AA 06, p. 225). Há uma diferença, como se vê a partir de uma leitura mais atenta da passagem, entre o *agir segundo a máxima que se possa ao mesmo tempo querer que se torne lei universal* – “durch die du zugleich wollen kannst” (GMS, AA 04, p. 421) – e *agir segundo a máxima que possa valer ao mesmo tempo como universal* – “die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann” (MS, AA 06, p. 226).

A máxima que não satisfaz a última condição, isto é, que não pode *valer ao mesmo tempo como universal*, “é contrária à moral” (MS, AA 06, p. 226) – “ist der moral zuwider”. Kant trata, evidentemente, da moral em geral, que abarca direito e ética. Ora, uma máxima que pode valer universalmente, em contrapartida, é uma máxima que é conforme à moral. Mas disso não segue, necessariamente, que essa máxima satisfaz a exigência mais estrita

imposta pela ética, que trata da moralidade das ações. Na versão da *Fundamentação*, o teste do imperativo categórico exige que a máxima seja universalizável e seja adotada por esse motivo, o que faz com que esse princípio se ocupe da moralidade das ações. Contudo, na versão da *Introdução à metafísica dos costumes*, o teste de universalização não mais abarca esse elemento motivacional. Ou seja, pelo imperativo categórico da *Introdução*, parece possível falar em máximas de ação cujos motivos últimos sejam empíricos, máximas que, por consequência, expressam a mera conformidade ao dever, mas, ainda assim, satisfazem o critério do princípio supremo da moral (e permitem que reconheçamos o que é dever), na medida em que valem universalmente, independentemente de poderem ser quistas também em razão da possibilidade de serem universalizadas. Esse é o ponto da inserção da legalidade das ações, agora, no âmbito da moral em geral.

É de se notar que não há equivalência entre as exigências inscritas em cada uma das versões do imperativo categórico consideradas. Claro, de um indivíduo *poder querer a universalidade da máxima* se segue que a *máxima é universalizável*, já que, para Kant, no imperativo categórico da *Fundamentação*, o agente deve poder querer a universalidade que a máxima de fato dispõe. No entanto, a circunstância de uma *máxima poder valer universalmente* parece ser, de algum modo, independentemente em relação à exigência adicional envolvida na incorporação do *poder querer a universalidade da máxima* como motivo. Se não é desarrazoado crer que, sob certas condições, certas máximas possam valer universalmente de forma independente daquilo que o indivíduo queira como fim último, então é possível sustentar que máximas que incorporam motivos empíricos podem valer universalmente segundo o comando do imperativo categórico da *Introdução*.

A questão será, naturalmente, precisar sob que condições máximas dessa espécie podem valer universalmente, já que nem todas as máximas adotadas segundo o critério dos imperativos hipotéticos poderão valer com a universalidade do imperativo categórico (pensemos, por exemplo, no caso de uma máxima frontalmente contrária ao direito, pela qual um sujeito decida agredir outro indivíduo para evitar uma sanção penal). Segundo a interpretação adiante apresentada, aos princípios *a priori* do direito cabe especificar em que termos a universalidade incondicional, inscrita em termos gerais no imperativo categórico, opera como condição para avaliação das ações justas nas relações recíprocas entre seres racionais finitos (o que será, enfim, o critério para avaliação das leis positivas). Para o momento, contudo, é importante ter claro apenas que a universalidade incondicional da lei moral é formulada no imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes* de modo diverso em relação à *Fundamentação*.

A diferença entre as exigências impostas por cada uma das formulações do imperativo categórico, na *Fundamentação* e na *Introdução à metafísica dos costumes*, pode ser colocada da seguinte forma: enquanto na primeira obra o imperativo categórico trata da moralidade das ações e apresenta a universalização da máxima também como a motivação do agente, na segunda, dada a abstração em relação ao aspecto motivacional, a universalização é apresentada simplesmente como a exigência pela qual a máxima deve poder valer universalmente, quista ou não por esse motivo. Podemos expressar essa diferença a partir das seguintes maneiras de apresentar o teste de universalização pelo qual avaliamos nossas máximas: i) na *Fundamentação* o imperativo categórico é apresentado de tal forma que o indivíduo quer algo x e quer, ao mesmo tempo, que todos queiram x; ii) na *Introdução à metafísica dos costumes*, por sua vez, o indivíduo quer algo x e é possível que tanto ele quanto todos os demais indivíduos queiram x.

Partindo dessa distinção, podemos recolocar a questão fundamental sobre a qual as últimas seções do presente capítulo têm se debruçado: os deveres a que estamos obrigados segundo a legislação das leis jurídicas são fundamentados no imperativo categórico? Sim, desde que estejamos afirmando que as leis jurídicas extraem sua normatividade do imperativo categórico segundo a formulação ii), apresentada na *Introdução à metafísica dos costumes* (princípio cuja universalidade incondicional será, posteriormente, introduzida nos princípios *a priori* do direito). A exigência agora imposta pelo princípio supremo da moral, claramente mais modesta que aquela que é colocada pela moralidade das ações, passa tão somente pela possibilidade de universalização de máximas, seja essa possibilidade incorporada à máxima ou não e, conseqüentemente, fundamento ou não da determinação do arbítrio para a realização do dever. É por isso que o imperativo categórico, como princípio supremo da moral, expressa apenas o que é a obrigação “em geral” (MS, AA 06, p. 225).

Mas, se há uma diferença na exigência colocada pelo imperativo categórico nas versões da *Fundamentação* e da *Metafísica dos costumes*, cabe indagar: qual é, afinal, a exigência imposta pelo critério de universalização de máximas da *Introdução à metafísica dos costumes*? Se a universalidade incondicional não é mais extraída de uma reflexão sobre as máximas que o sujeito pode querer enquanto universais, trata-se da universalidade segundo quais parâmetros? Recordemos que o princípio da *Introdução* trata, simplesmente, da noção de validade universal da máxima, sem referência imediata àquilo que o sujeito deve adotar como princípio do querer racional. Se não for possível dizer como o critério de universalização opera na escolha de máximas (inclusive e especialmente daquelas que incorporam motivos empíricos como fundamentos últimos), o princípio parece ser

particularmente vulnerável à conhecida objeção de vacuidade, admitindo uma gama de máximas de ação sob o seu escopo, algumas delas flagrantemente contrárias à moral³⁴.

Uma alternativa seria, obviamente, conceder que não há, no fundo, qualquer diferença entre as versões do imperativo categórico da *Fundamentação* e da *Introdução*. Segundo essa linha de argumentação, a variação na formulação do princípio, a despeito das consequências acima exploradas, seria atribuída, talvez, à imprecisão de Kant quando da redação do texto. Por essa leitura, ao estipular que a máxima deve poder valer como universal, Kant estaria fazendo referência, no fim das contas, à exigência segundo a qual o sujeito deve poder querer a universalização da máxima. O critério para adoção de máximas, por conseguinte, seria idêntico àquele presente na *Fundamentação*, extraído da investigação sobre a moralidade das ações. Os deveres jurídicos decorreriam da simples desconsideração do aspecto motivacional que interessa à moralidade.

Essa alternativa, contudo, tem seus custos. O primeiro deles é aceitar que Kant cometeu um equívoco justamente no momento de reapresentar aquele que é, sem dúvida, o princípio mais fundamental de seu pensamento moral (claro, não se pode descartar que isso possa eventualmente ocorrer, mas, na ausência de indícios claros nesse sentido, é prudente que, na medida do possível, a literalidade do texto seja preservada, até mesmo segundo um princípio de caridade interpretativa). Mas o segundo, e mais importante problema, é ignorar o conjunto de questões tematizadas até o presente momento, a dizer: i) a lei moral e o dever são pensados, na *Introdução*, independentemente de qualquer apelo à moralidade das ações (que

³⁴ Henry Allison distingue tipos de universalidade e explora o problema que o critério de universalização de máximas coloca quando se considera o exemplo de um egoísta racional, cujas máximas seguem o critério de imperativos hipotéticos que colocam como fim último a satisfação de interesses particulares. Para o intérprete, não se pode passar da universalização como i) a possibilidade de “reconhecer que seria razoável para qualquer outro agente, em circunstâncias semelhantes no ponto relevante, adotar os mesmos princípios” (ALLISON, 1990, p. 205), para a universalização, contida no imperativo categórico da *Fundamentação*, como ii) a exigência de que o “agente deva poder querer (como lei universal) que todo agente racional aja com fundamento no princípio em questão” (ALLISON, 1990, p. 206). Um egoísta racional poderia universalizar máximas egoístas de acordo com o primeiro critério, mas não pelo segundo critério (ALLISON, 1990, p. 206). Ou seja, de acordo com o segundo critério, na medida em que reflete sobre o objeto do seu querer e sobre os meios necessários para alcançá-lo, chega a uma contradição, pois, para levar a termo suas intenções egoístas, depende de que pelo menos um ou alguns sujeitos não ajam de forma inteiramente egoísta (em outras palavras, máximas egoístas são exemplos de máximas que geram uma contradição na concepção). Como já observado, contudo, o ponto de Allison, nesse tópico, é diverso daquele discutido no presente trabalho. Allison quer distinguir tipos de universalidade para mostrar, a um só tempo, que máximas egoístas poderiam passar no teste de universalização contido em i), mas que o imperativo categórico mobiliza, na verdade, o teste de universalização contido em ii) para avaliar as máximas moralmente (do que se segue que máximas egoístas não passariam nesse último teste). A distinção articulada no presente trabalho, contudo, diz respeito não a tipos de universalidade, mas à espécie de exigência que cada uma das versões do imperativo categórico coloca. O ponto central, aqui, é o aspecto motivacional, presente na versão da *Fundamentação*, mas não na *Introdução à metafísica dos costumes*, que estabelece exigências distintas com relação às máximas que podemos adotar a depender de estarmos avaliando ou não a moralidade das ações (pda qual se ocupará a ética, na *Metafísica dos costumes*).

trata de uma questão adicional, nomeadamente, investigar, como exigem as leis éticas, se o dever é também o fundamento de determinação do arbítrio); ii) a preocupação da *Metafísica dos costumes* não é exclusivamente com a moralidade, mas, agora, também com a legalidade das ações e com os deveres que exigem somente essa espécie de concordância, e; iii) o imperativo categórico da *Fundamentação* não é capaz de reconhecer a validade de máximas cujos motivos últimos sejam empíricos, ainda que máximas dessa espécie sejam válidas de uma perspectiva jurídica (cujas leis são coercitivas), perspectiva que é integrada à moral kantiana na *Metafísica dos costumes*.

Em vez de ceder à última alternativa, a presente interpretação pretende levar adiante a tentativa de compreender o imperativo categórico na chave dos assim denominados conceitos “comuns a ambas as partes da metafísica dos costumes” (MS, AA 06, p. 222). Dados os objetivos mais amplos da *Metafísica dos costumes* e do princípio que deve servir de base tanto à *Doutrina do direito*, quanto à *Doutrina da virtude*, o imperativo categórico, que “em geral apenas expressa o que é obrigação” (MS, AA 06, p. 226), cuida de rearticular as condições que devem ser satisfeitas para que um comando tenha a validade de uma lei. Essas condições são, como já enfatizado, a universalidade e a incondicionalidade que deve ter toda lei que diz o que é o dever. Mas essas condições devem ser pensadas, agora, independentemente de qualquer referência à incorporação do motivo do dever à máxima, razão pela qual não mais importará à moral em geral que o indivíduo possa querer a universalidade da máxima.

Como visto, o imperativo categórico, na versão da *Introdução à metafísica dos costumes*, não exige que a universalização da máxima seja o motivo do agente. O teste de universalização deve ser construído com base na proposição ii) anteriormente considerada, proposição essa segundo a qual o indivíduo quer algo x e é possível que tanto ele quanto todos os demais indivíduos queiram x. Nessa proposição, é decisivo compreender como a locução ‘ser possível’, aplicada à universalização de máximas, deve ser tomada. Que *seja possível universalizar uma máxima* significa, por sua vez, significa que *é racional universalizar a máxima*. Mas essa universalização independe, como já enfatizado, da adoção da possibilidade de universalização como motivo do agente. Ora, mas se não é necessário que o agente deva poder querer a universalidade da máxima (exigência específica da ética), que seja racional universalizar uma máxima significará, nesse sentido, que a adoção da máxima não implica alguma incompatibilidade. No âmbito do direito e das leis jurídicas, como veremos mais detalhadamente no último capítulo, essa incompatibilidade dirá respeito, fundamentalmente, às condições que devem ser garantidas a fim de possibilitar livre uso do arbítrio por cada ser racional. Assim, se o imperativo categórico, na versão da *Introdução à metafísica dos*

costumes, avalia se é possível universalizar a máxima (queira o indivíduo a universalidade da máxima como motivo), os princípios do direito aplicam o teste de universalização de máximas para avaliar a correção jurídica das ações.

A esse respeito é importante lembrar, como observa Kant na *Introdução*, que a metafísica dos costumes tem como objeto a natureza particular do ser humano” (MS, AA 06, p. 226) – e não de um “ser racional em geral” (GMS, AA 04, p. 412) –, e pretende investigar os princípios de aplicação do princípio supremo da moral à condição particular a que esses seres humanos estão submetidos. Ora, aplicada ao domínio em que seres racionais finitos dotados de arbítrio livre estão em relações de influência recíproca, a lei moral comporta um conjunto mais restrito de leis cuja legislação é externa e incidirá não sobre os motivos pelos quais esses seres agem (questão da qual se ocupa, mais uma vez, a ética), mas sobre as ações que envolvem o arbítrio no seu uso externo, sejam quais forem as suas máximas. Dessa perspectiva particular, as máximas do arbítrio devem satisfazer a universalidade e incondicionalidade da lei moral (que diz o que é a obrigação para seres racionais finitos), mas a universalidade e a incondicionalidade não precisam ser adotadas como motivação pelo sujeito.

Máximas construídas com base em imperativos hipotéticos, por essa leitura, são universalizáveis, de acordo com o teste proposto em ii), desde que não impliquem uma interferência indevida na liberdade do arbítrio de terceiros, ainda que o motivo último adotado pelo sujeito não seja a própria universalização. Kant dirá que, dentre as leis externas, há algumas “cuja obrigação pode ser conhecida *a priori* pela razão” (MS, AA 06, p. 224). O imperativo categórico confere às leis externas cuja obrigação é *a priori*, por conseguinte, o critério mais geral segundo o qual o dever pode ser compreendido: a universalidade e incondicionalidade da lei. Uma vez dito que o dever é o que pode valer de forma universal e incondicional (conforme estabelece o imperativo categórico), cabe especificar, no âmbito dos princípios *a priori* do direito, o que pode valer de forma universal e incondicional para seres racionais finitos que estão em relações de influência recíproca.

Nessa perspectiva, o imperativo categórico faz aquilo que Kant explicitamente afirma que faz: “em geral apenas expressa o que é obrigação” (MS, AA 06, p. 225). Os princípios do direito, por seu turno, estabelecem deveres segundo o critério de universalidade e incondicionalidade do princípio supremo da moral, mas de forma mais específica, dizendo o que é a obrigação para seres racionais finitos que estão em relações de mútua influência. A propósito dessa distinção, é bastante significativo que, ao definir o conceito de obrigatoriedade, Kant o apresente como a “necessidade de uma ação livre sob um imperativo

categórico da razão” (MS, AA 06, p. 222) – “unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft”, e não sob o imperativo categórico, que alhures Kant havia dito ser, no singular, um único princípio. O emprego do artigo indefinido sugere, segundo uma interpretação possível do texto kantiano, que o imperativo categórico, na *Introdução à metafísica dos costumes*, opera muito mais como uma espécie de comando, universal e incondicional, que alberga outros princípios caracterizados por essas mesmas notas fundamentais. A questão é que, justamente pelo seu caráter externo, a legislação jurídica tem de incorporar características específicas do seu domínio que levam Kant a formular os princípios *a priori* da *Doutrina do direito* – seguindo o “fio condutor” (MS, AA 06, p. 230) que é dado pelas leis positivas.

É preciso atentar, na passagem da *Fundamentação* para a *Introdução à metafísica dos costumes*, para o duplo movimento que caracteriza a nova formulação do imperativo categórico. De um lado, o princípio deixa de ter o elemento motivacional que o caracterizava, anteriormente, como o princípio supremo da moralidade, e passa a ser referido como o princípio supremo da moral, que apenas diz o que é a obrigação. De outro, uma vez limitado à condição de princípio que diz o que é a obrigação, o imperativo categórico estabelece a universalidade e a incondicionalidade como critérios para avaliação de máximas segundo os quais os princípios mais específicos da *Doutrina do direito* serão concebidos.

Isso nos leva ao aspecto central da investigação filosófica que Kant desenvolve sobre o fundamento da normatividade direito: a tarefa de encontrar e justificar princípios racionais que são produto da autonomia da razão, mas que cuidam de compatibilizar o uso externo do arbítrio mesmo (e, talvez, especialmente) quando sua determinação é heterônoma. Nesse sentido, a razão legisla juridicamente para todo e qualquer ser racional finito que tem livre-arbítrio, independentemente de interesses e fins que cada sujeito em particular possa ter. O ponto, entretanto, é que máximas motivadas por interesses empíricos não serão rejeitadas se forem universalizáveis. Agir sob um imperativo hipotético é compatível com o imperativo categórico quando o fim colocado pelo imperativo hipotético satisfaz o teste de universalização do imperativo categórico segundo as limitações de uma perspectiva que examina exclusivamente a correção jurídica das ações. Os princípios do direito cuidam, precisamente, de estabelecer um critério para adoção de máximas, mesmo aquelas fundadas em motivos empíricos, mediante uma limitação das ações externas à conformidade a “uma lei universal da liberdade” (MS, AA 06, p. 230).

Conquanto a lei moral seja um produto da autonomia da razão (isto é, um produto da razão que legisla para todo ser racional), o direito é tal que suas leis têm de admitir sob seu escopo uma determinação do arbítrio que seja heterônoma (baseada em imperativos

hipotéticos). Em outras palavras, para o direito é suficiente que os arbítrios, ainda que determinados de forma heterônoma, possam ser harmonizados segundo aquela que é a dimensão externa das ações a partir da qual indivíduos se relacionam reciprocamente. Para abranger de forma coerente essa dimensão de deveres, o imperativo categórico, na formulação que fundamenta a normatividade da moral em geral, passa pela reformulação que vemos na *Introdução à metafísica dos costumes*, tornando-se, então, um princípio essencialmente judicativo que, posteriormente, no âmbito do direito, cuidará apenas de “expor o que é justo” (MS, AA 06, p. 231) por meio de princípios mais específicos.

Mas essa proposta de interpretação do imperativo categórico ainda pode ser contestada por um leitor que, apelando para o caráter sistemático da filosofia moral de Kant, vê, na *Crítica da razão prática*, razões para colocá-la em dúvida, seja a partir da conhecida doutrina do fato da razão, seja a partir da formulação que o imperativo categórico recebe nessa última obra. A próxima seção trata dessas questões.

2.7 OBRIGAÇÃO E A DOCTRINA DO FATO DA RAZÃO NA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

Ainda que esteja disposto a aceitar que, na passagem da *Fundamentação* para a *Metafísica dos costumes*, o imperativo categórico sofre a reformulação discutida nas seções anteriores em função dos propósitos distintos que orientam a investigação da obra de 1797, um leitor ainda poderia corretamente observar que, na verdade, a fórmula do imperativo categórico como princípio supremo da moral não representa, verdadeiramente, uma novidade para o *corpus* kantiano. No §7º da *Crítica da razão prática*, o princípio já é apresentado nos termos da exigência segundo a qual uma máxima deve *poder valer* como universal, sem qualquer referência ao *poder querer a universalidade da máxima*. Diz o princípio, que Kant chama de “lei fundamental da razão prática pura” (KpV, AA 05, p. 54): “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”³⁵ (KpV, AA 05, p. 54). Esse leitor prosseguiria acrescentando não apenas que, no texto, Kant não trata explicitamente de justificar a normatividade do direito e das leis jurídicas, como mencionaria inúmeras passagens, especialmente na *Introdução* da *Crítica da razão prática*, em que há alusão à centralidade do problema da razão pura enquanto fundamento de determinação do arbítrio para essa obra (KpV, AA 05, p. 30).

³⁵ No original: “Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne” (KpV, AA 05, p. 54)

O ponto, aqui, é bastante claro: Kant parece preocupado, mais uma vez, com uma discussão específica sobre a moralidade, mas, ainda assim, apresenta o imperativo categórico, no §7º, em sua formulação eticamente neutra. A partir disso, é possível questionar se realmente faz sentido enfatizar a diferença entre as formulações do imperativo categórico, especialmente se Kant pretende fundar a moralidade numa versão do imperativo categórico que muito se aproxima daquela apresentada na *Introdução à metafísica dos costumes* (a dizer, a versão eticamente do princípio supremo da moral). Um segundo problema, que parece ser ainda mais sério, é que, independentemente da formulação que o imperativo categórico, o fato da razão parece ser imposto ao indivíduo em termos essencialmente motivacionais, a dizer, a partir da consciência que o indivíduo tem, consciência essa que se funda na adoção de um motivo moralmente válido como fundamento para agir.

Como sabemos, na *Segunda crítica*, a lei moral é introduzida no contexto da discussão que Kant faz sobre a doutrina do fato da razão. Ainda no *Prefácio*, Kant apresenta o fato da razão como a condição pela qual a lei moral é “pensada antes claramente em nossa razão” (KpV, AA 05, p. 6), somente assim autorizando-nos a “admitir algo como a liberdade” (KpV, AA 05, p. 6). É nessa nota, por sinal, que Kant faz a conhecida afirmação segundo a qual a liberdade é *ratio essendi* da lei moral, mas a lei moral é *ratio cognoscendi* da liberdade. No entanto, como bem lembra Guido Antônio de Almeida, “o conceito de ‘facto da razão’ só é introduzido sistematicamente no §7º da *CRPr*” (ALMEIDA, 1998, p. 62). E, segundo Almeida, o fato da razão será, precisamente, a consciência primeira que temos acerca da lei fundamental da razão prática pura, formulada como a exigência de que nossas máximas possam valer como princípio de uma legislação universal.

Embora não seja designado com esses termos específicos, o fato da razão reaparece na *Introdução à metafísica dos costumes*, no início da *Seção IV*, quando Kant retoma a tese segundo a qual o “conceito de liberdade” (MS, AA 06, p. 221) não é passível de uma prova teórica, mas, ainda assim, demonstra “sua realidade no uso prático, através de princípios práticos” (MS, AA 06, p. 221). Kant diz que esses princípios práticos, na condição de leis (isto é, leis práticas incondicionais), “demonstram em nós [“in uns beweisen”] uma causalidade da razão pura na determinação do arbítrio [...] e uma vontade pura, na qual têm sua origem os conceitos e as leis morais” (MS, AA 06, p. 221). Embora o fraseado seja menos enfático do que aquele empregado na *Crítica da razão prática*, o desmembramento da frase deixa mais evidente a apresentação da noção de fato da razão.

Kant faz duas afirmações no trecho em destaque. Em primeiro lugar, diz que leis morais demonstram *em nós*, isto é, permite que reconheçamos ou, ainda, tenhamos

conhecimento de duas coisas: i) a “causalidade da razão pura na determinação do arbítrio” (MS, AA 06, p. 221), que corresponde precisamente à situação em que o arbítrio é livre enquanto autônomo e se determina por princípios puros, e; ii) uma vontade pura, “na qual têm sua origem os conceitos e as leis morais” (MS, AA 06, p. 221). Atento à distinção entre arbítrio e vontade, como faculdades de máximas e leis respectivamente, Kant está afirmando no trecho em comento, primeiramente, que a liberdade não pode ser provada teoricamente, mas, no âmbito prático, é evidenciada por leis morais que *demonstram* que o arbítrio é capaz de se determinar segundo princípios puros e, mais, que esses princípios puros se originam de uma vontade pura igualmente *demonstrada* por intermédio da lei moral. Ora, nessa primeira parte, está enunciada, precisamente, a tese da lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade.

Mas, ao introduzir a vontade pura, Kant faz uma segunda afirmação, que contém a tese segundo a qual a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral. Com efeito, é na vontade, como faculdade legislativa autônoma, que “têm sua origem os conceitos e as leis morais” (MS, AA 06, p. 221). Essa mesma tese é reafirmada no início do parágrafo seguinte, mas, desta feita, Kant lança mão do “conceito positivo (em sentido prático) da liberdade”, dizendo que nela “fundam-se as leis práticas incondicionais, chamadas morais” (MS, AA 06, p. 221). Ora, o conceito positivo de liberdade nada mais é do que a autonomia da razão. Ou seja, as leis morais encontram seu fundamento na liberdade como autonomia, mas é por meio das leis morais que conhecemos a causalidade da razão pura que incide sobre o arbítrio como faculdade de máximas, bem como a vontade, definida como faculdade de leis um pouco mais adiante. Não por acaso, ainda na *Seção IV*, Kant reforça essas afirmações, dizendo que “justamente essas leis práticas (as morais) dão a conhecer por primeiro uma propriedade do arbítrio a que nenhuma razão especulativa teria chegado, [...] a saber, a liberdade” (MS, AA 06, p. 225). E essa mesma observação reaparece em uma nota explicativa em recuo que afirma que a liberdade “nos é dada a conhecer primeiro pela lei moral” (MS, AA 06, p. 226).

Como se vê, Kant reafirma o conceito de fato da razão na *Introdução* e, o que é ainda mais fundamental, introduz, logo em seguida, a formulação do imperativo categórico que vemos, em termos muito semelhantes, na *Crítica da razão prática*. Mas, qual é, afinal, o problema que poderíamos vislumbrar na retomada do conceito de fato da razão? Ora, as duas seções anteriores cuidaram da tentativa de interpretar o imperativo categórico, na *Introdução à metafísica dos costumes*, como um princípio judicativo que, em primeiro lugar, diz o que é a moral em geral, tornando-se executivo apenas na medida em que a preocupação sobre a moralidade das ações entra em voga. Esse movimento é fundamental para compreender como as leis jurídicas se inserem no escopo do princípio supremo da moral.

Contudo, a depender da maneira como devamos interpretar a doutrina do fato da razão (que é reafirmada, como visto, na *Introdução à metafísica dos costumes*), é possível que o imperativo categórico, mesmo na formulação que exige apenas que uma máxima possa valer como universal, tenha de ser compreendido nos mesmos moldes da *Fundamentação*, a dizer, como um princípio executivo que, por ser um princípio executivo, é também judicativo (o que reintroduz os problemas já discutidos na seção 2.5). Se o fato da razão for tal que a lei moral se imponha sobre seres racionais como a exigência de que a possibilidade de universalização seja também fundamento de determinação do arbítrio, então, mais uma vez, conhecemos *o que é o dever* na medida em que pensamos a possibilidade de universalização da máxima como motivo que deve ser incorporado às máximas. Alguém poderia afirmar que essa hipótese é sugerida justamente na ocasião em que Kant fala que o fato da razão dá a conhecer uma “causalidade da razão pura na determinação do arbítrio” (MS, AA 06, p. 221).

Em diálogo com as interpretações de Beck e Allison, Guido Antônio de Almeida afirma justamente que, caracterizar o fato da razão na *Crítica da razão prática* é fundamental

para a compreensão da lei moral na *Crítica da razão prática* (ALMEIDA, 1998, p. 58)³⁶. Pela leitura de Allison, diz Almeida, teríamos de tratar a “lei moral como dada pela razão prática à vontade como um princípio de execução” (ALMEIDA, 1998, p. 80). Já pela leitura de Beck, “a lei moral é pensada como dada pela vontade à razão prática como um princípio para a avaliação das máximas” (ALMEIDA, 1998, p. 80).

Como se observa, Almeida mobiliza a distinção que é central para a discussão dessa seção, a dizer: a distinção entre, de um lado, a lei moral como um princípio de avaliação, e, de outro, a lei moral princípio de execução, e dirá (sem, contudo, aprofundar essa discussão), que o fato da razão “é um acto solidário da razão que conhece e da vontade que quer” (ALMEIDA, 1998, p. 81). Por ora, é fundamental reter que, a depender de como se compreenda o fato da razão, a lei moral será: i) ou bem um fato que, ao tempo em que é conhecido, obriga o sujeito como um princípio executivo; ii) ou bem, enquanto produto da vontade como faculdade legislativa, o conhecimento de um critério para adoção de máximas

³⁶ Lewis White Beck observa que compreender o que Kant pretende designar como o fato da razão é uma das questões com as quais temos de lidar para compreender o projeto da *Crítica da razão prática*. Isso porque o fato da razão pode ser tanto a consciência da lei moral, quanto a própria lei moral. A questão é que, ainda que se conceda que *a consciência da lei moral é um fato*, disso não se seguiria, em princípio, que *a própria lei moral é, ela mesma, um fato* (BECK, 1984, p. 168). Para tratar desse problema, Beck lança mão de sua conhecida distinção entre o “fato da razão pura” e o “fato para a razão pura” (BECK, 1984, p. 168). O primeiro termo é empregado quando Beck quer se referir unicamente à consciência da lei moral, ao passo que o segundo trata da própria lei moral. Pela interpretação de Beck, a lei moral seria um *fato para a razão* – isto é, a própria lei moral seria um fato – na medida em que o indivíduo é consciente da lei moral. Beck entende que a passagem da consciência da lei moral para a própria lei moral é legitimada porque, entre a consciência da lei moral e a lei moral como fato para a razão, devemos introduzir a concepção segundo a qual a lei moral contém, em última instância, a possibilidade de a razão ser prática por si mesma (ou, ainda, a noção de autonomia). Podemos tentar compreender a posição de Beck a partir do exemplo que é introduzido no contexto da distinção entre a lei moral e a consciência da lei moral. Beck afirma que, ainda que um indivíduo creia no deus da tradição judaico-cristã e creia, por extensão, que o dever emana da vontade desse deus, se for verdadeiro que esse deus não existe, o único fato que poderia ser afirmado é que esse indivíduo sente [“feel”] o “chamado do dever” (BECK, 1984, p. 169), muito embora não haja um dever como um fato (o dever seria, nessa hipótese, uma quimera). A consciência da lei moral, como fato da razão, poderia estar fadada ao mesmo destino, contudo, o que Beck parece argumentar é que, em vez de ser fundada em uma noção transcendente, como a de deus – da qual não podemos ter cognição –, a consciência da lei moral é manifesta no próprio reconhecimento de que as máximas e ações de um indivíduo devem ser tais que satisfaçam os critérios de universalidade e incondicionalidade, extraídos de uma legislação autônoma da razão. Ou seja, a consciência da lei moral, enquanto a consciência de que o dever é expresso nas máximas que satisfazem as exigências de uma lei universal e incondicional, leva o indivíduo a concluir que há, como fato, uma lei moral que, para todo ser racional, é vinculante. Não por acaso, Beck afirma que, para um “ser que pensa que há alguma obrigação, há alguma lei válida” (BECK, 1984, p. 170). É dessa maneira, aparentemente, que Beck tenta estabelecer a relação entre a consciência da lei moral e a lei moral como um fato da razão. Mas a posição de Beck não é tão simples de se compreender e há intérpretes, como Allison, que sustentam que sua leitura não demonstra precisamente o passo fundamental para a argumentação (e do qual se ocupa a própria *Crítica da razão prática*), a dizer, que a razão seria prática (ALLISON, 1990, p. 233). Mas Allison avança sua própria leitura e diz que o fato da razão deve ser compreendido unicamente como a “consciência atribuída a ‘toda razão humana natural’” (ALLISON, 1990, p. 233) acerca das limitações impostas pela lei moral – que há essa lei moral é questão que exigirá uma prova independente (que Allison busca apresentar nas seções II a VI do capítulo 13 de *Kant’s Theory of Freedom*).

e, assim, um princípio judicativo que não implica a adoção desse critério como motivo para agir.

Para que possamos decidir por uma ou outra interpretação, é importante ter claro o ponto de partida de Kant quando da apresentação do fato da razão. E esse ponto de partida é, sem mais, que a lei fundamental da razão prática pura se apresenta a seres racionais como a exigência pela qual esses seres devem agir de modo que suas máximas possam “sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KpV, AA 05, p. 54). Se a interpretação apresentada até aqui logrou demonstrar que há uma diferença substantiva entre o *poder querer a universalidade da máxima* (critério para a moralidade das ações na *Fundamentação*) e o *poder valer universalmente* (critério para definirmos o que é a moral em geral), então a doutrina do fato da razão, pela qual pensamos a maneira pela qual o princípio moral se coloca para nós, não pode implicar conclusões que extrapolem o alcance do próprio princípio segundo os termos em que se dá a sua formulação na lei fundamental da razão prática.

Ora, a questão é que o próprio princípio, nos termos em que o vemos formulado na *Crítica da razão prática* (e, posteriormente, na *Metafísica dos costumes*) cuida apenas de afirmar o que é o dever, isto é, aquilo que pode valer de forma universal e incondicional, sem referência à necessidade adicional de que a possibilidade de uma validade universal seja também incorporada à máxima do sujeito. Em outras palavras, compreendemos o que vale como uma lei universal e incondicional a partir de uma faculdade legislativa acessível a todo e qualquer ser racional. Mas essa faculdade legislativa (a vontade, na *Introdução à metafísica dos costumes*), ao dizer o que é o dever, não extrai da universalidade incondicional da máxima, ao mesmo tempo, o motivo último em função do qual o agente deve determinar seu arbítrio.

Assim, o fato da razão claramente se coloca, para seres humanos, como um critério para adoção de máximas, a dizer, o critério segundo o qual, para agirmos de acordo com as exigências da moral, devemos adotar as máximas que possam valer ao mesmo tempo como universais, queiramos ou não essa universalidade como motivo. Ora, se não há referência ao motivo último na formulação do princípio, então ele é mais bem compreendido se tomado como um princípio judicativo. O que isso revela é que, já na *Crítica da razão prática*, Kant formula a lei fundamental da razão prática de modo a conceber um critério para correção de máximas que é independente de um recurso à avaliação dos motivos pelos quais os indivíduos agem. Isso não significa, obviamente, que motivos últimos de caráter empírico servirão como fundamento do dever moral (o que levaria Kant a fundar a moral em uma doutrina da

felicidade). O dever é oriundo de uma capacidade legislativa autônoma e, nessa medida, o princípio não estipula o critério para a moral a partir de motivos empíricos. Contudo, motivos empíricos podem ser integrados a uma doutrina moral em sentido amplo, como aquela proposta na *Introdução à metafísica dos costumes*, cujo critério para o reconhecimento do dever é a validade universal das máximas de ação.

Uma das consequências dessa maneira de compreender o fato da razão, especialmente para a relação que seres humanos têm com a obrigação, é que somos conscientes da obrigação como fruto de uma capacidade legislativa autônoma que dá leis para seres racionais, mas que não somos obrigados, necessariamente, em virtude dessa consciência. É possível que a obrigação e o dever sejam impostos por meio de uma legislação externa, possibilidade que é, como sabemos, essencial à normatividade do direito. Essa constatação é particularmente importante para o âmbito das leis jurídicas, que são uma espécie de lei moral na medida em que são produto da vontade como faculdade legislativa autônoma. Em outras palavras, o fato da razão contém um critério para máximas como uma faculdade legislativa (traduzido, na *Doutrina do direito*, como um critério para o justo e o injusto que deve fundamentar as leis positivas) que comporta um modo de obrigação por meio de uma legislação externa e, adicionalmente, uma legislação interna, quando a lei moral será, também, um princípio executivo.

Claro, alguém poderia sustentar, como já observado, que, especialmente na *Introdução à metafísica dos costumes*, Kant afirma que a lei moral revela em nós não apenas a vontade, como faculdade de leis, mas também uma “causalidade da razão pura na determinação do arbítrio, independentemente de todas as condições empíricas (do sensível em geral)” (MS, AA 06, p. 221), o que parece sugerir que o fato da razão trata de um princípio que é não apenas legislativo, mas executivo. Embora o trecho realmente pareça falar contra a proposta de leitura aqui defendida, o que se pode argumentar é que o enunciado da lei moral, que é, *prima facie*, aquilo que o fato da razão contém (seja como a consciência da lei moral, seja como a própria lei moral), é independente da causalidade da razão pura na determinação do arbítrio. A razão para isso, uma vez mais, está na formulação da lei fundamental da razão prática, que estabelece um critério pautado na possibilidade de uma validade universal de máximas, sem referência, contudo, ao motivo último incorporado à máxima do sujeito, como se exige quando o arbítrio é determinado pela razão pura.

Em suma, a doutrina do fato da razão, introduzida a partir do §7º da *Crítica da razão prática* e posteriormente retomada na *Introdução à metafísica dos costumes*, ao afirmar que o sujeito deve agir “de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo

tempo como princípio de uma legislação universal” (KpV, AA 05, p. 54), trata da lei moral (ou da consciência que temos da lei moral) como um critério para avaliação de máximas que é expressão da vontade faculdade legislativa autônoma. Tanto na lei fundamental da razão prática, quanto no imperativo categórico da *Introdução*, a aptidão de uma máxima à validade universal de uma lei opera como o critério que deve orientar a adoção de máximas, mas não mais segundo a adoção da possibilidade de validade universal da máxima como motivo último do agente. Essa mudança de perspectiva em relação à *Fundamentação* é determinante para a compreensão das leis jurídicas, cujo fundamento será, precisamente, a vontade, como capacidade de legislar para todo ser humano racional, independentemente dos motivos particulares, de ordem sensível, que cada um possa ter.

Como inicialmente mencionado, a principal objeção que poderia ser formulada a essa reconstrução, aqui, é bastante evidente. Se o fato da razão deve ser interpretado, como ora se propõe, como comportando a lei moral como um princípio essencialmente judicativo, como justificar que esteja uma doutrina da moralidade (que exige a adoção da universalidade como motivo da ação moralmente correta) fundada nele? Mais do que isso, seria possível interpretar o fato da razão em termos não motivacionais, especialmente quando Kant afirma que o fato da razão fundamenta a moral na medida em que o indivíduo é consciente de sua obrigação segundo a lei moral?

Ora, a resposta para a primeira objeção, em parte antecipada anteriormente, é que há uma independência entre “uma causalidade da razão pura na determinação do arbítrio [...] e uma vontade pura, na qual têm sua origem os conceitos e as leis morais” (MS, AA 06, p. 221). O que a lei fundamental da razão prática enuncia como fato da razão no §7º da *Crítica da razão prática*, ao estipular que o indivíduo deve segundo máximas que possam ser universalizadas, é, precisamente, o critério para adoção de máximas. Nessa medida, a lei fundamental da razão prática diz como devemos agir, mas, do modo como é enunciada, não estabelece necessariamente as razões pelas quais devemos agir precisamente por estipular, como critério de avaliação, unicamente que a máxima deve poder valer como universal. Mas essa validade universal não implica, como visto anteriormente, que o sujeito deva também poder querer a universalidade da máxima (o que exigiria a adoção da universalidade da máxima como motivo).

Não há óbice à tentativa de fundar uma doutrina da moralidade a partir dessa leitura do fato da razão na medida em que, embora o fato da razão apresente a lei moral como um critério judicativo para avaliação de máximas, o fato de a “causalidade da razão pura na determinação do arbítrio” (MS, AA 06, p. 221) ser independente não significa que essa

causalidade da razão pura não possa operar na fundamentação da moralidade (domínio no qual a universalidade da máxima deve ser adotada como motivo do agente). É necessário distinguir (como faz Kant na *Introdução à metafísica dos costumes*), de um lado, o problema do critério para avaliação de máximas que é apresentado a partir do enunciado da lei fundamental da razão prática como fato da razão, e, de outro, o problema de se saber quando essa causalidade é fundamento de determinação do arbítrio. É dizer, o fato da razão, além de enunciar quais são as máximas moralmente admissíveis, comporta também um princípio executivo se esse critério para máximas for mobilizado ao mesmo tempo como o motivo que deve ser adotado pelo agente em suas ações.

Que essa diferenciação seja possível se deve ao fato de que, na *Crítica da razão prática*, Kant preserva a distinção entre ações conformes ao dever e ações por dever (KpV, AA 05, p. 144), mas enuncia a lei fundamental da razão prática, como já afirmado, não como um princípio motivacional, mas como um princípio eticamente neutro capaz de estabelecer o que é o dever independentemente de uma avaliação dos motivos do agente. É fundamental ter claro, assim, que o fato da razão é normativo não por impor ao indivíduo que aja pelo motivo do dever, mas por estabelecer, antes, o que é o dever a partir de um procedimento racional para eleição de máximas independentemente de motivos sensíveis. Uma vez compreendido o que é o dever a partir do critério de validade universal das máximas, o aspecto motivacional que será crucial para a avaliação ética das máximas pode ser suficientemente compreendido pela distinção entre ações conformes ao dever e ações por dever.

Se essas observações estão corretas, o que se pode argumentar em relação à observação centrada na suposta impossibilidade de dissociar o fato da razão de um elemento motivacional é que o fato da razão, ao impor uma obrigação, implica unicamente a consciência que o indivíduo tem da necessidade de agir segundo uma máxima que pode valer universalmente. O fato da razão é, por mais paradoxal que afirmação possa parecer, um ‘fato normativo’ que diz o que é o dever e, assim, obriga o indivíduo na medida em que impõe uma reflexão sobre o que vale universalmente sejam quais forem os motivos que internamente cada um adota. Em outras palavras, o sujeito é obrigado exclusivamente pela possibilidade de universalização, mas possibilidade de universalização, quando diz o que é o dever, é compatível com a adoção de motivos outros como fundamento de determinação do arbítrio.

É importante notar, finalmente, que esse remanejamento traz importantes consequências para a presente análise. A primeira delas é que, já no texto da *Crítica da razão prática*, que, sabidamente, segue-se à *Fundamentação* e antecede a *Metafísica dos costumes*, Kant privilegia uma formulação eticamente neutra do imperativo categórico. Longe de

constituir uma objeção à reconstrução apresentada nessa seção, essa constatação pode ser compreendida como um importante indício de que, já nesse texto intermediário, Kant lança mão de uma formulação do imperativo categórico que destaca a universalização de máximas como critério para reconhecimento do dever independentemente de uma avaliação dos motivos do agente. Isso mostra que a formulação motivacional do imperativo categórico, embora seja mobilizada na *Fundamentação*, não é crucial, já que a justificação normativa da ética a partir do imperativo categórico pode ser preservada a partir da distinção entre o agir conformidade o dever e o agir pelo dever (distinção que aparece as três obras aqui consideradas). Mais do que isso, a formulação neutra do imperativo categórico não apenas é capaz de fundamentar a ética, como é necessária para que a normatividade do direito possa ser adequadamente integrada à doutrina dos costumes (visto que a formulação motivacional do princípio enseja, como visto, um problema para máximas que expressam a conformidade ao dever, mas que, ainda assim, são válidas de uma perspectiva jurídica).

Assim, é fundamental que a diferença entre as duas formulações do imperativo categórico, nos momentos em que aparece, seja respeitada. Por conseguinte, a formulação do imperativo categórico na *Crítica da razão prática* é aquela que, posteriormente, servirá como fundamento também para o direito. Daí que o fato da razão tenha de ser lido como eticamente neutro, sobretudo a partir dos termos segundo os quais a lei fundamental da razão prática é formulada.

Assim, é de se observar que como lei morais, também as leis jurídicas provêm da autonomia da vontade e, nessa medida, estão umbilicalmente ligadas à doutrina do fato da razão. Contudo, é importante notar que, enquanto produto dessa faculdade, as leis jurídicas são fundadas em um princípio meramente judicativo para máximas e ações que não legisla a partir de motivos. O imperativo categórico é reformulado como um princípio judicativo na *Introdução à metafísica dos costumes*, mas já na *Crítica da razão prática* é apresentado em termos semelhantes. Ora, se o imperativo categórico diz *o que é a obrigação* (nomeadamente, a aptidão de uma máxima à universalidade de uma lei), os princípios *a priori* do direito, inscritos no mesmo registro das leis que se prestam à avaliação de máximas e ações, dirão *o que é o justo e o injusto* sem referência aos motivos que o sujeito pode adotar para adequar suas ações essas prescrições e, mais do que isso, admitindo como válidas máximas cujos motivos últimos sejam das mais variadas espécie, inclusive empíricos.

Para compreender como isso ocorre é preciso explicitar o que Kant entende por direito e como uma investigação filosófica pode se ocupar dele como objeto. Finalmente, é preciso considerar uma das importantes questões com a qual a literatura secundária se depara ao

interpretar o pensamento de Kant: as leituras instrumentais de cunho prudencial e ético sobre a normatividade do direito. A próxima seção é dedicada a essas discussões.

2.8 ODISSEU E O CICLOPE: KANT E A FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL DO DIREITO

Como enfatizado, a presente seção pretende encerrar o presente capítulo com uma discussão sobre duas espécies de interpretação acerca da normatividade do direito no pensamento kantiano. A primeira delas, que podemos tratar como uma leitura prudencial, condiciona o fundamento da normatividade do direito à tutela de interesses particulares ou gerais de algum modo ligados às inclinações humanas e suas necessidades, como a garantia da segurança ou proteção individual. Já a segunda, embora não possa ser caracterizada como prudencial, vê o direito como justificado normativamente a partir da promoção de fins éticos, ou virtude, no sentido kantiano anteriormente definido (ou seja, quando o cumprimento do dever é exigido pelo motivo do dever). É importante esclarecer, desde logo, que, embora sejam bastante distintas, as duas leituras serão aqui caracterizadas como leituras de tipo instrumental, na medida em que, na relação entre meios e fins, condicionam a normatividade do direito a outro fim. O propósito dessa observação inicial é enfatizar que, embora uma leitura prudencial seja sempre instrumental (por pensar a normatividade em termos de promoção da felicidade), uma leitura instrumental não necessariamente será prudencial (como ocorre, justamente, com a leitura que vê o direito como condição, na filosofia de Kant, exclusivamente para a promoção da virtude).

Feito esse esclarecimento, a proposta de interpretação adiante apresentada é que nenhuma dessas leituras apreende adequadamente a solução kantiana para o problema do fundamento do direito. Além disso, argumenta-se que uma terceira via, mais adequada, é capaz, a um só tempo, de se distanciar de uma justificação de caráter prudencial e de preservar a separação entre direito e ética, ao atrelar a normatividade jurídica à exigência de compatibilização de arbítrios. Para compreender esse ponto, a presente seção aborda, primeiramente, o problema do direito enquanto objeto de uma investigação filosófica, que Kant apresenta na *Introdução à doutrina do direito*. Na sequência, a concepção instrumental prudencial sobre a normatividade do direito será abordada a partir da crítica que Patrick Capps e Julian Rivers apresentam no artigo *Kant's concept of law* precisamente contra esse tipo de interpretação (em favor de uma leitura moral do direito). Por fim, a leitura que

subordina a normatividade do direito à ética será examinada a partir das reflexões de Patrick Riley e Gustav Radbruch.

Delineado brevemente o percurso a ser seguido, é fundamental recordar que Kant define a doutrina do direito na *Introdução à doutrina do direito*, texto introdutório à primeira parte da *Metafísica dos costumes*, intitulada *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. No entanto, já na *Introdução à metafísica dos costumes*, o filósofo estabelece as bases da distinção que é essencial à compreensão da tarefa da doutrina do direito. Como visto na seção anterior, algumas ações são necessárias segundo um imperativo categórico e, na relação com o sujeito, são tratadas como obrigatórias. Com base nesses conceitos previamente apresentados, Kant introduz uma nova especificação. Das leis obrigatórias, aquelas que admitem a legislação externa (determinação do arbítrio por móbeis distintos da ideia do dever) são chamadas “em geral leis externas” (MS, AA 06, p. 224) e se distinguem das leis éticas, cuja legislação é interna, exigindo a incorporação de um motivo ético como fundamento de determinação do arbítrio. Para colocar de outro modo, seguindo a terminologia da qual Beckenkamp lança mão, a legislação ética exige o “móbil interno do respeito à lei” (BECKENKAMP, 2003, p. 163), que só pode ser fruto de uma autolegislação, ao passo que a legislação jurídica admite móbeis externos (nomeadamente, a coerção), obrigando os indivíduos ao cumprimento do dever por uma legislação externa.

Há dois modos de conhecer a obrigação das leis externas em geral. Isso pode ocorrer “*a priori*, pela razão, mesmo sem legislação externa” (MS, AA 06, p. 224), caso em que tratamos das leis naturais. Há, nesse ponto, uma aparente contradição, já que Kant introduz o conceito de uma lei externa cuja obrigação é conhecida, precisamente, sem uma legislação externa. No entanto, o problema pode ser dissipado atentando-se, no encaminhamento do texto, para a introdução de um segundo conjunto de leis externas, chamadas leis positivas, cuja obrigação depende de uma legislação externa, mas que Kant agora denomina, em sentido mais estrito, “legislação externa efetiva” (MS, AA 06, p. 224), cujas leis são positivas, isto é, promulgadas por uma autoridade constituída. O ponto fundamental, aqui, é a distinção entre dois tipos de leis externas: i) as leis naturais, que conhecemos racionalmente inspecionando a nossa razão, e; ii) as leis positivas, cuja obrigatoriedade é devida a uma legislação externa efetiva que vigora em um determinado território, em alguma época, por força de um ato da autoridade que obriga “outros através de seu arbítrio” (MS, AA 06, p. 224).

No §A da *Introdução à doutrina do direito*, a doutrina do direito é definida como o “conjunto de leis para quais é possível uma legislação externa” (MS, AA 06, p. 229). Há uma doutrina do direito positivo, tanto quanto uma doutrina do direito natural. Quando a doutrina

do direito natural se torna objeto de um “conhecimento sistemático” (MS, AA 06, p. 229), fala-se, então, em uma ciência do direito, a qual se ocupa de “fornecer os princípios imutáveis de toda a legislação positiva” (MS, AA 06, p. 229). A partir desses dois tipos de investigação aos quais o conjunto de leis externas se submete, é que Kant formula, no §B da *Introdução*, a questão que orienta a análise de uma doutrina do direito: “O que é o direito?” (MS, AA 06, p. 229).

A última questão é claramente formulada para enfatizar a insuficiência de uma investigação filosófica que se ocupa exclusivamente da doutrina do direito positivo. Para Kant, embora um jurista possa com propriedade dizer quais são as normas positivadas, isto é, o que é “de direito” (MS, AA 06, p. 229), ou “o que dizem ou disseram as leis em certo lugar e em certo tempo” (MS, AA 06, p. 229), ele, restrito à investigação de princípios empíricos (legislação externa efetiva), não dispõe de instrumentos para dizer se isto que é de direito corresponde ao “justo” (MS, AA 06, p. 229) – “recht” –, nem tampouco é capaz de descobrir “o critério universal com que se podem conhecer em geral tanto o justo, quanto o injusto” (MS, AA 06, p. 229). Höffe lembra, com propriedade, que a diferença, aqui, é colocada nos termos de duas ordens de perguntas que podem ser formuladas (HÖFFE, 1998, p. 205), a primeira tratando da questão *de fato* (o que prescrevem as leis jurídicas), a segunda tratando da questão *da legitimidade* (se o que prescrevem as leis jurídicas é também justo). Para que se possa empreender uma investigação acerca do critério para as ações justas (com base no qual a legislação positiva deve ser avaliada), é preciso buscar a fonte dessas leis na razão. Somente assim, conclui Kant, é possível “estabelecer o fundamento para uma legislação positiva possível” (MS, AA 06, p. 230). É dessa tarefa que a ciência do direito, enquanto conhecimento sistemático de princípios do direito natural (princípios *a priori*), deve se ocupar.

Antes de introduzir os elementos presentes no conceito de direito e de definir o direito (questões que serão tratadas com maior detalhe no último capítulo deste trabalho), Kant faz uma afirmação bastante conhecida pela literatura secundária e que bem resume a crítica proposta em face desse estudo meramente empírico do direito: “Uma doutrina do direito meramente empírica é (como a cabeça de madeira da fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser bela, mas infelizmente não tem cérebro” (MS, AA 06, p. 230). A despeito do uso explícito apenas dessa analogia no texto publicado da *Doutrina do direito*, é oportuno discutir outra imagem, igualmente utilizada por Kant, em várias ocasiões, em suas investigações sobre o estudo do direito. Essa breve incursão ajudará a compreender o que é essencial a isso que o

filósofo entende como sendo a tarefa de buscar pelo fundamento da legislação positiva na doutrina do direito natural.

A imagem em questão é a conhecida figura do ciclope, da mitologia grega. A imagem aparece em diferentes contextos na obra kantiana, mas as suas ocorrências parecem apontar para uma mesma crítica. É oportuno citar algumas dessas passagens, não em ordem cronológica, mas segundo sua importância para os propósitos do presente trabalho. A primeira que vale mencionar aparece na *Lógica de Jäsche*, em que Kant diz o seguinte:

A mera polistória é uma erudição ciclópica: falta-lhe um olho, o olho da filosofia. Um ciclope de matemático, de historiador, de naturalista, de filólogo e conhecedor de idiomas é um douto, grande em todos esses domínios, mas que considera supérflua toda a filosofia a respeito deles (Log, AA 09, p. 45).

Outra afirmação aparece em uma crítica que é dirigida a Baumgarten, desta feita não em texto publicado, mas na *Reflexão 5081*, que contém uma das anotações pessoais feitas por Kant em seu exemplar da obra do primeiro filósofo: “Um ciclope de metafísico, ao qual falta um olho, a dizer, a crítica” (Refl, AA 18, p. 82).

Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant retoma o mesmo enfoque que aparece na primeira citação, com essa afirmação:

Também há, no entanto, uma erudição gigantesca, que frequentemente é ciclópica, a saber, falta-lhe um olho, o da verdadeira filosofia, para que a razão possa empregar essa grande quantidade de saber, que equivale à carga de cem camelos, de uma maneira mais adequada a seus fins (Anth, AA 07, p. 227).

Finalmente, a passagem mais relevante para compreender a crítica de Kant ao estudo do direito meramente positivado está, mais uma vez, em um texto não publicado, na *Reflexão 903*, datada do período compreendido entre 1776 e 1778. A citação é um pouco mais longa, mas vale transcrevê-la na íntegra:

As ciências fornecem, além da habilidade, o fato de que elas civilizam, isto é, eliminam a rudeza da convivência. [...]. Todavia, em relação ao juízo modesto sobre o valor de sua própria ciência e da moderação da presunção e do egoísmo, que uma ciência fornece quando ela reside unicamente no ser humano, é necessário algo que forneça humanidade ao erudito, para que ele não se desconheça a si mesmo e não confie demais em suas forças. Eu denomino tal erudito um ciclope. Ele é um egoísta da ciência, e lhe é ainda necessário outro olho que faz com que ele contemple seu objeto ainda a partir do ponto de vista de outros seres humanos. Sobre isso funda-se a humanidade das ciências, isto é, propiciar a benevolência do juízo, pela qual o submetemos ao juízo de outros. As ciências (racionalizantes), que a gente propriamente pode aprender e que, portanto, sempre crescem sem que o adquirido tivesse necessidade de um exame e fiscalização, são propriamente aquilo em que existem ciclopes. O ciclope da literatura é o mais obstinado, mas há ciclopes de

teólogos, juristas, médicos. Também ciclopes de geômetras. A cada um tem de ser associado um olho de fabricação particular (Refl, AA 15, p. 395)³⁷.

Na sequência, Kant esclarece em que consiste esse segundo olho que falta ao ciclope das ciências em geral e, claramente, ao ciclope do direito:

Ao médico, crítica de nosso conhecimento natural, ao jurista, de nosso conhecimento do direito e da moral, ao teólogo, de nossa metafísica. Ao geômetra, crítica do conhecimento racional em geral. O segundo olho é, portanto, o autoconhecimento da razão humana, sem o qual não possuímos nenhuma medida ocular da grandeza de nosso conhecimento (Refl, AA 15, p. 395).

E o filósofo conclui sua reflexão com a seguinte afirmação: “Não a força, mas o caolho faz aqui o ciclope” (Refl, AA 15, p. 395). Embora estime-se que essas anotações tenham sido concebidas no período conhecido como a *década silenciosa* (em que Kant não publicou outros textos, dedicando todo os seus esforços à elaboração da *Crítica da Razão Pura*) e sejam consideravelmente anteriores à publicação da *Metafísica dos costumes*, a crítica não é de modo algum anacrônica. Ela não apenas é retomada, como visto, no texto de *Antropologia* (um dos últimos textos publicados com a edição de Kant), ainda que sob a perspectiva de uma crítica mais difusa a uma erudição que poderíamos considerar estéril, como também sinaliza para a mesma observação presente na obra tardia que é objeto do presente estudo. A imagem do ciclope é associada a uma carência que Kant entende que caberia à filosofia sanar. Quando consideramos a relação entre a doutrina do direito e seu estudo como parte de uma metafísica dos costumes, o ponto fundamental é a exigência de uma reflexão sobre a normatividade do direito segundo princípios *a priori* extraídos da razão (que encontra na vontade uma faculdade legisladora autônoma). No horizonte da investigação, já foi dito, está não apenas o conhecimento do que dizem as normas da legislação efetiva, mas

³⁷ A tradução desse e do seguinte excerto, ambos extraídos da mesma anotação de Kant, não levada a público em vida, foi proposta pelo professor Daniel Omar Perez, no artigo intitulado *O projeto antropológico de Kant*, publicado na coletânea *Comentários sobre a antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant* (PEREZ *apud* BORGES, 2018, p. 63-64).

a investigação dos princípios universais e incondicionais que estabelecem o critério do justo e do injusto para nossas ações (e que, assim, devem estribar as leis positivas)³⁸.

A *Doutrina do direito* é precisamente o texto em que Kant se dedica à tarefa de investigar esses princípios. E a imagem do ciclope é igualmente instrutiva por indicar a tarefa positiva que cabe ao estudo da doutrina do direito. Para compreender esse ponto, contudo,

³⁸ Essa questão pode suscitar uma importante discussão sobre o verdadeiro alvo da crítica dirigida ao ciclope jurídico e, de maneira mais ampla, em relação ao público visado por uma doutrina filosófica que propõe uma fundamentação racional do direito. Embora na passagem citada Kant utilize expressamente o termo “jurista” [“Jurist”] (Refl, AA 15, p. 395), é bem verdade que, em *Conflito das faculdades*, texto do ano de 1798, o filósofo diz que, no desempenho de seu ofício, o “jurista erudito” [“schriftgelehrt Jurist”] (SF, AA 07, p. 24) opera com as leis positivas e não com as leis da razão. Kant faz uma afirmação ainda mais contundente, sustentando, inclusive, que seria descabido exigir do jurista uma reflexão sobre a correção ou legitimidade das leis em vigor segundo princípios racionais (SF, AA 07, p. 25). Nesse mesmo sentido, ao discutir o problema da equidade, na *Doutrina do direito*, Kant parece advogar a posição de que um juiz, ainda que se depare com um caso no qual a aplicação estrita da lei resultará em uma injustiça, não tem alternativa senão fazer valer a disposição legal (MS, AA 06, p. 234). Alguém poderia argumentar que essas colocações soam em alguma medida incoerentes com a crítica que aqui se afirma ser dirigida aos operadores do direito a partir da imagem do ciclope. No entanto, contra essa objeção, o que se pode afirmar é que, no mesmo contexto em que Kant restringe a atuação do jurista à observância das disposições legais, é introduzida uma qualificação decisiva acerca da perspectiva segundo a qual não é dado ao jurista ultrapassar o âmbito da lei positiva: essa perspectiva, ao que tudo indica, é exclusivamente a do jurista que atua na condição de “funcionário do governo” (SF, AA 07, p. 24). É conhecida a distinção, popularizada no opúsculo *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*, que Kant faz entre um uso público e um uso privado da razão. Como lembra John Christian Laursen, Kant subverte o vocabulário corrente no período (Laursen, 1986, p. 585) para dizer que um indivíduo faz um uso público da razão quando, na condição de estudioso [“Gelehrter”] (WA, AA 08, p. 38), dirige suas considerações ao público leitor. Nesse contexto, o estudioso, inclusive o jurista, deve gozar da mais ampla liberdade para disseminar o conhecimento. O uso privado da razão corresponde, por outro lado, àquele que é exercido em cargos oficiais e que, por esse motivo, pode sofrer limitações. Ora, quando afirma que, *na condição de funcionário do governo*, o jurista está restrito à observância das leis positivas, Kant se refere ao uso privado da razão que deve pautar a interpretação e aplicação da lei quando no exercício de cargos oficiais. Dessa perspectiva, indubitavelmente, não pode o jurista, na condição de jurista, desobedecer a lei a pretexto de respeitar princípios racionais. Mas essa restrição não impede que o jurista faça, no foro apropriado, um uso público da razão, inclusive, se necessário, para criticar leis que sejam contrárias aos princípios da razão. É Kant quem afirmará, aliás, que “possuir uma tal metafísica [dos costumes] é mesmo um dever” (MS, AA 06, p. 217), e que uma “alteração da constituição política (defeituosa), que pode às vezes ser necessária, somente pode ser feita, portanto, pelo próprio soberano através de reforma” (MS, AA 06, p. 321-322). Se uma constituição e leis positivas podem ser reformadas, é essencial que haja espaço para um debate público qualificado que pressupõe, obviamente, a participação de pessoas instruídas, dentre os quais se incluem, naturalmente, os juristas – além dos próprios filósofos (ZeF, AA 08, p. 368). Assim, o alvo da crítica kantiana ao ciclopismo jurídico não é o jurista que, no uso privado da razão, limita sua atuação à interpretação e aplicação da lei positiva. Nas passagens acima, assim como em outras, Kant é claro ao afirmar que o jurista, enquanto jurista, está adstrito à observância da lei. O problema é aquele jurista que, no uso público da razão, ignora por completo o problema fundamento racional do direito que deve servir como parâmetro para a lei positiva (ainda que essa lei, por mais equivocada que seja do ponto de vista da razão, deva ser respeitada). Assim, bem colocados os problemas, a crítica ao ciclope de jurista não tensiona o que poderíamos tratar como sendo uma espécie de positivismo kantiano. A *Doutrina do direito*, como investigação filosófica que busca determinar o justo e o injusto para além do que prescrevem as leis jurídicas em vigor é um parâmetro para a legislação positiva e, nessa medida, é, sim, direcionada também ao jurista, ainda que não como critério para sua atuação como operador do direito, mas na condição de leitor esclarecido que deve contribuir para o aprimoramento do sistema jurídico pela via da reforma institucional (notadamente por meio da atuação legiferante do parlamento). Não por acaso, ao questionar o “que é o direito?” (MS, AA 06, p. 229), Kant claramente tem como interlocutor o “jurisconsulto” [“Rechtsgelehrter”] (MS, AA 06, p. 229), indivíduo que, por mais versado que seja na interpretação da lei, dependerá de critérios racionais caso queira avaliar a correção da lei cuja aplicação será, no seu ofício, impositiva. Em suma, Kant certamente não conclama os juristas a desobedecerem a disposições legais em vigor (e, nesse sentido, pode ser considerado um positivista), mas os convida a uma reflexão sobre a racionalidade das leis que aplicam.

temos de extrapolar em alguma medida a imagem utilizada por Kant, considerando rapidamente o papel de outra personagem associada ao ciclope da mitologia grega.

Essa personagem é Odisseu que, como sabemos, na segunda narrativa épica grega, intitulada *Odisséia*, derrota aquele que muito provavelmente seja o mais famoso dos ciclopes: Polifemo, filho de Poseidon. A característica que torna Odisseu uma figura heroica não provém de nenhuma relação especial com os deuses (o ciclope, caso queiramos insistir no ponto, é quem descende da linhagem do deus dos mares), nem tampouco de habilidades que poderíamos considerar sobre-humanas. É a racionalidade de Odisseu que o faz protagonista da *Odisséia* e isso fica bastante claro em diversas passagens da narrativa, inclusive naquela em que o herói tem de empregar todo o seu engenho para, justamente, derrotar Polifemo, a fim de escapar da ilha em que os ciclopes residiam.

Quando relacionamos essa imagem do estudo sobre a normatividade jurídica em Kant, são possíveis tanto uma aproximação, quanto um distanciamento, mas é, curiosamente, nesse último movimento que as nuances mais relevantes da discussão aqui proposta se apresentam. A analogia parece ser de apreensão mais imediata e gira em torno da conhecida ruptura com o paradigma teocêntrico de justificação da normatividade jurídica.

Como visto anteriormente, a *Metafísica dos costumes* toma “por objeto a natureza particular do ser humano, conhecido tão somente por experiência, para mostrar nela as consequências a partir dos princípios morais universais” (MS, AA 06, p. 217). Ou seja, trata-se de compreender o fundamento dos deveres aos quais seres humanos, com suas características empiricamente apreendidas, estão constrictos em decorrência da legislação proveniente de sua razão, e não por imposição de uma vontade externa atribuída, por exemplo, a uma entidade transcendente, como o deus das religiões judaico-cristãs. Kersting recorda, a propósito desse importante debate, que, na contramão do que parte da tradição filosófica compreendia até então, “Kant nos liberta da dominação do absolutismo teológico [...] e igualmente nos eleva acima das banalidades prosaicas da doutrina da prudência” (KERSTING *apud* GUYER, 1992, p. 342). Schneewind, na mesma linha de compreensão, destaca justamente a relação entre o antivoluntarismo presente na posição kantiana (isto é, a recusa da tentativa de encontrar o fundamento de deveres incondicionais em uma vontade divina) e o papel central da noção de autonomia da razão para a compreensão do seu pensamento prático (SCHNEEWIND, 1998, p. 511).

Mas, se por um lado a racionalidade de Odisseu sugere essa primeira aproximação, por outro é preciso traçar uma distinção fundamental. E isso porque a racionalidade de Odisseu, embora por um lado represente a dimensão humana que opera na fundamentação da

normatividade jurídica, ainda é uma racionalidade instrumental prudencial. O protagonista da *Odisséia* emprega sua razão, é preciso conceder, em função da satisfação de interesses particulares, o que fica bastante claro não apenas se considerarmos que seu propósito era retornar para a ilha de Ítaca após o desfecho do cerco de Tróia, mas quando pensamos a partir da conhecida e bastante explorada passagem das sereias, em que a relação entre meios e fins é central na estratégia de Odisseu de prender-se ao mastro do navio para poder escutar o canto das sereias, assim consumando as profecias de Tirésias e Circe.

Para Kant, contudo, essa racionalidade instrumental de cunho prudencial é irrelevante se o propósito é encontrar o fundamento da moral. Kant tem uma concepção marcadamente distinta a respeito desse fundamento, especialmente em contraste com alguns filósofos vinculados ao contratualismo moderno, como Hobbes e Locke, cujas reflexões se inserem nesse que Kersting caracteriza como o registro da “prudência a serviço do autointeresse” (KERSTING *apud* GUYER, 1992, p. 342). À luz de todos os pontos discutidos nas seções anteriores, contudo, fica evidente que Kant não busca uma espécie de fundamentação a partir de preceitos de prudência para os deveres jurídicos aos quais estamos submetidos. Retomemos, por exemplo, a observação que Kant faz no texto de *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, ao sustentar que o “desejo de estar num estado e numa relação com os seus próximos em que pode ser dado a cada um o que manda o direito, não é, sem dúvida, paixão, e sim um fundamento de determinação do livre-arbítrio pela razão prática pura” (Anth, AA 07, p. 271). O emprego do termo “desejo” [“Begierde”], logo no início da frase, pode levar o leitor a uma associação com as paixões. No entanto, é preciso considerar que Kant introduz essa observação precisamente no contexto de uma distinção entre desejos misturados a inclinações particulares de cada sujeito (Anth, AA 07, p. 271), como ocorre com o desejo de vingança (que se torna uma paixão), e desejos que não seriam afetados por essas inclinações, como é o caso do desejo de justiça (Anth, AA 07, p. 271).

Nessa esteira de análise, Patrick Capps e Julian Rivers, no artigo intitulado *Kant’s concept of law*, publicado no ano de 2018, querem chamar a atenção para a multiplicidade de conceitos de direito que surgem ao longo da *Doutrina do direito* e, em especial, para a importância que um deles tem para um conjunto de interpretações que a literatura secundária faz do pensamento jurídico de Kant. No universo de conceitos de direito tematizados ao longo da obra (dentre os quais os conceitos moral, jurídico e ético), é justamente um conceito “instrumental” (CAPPS; RIVERS, 2018, p. 259) que, segundo os autores, embasaria a tendência de separar o direito da doutrina dos costumes, ligando sua normatividade aos “benefícios instrumentais de se viver sob uma ordem legal com referência a vários interesses

gerais importantes que pessoas têm, como seus interesses em segurança e bem-estar” (CAPPS; RIVERS, 2018, p. 259-260). Como se vê, ao empregarem o termo “instrumental”, Capps e Rivers querem enfatizar e discutir uma leitura instrumental de caráter prudencial sobre a normatividade do direito. Segundo essa leitura, a “obrigação legal não é um tipo de obrigação moral” (CAPPS; RIVERS, 2018, p. 260) e o direito, por consequência, não poderia integrar a filosofia prática de Kant.

Capps e Rivers pretendem desafiar precisamente essa concepção instrumental prudencial, que eles consideram “dominante”, mostrando que no cerne da *Doutrina do direito* de Kant há “um argumento para um conceito moral de direito” (CAPPS; RIVERS, 2018, p. 260). Mas o trabalho exegético dos autores não se inicia imediatamente por esse ponto, tratando, antes, dos problemas que afetam a leitura instrumental do direito que ambos pretendem recusar. Para restringir a discussão ao essencial, Capps e Rivers afirmam que a leitura instrumental procura responder por qual razão, ao cotejarmos nossos desejos e interesses com as obrigações externas e coercitivas (CAPPS; RIVERS, 2018, p. 261), optamos por seguir a ordem legal. Ou seja, essa leitura trata de “estabelecer as razões suficientes para subordinarmos nossa vontade à vontade da autoridade emissora e de oficiais legais aplicadores” (CAPPS; RIVERS, 2018, p. 261). Uma dessas razões suficientes, em autores como Hobbes, é justamente a preservação de nossa segurança pessoal.

Os intérpretes localizam versões dessa mesma resposta, na tradição filosófica, sugerindo que aqueles que procuram aproximar Kant dessa leitura fazem isso a partir do conhecido §44 da *Doutrina do direito*, passagem da qual se extrai que “antes de ser constituído um estado legal público, seres humanos, povos e Estados isolados jamais podem estar seguros contra a violência de uns contra os outros” (MS, AA 06, p. 312). O problema, essencial para a compreensão da passagem do estado natural para o estado civil em que vigoram leis públicas, é a violência predominante numa condição em que a resolução de potenciais conflitos passa pelo arbítrio unilateral de um indivíduo. A solução, dirá a leitura instrumental de tipo prudencial, é a submissão dos indivíduos às diretivas provenientes de uma autoridade que substitui o arbítrio unilateral por uma vontade omnilateral que legisla objetivando garantir a segurança individual em face de potenciais investidas alheias. As razões suficientes para a subordinação à obrigação legal reduzem-se, assim, à busca pela proteção em face do arbítrio alheio. Segundo essa leitura particular que alguns fazem da filosofia de Kant (que Capps e Rivers rejeitam), é sob essa premissa fundamental que o direito acaba por ser desvinculado de sua “fundamentação na moral, [ganhando] uma lógica não moral própria” (CAPPS; RIVERS, 2018, p. 263). Lançando luzes sobre passagens que

evidenciam a recusa kantiana dessa leitura prudencial, Capps e Rivers procuram sustentar justamente que, na *Doutrina do direito*, Kant pretende mostrar que a submissão do cidadão à autoridade política é fruto de um dever moral (CAPPS; RIVERS, 2018, p. 268).

O longo caminho percorrido na tentativa de justificar essa última tese pode ser deixado de lado. No entanto, duas questões podem ser pensadas a partir dessa crítica que os intérpretes dirigem contra o conceito instrumental do direito. Uma delas diz respeito ao problema fundamental do qual a *Doutrina do direito* se ocupa. Como visto anteriormente, o objetivo de Kant, nesse texto, é investigar os princípios *a priori* que tratam do justo e do injusto para, assim, “estabelecer o fundamento para uma legislação positiva possível” (MS, AA 06, p. 230). Apesar do que argumentam os autores, a pergunta por razões suficientes para optar por subordinar o arbítrio aos comandos da autoridade externa não é pergunta fundamental que norteia a *Doutrina do direito* (para essa última questão, aliás, Kant claramente admite uma resposta prudencial, em vários momentos decisivos do texto, admitindo que um indivíduo pode perfeitamente seguir normas jurídicas exclusivamente para garantir a sua própria felicidade).

Quanto a essa primeira questão, é necessário fazer uma distinção clara entre os dois tipos de pergunta que podemos formular ao tratarmos das relações com a autoridade política. Uma rápida leitura das lições de Norberto Bobbio na obra *Estado, governo, sociedade* sugere duas perspectivas de análise quando nos propomos a considerar “a relação política como uma relação específica entre dois sujeitos, dos quais um tem o direito de comandar e o outro o dever de obedecer” (BOBBIO, 2007, p. 63). Podemos considerar o ponto de vista daquele que exerce a autoridade, e aí teremos a perspectiva “*ex parte principis*”. Do ponto de vista daquele que deve obedecer, temos a perspectiva “*ex parte populi*”. A pergunta pelas razões suficientes para submeter nosso arbítrio individual às normas emanadas de uma autoridade é, muito claramente, uma versão de uma questão que poderia ser formulada da perspectiva “*ex parte populi*”. Para ela, a resposta kantiana é, como inicialmente enfatizado, compatível como uma visão prudencial. Em outras palavras, quando se trata exclusivamente de pensar as razões suficientes para obedecer, é plenamente admissível, numa matriz genuinamente kantiana, uma resposta que apele para critérios como a segurança, ou mesmo as consequências jurídicas desagradáveis decorrentes da inobservância das normas legais (como ocorre no caso das sanções penais, por exemplo).

Essa concepção é importante e não apenas aparece na introdução como critério fundamental para distinção entre os diferentes tipos de legislação, como é retomada no §C, quando Kant apresenta o princípio fundamental do direito como aquele do qual se origina a

obrigação, como o dever de agir “de tal maneira que o livre uso do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA 06, p. 231), mas imediatamente esclarece que esse princípio “não espera de modo algum, menos ainda exige, que, devido exclusivamente a essa obrigação, eu mesmo devesse restringir minha liberdade” (MS, AA 06, p. 231). Como afirma Kant, quando se trata de estabelecer o propósito de uma ciência do direito, “não se deve representar aquela lei do direito como móbil da ação” (MS, AA 06, p. 231).

Essa última afirmação reforça o que já foi anteriormente afirmado: posso optar por adequar minhas ações aos mandamentos contidos nas leis jurídicas em decorrência de interesses estritamente particulares. Contudo, se me proponho a investigar as fontes da normatividade dessas prescrições, essa perspectiva oferece regras meramente condicionais e é insuficiente para fundar deveres. Para conhecer o dever, inclusive aquele que se impõe por uma legislação externa, é fundamental recorrer à razão pura, dela extraíndo os princípios *a priori* que devem fundamentar a normatividade do direito. Em outras palavras, como já observou Katrin Flikschuh ao tratar do conceito de liberdade externa, os “diferentes incentivos motivacionais com respeito à legislação jurídica estão restritos ao nível da eficácia [“enforcement”] do direito e não subsidiam teses acerca do autointeresse como fundamento normativo da justiça” (FLIKSCHUH, 2000, p. 94).

Essa maneira de recolocar o problema apresentado e discutido por Capps e Rivers indica, a um só tempo: i) que é precipitado afirmar que Kant recusa, de forma absoluta, uma resposta de caráter instrumental de cunho prudencial para a pergunta sobre as razões suficientes que os cidadãos têm para se submeter à autoridade política – já que, para o direito, fundamentos passionais de determinação do arbítrio são admitidos como motivos últimos das máximas de ação; ii) que a questão em torno da qual a *Doutrina do direito* é articulada é distinta e envolve, a bem da verdade, uma investigação sobre o fundamento do dever, sobre a normatividade das leis jurídicas e, nessa medida, cuida não das possíveis razões pelas quais optamos por obedecer, mas do fundamento que, ao tempo em que permite reconhecer o que é o dever, conferirá à autoridade legitimidade para coagir os indivíduos ao cumprimento desse dever.

É ao tratar dessa última questão que Kant recusará uma resposta instrumental de tipo prudencial que apele meramente para interesses gerais (ou mesmo para interesses individuais), exatamente como argumentam Capps e Rivers. Mas a pergunta que reclama essa justificação normativa a partir da moral não é simplesmente: *por que um indivíduo opta por seguir as leis impostas pela autoridade externa?* Na verdade, a pergunta é: *o que faz do dever*

jurídico um dever e, por extensão, autoriza sua imposição por leis cuja legislação é externa? É essa a espécie de indagação que, como antecipado na primeira seção desse capítulo, caracteriza a questão normativa para o direito e é central para a *Doutrina do direito* de Kant.

Somos levados, então, ao segundo problema que a crítica formulada por Capps e Rivers suscita, ainda que indiretamente: se Kant não busca uma fundamentação para a normatividade do direito em uma leitura prudencial como aquela que foi examinada até aqui, seria correto afirmar que, na sua filosofia, a normatividade jurídica está atrelada à promoção de fins éticos? É bem verdade que Capps e Rivers não propõem esse tipo de interpretação, mas há autores que o fazem. O resultado é, para resumir, aquilo que poderíamos apresentar como uma leitura igualmente instrumental que, em vez de extrair a normatividade jurídica de interesses particulares, acaba por subordinar o direito à ética e à promoção da virtude moral. Teríamos, assim, uma segunda leitura que trata o direito como um instrumento à disposição de outro domínio, mas, agora, atrelando a normatividade das leis jurídicas à realização de condutas éticas (isto é, o cumprimento do dever, pelo motivo do dever).

Patrick Riley, por exemplo, é um dos autores que afirma que o direito seria um instrumento para garantia das condições mínimas para a realização de deveres éticos. Para Riley, a instrumentalidade do direito em relação à ética é consequência da importância que, em contraste com a legalidade das ações, Kant atribuiria à moralidade das ações, pensada como a única capaz de permitir que pensemos em um “bem incondicionado” (RILEY, 1982, p. 128). Para o intérprete, “política e justiça pública só podem ser instrumentais em relação à possibilidade da boa vontade” (RILEY, 1982, p. 128).

Recuperando as noções de liberdade negativa e positiva, Riley afirma que uma lei jurídica serviria ao propósito de refrear, por meio de uma legislação externa, impulsos sensíveis (o que corresponde à noção negativa de liberdade) e, assim, é condição para a liberdade positiva, como a capacidade que a razão tem de ser prática por si mesma na hipótese em que o arbítrio é determinado segundo princípios de uma vontade pura que atua como faculdade legisladora autônoma (RILEY, 1982, p. 130). Leis jurídicas proporcionam “um contexto para a moralidade, ou, melhor ainda, asseguram que leis morais serão obedecidas por razões não morais – isto é, que fins morais serão realizados por meio de incentivos ‘legais’” (RILEY, 1982, p. 131). A consequência dessa versão da instrumental da normatividade do direito, como pondera Riley, é que o sucesso da filosofia política de Kant depende de aceitarmos ou não os preceitos básicos de sua filosofia moral (ética).

É interessante observar que, mesmo quando deixamos o universo específico de interpretações e comentários produzidos em torno da obra kantiana, encontramos outros

pensadores que extraem a normatividade do direito da promoção de fins éticos. Um deles é Gustav Radbruch. Na obra intitulada *Filosofia do direito*, Radbruch sustenta que “só a moral é capaz de servir de fundamento à força obrigatória do direito” (RADBRUCH, 1974, p. 109). Deve ficar claro, aqui, que o termo ‘moral’ é empregado como o equivalente do que Kant chama de ética. Segundo Radbruch, um dever jurídico surge apenas “quando o imperativo jurídico for dotado pela própria consciência dos indivíduos com a força obrigatória ou vinculante do dever moral” (RADBRUCH, 1974, p. 109). Além disso, o direito está relacionado à moral de outras duas maneiras. Para Radbruch, o direito, quando “outorga direitos aos indivíduos, é só a fim de estes poderem cumprir melhor os seus deveres” (RADBRUCH, 1974, p. 109). E, por fim, tanto o direito “justo, como ainda o próprio direito positivo, vêm afinal também a ser concebidos como bem morais” (RADBRUCH, 1974, p. 110)³⁹.

Dessas três maneiras de aproximar o direito da ética, não há dúvidas no sentido de que Kant aceita a última tese formulada por Radbruch. Toda a argumentação kantiana construída em torno da concepção de um sistema jurídico que seja racionalmente fundamentado se orienta em função de mostrar que há princípios *a priori* que impõem a seres humanos o dever de ingresso em um estado jurídico sob leis públicas (MS, AA 06, p. 312). Como já observou Jeremy Waldron ao discutir a possibilidade de atribuir a Kant uma visão positivista sobre o direito, trata-se de mostrar “por que – isto é, sob que fundamentos de valor” (WALDRON, 1996, p. 1541), Kant entende que razão exige que nos submetamos a um estado jurídico. Não obstante, Kant recusa a primeira das teses de Radbruch, entendendo que a obrigação, definida como uma necessária sob um imperativo categórico, pode também ser imposta por meio de

³⁹ George P. Fletcher explora três relações possíveis entre a moralidade (ética) e o direito em *Law and morality: a kantian perspective*. A grande questão que o intérprete coloca, mas que permanece sem uma resposta definitiva no texto, é se, ao examinarmos a doutrina kantiana, “devemos derivar a teoria moral da legal, ou a teoria legal da teoria moral” (FLETCHER, 1987, p. 554). São três as possibilidades: i) a moralidade e o direito como conjuntos idênticos, de tal maneira que ou bem os direitos são reduzidos aos deveres morais, ou bem a tarefa do direito, na tutela da liberdade externa, acaba por se reduzir à promoção da autonomia moral (FLETCHER, 1987, p. 554); ii) a moralidade como uma restrição adicional que deve prevalecer nos casos em que alguma relação jurídica violar, segundo a concepção kantiana, o dever de tratar outros seres humanos como fins em si mesmos (FLETCHER, 1987, p. 555), e; iii) o direito como estrutura para a moralidade, no sentido unicamente de “facilitar a ação moral” (FLETCHER, 1987, p. 556). Fletcher atribui a Radbruch (e, igualmente, a Feuerbach) a posição iii) e esclarece que sua diferença em relação à posição contida em ii) é que, pela leitura em que o direito proporciona unicamente um “caminho para a escolha moral” (FLETCHER, 1987, p. 556), a moralidade, longe de se tornar o objeto por excelência da coerção institucionalizada pelo direito, continua sendo objeto da escolha de cada indivíduo, que pode optar por determinar o seu arbítrio segundo uma legislação autônoma, ou não. Ou seja, se ii) confunde os objetos das legislações interna e externa (de tal forma que a coerção externa acaba por se tornar um meio para a promoção da moralidade da ação), iii) preserva a importante distinção, especialmente segundo o espírito kantiano. Contudo, mesmo a posição iii) não é isenta de problemas. O ponto é que a liberdade externa, nesse registro, passa a ter um caráter meramente instrumental e, assim, não pode mais ser tratada como tendo um “valor intrínseco” (FLETCHER, 1987, p. 557), como Kant parece considerá-la.

uma legislação externa. Resta saber se a posição de Kant é tal que a normatividade do direito é fundamentada na promoção da virtude, como afirma Radbruch em sua segunda tese sobre a relação entre direito e moral.

Em que pese Riley proponha essa leitura da filosofia de Kant, fazendo do direito um instrumento da ética, é imprescindível pontuar, primeiramente, um importante aspecto em relação à sua interpretação. O problema é que os termos ‘ético’ e ‘moral’ parecem ser tomados como sinônimos. É indubitável que, para Kant, os deveres jurídicos encontram seu fundamento em leis práticas universais e incondicionais que, para seres finitos, são representadas por um imperativo categórico. Mas a moral em geral, da qual se ocupa a doutrina dos costumes, não se confunde com a ética, cujo escopo é, evidentemente, a moralidade das ações e, naturalmente, a imposição das obrigações somente por meio de uma legislação interna. Riley não parece conferir a necessária importância à distinção, decisiva para a *Metafísica dos costumes*, entre o campo da moral em geral, no qual se estabelece o que é o dever, e o domínio da moralidade das ações (que exige a realização do dever pelo motivo do dever), que é de interesse da ética.

Por consequência, Riley parece incorrer no equívoco (pelo menos segundo a tese defendida no presente trabalho) de interpretar o dever no registro da moralidade das ações, disso inferindo que a legalidade das ações, como conformidade exigida pelas leis jurídicas, estaria em uma posição subalterna, a serviço do cumprimento do dever (compreendido, uma vez mais, apenas por referência à moralidade das ações). Contudo, mesmo concedendo que a *Fundamentação* em alguma medida poderia afiançar essa reconstrução, a leitura que deve ser feita da *Metafísica dos costumes* é outra, conforme já sugerido anteriormente nesse capítulo.

Na última obra, a normatividade do direito é fundada no dever moral em geral, que, como visto, é extraído do imperativo categórico segundo a nova formulação que o princípio recebe na *Introdução à metafísica dos costumes*. Ora, se no âmbito da moral não mais se exige que o indivíduo deva poder querer a universalidade da máxima, bastando que a máxima possa valer universalmente, então máximas cujos motivos últimos sejam empíricos também podem valer universalmente, satisfazendo o critério do imperativo categórico. Isso nos leva à questão do estatuto da heteronomia no pensamento prático de Kant, especialmente no âmbito jurídico-moral.

É de particular importância, nesse sentido, que a admissão da heteronomia no domínio prático não apenas esteja evidenciada na reformulação do imperativo categórico, mas seja transposta para o primeiro dentre os princípios *a priori* do direito, o princípio universal do direito. Ora, segundo esse princípio, 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, AA 06, p. 230). O princípio não estabelece o que é uma ação justa por referência à realização de deveres pelo motivo do dever, como exige a ética. O que caracteriza uma ação ou sua máxima como justas é, exclusivamente, que ambas permitam a coexistência da liberdade do arbítrio de cada um segundo uma lei universal. Essa coexistência não supõe que o fundamento de determinação do arbítrio seja o próprio dever.

É possível argumentar que, ao introduzir a noção liberdade do arbítrio na formulação do princípio, Kant trata precisamente da determinação do arbítrio por uma lei da autonomia e, consequentemente, que o direito cuida apenas das ações praticadas pelo motivo do dever. No entanto, contra essa objeção, o que se pode argumentar, na linha do que foi defendido na segunda seção desse capítulo, é que o arbítrio não se caracteriza como livre apenas por ser autônomo. O arbítrio, como capacidade espontânea de máximas, é livre pela capacidade de se propor um fim (seja qual for) e a proposição desse fim é o que Kant diz ser “um ato da liberdade do sujeito agente e não um efeito da natureza” (MS, AA 06, p. 385). Nesse sentido, o critério para o justo é fundado na possibilidade de compatibilização dos fins que cada indivíduo livremente decide perseguir, sejam esses fins baseados em motivos empíricos ou não. O que o princípio universal do direito estabelece é que essas máximas e ações livremente adotadas, mesmo quando motivadas empiricamente, não impeçam o emprego do livre-arbítrio por outro indivíduo, o que difere de se sustentar que o direito pretende unicamente garantir as condições mínimas para que os indivíduos cumpram seus deveres éticos.

Claro, limitar o uso do arbítrio às condições em que é possível compatibilizá-lo com outros arbítrios é um dever que se impõe para todo ser racional finito. Mas, como observa Kant, um agente não precisa incorporar esse princípio à sua máxima (MS, AA 06, p. 231). Então, não apenas a normatividade do direito não é instrumental à ética, como o princípio universal do direito, ao estabelecer o que é dever, não precisa ser o motivo último adotado pelo agente (e, nessa medida, não se impõe a partir de uma perspectiva propriamente ética). Em outras palavras, não é necessário que o indivíduo queira a possibilidade de universalização de ações e máximas segundo o que estabelece o princípio universal do direito – o que Kant trata como a “exigência de adotar como máxima o agir direito” (MS, AA 06, p. 231). O que se exige é que, mesmo quando fundadas em motivos últimos de caráter empírico, as ações e máximas desse agente sejam tais que possam valer universalmente, como já exige o imperativo categórico na versão da *Introdução*, e como fará, de forma mais específica, o princípio universal do direito.

Segundo essa leitura, é razoável supor que, mesmo para uma sociedade de indivíduos que fossem incapazes de agir pelo motivo do dever, ou seja, para seres racionais cujo arbítrio é determinado apenas de forma heterônoma – como a raça de demônios que Kant menciona em *À paz perpétua* (ZeF, AA 08, p. 366) –, a normatividade do direito decorreria de uma exigência imposta sobre todo ser racional dessa natureza, qual seja, a de que ações e máximas devem ser limitadas em decorrência das relações recíprocas entre indivíduos. Em outras palavras, mesmo para esses seres haveria deveres fundados em leis práticas incondicionais, ainda que essas leis digam respeito exclusivamente às condições para compatibilização de máximas e ações externas e jamais sejam incorporadas como motivos para agir.

Ora, ainda que um direito fundamentado na razão seja baseado em princípios *a priori* que são produto de uma capacidade legislativa autônoma, o seu escopo não é ético. Consequentemente, as restrições que se impõem juridicamente sobre as ações serão de uma natureza bastante particular. Kant parece tratar dessa restrição ainda no §B, antes de formular o princípio universal do direito, ao expor os elementos do conceito de direito, quais sejam: i) a influência recíproca entre as ações dos indivíduos; ii) a relação exclusivamente entre arbítrios, e; iii) uma relação que envolve apenas a forma do arbítrio, “na medida em que ele é considerado apenas como livre” (MS, AA 06, p. 230). Merece atenção especial o item iii), dado que uma relação que envolve apenas a forma do arbítrio não leva “em consideração a matéria do arbítrio, i.e, o fim que cada um se propõe com o objeto que quer” (MS, AA 06, p. 230). Essa restrição está diretamente atrelada à ampliação das máximas que são admitidas moralmente de um ponto de vista jurídico. Com efeito, o direito não extrai sua normatividade da promoção da felicidade, nem tampouco de fins éticos, mas, sim, da compatibilização dos usos do arbítrio por seres racionais que interagem reciprocamente, sejam quais forem os fins que esses indivíduos queiram perseguir.

Para concluir, é importante registrar que, diante dessas observações, alguém poderia observar que, ao atrelar a normatividade do direito ao problema da compatibilização de arbítrios segundo leis universais, essa leitura assume feições igualmente instrumentais. A resposta a essa afirmação é que, de fato, a relação entre meios e fins se coloca também para essa espécie em um certo sentido, já que o direito, sobretudo a partir do seu caráter coercitivo, ficará incumbido de garantir o emprego do arbítrio na eleição de máximas das mais variadas espécies. No entanto, essa leitura difere daquelas discutidas nessa seção em dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, ela preserva o fundamento moral do direito, não recaindo em uma leitura instrumental de tipo prudencial justamente por não vincular a normatividade do direito a fins particulares de caráter empírico (embora tenha de admitir essa

espécie de fins no âmbito jurídico). Em segundo lugar, essa leitura não condiciona a normatividade do direito à ética, mas somente à moral em geral, segundo a formulação eticamente neutra do imperativo categórico, preservando a distinção que é cara a Kant na *Introdução à metafísica dos costumes*.

O propósito do presente trabalho, nos próximos capítulos, é, à luz das conclusões apresentadas até aqui, compreender com maior detalhe o fundamento da normatividade do direito a partir de seus princípios *a priori*, explorando como essa questão se coloca na *Introdução à doutrina do direito*, que trata do princípio universal do direito, e no *Direito público*, cujo núcleo é a justificação do dever de ingresso em um estado sob leis públicas.

Mas, para além disso, é fundamental investigar se, mais do que condição suficiente, o imperativo categórico, do modo como formulado na *Introdução à metafísica dos costumes*, seria também condição necessária para esses princípios. O primeiro capítulo pretendeu demonstrar que, desconsiderado o aspecto motivacional presente no texto da *Fundamentação*, o imperativo categórico, como princípio supremo da moral, estipula a validade universal das máximas como critério. Cumpre determinar, agora, se o imperativo categórico é condição suficiente ou necessária dos princípios do direito. Em outras palavras, cumpre investigar se a normatividade desses princípios depende do critério de universalização do imperativo categórico da *Introdução*. Contudo, dada a multiplicidade de interpretações, na literatura secundária, para o problema da relação entre o direito e a moral na filosofia de Kant, é instrutivo apresentar um panorama um pouco mais detido das discussões que vem sendo feitas pelos autores dedicados ao estudo desse tópico da filosofia kantiana. O próximo capítulo cuida desse mapeamento preliminar, com o intuito de oferecer instrumentos para a discussão mais imediata sobre os princípios *a priori* do direito na parte final desse trabalho.

3 A RELAÇÃO ENTRE O IMPERATIVO CATEGÓRICO E OS PRINCÍPIOS *A PRIORI* DO DIREITO SEGUNDO OS INTÉRPRETES KANTIANOS

O final do capítulo anterior pretendeu esclarecer que o problema do qual a *Doutrina do Direito* se ocupa, enquanto investigação sobre os princípios do direito natural (que dizem o que é o justo), trata de examinar não os fundamentos pelos quais meramente determinamos nosso arbítrio segundo o que exigem as leis, mas os fundamentos pelos quais as leis jurídicas que obedecemos (sejam quais forem as razões pelas quais determinemos nosso arbítrio segundo os comandos dessas leis) têm força normativa e podem constranger a conduta dos cidadãos, inclusive coercitivamente, por meio da ameaça ou da aplicação de sanções. Ao tratarmos dessa questão específica, somos levados àquilo que, nas palavras de Höffe, seria um “princípio moral do direito” (HÖFFE, 1989, p. 159). O termo ‘moral’, como o primeiro capítulo tentou demonstrar, deve ser compreendido em um sentido eticamente neutro, despidido do conteúdo motivacional que a investigação sobre a moralidade das ações traz para o debate da *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

Essa dimensão moral trata daquela justificação que, para além da mera positividade da legislação efetiva, deve estar contida em um “princípio que fundamenta a natureza obrigatória das regras do direito” ou, ainda, que deve operar “como um padrão ao qual os princípios legais devem se conformar” (HÖFFE, 1989, p. 159). Como veremos no próximo capítulo, o que embasa a normatividade das regras jurídicas, do ponto de vista racional segundo o qual pretendemos estabelecer o que é a obrigação, não é uma reflexão sobre os motivos últimos que um ser racional finito *deve incorporar* às suas máximas, mas, sim, a necessidade de uma compatibilização de arbítrios livres que, nas suas relações recíprocas, podem incorporar às suas máximas os mais variados motivos, inclusive de natureza empírica (ou seja, podem se determinar de forma heterônoma). Importará ao direito, fundamentalmente, que o uso do arbítrio por um indivíduo não implique uma restrição indevida ao uso do arbítrio por outrem, segundo uma lei universal.

Na segunda parte deste trabalho, o objetivo é apresentar algumas vias de interpretação consagradas pela literatura secundária para o problema da relação entre os princípios fundamentais do direito e o imperativo categórico. Como visto, o imperativo categórico é formulado já na *Fundamentação*, mas, na *Introdução à metafísica dos costumes* (e mesmo na *Crítica da razão prática*), recebe nova formulação, sendo apresentado exclusivamente como um princípio judicativo pelo qual as máximas serão avaliadas. Embora essa modificação seja

fundamental para compreender o critério para adoção de máximas a partir do qual Kant dirá o que é o dever e o que é o justo (critério que, mais uma vez, não se ampara em um exame quanto aos motivos últimos do agente), é bastante significativo que esse tópico seja pouco tematizado entre os intérpretes da filosofia kantiana. Um dos propósitos desse capítulo é avaliar o quanto as leituras dos autores e autoras abaixo indicados preserva, ou não, essa distinção considerada central para a reconstrução proposta no presente trabalho.

De maneira muito geral, a literatura secundária aborda a relação entre o imperativo categórico e os princípios *a priori* do direito de duas maneiras: ou bem extraindo do imperativo categórico a normatividade dos princípios jurídicos que Kant apresenta e justifica na *Doutrina do direito*; ou bem tratando de fundamentá-los de maneira independente. Com o intuito de ampliar a discussão aqui desenvolvida, serão mapeados os dois tipos de interpretação acima mencionadas a partir da reflexão de autores que se dedicam à interpretação da filosofia do direito de Kant.

Da vertente que explora uma fundamentação independente dos princípios do direito, serão apresentados os aspectos fundamentais das reflexões de Allen Wood, Marcus Willaschek, Arthur Ripstein e, finalmente, Norberto Bobbio. Já em relação à segunda linha de interpretação, que busca justificar ou derivar esses princípios, de algum modo, do imperativo categórico, propõe-se o exame das leituras de Otfried Höffe, Onora O'Neill, Mary Gregor e, finalmente, Paul Guyer. Por fim, a última parte do capítulo é destinada à análise dos aspectos fundamentais das interpretações de três autores brasileiros, quais sejam, Ricardo Ribeiro Terra, Guido Antônio de Almeida e, finalmente, Daniel Tourinho Peres, para os quais a normatividade do direito depende do imperativo categórico.

3.1 ALLEN WOOD E A INDEPENDÊNCIA DOS PRINCÍPIOS METAFÍSICOS DA DOCTRINA DO DIREITO

A interpretação que Allen Wood dá ao pensamento jurídico de Kant é apresentada em três artigos principais dedicados a duas tarefas fundamentais: i) mostrar que há razões para sustentar que, ao conceber a *Metafísica dos costumes* e a *Doutrina do direito*, Kant não derivou e tampouco pretendia derivar os princípios do direito do imperativo categórico (concebido e justificado como o princípio supremo da moralidade); ii) mostrar que é possível buscar uma justificação independente para esses princípios sem recair em uma concepção meramente prudencial (como a que foi examinada na última seção do capítulo anterior), com base em outros elementos da filosofia prática de Kant.

Do primeiro tópico se ocupa mais especificamente o artigo *The final form of Kant's practical philosophy*, publicado em 2002 na conhecida coletânea de textos editada por Mark Timmons sob o título *Kant's metaphysics of morals: interpretative essays*. Em sua obra *The free development of each*, de 2014, Wood destina o terceiro capítulo à apresentação de uma justificação independente para os princípios do direito. Essa mesma concepção é retomada em *Right and ethics: Arthur Ripstein's force and freedom*, artigo publicado em 2017, em *Freedom and force: essays on Kant's legal philosophy*, que reúne textos dedicados à discussão da filosofia de Kant à luz da influente interpretação de Arthur Ripstein. Há, por fim, na conclusão de *Kant's ethical thought*, obra de 1999, breves observações de Wood a respeito das particularidades do princípio universal do direito (MS, AA 06, p. 230).

Em *The final form of Kant's practical philosophy*, Wood lança luzes sobre alguns elementos da doutrina kantiana, presentes na *Metafísica dos costumes*, que colocam em xeque a tese (assumida como certa por outros intérpretes, de acordo com Wood) segundo a qual o “princípio do direito deve ser de alguma forma derivado do princípio supremo da moralidade segundo uma ou outra de suas formulações” (WOOD *apud* TIMMONS, 2002, p. 6). Contudo, Wood não deixa de observar, ao introduzir a discussão, que três aspectos parecem sugerir que uma derivação seria possível e necessária.

Em primeiro lugar, o fato de que a legislação jurídica e a legislação ética são distinguidas a partir da fórmula da lei universal, então introduzida como expressão mais geral de uma “legislação da liberdade” (WOOD *apud* TIMMONS, 2002, p. 6). Em segundo lugar, a afirmação de que o direito inato à liberdade, discutido na *Introdução à doutrina do direito*, pertence aos seres humanos em razão simplesmente de sua humanidade, o que poderia sugerir, adicionalmente, alguma conexão com a segunda formulação do imperativo categórico (WOOD *apud* TIMMONS, 2002, p. 6). Por fim, a observação segundo a qual a consciência acerca dos conceitos de direito e dever emanam de um imperativo moral (WOOD *apud* TIMMONS, 2002, p. 6).

Para Wood, entretanto, nenhuma dessas observações basta para justificar a derivação pretendida. Primeiramente, porque Kant distingue o conceito de direito do princípio universal do direito e em momento algum na *Doutrina do direito* afirma que o último é proveniente de um imperativo moral. Em segundo lugar, porque Kant constrói o princípio universal do direito como um princípio analítico e, enquanto tal, não careceria de dedução, nem tampouco de qualquer derivação a partir de um princípio sintético, como é o imperativo categórico (WOOD *apud* TIMMONS, 2002, p. 6). O ponto, aqui, e como veremos com mais detalhes no

próximo capítulo, é que o princípio é obtido a partir da mera análise do conceito de liberdade, como afirma Kant no início da *Doutrina da virtude* (MS, AA 06, p. 396).

No entanto, o argumento mais forte que Wood mobiliza em função de sua interpretação, e que vai orientar a presente discussão, reside na amplitude que se deve atribuir ao princípio universal do direito. O seu propósito seria unicamente o de “nos dizer o que significa para uma ação ser juridicamente correta (ou não ser errada, não ser uma violação do direito de qualquer um à liberdade externa)” (WOOD *apud* TIMMONS, 2002, p. 7). O que isso significa é que, conquanto estabeleça que uma ação é juridicamente correta quando respeita o direito inato à liberdade dos outros, o princípio não nos comanda a orientar nossa ação em função desse dever em específico. E essa constatação se aplica, também, ao respeito pela dignidade humana, presente na segunda formulação do imperativo categórico. O “incentivo moral” que se mostra presente em ambos os casos (WOOD *apud* TIMMONS, 2002, p. 8), diz Wood, de nada auxilia na compreensão dos fundamentos nos quais se escora o juridicamente justo e dos quais se ocupa a *Doutrina do direito*. Na verdade, extrair desse incentivo o fundamento da normatividade do direito acaba por confundir as dimensões ética e jurídica, esta última, como anteriormente visto, caracterizada pelo fato de admitir qualquer incentivo como fundamento de determinação do arbítrio para uma ação.

É característico de uma sociedade estruturada juridicamente a inexigência de um “comprometimento moral por parte de seus membros de respeitar a liberdade jurídica de cada um” (WOOD *apud* TIMMONS, 2002, p. 8), bastando “um sistema de legislação externa, aparelhado por sanções coercivas suficientes para garantir que direitos não serão infringidos” (WOOD *apud* TIMMONS, 2002, p. 8). Aqui, o intérprete retoma uma observação presente já na conclusão de sua obra *Kant's ethical thought*: “A razão exige que haja uma sociedade civil justa em que a coerção externa seria suficiente para proteger os direitos mesmo de seres racionais que são inteiramente desprovidos de virtude moral” (WOOD, 1999, p. 323). É nessa chave de interpretação, aliás, que Wood compreende que deve ser lida a tese kantiana, formulada em *À paz perpétua*, segundo a qual o “problema do estabelecimento do Estado, por

mais difícil que soe, é solucionável mesmo para um povo de demônios” (ZeF, AA 08, p. 366)⁴⁰.

O princípio universal do direito difere do princípio supremo da moralidade, no que é essencial, por dizer quais ações são juridicamente corretas sem estabelecer, do ponto de vista dos fundamentos determinantes do arbítrio do indivíduo, um princípio executivo que seres

⁴⁰ A afirmação, bastante conhecida, é amplamente discutida pela literatura secundária por sugerir, ao menos a partir de uma leitura mais apressada, que Kant poderia partilhar da compreensão de que o fundamento do estado e da normatividade das leis jurídicas reside unicamente no interesse pessoal dos próprios agentes cujas ações se pretende regular. No entanto, há diversos autores que buscam desfazer essa impressão. William Clohesy, por exemplo, analisa os termos em que a tese é formulada. No original, Kant afirma o seguinte: “Das Problem der Staatsrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar” (ZeF, AA 08, p. 366). Corretamente compreendida, a afirmação kantiana é a de que o problema do estado pode ser resolvido “para” [“für”] um povo demônios, se tiverem entendimento, mas não, propriamente, “por” esse próprio povo (CLOHESY, 1995, p. 738). A última afirmação, fosse aquela sustentada por Kant, aparentemente levaria à conclusão de que a legislação jurídica, então oriunda de uma atividade da faculdade de entendimento (faculdade teórica) desses seres que agem apenas por interesse próprio, teria sua origem em imperativos técnicos e de prudência, recaindo-se, assim, nas leituras instrumentais que afastam por completo o direito e suas normas da doutrina dos costumes. No entanto, prossegue Clohesy, uma organização espontânea de demônios em torno de regras jurídicas, além de não ser explicitamente afirmada no texto, não seria possível, já que a desconfiança imperaria nas relações entre seres que buscam, única e exclusivamente, o benefício pessoal (CLOHESY, 1995, p. 738). Isso não impediria, contudo, que esses demônios fossem apresentados, por hipótese, a uma forma de governo fundada na lei moral por um “sábio e extraordinariamente paciente legislador” (CLOHESY, 1995, p. 738) e que, mesmo que incapazes de agir por respeito a essa lei, concluíssem, a partir do emprego teórico da razão (faculdade do entendimento), que seus interesses privados podem ser assegurados de forma mais eficaz em um contexto em que vigorem regras que imponham algumas limitações à liberdade inclusive de forma coercitiva. Bernd Ludwig, na mesma esteira, interpreta a passagem como unicamente afirmando que a proteção de interesses pessoais bastaria para um povo de demônios seguir [“pay attention”] regras jurídicas (LUDWIG *apud* TIMMONS, 2002, p. 162). A *Doutrina do direito*, nesse contexto, teria como objeto a justificação da coerção empregada para a proteção da liberdade, ao passo que o exemplo dos demônios trata de questão distinta, a dizer, o “mecanismo motivacional” para observância das normas jurídicas (LUDWIG *apud* TIMMONS, 2002, p. 162). Também na tentativa de equacionar a polêmica tese do texto de 1793, mas a partir de uma interpretação bastante distinta, o professor Joel Klein faz importante registro a respeito da afirmação considerada, observando que a menção à possibilidade de uma organização dessa espécie entre demônios “se insere num outro referencial teórico, o da teleologia da natureza” (KLEIN, 2014, p. 178). Para os nossos propósitos, o que é relevante preservar é que, nesse âmbito, a natureza deve ser pensada como dispondo de um mecanismo, a “insociável sociabilidade” (IaG, AA 08, p. 20), que serve como garantia para a organização entre indivíduos segundo leis vigentes em um estado civil a partir de suas inclinações sensíveis. No trecho de *A paz perpétua* considerado, tudo o que se afirma é que demônios poderiam ser levados, por meio de um cálculo meramente instrumental, à organização de um estado, mas não necessariamente de um estado republicano, isto é, um estado perpassado por “leis universais baseadas no princípio universal da liberdade” (KLEIN, 2014, p. 180). Ou seja, não há garantia de que as leis vigentes em um ordenamento jurídico criado por seres movidos inteiramente por seus motivos egoístas satisfaram os critérios do justo estabelecidos na *Doutrina do direito*, mas essas normas ainda assim poderiam valer como leis efetivas de uma sociedade civil. Segundo Klein, a consequência dessa afirmação é que, se um povo de demônios seria capaz de fundar uma ordem jurídica minimamente organizada, “os seres humanos (em especial o governante e os legisladores), como seres moralmente obrigados podem e devem não apenas construir um tal Estado bem articulado, mas também podem e devem fundar Repúblicas” (KLEIN, 2014, p. 181). Wood, por sua vez, parece limitar o alcance da afirmação em questão exclusivamente à possibilidade, ou mesmo necessidade, de serem abstraídos os motivos últimos da ação quando se considera o modo pelo qual o arbítrio é determinado por leis jurídicas. É oportuno registrar que, a despeito dessa compreensão, Wood não adere simplesmente a uma leitura instrumental do direito, sustentando que é uma exigência da razão a possibilidade do uso da coerção externa para a proteção de direitos. Essa exigência, por sua vez, não é meramente condicional, de modo que se possa tomá-la como fruto do uso instrumental da razão. No entanto, como esclarecido adiante, não se pode compreendê-la como necessariamente extraída do princípio supremo da moralidade, justamente pelo aspecto motivacional que é característico do último princípio. Daí a tentativa do autor de localizar um fundamento independente para os princípios metafísicos do direito.

racionais devam poder querer como uma lei universal (WOOD *apud* TIMMONS, 2002, p. 9). Ao interpretar a afirmação segundo a qual “todos os deveres, pelo simples fato de serem deveres, pertencem à ética” (MS, AA 06, p. 219), Wood entende que isso significa apenas que deveres jurídicos podem também ser considerados, segundo outra perspectiva, como deveres éticos, na medida em que podem também admitir, como fundamento determinante do arbítrio, o incentivo consistente na própria ideia do dever. É apenas nesse sentido mais geral, unicamente, que uma “derivação” de deveres jurídicos a partir do imperativo categórico, como princípio supremo da moralidade, seria possível (WOOD *apud* TIMMONS, 2002, p. 9).

O ponto que Wood parece querer enfatizar, assim, é que não seria possível falar uma derivação *em sentido estrito* de deveres jurídicos a partir do imperativo categórico, já que, da perspectiva da determinação do arbítrio, essa classe de deveres admite fundamentos determinantes outros para a determinação do arbítrio. Além disso, outro aspecto ainda mais relevante, que aparece de forma mais clara no segundo texto adiante discutido, é que, precisamente devido à abstração em relação ao aspecto motivacional no âmbito do direito, esses deveres acabam por extrair sua força normativa (admitindo, inclusive, o uso da coerção para tutelar direitos) de um fundamento diverso daquele presente no princípio supremo da moralidade.

Isso não exclui, cumpre observar desde logo, a possibilidade de estabelecermos alguma relação entre deveres jurídicos a partir do princípio supremo da moralidade. No entanto, há uma diferença fundamental no modo de pensar essa relação: o princípio supremo da moralidade, ainda que possa ser considerado condição suficiente de deveres jurídicos (no sentido em que, de alguma forma, também permite estabelecer o que é juridicamente correto), não é condição necessária desses deveres, cuja normatividade pode ser extraída independentemente, a partir de outra fonte.

Wood conclui essa parte do texto, dedicada à análise da relação entre direito e moral, com duas observações. A primeira é que a confusão entre as esferas jurídica e ética é perniciosa tanto para o direito, quanto para a ética kantiana, que se caracteriza por tratar não de uma regulação social de condutas (como faz o direito), mas de “indivíduos esclarecidos conduzindo suas próprias vidas de forma autônoma” (WOOD *apud* TIMMONS, 2002, p. 9) que não podem ser constrangidos, externamente, à adoção de fins exclusivamente éticos, mas apenas ao respeito à liberdade externa de qualquer outro cidadão. A segunda é que, enquanto abdica de fins éticos, o direito se satisfaz com o respeito pela liberdade externa alheia seja qual for o incentivo que leve o indivíduo a adequar sua conduta às exigências impostas pelo

princípio universal do direito, inclusive considerações não kantianas de um ponto de vista ético (WOOD *apud* TIMMONS, 2002, p. 9).

Para tratar dos fundamentos independentes do direito na filosofia de Kant, Wood destina o terceiro capítulo do livro *The free development of each*, texto que é depois publicado, com pouquíssimas modificações quanto ao ponto central do argumento, sob o título *Right and ethics: Arthur Ripstein's force and freedom*. A questão é apresentada, agora, a partir de observações introdutórias acerca das razões pelas quais a inserção do direito na moral kantiana poderia ser encarada com certo estranhamento.

Além de retomar brevemente parte do que havia sido dito no texto anterior (WOOD *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 488-491), o intérprete acrescenta que a expressão “dever de direito” (WOOD *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 488) parece inclusive contraditória, já que, segundo Kant, todo dever está fundado em um incentivo racional puro, mas os deveres jurídicos, *qua* deveres exclusivamente jurídicos, não incorporam os últimos, admitindo incentivos outros. Acresça-se a esse conjunto de observações, finalmente, que, se por um lado a derivação dos princípios do direito a partir do imperativo categórico, à luz desses argumentos, parece não encontrar eco nos argumentos que surgem ao longo da *Metafísica dos costumes*, por outro lado, de acordo com a visão de Wood, “Kant parece ser igualmente silente em relação a qual poderia ser esse fundamento independente” (WOOD *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 491).

É sobre a concepção kantiana sobre a “estrutura racional fundamental da ação” (WOOD *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 495), então, que se erige esse fundamento alternativo. É típico da natureza racional a estipulação de fins que são buscados por intermédio de meios que estão ao alcance do agente racional. Diante dessa estrutura básica, encontramos distintas aplicações da razão prática: um uso instrumental (quem quer o fim, quer os meios exigidos para esse fim), outro prudencial (que coloca a felicidade acima de qualquer outro fim) e, por fim, a lei moral, que, a partir formulação da humanidade como fim em si mesma, impõe limitações racionais aos fins que podemos adotar. Ocorre que o direito não se ocupa desses fins diretamente, dizendo quais podemos adotar ou não, mas apenas de estabelecer, segundo uma legislação da razão prática, limitações meramente formais que garantam que essas ações possam ser compatíveis com a liberdade de seres racionais segundo leis universais (WOOD *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 500).

A liberdade, aqui, deve ser compreendida em sua dimensão externa, a partir da estrutura racional da ação a que Wood faz referência, como a capacidade de proposição dos fins que o indivíduo efetivamente quer alcançar, adotando os meios que são exigidos para

tanto – capacidade que Kant explicitamente concebe, vimos anteriormente, como um ato de liberdade orientado para a produção de um fim, como objeto do arbítrio (MS, AA 06, p. 385). A exterioridade atribuída à liberdade, no contexto da normatividade jurídica, claramente está atrelada à primeira característica que Kant atribui ao conceito de direito no §B da *Doutrina do direito*, qual seja, a de que esse conceito cuida apenas das ações humanas que “podem ter (imediate ou meditante) influência umas sobre as outras” (MS, AA 06, p. 230). O fundamento do direito reside na exigência que se estabelece para todo e qualquer ser racional, de forma indiferente aos fins particulares que cada um possa ter, quanto à proteção de liberdade externa conforme leis universais, dada a possibilidade de influência recíproca entre as múltiplas ações humanas, no sentido acima definido (WOOD *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 500). Ações que impliquem, por exemplo, uma limitação dos fins que o sujeito pode perseguir exclusivamente aos fins impostos por terceiros, por cercearem a capacidade de seres racionais, ofendem a liberdade no seu uso externo (pensemos, por exemplo, no caso da escravidão).

Se a estrutura da ação racional reside na estipulação de fins a serem perseguidos, o agente deve ser livre para escolher os meios em função de seus fins. Para Wood, o que garante que esse fundamento satisfaz a exigência de universalidade e incondicionalidade característicos da lei moral é, precisamente, a sua independência em relação aos fins particulares que os sujeitos possam ter (WOOD *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 502). Em outras palavras, sejam quais forem os fins particulares e mais específicos dos agentes, cujos desejos e necessidades, empiricamente apreendidos, são das mais variadas espécies, impõe-se como uma exigência da razão, antes, que esses agentes possam livremente perseguir esses fins, prestando-se o direito exclusivamente à tutela das condições formais indispensáveis para que os arbítrios individuais sejam exercidos de forma livre. A coerção, nesse registro, é exercida de forma legítima apenas quando é exercida em função da proteção da liberdade externa alheia (WOOD *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 505). Essa exigência racional não decorre de um cálculo meramente instrumental ou prudencial, embora, evidentemente, não exclua cálculos dessa ordem. A exigência racional de que aqui se trata é condição para qualquer ação, de qualquer ser racional, que reconhecemos como tendo uma pretensão igualmente legítima a não ser um mero objeto do arbítrio alheio (WOOD *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 508).

Claro, alguém poderia pensar que a liberdade externa alheia, em certos casos, opera muito claramente como um fim particular de um indivíduo. Pensemos, por exemplo, na situação de uma pessoa que age em legítima defesa de terceiro, mais especificamente para o

fim de livrar um familiar próximo que está sendo submetido a alguma espécie de agressão física. É muito mais razoável supor que esse indivíduo é movido por algum sentimento particular de afeto por aquele em cuja defesa pretende agir, do que pela noção de valorização da estrutura racional da ação. No entanto, note-se, uma vez mais, que essa possibilidade é considerada de uma perspectiva distinta daquela que Wood tem em mente em sua leitura (e, podemos acrescentar, que Kant pretende examinar em sua investigação sobre a normatividade jurídica). Cuida-se, no caso da legítima defesa, de uma reflexão acerca do fundamento determinante do arbítrio (que contempla fins específicos e particulares, como a defesa de um familiar). O registro em que a proteção da liberdade externa está sendo pensada, por sua vez, é o da fundamentação da normatividade das regras jurídicas que podem ser impostas coercitivamente. A universalidade e incondicionalidade desse fundamento, quando mobilizado em função da compreensão da normatividade do direito, é que ele não se restringe ao caso particular de um ou outro indivíduo (como ocorre na situação anterior), mas se aplica a todo e qualquer ser racional, cuja liberdade pode ser protegida por normas coercitivas.

Se há uma coerção que pode ser consistente com a liberdade externa de seres racionais, por sua vez, seu fundamento é a necessária limitação que deve ser imposta ao exercício dessa liberdade para que todos possam, em geral, usufruir dela em igual medida. Segundo Wood, o caráter formal, como exigência da possibilidade de universalização, que Kant atribui aos princípios do direito, é o único ponto de contato que pode ser estabelecido com os princípios da ética e com o imperativo categórico (WOOD *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 509). Essa mesma exigência de universalização, sem dúvida, está presente no conceito kantiano de obrigação (conceito comum, vimos anteriormente, às duas partes da *Metafísica dos costumes*), mas suas aplicações, para o direito e para a ética, são marcadamente distintas.

É que, enquanto a ética incorpora o respeito pela humanidade enquanto fim em si mesmo como um valor que deve orientar a escolha de certos fins, o direito se restringe à mera admissão da coerção como forma de tutelar a liberdade externa, compreendida como a independência de que todos devem gozar em relação ao arbítrio alheio, sem estipular fins éticos em particular que devam orientar a ação dos indivíduos (WOOD *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 513). Assim, embora a humanidade esteja presente na formulação do direito inato à liberdade (MS, AA 06, p. 237), o escopo em que se insere o seu reconhecimento é limitado. Ações externas, movidas pelas mais variadas espécies de incentivo admitidas pelo direito, devem ser limitadas como uma forma de valorizar a estrutura racional da ação humana, pautada pela independência de que todos os indivíduos devem usufruir para escolher

que fins perseguir (WOOD *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 518). É sob esse fundamento que seres racionais podem usufruir do grau de liberdade possível segundo uma lei universal.

Contudo, conclui Wood, embora o princípio universal do direito em um certo sentido caia sob o imperativo categórico (que também é estabelecido como um princípio universal e incondicional), sua aplicação se restringe às ações externas, não se aplica à legislação interna (como ocorre com o imperativo categórico, como princípio supremo da moralidade), admitindo incentivos externos, como a própria coerção, como uma forma de impor uma limitação ao exercício da liberdade segundo leis que possam valer como universais (WOOD *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 523). Isso não exclui, mais uma vez, que incentivos éticos também possam servir como fundamento para o cumprimento de deveres jurídicos. No entanto, ao se ocupar do fundamento determinante do arbítrio, o registro desse tipo de análise não seria propriamente o do direito, mas o da ética, o que, segundo o intérprete, afastaria a possibilidade de uma pretensa derivação, no sentido estrito do termo, a partir do imperativo categórico. Para colocar nos termos da distinção anteriormente sugerida, o imperativo categórico, como princípio motivacional, pode operar como condição suficiente dos deveres jurídicos, mas não como condição necessária, já que deveres jurídicos admitem um fundamento independente.

Analisando a interpretação que Wood apresenta nos dois artigos aqui discutidos, o que se pode argumentar é que, muito embora a proposta de uma fundamentação do direito a partir da estrutura racional da ação seja bastante convincente, ainda assim é plenamente discutível que se possa afirmar que os princípios do direito, com base nessa leitura somente, não extraiam sua normatividade do imperativo categórico. Wood atribui particular destaque a uma reconstrução que vê no imperativo categórico um princípio essencialmente motivacional, mas, como visto no primeiro capítulo, essa versão do imperativo categórico aparece de modo mais particular na *Fundamentação*, obra em que Kant está preocupado com o problema da moralidade das ações.

Na *Introdução à metafísica dos costumes*, contudo, o princípio é formulado em termos substancialmente distintos e implica um critério diverso para avaliação de máximas, qual seja, o da possibilidade de uma validade universal de máximas e ações. Wood está correto ao afirmar que a possibilidade de universalização de máximas é mobilizada de maneiras distintas nos âmbitos do direito e da ética. A diferença, bastante discutida, é que, para o direito e para as leis jurídicas em particular, são irrelevantes os motivos adotados pelo agente, de modo que máximas e ações devem poder valer universalmente no sentido de serem compatíveis com o

livre uso do arbítrio por outros seres humanos, sejam quais forem as razões pelas quais os indivíduos agem nessas relações recíprocas.

No entanto, o aspecto que Wood parece não explorar de modo suficiente é justamente que, na *Introdução*, o imperativo categórico é o princípio supremo da moral e recebe uma formulação eticamente neutra que não apela para os motivos últimos que o agente adota ao agir. Ao dizer o que é a obrigação e o dever, o imperativo categórico trata da possibilidade de universalização de máximas, mas não exige que o agente deva poder querer a universalidade das suas máximas (o que é característico do imperativo categórico da *Fundamentação*).

É por isso que o imperativo categórico, na *Introdução*, é o princípio supremo da moral que, enquanto princípio eminentemente judicativo, “em geral apenas expressa o que é obrigação” (MS, AA 06, p. 225), obrigação que poderá ser objeto ou bem de uma legislação ética interna, ou bem de uma legislação jurídica externa, caso em que serão admitidos como fundamentos de determinação do arbítrio incentivos de caráter empírico, inclusive a coerção. Em suma, a admissão desses fundamentos de determinação de arbítrio distintos da ideia do dever, por si só, não é razão para que os princípios do direito não possam ser derivados do imperativo categórico, justamente porque a universalidade do imperativo categórico, como critério para adoção de máximas, não é mais extraída de uma análise sobre os motivos moralmente válidos que o agente deve incorporar à máxima (como era na *Fundamentação*).

Nesse sentido, contrastada com interpretação de Allen Wood, a proposta de leitura defendida nesse trabalho tem a vantagem de demonstrar que a admissão de máximas fundadas nesses motivos empíricos, como é característico das leis jurídicas e dos princípios do direito (MS, AA 06, p. 231), não é incompatível com o imperativo categórico, como princípio supremo da moral que avalia somente o que pode *valer universalmente*. Claro, ainda cumpre determinar se, mesmo a despeito da admissão dessas máximas, os princípios do direito supõem uma justificação independente em relação à universalidade do imperativo categórico contempla. Essa discussão, todavia, será retomada no terceiro capítulo.

3.2 MARCUS WILLASCHEK E AS RAZÕES PARA SEPARAR A *DOCTRINA DO DIREITO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES*

Dentre os intérpretes que entendem que os fundamentos da normatividade do direito, na filosofia de Kant, devem ser compreendidos como independentes do imperativo categórico, coloca-se Marcus Willaschek. Em artigo bastante influente publicado em 1997, intitulado *Why the doctrine of right does not belong in the metaphysics of morals*, o autor expõe razões

para essa leitura a partir de argumentos que exploram diferentes aspectos em torno das especificidades da lei jurídica na filosofia prática de Kant. Nesse texto, Willaschek procura argumentar que, ainda que pela interpretação canônica (e segundo os próprios propósitos de Kant) o direito seja parte do domínio moral e, assim, sua normatividade se pretenda fundada no imperativo categórico, uma análise mais atenta a partir do incentivo característico da legislação jurídica acaba por sugerir uma leitura alternativa, da qual Kant talvez não estivesse completamente ciente, em que “as leis fundamentais do domínio legal são expressão da autonomia humana análogas a, mas independentes do domínio moral” (WILLASCHEK, 1997, p. 208).

A discussão é introduzida a partir da distinção entre legalidade e moralidade. Segundo Willaschek, essa distinção poderia ser apresentada nos termos da diferença entre agir conforme o dever e agir por dever da qual Kant trata especialmente na *Fundamentação*. Nessa última obra, se a legalidade trata meramente da conformidade da ação aos ditames da lei moral, a moralidade trata dessa mesma conformidade quando acompanhada pelo sentimento de respeito pela lei moral. Todavia, a distinção entre legalidade e moralidade, no contexto da *Metafísica dos costumes*, é relacionada à própria diferença entre as legislações ética e jurídica, e não meramente a pontos de vista segundo os quais se considera a ação, como ocorre nas obras anteriores. Para Willaschek, a diferença é decisiva.

A principal consequência desse remanejamento terminológico é que a legislação jurídica apenas diz o que fazer, ao passo que a legislação ética também oferece as razões para que o seu comando seja observado. Contudo, a diferença, embora em um primeiro momento pareça dizer respeito apenas às duas espécies de legislação, envolve também a própria lei, já que é a própria lei jurídica que, embora sendo uma lei moral, não exige que indivíduo aja especificamente pelo motivo do dever. O que a *Metafísica dos costumes* introduz, segundo a reconstrução de Willaschek, é uma nova espécie de distinção. Nas obras anteriores se tratava de uma distinção quanto ao aspecto segundo o qual se considera uma ação, que Willaschek chama de “distinção de aspectos” (WILLASCHEK, 1997, p. 210). A legalidade, nesse caso, seria a qualidade da ação que é conforme aos ditames da lei moral, ainda que movida por qualquer incentivo, ao passo que a moralidade é concebida como a qualidade da ação que incorpora o incentivo consistente na ideia do dever. Já na *Metafísica dos costumes*, a legalidade trata das ações que se adequam à lei jurídica, ao passo que a moralidade trata das ações que se adequam à lei ética. Willaschek chama essa última distinção, formulada na *Metafísica dos costumes*, de “distinção de leis” (WILLASCHEK, 1997, p. 210). Segundo a distinção entre aspectos, que se estabelece no contexto em que o comando da lei exige o

motivo do dever, uma ação movida por motivos prudenciais não satisfaz as exigências da lei moral. Ou seja, a conformidade à lei, com respeito às leis éticas da *Metafísica dos costumes*, por exigir o motivo do dever como fundamento determinante do arbítrio, implica moralidade. No entanto, qualquer espécie de conformidade a leis jurídicas (pelo motivo do dever ou por motivos prudenciais), agora, passa a ser tratada como legalidade. Em um dos casos, o da lei ética, há leis que cuidam da moralidade, ao passo que no outro, o das leis jurídicas, há leis que tratam da legalidade.

A partir dessa distinção, que introduz a lei jurídica como uma nova espécie de lei moral, Willaschek passa a discutir o incentivo característico da legislação jurídica e seu papel na concepção kantiana de direito. Uma impressão corrente que Willaschek pretende desfazer é a de que não haveria um incentivo próprio para a legislação jurídica. Segundo o autor, fosse esse caso, a legislação jurídica não seria nem sequer uma legislação, já que todas têm um incentivo e uma lei, segundo a própria definição que Kant apresenta na *Introdução*. Outra maneira de colocar o ponto se baseia na diferença entre incentivos suficientes e necessários para uma lei. A ideia de dever, no domínio da ética, opera tanto como a condição necessária da qual se origina o conceito de obrigatoriedade (princípio judicativo) e que é exigida para um comportamento ético (ou seja, há um motivo específico que nos permite vislumbrar a moralidade das ações), quanto como uma condição suficiente, enquanto incentivo, para levar o sujeito a adotar o comportamento moralmente correto (princípio executivo). Quando examinamos a legislação jurídica, por sua vez, o incentivo jurídico, que Kant diz residir nos “fundamentos passionais de determinação do arbítrio” (MS, AA 06, p. 219), é apenas condição suficiente do comportamento requerido pela lei moral a partir do conceito de dever (WILLASCHEK, 1997, p. 218). Em outras palavras, não há um incentivo que opere como condição necessária para o comportamento juridicamente correto.

Esse incentivo propriamente jurídico Willaschek entende ser a “coerção externa” (ou, melhor dizendo, a ameaça do uso da coerção externa no caso de comportamentos ilícitos) é que diferencia o domínio do direito em relação ao âmbito da ética. Kant propõe, como lembra o intérprete, uma ligação conceitual entre o direito de um indivíduo e uma autorização para o uso da coerção externa, mas o ponto é que essa autorização diz respeito à possibilidade do “emprego do incentivo suficiente para fazer cumprir [“enforce”] as leis jurídicas” (WILLASCHEK, 1997, p. 218). É a coerção externa, afinal, que, na *Metafísica dos costumes*, ampara a diferença entre moralidade (que trata de uma legislação que exige o incentivo consistente na ideia do dever para o comportamento correto de um ponto de vista ético) e

legalidade (cuja legislação tem como incentivo, para o comportamento juridicamente correto, justamente a ameaça da coerção externa)⁴¹.

Willaschek indaga, então, se essa autorização para o uso da coerção seria moral, em um sentido mais amplo que antecede a diferença entre direito e ética, ou seria propriamente jurídica, isto é, é amparada por fundamentos jurídicos independentes que tornam o uso da coerção moralmente admissível (WILLASCHEK, 1997, p. 219).

Segundo a interpretação canônica apresentada na *Metafísica dos costumes*, o imperativo categórico, que diz o que é a obrigação em geral, abarca duas dimensões distintas, especializando-se, quanto ao domínio do direito, por estabelecer o princípio universal do direito com as restrições ligadas ao uso externo da liberdade que Kant formula no §B da *Doutrina do direito* (a influência recíproca entre as ações, considerada apenas a relação entre arbítrios segundo a sua forma livre). Contra essa leitura, a fim de explorar aquela que seria a leitura alternativa da *Metafísica dos costumes*, pela qual a *Doutrina do direito* deve ser separada desse texto, Willaschek apresenta algumas objeções, algumas delas, inclusive, muito próximas daquelas formuladas por Allen Wood. Dentre todas, as principais, que parecem constituir o núcleo da leitura particular de Willaschek e que merecem destaque, são as seguintes.

Primeiramente, Kant não apresenta meramente duas maneiras segundo as quais as leis da autonomia podem ser observadas pelo indivíduo (pelo motivo do dever ou por motivos prudenciais), mas introduz, como acima discutido, duas espécies distintas de leis, cada qual com sua legislação, ambas tratadas como leis da autonomia da razão (ou, ainda, como leis da liberdade). Contudo, enquanto as leis éticas são autônomas por respeitarem o imperativo categórico, as leis jurídicas são autônomas na medida em que observam o princípio universal do direito. Ocorre que, dada a distinção entre as duas espécies de lei (com suas respectivas legislações), o princípio do direito não poderia ser tomado como uma mera especificação da lei moral ligada à dimensão externa da ação. Para Willaschek, a distinção, do modo como é formulada (isto é, não como uma distinção entre aspectos segundo os quais a ação é analisada), sugere antes que cada tipo de lei é uma “expressão irreduzível da autonomia humana” (WILLASCHEK, 1997, p. 221) cujo aspecto em comum é, unicamente, a forma universalizável da lei moral.

⁴¹ No artigo *Which imperatives for right?: on the non-prescriptive character of juridical laws in Kant's metaphysics of morals*, Willaschek chama essa concepção de “tese da externalidade” (WILLASCHEK *apud* TIMMONS, 2002, p. 69). Trata-se, basicamente, da diferença pela qual as leis jurídicas demandam a conformidade das ações na forma da “legalidade externa”, inclusive por meios coercitivos, ao passo que as leis éticas exigem a conformidade das ações na forma “moralidade interna” e não admitem a imposição externa por meios coercitivos.

A esse primeiro argumento, somam-se as observações acerca da autorização moral para coagir. Na interpretação canônica, mais uma vez, essa autorização deve ser derivada do imperativo categórico. Para testar a viabilidade dessa leitura, Willaschek sugere que a máxima de recorrer ao uso da coerção contra aqueles que agem de forma contrária ao direito seja, então, submetida ao teste da universalização. O problema dessa alternativa é que, dado que a máxima submetida ao teste teria de ser construída a partir do próprio conceito de direito (que contém, analiticamente, a autorização para o uso da coerção), pressupõe-se, na operação em questão, precisamente o que carece de explicação, que é o conceito de direito. Ou seja, sem que o conceito de direito seja primeiramente justificado, o teste de universalização do imperativo categórico não é suficiente para compreender os fundamentos da autorização para o uso da coerção.

De outro lado, não parece possível extrair uma autorização para coagir sem o apelo ao conceito de direito. Mesmo uma máxima geral que autorizasse o uso da coerção contra aqueles que impedissem alguém de cumprir o dever moral (segundo o comando emanado do princípio supremo da moralidade) enfrentaria problemas ao tratar dos casos de máximas meramente permissíveis. Para ilustrar a questão, Willaschek recorre à diferença entre as condutas de tentar chegar ao pico de uma montanha antes de qualquer outro indivíduo, e a tentativa de reaver um objeto que foi furtado por outrem. Para justificar que haja uma autorização para a coerção no segundo caso, mas não no primeiro, é preciso recorrer ao conceito de direito. Em outras palavras, o teste de universalização do imperativo categórico não oferece uma justificativa para o fato de que ninguém pode ser impedido de ser o primeiro a chegar ao pico da montanha (mera permissão que não envolve uma obrigação), mas pode ser coagido a devolver um objeto subtraído de outrem.

Naturalmente, alguém poderia argumentar que há algo em comum entre os exemplos apresentados, a dizer, tanto um, quanto outro, estão atrelados ao dever que todo ser humano tem de ser livre. Tanto a possibilidade chegar ao pico da montanha sem impedir outros indivíduos de tentarem realizar a mesma ação, quanto a possibilidade de reaver o objeto furtado estão atrelados, ao fim e ao cabo, a um *dever poder fazer*. Ora, esse *dever poder fazer* parece ser suficiente para derivar o conceito de direito, já que ter o direito a fazer algo exige, primeiramente, que se deva poder fazer esse algo (e não meramente que se possa fazê-lo). Ainda que se conceda esse ponto, todavia, a distinção fundamental, vinculada ao incentivo típico das leis jurídicas, não parece estar devidamente justificada: há casos em que o *dever poder fazer* traz consigo uma autorização para o uso da coerção (furto), mas há outras situações em que isso não ocorre (chegar ao pico da montanha). O conceito de direito e,

posteriormente, o princípio universal do direito, é que explicitam sob qual condição o uso da coerção é admitido. Esse é, enfim, o aspecto central da leitura de Willaschek.

Assim, para Willaschek, a coerção externa envolve uma autorização propriamente jurídica que se relaciona analiticamente ao conceito de direito e que não pode ser derivado do imperativo categórico (WILLASCHEK, 1997, p. 221). Assim, na visão alternativa da *Metafísica dos costumes*, que Willaschek apresenta sem negligenciar o papel que a interpretação canônica opera na parte introdutória da obra, o princípio universal direito é uma “lei independente da racionalidade prática” (WILLASCHEK, 1997, p. 223).

É interessante observar que Willaschek retoma essa discussão em artigo publicado alguns anos depois, intitulado *Right and coercion: can Kant's conception of right be derived from his moral theory?* Uma das importantes contribuições desse último texto é delimitar em que termos o debate se coloca na literatura secundária. E a independência motivacional dos princípios do direito não é, como observa o intérprete, o ponto em disputa. Na verdade, o problema é a “independência normativa do direito” (WILLASCHEK, 2008, p. 53), isto é, saber se a “validade normativa [...] das normas jurídicas é independente de uma teoria moral kantiana com a autonomia como sua noção central e o imperativo categórico como sua norma fundamental” (WILLASCHEK, 2008, p. 53). Para tornar o ponto mais claro, Willaschek diferencia dois sentidos de dependência. É possível indagar se os princípios do direito *devem ser derivados do imperativo categórico*, ou se esses princípios do direito *pressupõem de alguma maneira a teoria moral kantiana*. Como também observado anteriormente, trata-se de saber se o imperativo categórico é condição necessária da normatividade do direito, ou se o imperativo categórico é meramente condição suficiente dessa espécie de normatividade.

Willaschek argumenta contra o primeiro sentido de dependência, afirmando que o imperativo categórico não é condição necessária dos princípios do direito. E o cerne de sua discussão é, mais uma vez, a centralidade da noção de coerção, analiticamente ligada ao conceito de direito. A base para essa ligação é a “impossibilidade de direitos conflitantes” (WILLASCHEK, 2008, p. 63), que Willaschek define como sendo a condição pela qual se um indivíduo tem o direito a fazer algo, outro indivíduo (ou todos os demais agentes) deve se abster de ações que impeçam o livre exercício desse direito. A coerção é admissível nos casos em que um direito, que exige uma correspondente abstenção de conduta por parte de outrem, é violado.

Para Willaschek, o que impede a derivação dos princípios do direito a partir da fórmula universal do imperativo categórico é que o teste de universalização, quando exige que a máxima possa valer universalmente, implica um critério para máximas moralmente

permissíveis, mas não implica que essas máximas, ainda que sejam permissíveis, não possam conflitar umas com as outras (como demanda o direito). Para sintetizar, *permissibilidade moral não implica direito*, isto é, não implica que outros indivíduos tenham de se abster de determinada conduta a fim de respeitar o direito de alguém.

Willaschek exemplifica a diferença entre o imperativo categórico e os princípios do direito de outro modo. O imperativo categórico seria capaz de dizer, por exemplo, que comer uma maçã de uma árvore plantada em local público é moralmente permissível para dois indivíduos, mas, segundo Willaschek, não seria capaz de dizer que apenas um desses indivíduos têm esse direito, enquanto o outro deveria se abster da mesma conduta. Isso ocorre, conclui o intérprete, porque o direito supõe um caráter “intrinsecamente social” (WILLASCHEK, 2008, p. 64) com o qual a moralidade, ao estipular o critério para máximas, não está essencialmente preocupado. Os direitos que cada um têm são limitados pelos direitos dos outros, o que, supostamente, introduziria uma noção de “coordenação” (WILLASCHEK, 2008, p. 65) que não é fundamental para a moral. Embora máximas permissíveis segundo o imperativo categórico não possam ser limitadas coercitivamente por outros indivíduos, a noção de direito parece decorrer precisamente dessa limitação.

Como se observa, o argumento dos dois artigos aqui apresentados é, na essência, que o imperativo categórico não é capaz de justificar a coercitividade à qual o direito está umbilicalmente conectado. Diferentemente do que sucede com a interpretação de Wood, Willaschek não vê na abstração do caráter motivacional típica do direito a razão para buscar uma fundamentação independente para a normatividade do direito. Na verdade, Willaschek é, inclusive, bastante cuidadoso, atentando para a formulação do imperativo categórico da *Introdução*. Para o autor, a questão é que o *poder valer universalmente*, com base no qual as máximas são avaliadas segundo sua permissibilidade, não justifica que, para além de serem permissíveis, algumas e máximas e ações, ao tempo em que são permitidas, são também oponíveis em face de determinadas condutas de terceiros. Um indivíduo que tem o direito de se deslocar livremente entre dois pontos, por exemplo, pode também adotar as medidas cabíveis para obstar que terceiros o impeçam de percorrer esse trajeto, possibilidade que o imperativo categórico supostamente não conseguiria explicar.

Entretanto, embora Willaschek afirme que a universalidade e incondicionalidade do imperativo categórico, na fórmula universal, não são necessárias para a normatividade do direito, alguém poderia argumentar, justamente, que a legitimidade da coerção depende justamente da possibilidade de uma validade universal de uma máxima, como daquela que autorize o uso da coerção na situação do indivíduo que quer garantir o seu direito de

locomoção. Ora, como o imperativo categórico, na versão da *Introdução*, é desvinculado do aspecto motivacional e é formulado em termos amplos de modo a exigir unicamente que a máxima possa valer universalmente, sua necessidade para os princípios do direito, como critério mais básico para reconhecer o dever, estaria demonstrada precisamente em razão de sua formulação mais geral.

Em relação à objeção segundo a qual esse teste de universalização aplicado à coercitividade já pressuporia o conceito de direito (conceito que estaria a demandar, justamente, explicação), é possível argumentar que, na verdade, esse teste busca apenas delimitar as condições sob as quais o uso da coerção seria admissível. Para esse teste, não seria necessário pressupor o conceito de direito, a dizer, a compatibilização de arbítrios, tal como inserida no princípio universal do direito. Mas a possibilidade de universalização de uma máxima, nos termos mais gerais em que a exigência é posta no imperativo categórico da *Introdução à Metafísica dos Costumes*, é necessária para analisar a legitimidade da coerção. A compatibilidade de máximas relativas ao uso da coerção para garantia de máximas passíveis de universalização seria determinante para mostrar o fundamento moral da coercitividade.

Muito embora essa questão deva ser objeto de exame mais detido no próximo capítulo, é isso que parece ocorrer, aliás, com o princípio universal do direito, que trata apenas de especificar quais são as obrigações (e, com isso, o uso legítimo da coerção) que o imperativo categórico, como vimos, já afirma consistir naquilo que pode valer universalmente. Assim, o que se pode argumentar face à leitura de Willaschek é que princípio universal do direito poderia ser pensado como tendo sua normatividade extraída do imperativo categórico justamente porque o que funda a normatividade do direito é a universalidade e incondicionalidade já contidas no imperativo categórico.

3.3 ARTHUR RIPSTEIN E A INDEPENDÊNCIA DO ARBÍTRIO DE SERES ESPACIAIS CORPÓREOS COMO FUNDAMENTO DO DIREITO EM KANT

Em 2009, Arthur Ripstein publica *Force and freedom: Kant's legal and political philosophy*, obra inteiramente voltada à interpretação do pensamento jurídico e político de Kant a partir dos argumentos apresentados na *Doutrina do direito* segundo uma perspectiva que, na contramão do que Ripstein afirma ser a via usual de tratar as questões das quais se ocupa a filosofia política, não se resume à mera “aplicação de princípios morais gerais às circunstâncias factuais que tornam instituições políticas necessárias” (RIPSTEIN, 2009, p. 1).

Para o intérprete cujas reflexões vamos considerar brevemente na presente seção, Kant se insere justamente nessa chave de leitura e “não apenas recusa que a filosofia política seja a aplicação do imperativo categórico a uma situação específica; ele também rejeita a ideia de que instituições políticas sejam uma resposta a circunstâncias desagradáveis” (RIPSTEIN, 2009, p. 2). Apresenta-se, já nessa afirmação feita nas linhas iniciais do texto, a rejeição de duas concepções distintas; i) aquela que pretende derivar os princípios do direito a partir do imperativo categórico; ii) aquela que, recusando que essa derivação seja possível, apela para os aspectos instrumentais e prudenciais ligados ao caráter coercitivo das leis jurídicas.

A importância da obra é amplamente reconhecida pela literatura secundária, circunstância que, não por acaso, alguns anos mais tarde, resultou na publicação de *Freedom and force: essays on Kant's legal philosophy*, coletânea que reúne diversos artigos também dedicados à compreensão do pensamento filosófico político e jurídico de Kant, mas todos em constante diálogo com as principais nuances da interpretação de Ripstein. Allen Wood, como visto, é um daqueles que contribui para o debate posto, em parte retomando suas próprias concepções, em parte formulando algumas objeções à leitura de Ripstein (WOOD *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 540).

Nada obstante a extensão do livro publicado por Ripstein (circunstância que certamente poderia trazer dificuldades para compreender o âmago da reconstrução proposta pelo autor), os pontos de sua interpretação que imediatamente nos interessam estão presentes no *Apêndice* do texto, intitulado *A postulate incapable of further prove*, em que o autor desenvolve argumentos para tentar demonstrar que o “princípio universal do direito realmente se segue do imperativo categórico, mas não é equivalente a esse” (RIPSTEIN, 2009, p. 358). Veremos que, apesar da expressão utilizada (o princípio universal é dito *seguir-se*, de alguma maneira, do imperativo categórico, embora *não seja equivalente ao* princípio supremo da moralidade), Ripstein também compreende que os fundamentos da normatividade do direito e das instituições políticas devem ser encarados como independentes do imperativo categórico, sendo esse o aspecto de sua leitura que importa examinar, sobretudo pela aparente aproximação entre sua interpretação e uma observação feita anteriormente no presente trabalho em relação à tentativa de se sustentar que o princípio supremo da moralidade seria condição suficiente, mas não necessária do princípio universal do direito⁴².

Há questões “textuais, filosóficas e mesmo políticas” (RIPSTEIN, 2009, p. 356), afirma o intérprete, que continuam a inspirar discussões sobre a relação entre o imperativo

⁴² Cf. seção 3.1.

categórico e o princípio universal do direito. O âmago da interpretação de Ripstein está na tentativa de compreender e solucionar os problemas postos por essas questões. No âmbito textual, coloca-se o problema da inserção da *Doutrina do direito* como parte da *Metafísica dos costumes*. Ripstein observa que a terminologia vinculada ao imperativo categórico em suas diversas formulações (universalidade, a rejeição do tratamento de seres humanos como meras coisas e a autonomia da razão) aparece ao longo do texto, mas que o princípio, mencionado poucas vezes na *Doutrina do direito*, ainda assim não parece desempenhar um papel sistemático na construção dos princípios *a priori* do direito racional proposto por Kant (RIPSTEIN, 2009, p. 356). Em termos textuais, assim, é preciso compreender de que maneira o imperativo categórico se insere na discussão que Kant faz sobre a normatividade jurídica.

Em termos filosóficos, trata-se de determinar se o direito, enquanto conceito moral e produto da razão prática pura, pode ser concebido, como em princípio essa condição exigiria, como mais do que um instrumento em função de fins, sejam eles quais forem, inclusive éticos (RIPSTEIN, 2009, p. 357). Politicamente, por fim, colocam-se, em paralelo com o último problema, os riscos advindos de se advogar uma separação completa do direito em relação à moral kantiana, especialmente diante da possibilidade de resultar disso uma filosofia do direito inconsistente com o plano mais geral em que se inscreve a filosofia prática de Kant (RIPSTEIN, 2009, p. 358). Essa última questão é acompanhada por um derradeiro problema textual, já mencionado: Kant expressamente afirma que deveres jurídicos são indiretamente éticos, o que significa que deve ser possível compatibilizá-los com o registro de análise em que se insere a moralidade das ações, mesmo sem torná-los dependentes desse domínio (RIPSTEIN, 2009, p. 358). Em outras palavras, os princípios *a priori* do direito (especialmente o princípio universal do direito) não contrariam o princípio supremo da moralidade, embora sejam construídos e justificados com base em outros fundamentos.

Para Ripstein, a solução dos problemas textuais e filosóficos acima apresentados depende de se compreender, primeiramente, que o direito se ocupa da liberdade externa e, ao mesmo tempo, de que aquilo que pode ser apreendido como característico de relações jurídicas justas “entre seres racionais que ocupam o espaço, não pode ser derivado do imperativo categórico” (RIPSTEIN, 2009, p. 358).

Nesse registro, o princípio universal do direito é um postulado do qual não se pode ter uma prova teórica e que estabelece que seres humanos corpóreos são instâncias do conceito moral de pessoa (RIPSTEIN, 2009, p. 361). Todavia, o princípio universal do direito, embora seja um postulado, deve ser compreendido como uma extensão do imperativo categórico, cujo propósito é dar conta de novas relações que o princípio supremo da moralidade, do modo

como é formulado nos textos anteriores, não está preparado para enfrentar. A uma, o imperativo categórico, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*, não contém em si o conceito de coerção, ao passo que o princípio universal do direito é construído a partir do conceito de direito, ao qual Kant conecta, pelo princípio de não contradição, o conceito de coerção (MS, AA 06, p. 231). A duas, enquanto princípio supremo da moralidade, o imperativo categórico cuida da incompatibilidade interna relativa à possibilidade de se querer uma máxima como universal (RIPSTEIN, 2009, p. 366). Ainda que o princípio de alguma maneira possa tratar da conduta do indivíduo em relação a outras pessoas, isso ocorre apenas de forma acidental, já que a moralidade se ocupa, primordialmente, da coerência interna das máximas individuais à luz das exigências da razão prática pura (RIPSTEIN, 2009, p. 368). É nesse sentido específico que, como anteriormente observado, o imperativo categórico da *Fundamentação* é condição suficiente da normatividade do direito. Ou seja, ao tratar da coerência das máximas, o princípio contempla, ocasionalmente, as relações entre indivíduos, mas não é construído e justificado com o propósito de regular essas ações, mas sim para o fim de avaliar a moralidade das ações.

O princípio universal do direito, por sua vez, cuida especificamente das relações externas entre as condutas dos indivíduos e justifica o uso da coerção em certos casos, a dizer, como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo, na medida em que essa coerção seja exercida como uma resistência a um impedimento da liberdade externa “concordante com a liberdade segundo leis universais” (MS, AA 06, p. 231).

A questão é que, segundo Ripstein, não se pode passar imediatamente do imperativo categórico, enquanto princípio que se ocupa da moralidade das ações, ao princípio universal do direito, que cuida especificamente das relações externas entre indivíduos e estipula o critério para o uso moralmente válido da coerção. É certo que o imperativo categórico (como princípio supremo da moralidade) não é incompatível com o emprego da coerção, mas, pela leitura de Ripstein, o princípio universal do direito amplia o escopo do imperativo categórico precisamente por introduzir, juntamente ao conceito de coerção (cujo uso deve ser justificado), novas “relações de incompatibilidade” (RIPSTEIN, 2009, p. 368) que decorrem de outras aplicações de conceitos morais ligados ao conceito de liberdade em sua dimensão externa. A tese de Kant, segundo o intérprete, é que “somos seres racionais que ocupam o espaço” (RIPSTEIN, 2009, p. 368). Justamente por sermos seres racionais que podem entrar em conflito por ocuparem o espaço, temos deveres e direitos decorrentes de potenciais incompatibilidades que surgem entre seres racionais que agem sob o conceito de liberdade externa.

Alguém poderia argumentar, contra a leitura de Ripstein, que o imperativo categórico da *Fundamentação*, especialmente a partir da fórmula da humanidade, ao exigir que tratemos outros seres humanos sempre como fins em si mesmos, já abrange a compatibilidade do uso do arbítrio com a liberdade externa de outros seres humanos. Contudo, é preciso ter em mente não apenas a diferença de perspectiva já anteriormente destacada (o imperativo categórico da *Fundamentação* avalia a moralidade das ações, ao passo que o princípio universal do direito não trata dessa questão), mas também o fato de que a fórmula da humanidade afirma que as máximas que respeitem a dignidade dos demais seres humanos permitem aferir a moralidade da ação, ao passo que o princípio universal do direito não apenas não trata da moralidade das ações, como introduz explicitamente um novo contexto em que as ações devem ser consideradas (o de um espaço ocupado por seres racionais cujas ações afetam uns aos outros). O princípio universal do direito apresenta um critério para avaliarmos a extensão e os limites que se impõem à liberdade nesse novo contexto. Em outras palavras, e como já destacado, o imperativo categórico, enquanto princípio supremo da moralidade, é construído para um indivíduo que deve avaliar as máximas de suas ações segundo o critério de moralidade, ao passo que o princípio universal do direito é estruturado para um agente que, independentemente da coerência de suas máximas, deve determinar como agir de forma a respeitar a liberdade de outros indivíduos cujas ações podem afetá-lo (e que podem ser afetados por suas ações).

Na esteira das considerações tecidas por Ripstein, vale lembrar que, se a metafísica dos costumes, ao justificar os princípios *a priori* da *Doutrina do direito* e da *Doutrina da virtude*, tem como “objeto a natureza particular do ser humano, conhecida apenas por experiência” (MS, AA 06, p. 217), o princípio supremo da moralidade, das obras anteriores, é estabelecido para todo “ser racional em geral” (GMS, AA 04, p. 412), o que abrange, por hipótese, seres que não têm corpos e não estão submetidos à influência recíproca decorrente do uso externo do arbítrio. Ou seja, ainda que se possa afirmar que o princípio supremo da moralidade poderia indiretamente abarcar essas relações entre indivíduos que têm corpos e ocupam o espaço, é o princípio universal do direito, inserido no novo registro de investigação da metafísica dos costumes (isto é, o da formulação de princípios aplicáveis à natureza finita

do ser humano), que especifica sob quais circunstâncias o uso da liberdade externa (e, juntamente, também o uso da coerção) é legítimo, isto é, compatível com uma lei universal⁴³.

Ripstein introduz em sua reconstrução do pensamento de Kant, então, o direito inato à liberdade, como a independência que seres corpóreos devem ter em relação ao arbítrio de outrem. O ponto, que é desenvolvido pelo intérprete a partir de uma aproximação com o

⁴³ Jeffrie G. Murphy explora uma interpretação semelhante, afirmando que “ter descoberto a essência da ação moral, contudo, não significa ainda ter descoberto o critério pelo qual a correção moral de ações humanas pode ser determinada” (MURPHY, 1994, p. 69). Para o intérprete, a regra que parece pode ser imediatamente extraída do imperativo categórico (do modo como formulado na *Fundamentação*) imporá unicamente uma vedação à interferência no uso da liberdade por um ser racional, justamente para respeitar o caráter racional desse ser. Embora um critério genérico como esse possa servir para seres perfeitos, para seres racionais finitos, como os humanos, cujas ações se influenciam reciprocamente e cujos “fins e propósitos estão em constante conflito” (MURPHY, 1994, p. 70), é preciso algo mais. Murphy sugere, nesse sentido, que mesmo as ações de um agressor, em princípio, parecem poder ser tuteladas pelo critério geral extraído do imperativo categórico, bastando que se considere, por exemplo, que as agressões perpetradas por esse indivíduo são expressão de sua liberdade e que, por conseguinte, eventual interferência implicaria tratá-lo como mera coisa, não como um ser que, em razão de sua humanidade, deve poder ser independente para perseguir seus fins, sejam quais forem. O fundamental é que o imperativo categórico não parece estabelecer, por si só, os limites que devem ser impostos ao uso da liberdade externa. A solução, prossegue Murphy, reside na “doutrina do título moral” (MURPHY, 1994, p. 88), que Kant introduz na *Doutrina do direito*, ao formular o princípio universal do direito e tratar dos usos legítimos da liberdade e da autorização para coibir ações que restrinjam indevidamente esses usos. A posição de Murphy é, claramente, um tanto exagerada, mas algo importante pode ser extraído dela quando examinamos a questão a partir da fórmula da humanidade. É certo que essa formulação do imperativo categórico exige que adotemos máximas que impliquem o tratamento de outros seres humanos sempre com fins em si mesmos e nunca como meras coisas, porém, isso pouco nos diz, de imediato, sobre as circunstâncias que autorizam interferências externas em face de determinadas ações praticadas por outros seres humanos. Como recorda Andrea Sangiovanni, ao comentar a interpretação de Ripstein, “um título legal ou moral é um direito quando é uma genuína autorização para compelir (pela força se necessário)” (SANGIOVANNI *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 263). Ocorre que a distinção básica exigida para reconhecer esse direito, mais uma vez, é apresentada com o princípio universal do direito. Examinemos, a título de exemplo, o caso da legítima defesa de terceiro, que toca diretamente o direito inato à liberdade. Suponhamos que eu esteja caminhando em uma via pública, com destino ao meu local de trabalho, e acabe por me deparar com a situação envolvendo duas pessoas completamente desconhecidas por mim: um homem deliberadamente investe contra outro homem. O princípio universal do direito diz que a minha interferência para obstar a conduta do agressor, a fim de proteger a integridade física da vítima, é uma ação juridicamente correta, precisamente por caracterizar-se como um “impedimento de um impedimento da liberdade” (MS, AA 06, p. 231). Ocorre que a fórmula da humanidade, embora não seja incompatível com essa conclusão, não parece fundamentá-la. Consideremos, por hipótese, que, em vez de optar por interceder em favor do homem agredido, eu opte por seguir meu caminho, pelos mais variados motivos. Ora, a minha abstenção não necessariamente implica conferir tratamento de mera coisa a outro ser humano (no caso, aquele que está em vias de ser agredido), ao contrário do que ocorreria, por outro lado, caso eu fosse efetivamente o agressor. Há uma distinção, assim, entre efetivamente agredir alguém e me abster de evitar agressões perpetradas por um terceiro contra alguém. A última máxima, justamente por não implicar conferir a alguém o tratamento de uma mera coisa, parece ser permitida pelo imperativo categórico segundo a fórmula da humanidade (ao passo que a primeira, a máxima de agressão, claramente não seria). Ora, não parece coerente afirmar que o dever de não tratar outros seres humanos como meras coisas baste para justificar a ação em legítima defesa de um terceiro, mas ao mesmo tempo admita a abstenção dessa mesma conduta. Parece, assim, que justificar que seja juridicamente correta a atuação em legítima defesa supõe algo para além da exigência de nunca tratar outros seres humanos como meras coisas que está contida na segunda fórmula do imperativo categórico.

postulado do direito privado⁴⁴, é que não se poderia impor a seres racionais uma proibição absoluta ao uso de seus corpos, nem tampouco condicionar o uso de seus arbítrios meramente ao arbítrio individual de outrem, sob pena de se contrariar a exigência racional que se impõe para seres que devem poder perseguir seus fins a partir dos meios que estão ao seu alcance (RIPSTEIN, 2009, p. 371). A submissão de um arbítrio a outro, sem que sejam observados os critérios da universalidade e incondicionalidade (presentes no imperativo categórico) violaria o direito inato à liberdade, enquanto independência de que seres racionais, em razão de seu caráter racional, devem gozar na eleição dos fins que desejam perseguir. Dado que conflitos podem surgir entre seres racionais corpóreos, alguma limitação é necessária, a fim de compatibilizar o uso desses arbítrios segundo leis universais.

O princípio universal do direito, que diz “age exteriormente de tal maneira que o livre uso do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA 06, p. 231), à luz de todas essas considerações, é o princípio que, ao tempo em que considera uma gama de novas relações ligadas à natureza corpórea dos seres humanos, impõe uma limitação ao uso dos arbítrios que possa tornar possível o livre exercício do arbítrio de seres racionais. Embora Ripstein não seja absolutamente claro em sua afirmação de que o princípio universal do direito se segue do imperativo categórico, mas não equivale a ele, o ponto, aqui, parece consistir exatamente em que o princípio universal do direito satisfaz o critério de universalidade, nota fundamental do imperativo categórico, mas vai além da mera coerência interna da máxima, para tratar das condições em que a liberdade é possível para seres racionais corpóreos (RIPSTEIN, 2009, p. 372). Essas condições, esclarece Ripstein, dado que temos um corpo e ocupamos o espaço, envolvem a compatibilização dos arbítrios a partir da vedação a uma interferência no espaço que é ocupado por outrem, aspectos que a coerência interna da máxima, no imperativo categórico das obras anteriores, segundo Ripstein, não é capaz de abarcar (RIPSTEIN, 2009, p. 373).

⁴⁴ Desse postulado a presente tese não se ocupará mais detalhadamente, embora a última seção do terceiro capítulo apresente uma rápida discussão a seu respeito. O postulado afirma o seguinte: “É possível ter como o meu qualquer objeto externo de meu arbítrio, i.e, 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, AA 06, p. 246). Há, ainda, uma segunda formulação, algumas linhas mais adiante: “Portanto, é uma pressuposição *a priori* da razão prática considerar e tratar como meu e teu objetivamente possível todo objeto de meu arbítrio” (MS, AA 06, p. 246). Em sua aproximação, Ripstein sugere que o princípio universal do direito seja lido segundo a mesma estrutura argumentativa que embasa a justificação do postulado jurídico do direito privado. É dizer, aquilo que no postulado se estabelece como a exigência racional quanto à possibilidade de aquisição de objetos externos, coloca-se, no princípio universal do direito, como uma exigência da mesma ordem, mas em relação à possibilidade do uso do seu corpo, pelo sujeito, em função da realização dos seus fins.

Assim, a *Doutrina do direito*, sem dúvida, não apenas integra a *Metafísica dos costumes*, como inaugura o texto, justamente por competir aos princípios do direito, justificados de maneira independente em relação ao imperativo categórico, a tarefa de “limitar os meios disponíveis para uso dos agentes” (RIPSTEIN, 2009, p. 387). A solução para o problema textual, colocada dessa forma, aponta para a solução da questão filosófica: o direito não se subordina a princípios éticos e não é construído a partir da mera aplicação de um princípio moral à instância política (RIPSTEIN, 2009, p. 388). Finalmente, a vantagem de se advogar a independência dos princípios do direito é que, mesmo que não se aceitem os elementos característicos da concepção kantiana de moralidade, pode-se perfeitamente, ainda assim, concordar com os aspectos centrais de sua filosofia do direito (RIPSTEIN, 2009, p. 388).

Para concluir essa breve apresentação da leitura de Ripstein, vale retomar uma das considerações que o intérprete faz no artigo *Embodied free beings under public law: a reply*, especificamente no ponto em que são endereçadas algumas das questões apontadas por Allen Wood. Os detalhes das objeções podem ser deixados de lado, importando muito mais o esclarecimento que Ripstein faz a respeito do propósito que o levou a escrever o *Apêndice*. O ponto fundamental é que o autor se propôs a responder apenas uma questão (RIPSTEIN *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 724): como relacionar o imperativo categórico e o princípio universal do direito, já que ambos são construídos como princípios que devem vincular os seus destinatários categoricamente? O caráter categórico do princípio universal do direito decorre, precisamente, da limitação que é imposta à ação de qualquer ser racional a fim de preservar o arbítrio enquanto livre nas relações externas entre indivíduos, que o princípio supremo da moralidade, como princípio motivacional ocupado da coerência interna da máxima, não abrange.

Outra questão, que Ripstein não pretende responder, é se o direito, perpassado pela “permissibilidade de incentivos externos” (RIPSTEIN *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 726), é uma instância da heteronomia. Não surpreendentemente, para o intérprete, que acompanha a leitura de Wood nesse aspecto, essa seria uma má compreensão do texto kantiano, justamente por serem os princípios do direito, segundo Kant, leis da liberdade (RIPSTEIN *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 727). Em suma, para que o imperativo categórico possa se aplicar “a uma pluralidade de seres que ocupam o espaço” (RIPSTEIN *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 738), exige-se uma extensão pelo princípio universal do direito, que, assim, congrega as notas características do imperativo categórico, mas introduz novos elementos, nomeadamente as relações externas entre sujeitos corpóreos, que

impedem uma mera derivação a partir desse princípio. Embora Ripstein afirme que não pretende responder essa questão, podemos argumentar que o que impede que sua leitura desemboque em uma perspectiva heterônoma é que o princípio universal do direito, ao tratar dessas relações externas entre seres corpóreos, não apela para a matéria das máximas individuais, cuidando apenas das condições segundo as quais essas relações podem ser compatibilizadas de modo a preservar a liberdade, como independência, de todo ser racional.

Assim como ocorre com a interpretação de Wood, a leitura de Ripstein pode ser alvo de objeções não tanto em razão da parte positiva de sua reconstrução, que trata do fundamento da normatividade do direito segundo princípios *a priori*, mas na parte em que busca, uma vez mais, sustentar que a justificação desses princípios é independente da normatividade do imperativo categórico. É que, da mesma forma como Wood, Ripstein embasa sua argumentação numa interpretação fortemente motivacional do imperativo categórico, especialmente quando afirma que a insuficiência do critério de coerência interna das máximas exige uma extensão (possibilitada pelos princípios *a priori* do direito), de modo a possibilitar que as relações recíprocas entre seres humanos finitos sejam devidamente reguladas por um princípio racional.

Essa argumentação vale, contudo, apenas se se estiver pressupondo que o imperativo categórico é um princípio cujo critério de validade necessariamente abarca os motivos do agente (em outras palavras, se o teste de universalização for pensado exclusivamente como o teste pelo qual o agente deve poder querer a universalidade das máximas). Mas, como visto no capítulo anterior, o imperativo categórico, como princípio supremo da moral, é mais amplo e avalia máximas não somente com base na sua coerência interna, mas com base naquilo que pode valer como universal. E isso porque o que pode valer como universal, nos termos da exigência que o imperativo categórico da *Introdução* coloca, não se restringe àquelas máximas que o sujeito pode querer como universais. Ora, o imperativo categórico, como princípio supremo da moral que diz o que é o dever, trata de uma validade universal que é desvinculada de considerações sobre os motivos do agente e, nessa medida, é condição necessária para os princípios *a priori* do direito (como o próximo capítulo pretende demonstrar), os quais avaliam máximas e ações apenas com o intuito de dizer o que é o justo.

Claro, Kant introduz as três características do conceito de direito, no §B da *Doutrina do direito* (MS, AA 06, p. 230), restringindo o escopo da avaliação da correção das ações de uma perspectiva jurídica. Mas isso não significa que o imperativo categórico (princípio do qual se extrai o que é a obrigação) não abranja e não fundamente a normatividade das obrigações jurídicas, essas últimas compreendidas, como exige o próprio imperativo

categórico, a partir daquilo que pode valer como universal. Nesse sentido, o que os princípios do direito parecem extrair do conceito de direito (especialmente no ponto em que a problemática das relações de influência recíproca é introduzida) poderia ser compreendido simplesmente como uma especificação com relação àquilo que pode valer universalmente para seres racionais finitos que têm livre-arbítrio e cujas ações se influenciam reciprocamente. Contudo, em última instância, o que fundamenta a normatividade jurídica é a universalidade incondicional extraída do imperativo categórico.

Assim, uma vez mais, a tentativa de justificar a independência dos princípios do direito a partir de uma interpretação motivacional do imperativo categórico esbarra na necessidade de se considerar que o princípio supremo da moral, na *Introdução à metafísica dos costumes*, introduz um critério de universalidade que é necessário para os princípios *a priori* do direito.

3.4 NORBERTO BOBBIO E A FILOSOFIA DO DIREITO DE KANT: RUDIMENTOS DE UMA LEITURA PRUDENCIAL?

Norberto Bobbio dedicou uma de suas diversas obras à interpretação do pensamento jurídico e político de Kant. Em síntese, o autor procura explorar os contornos do pensamento jurídico do filósofo. É interessante notar que Bobbio confessa a influência que o pensamento de Gioele Solari exerceu sobre suas próprias concepções (BOBBIO, 2000, p. 13). Solari, recordemos o que disse Ricardo Ribeiro Terra, “preocupado com a independência do direito em relação à moral” (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 53), afasta o direito do registro prático-normativo da metafísica dos costumes e, segundo o diagnóstico do autor brasileiro, ao privilegiar uma leitura liberal do texto, promove um “esquecimento da noção de autonomia” (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 54).

Embora a relação entre mestre e discípulo não ofereça, por si só, os elementos exigidos para compreender a posição de determinado autor, considerações dessa ordem se somam a aspectos da leitura de Bobbio que parecem colocá-lo muito mais entre aqueles que procuram uma fundamentação independente da normatividade jurídica alinhada a um enfoque instrumental e prudencial (que Capps e Rivers, assim como Wood e Willaschek, recusam), do que entre os que atribuem a normatividade desses ao princípio supremo da moral. Assim, para concluir a primeira parte desse capítulo com um exemplo dessa espécie de leitura, vale explorar, rapidamente, as questões que esse importante jurista tem a discutir sobre a filosofia do direito de Kant.

A abordagem de Bobbio se pauta, não por acaso, pelos contrastes possíveis entre moral e direito. É assim que o autor opõe, como de resto é usual nas reconstruções da filosofia do direito de Kant, os conceitos de moralidade e legalidade, legislação interna e legislação externa, liberdade interna e liberdade externa. No entanto, é a partir de duas outras distinções ditas “implícitas” (BOBBIO, 2000, p. 101) que os aspectos fundamentais de sua leitura se tornam mais claros.

A primeira das distinções se dá, justamente, entre os conceitos de autonomia e heteronomia, discutidos no primeiro capítulo do presente trabalho. Bobbio recorda que, no texto da *Metafísica dos costumes*, nenhum dos conceitos é explicitamente referido em nenhuma ocasião, razão pela qual essa distinção, muito discutida em textos anteriores (especialmente na *Fundamentação*), deve ser tratada como implícita. Mas o aspecto mais relevante da oposição entre heteronomia e autonomia, segundo Bobbio, é que, dada preocupação central do direito com a legalidade das ações e com a tutela da liberdade no seu externo, “a vontade jurídica” (BOBBIO, 2000, p. 101) deve ser tratada como heterônoma. Bobbio retoma, como se vê, a concepção kantiana bastante discutida segundo a qual é indiferente o incentivo que serve como fundamento de determinação do arbítrio (a coerção, inclusive, é admitida), por não ser a moralidade das ações uma questão relevante.

Outra distinção implícita, que para Bobbio é ainda mais relevante, deve ser feita entre imperativos categóricos e hipotéticos. É no tratamento dela que vislumbramos os indícios de uma leitura prudencial em Bobbio. Mais do que admitir que os arbítrios sejam determinados de forma heterônoma (o que é compatível com a letra do texto kantiano e não implica uma recusa do caráter autônomo das leis jurídicas enquanto fundadas no uso da razão pura), em sua interpretação, é preciso aceitar que os “imperativos jurídicos são hipotéticos” (BOBBIO, 2000, p. 106). O ponto do argumento é que, se o imperativo comanda certas ações sob pena do uso da coerção em caso de comportamentos contrários, então o imperativo em questão tem de ser um imperativo hipotético que coloca uma ação como um meio para outro fim. Ou seja, o comando da lei jurídica ordena de forma heterônoma, o que faz do seu imperativo um imperativo hipotético. E é desses imperativos hipotéticos que os comandos jurídicos extraem sua normatividade.

A posição fica ainda mais clara quando Bobbio considera os conceitos de legalidade e liberdade externa, ambos explorados a partir de exemplos de máximas relacionadas ao cumprimento de promessas. Se a moralidade coloca máximas que, enquanto fundadas no imperativo categórico, demandam o cumprimento de promessas pura e simplesmente, a legalidade coloca máximas segundo as quais o cumprimento de promessas pode ser um meio

em função das vantagens individuais advindas desse comportamento (BOBBIO, 2000, p. 107), ainda que essas vantagens se resumam, como usualmente ocorre com as normas jurídicas, a não sofrer consequências indesejáveis advindas de comportamentos ilícitos. De igual maneira, sob o enfoque da tutela da liberdade externa, a máxima colocada é um meio para evitar as consequências coercitivas advindas de conduta contrárias ao direito.

É certo que, no encaminhamento do texto, Bobbio parece minimizar as consequências dessa posição para a compreensão da doutrina kantiana, seja ao discutir o conceito de direito, reconhecendo que a *Doutrina do direito* se ocupa do direito natural com o intuito de “conseguir a justificação dos principais institutos jurídicos a partir de alguns princípios racionais *a priori*” (BOBBIO, 2000, p. 109), seja, mais adiante, ao tratar do argumento da passagem do estado natural para o estado civil, que o intérprete concebe como um dever que “não é nem um capricho, nem uma necessidade natural, mas uma exigência moral” (BOBBIO, 2000, p. 195).

No entanto, é necessário pontuar que, mesmo reconhecendo que a *Doutrina do direito* apresenta essa concepção, Bobbio não abandona a leitura prudencial acerca da normatividade das leis jurídicas e problematiza o próprio fato de se tratar como moral o dever de deixar o estado de natureza. Seria possível questionar, segundo o autor, se esse dever não seria propriamente jurídico (BOBBIO, 2000, p. 195). Ao propor o questionamento nesses termos, Bobbio carrega a distinção entre o imperativo categórico e os assim denominados imperativos jurídicos, tratados como hipotéticos, para examinar o problema dos fundamentos da normatividade moral e jurídica. Bobbio quer determinar, exatamente, se o ingresso em uma condição jurídica não se fundamenta a partir de um imperativo hipotético. Como vemos no texto, Bobbio reconhece que, em termos kantianos, o dever de ingresso no estado natural é um “dever moral” (BOBBIO, 2000, p. 196). O significado dessa afirmação, na esteira da distinção primeva entre imperativo categórico e imperativos hipotéticos, é que o ingresso na condição civil, em que vigoram leis públicas, não se deve a um princípio meramente prudencial. Essa conclusão, isoladamente considerada, é plenamente fiel à filosofia jurídico-política de Kant.

O problema é que, no registro em que se inscreve a leitura particular sugerida por Bobbio, um *dever moral* há de se compreendido como um dever cuja normatividade provém de uma fonte distinta em relação àquela que funda a normatividade de *deveres jurídicos*. Se o primeiro é fundado no imperativo categórico, os últimos são fundados em imperativos hipotéticos. Na sequência, Bobbio esclarece que isso não significa, obviamente, que não existam deveres jurídicos em uma condição civil na qual ingressamos por força de um dever

moral. Contudo, uma das preocupações que norteia a reconstrução de Bobbio é, justamente, compreender o que é característico da legislação típica das leis jurídicas (BOBBIO, 2000, p. 197).

Colocadas as coisas dessa maneira, o fundamento do dever moral que seres humanos têm de ingressar em um estado civil sob leis públicas, extraído de um princípio *a priori* do direito, é distinto do fundamento das leis jurídicas, cuja normatividade é extraída de imperativos hipotéticos, segundo a “lógica não moral”, instrumental e prudencial, a que fazem referência Capps e Rivers em sua crítica. Ou seja, para Bobbio, ainda que tenhamos um dever moral de ingressar em uma condição jurídica, essa condição jurídica é caracterizada precisamente por leis jurídicas públicas que têm a forma de imperativos hipotéticos, extraindo sua normatividade da ameaça de coação à conformidade aos seus preceitos. Assim, Bobbio não abandona a leitura prudencial que caracteriza a sua compreensão acerca das normas jurídicas no pensamento kantiano. Ao que parece, levado por essa preocupação com a compreensão da forma de obrigação das leis jurídicas, cuja legislação admite incentivos distintos da ideia do dever (como a ameaça da coerção), Bobbio inadvertidamente passa a tratar do fundamento da normatividade das leis jurídicas, tratando essa normatividade como fundada em imperativos hipotéticos e, nessa medida, independente do imperativo categórico.

É bastante evidente o problema com o qual essa interpretação se depara frente às afirmações expressamente presentes na *Introdução à metafísica dos costumes*. Não fosse o próprio de fato de serem as leis jurídicas tratadas como espécie da lei moral (e que, nessa esteira, a moral em geral abrange tanto a ética, quanto o direito), recordemos que Kant afirma que a legislação jurídica é uma legislação externa e, com relação a esse tipo de legislação, que, segundo as distinções sistematicamente introduzidas na própria obra, há casos, dos quais se ocupa a *Doutrina do direito* exclusivamente, em que a obrigação encontra sua fonte “*a priori*, pela razão, mesmo sem legislação externa” (MS, AA 06, p. 224).

Há, dentre as leis jurídicas, algumas cujo comando é, Kant afirma expressamente, oriundo de um imperativo categórico. Essas leis, que Kant chama de naturais (MS, AA 06, p. 224), é que consubstanciam o fundamento racional da normatividade das leis efetivas (positivas) que compõem o ordenamento jurídico. Ainda que as leis jurídicas, em sua legislação, admitam uma determinação do arbítrio por móbeis distintos do próprio dever e possam ser impostas por meio da coerção, reduzir os imperativos do direito a imperativos hipotéticos é contrário ao espírito da obra kantiana, que concebe a normatividade das normas jurídicas como oriunda de princípios *a priori* na forma de um imperativo categórico. O problema da leitura de Bobbio está, precisamente, em não separar estritamente, como é

necessário, as duas questões para as quais o primeiro capítulo da presente tese chamou a atenção: i) o problema da normatividade das leis jurídicas, que Kant pretende seja de algum modo ligada aos conceitos de obrigação e dever (e, em última instância, ao critério de universalidade do imperativo categórico), e, de outro lado; ii) o problema da admissão de fundamentos outros de determinação do arbítrio (especialmente os incentivos ligados ao nosso caráter sensível), que toca, propriamente, as especificidades de uma das espécies de legislação por meio das quais a obrigação e o dever podem ser impostos. Embora leis jurídicas imponham obrigações por meio de uma legislação externa, o fundamento dessas obrigações é extraído do critério de universalidade incondicional de um princípio para avaliação de máximas. É preciso determinar, naturalmente, se o imperativo categórico da *Introdução* dá conta, integralmente, do que fundamenta a normatividade dessas leis, ou se os princípios *a priori* do direito introduzem novos elementos que operam também nessa justificação.

3.5 OTFRIED HÖFFE E A GENERALIDADE DO IMPERATIVO CATEGÓRICO NA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

Os autores considerados até aqui, cada um à sua maneira, entendem que a normatividade dos princípios do direito deve ser justificada por uma via independente em relação ao imperativo categórico. Outros intérpretes, contudo, estão alinhados a uma visão distinta dos problemas exegéticos colocados pelo texto de 1797, especialmente na interface com os elementos fundamentais da filosofia prática de Kant apresentados também em obras anteriores. Um deles é Otfried Höffe, cuja reconstrução tanto do princípio universal do direito, quanto do dever de ingresso em um estado sob leis públicas, no texto *Kant's principle of justice as categorical imperative of law*, é marcada justamente por uma leitura acerca do alcance que se pode conferir ao imperativo categórico na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. A leitura de Höffe é, dentre todas as que foram apresentadas até o momento, a que parece oferecer uma objeção mais consistente à interpretação apresentada no primeiro capítulo (interpretação que ressalta, vale rememorar, a necessidade de se traçar uma diferença fundamental entre os imperativos categóricos da *Fundamentação* e da *Introdução à metafísica dos costumes*).

Höffe é consciente da questão a ser enfrentada: a defesa de uma possível justificação da normatividade dos princípios do direito a partir do imperativo categórico depende de se demonstrar que o imperativo categórico da *Fundamentação* é um princípio mais geral “indiferente à distinção entre direito e ética” (HÖFFE, 1989, p. 150). Contudo, o autor

reconhece que uma série de elementos textuais sugerem que, nessa última obra, o princípio supremo da moralidade é um imperativo específico da ética, sobretudo quando analisado como um princípio motivacional que pretende tratar da moralidade das ações. O imperativo categórico trata das ações praticadas por dever, excluindo do seu âmbito a mera legalidade, entendida como a mera conformidade da ação ao dever que é movida por incentivos de outra natureza (HÖFFE, 1989, p. 151). A motivação desempenha um papel medular na construção do princípio supremo da moralidade, centrando-se a preocupação fundamental de Kant, nesse primeiro momento, em uma investigação originária sobre o significado que se deve conferir à noção de cumprimento de dever. Nesse sentido, bem observa Höffe, Kant lança mão inclusive de exemplos que pretendem delimitar a nota característica do cumprimento do dever (isto é, pelo motivo do dever), especialmente nos casos em que o comportamento exigido se revele contrário aos interesses pessoais do sujeito (HÖFFE, 1989, p. 151).

Mais além, segundo o autor, o imperativo categórico, como princípio da moralidade, estabelece de forma imperativa a necessidade de uma ação e, nessa medida, não é apenas um princípio judicativo, mas, mais propriamente, um princípio de execução (HÖFFE, 1989, p. 152). Por fim, outro aspecto essencial é que o imperativo categórico é uma lei para máximas, ao passo que o princípio universal do direito seria uma lei diretamente para as ações (HÖFFE, 1989, p. 152). Uma máxima, por sua vez, como vimos anteriormente, é definida como um princípio subjetivo que o sujeito adota e que, de acordo com o que estabelece o imperativo categórico, deve ser quista pelo agente em razão da possibilidade de universalização. Ou seja, o princípio supremo da moralidade trata da autoimposição de máximas (princípios subjetivos) que satisfaçam o critério do imperativo categórico (HÖFFE, 1989, p. 152).

A consequência dessa “interpretação ética específica da *Fundamentação*” (HÖFFE, 1989, p. 152) é que esse texto, a despeito do que Kant afirmou ao concebê-lo, não estabeleceria o fundamento de toda a metafísica dos costumes, mas apenas de uma parte dela, nomeadamente, da ética. Isso evidentemente não significa a recusa do princípio universal do direito no corpo dessa obra fundamental, mas tampouco se poderia afirmar de forma categórica, diz Höffe, que as bases da doutrina kantiana do direito já estariam estabelecidas nesse momento.

Todavia, Höffe descarta a alternativa de supor, simplesmente, que nessa fase do pensamento de Kant, a distinção entre direito e ética ainda não havia sido concebida. De outro lado, seria igualmente equívoco subordinar o direito à ética, já que o primeiro é concebido, exclusivamente, para a tutela da liberdade em seu uso externo e não interno (HÖFFE, 1989, p. 153). Para Höffe, a interpretação da doutrina kantiana deve demonstrar que os dois domínios,

direito e ética, estão de alguma maneira subordinados “ao ponto de vista moral, isto é, [ao] imperativo categórico geral” (HÖFFE, 1989, p. 153). E o imperativo categórico geral, claramente, deve ser compreendido como um princípio que antecede a divisão entre direito e ética, nos termos como formulada na *Introdução à metafísica dos costumes*. A questão é: poderia o imperativo categórico da *Fundamentação* ser interpretado com essa generalidade?

Para Höffe, a resposta é positiva. Essa leitura seria possível mesmo no contexto ético da discussão sobre a moralidade das ações em que a *Fundamentação* originalmente se inscreve, desde que atentemos, no texto, para a “dupla definição de ética” (HÖFFE, 1989, p. 154). Há um sentido formal e outro material segundo os quais se pode compreender o âmbito em que a ética se aplica. Formalmente, a ética trata da liberdade interna e da autocoerção e, nesse sentido, a *Fundamentação*, ao cuidar exclusivamente da moralidade, não se satisfaz com a mera legalidade das ações, precisamente porque ações que não são praticadas pelo dever carecem do elemento motivacional que as torna moralmente válidas. Contudo, segundo a perspectiva material, que considera não o motivo pelo qual a ação é praticada, mas o conteúdo dos deveres a que podem estar sujeitos os indivíduos moralmente obrigados, é característico da ética simplesmente a “satisfação de deveres” (HÖFFE, 1989, p. 154), independentemente da moralidade das ações. Disso, o intérprete é levado a afirmar que a *Fundamentação* tem uma teoria ética no sentido mais amplo. Em termos formais, o imperativo categórico é um princípio apenas da moralidade das ações, mas, quanto ao conteúdo dos deveres e à necessidade de cumpri-los, também a legalidade é abarcada pelo princípio (HÖFFE, 1989, p. 155).

Abstraído o aspecto formal da moralidade presente na exigência do cumprimento do dever “por dever”, o imperativo categórico comanda apenas que se cumpra o dever, por quaisquer que sejam os motivos (HÖFFE, 1989, p. 156). Contudo, para obter o imperativo categórico que estabelece o critério para o justo (de que se ocupa o direito natural), duas limitações ainda são exigidas. Primeiramente, o princípio deve ser restrito aos deveres para com os outros, estabelecendo as condições para a “coexistência da liberdade da ação na relação de indivíduos uns com os outros” (HÖFFE, 1989, p. 157). A segunda limitação é que, ao tempo em que deveres de virtude (como solidariedade) não são obrigações jurídicas, o imperativo categórico do direito não demanda nenhuma “convicção pessoal” (HÖFFE, 1989, p. 157), bastando que o dever seja cumprido, ainda que em razão, por exemplo, de interesses pessoais egoísticos (evitar sanções jurídicas).

Assim, o imperativo categórico geral, reformulado nos termos propostos, mas, segundo Höffe, passível de ser extraído já no texto da *Fundamentação da metafísica dos*

costumes, dá origem a um segundo estrato de princípios, que contém as formulações do imperativo categórico da ética em sentido formal e material (aplicável à legalidade das ações), e abarca, igualmente, o imperativo categórico do direito (HÖFFE, 1989, p. 158)⁴⁵. O princípio universal do direito, presente na *Introdução à doutrina do direito*, corresponde ao imperativo categórico do direito. Esse princípio extrai do imperativo categórico da *Fundamentação* o critério da universalidade incondicional pelo qual reconhecemos o dever, mas, na especificação do que é o dever em termos jurídicos, é acrescido das limitações que Kant introduz com o conceito de direito (HÖFFE, 1989, p. 159). O princípio universal do direito comanda apenas a legalidade de ação, independentemente do incentivo que leve o agente a adequar sua conduta aos ditames dessa lei universal. O critério para avaliação de máximas e ações será, unicamente, a possibilidade de compatibilização do uso externo dos arbítrios de cada indivíduo segundo uma lei universal (HÖFFE, 1989, p. 159). Na doutrina kantiana, esse princípio dispõe de duas funções que estão intimamente relacionadas: justificar o caráter normativo das leis jurídicas e estabelecer o padrão do justo (HÖFFE, 1989, p. 159).

Nessa etapa da reconstrução, o autor recorre ao experimento mental do estado de natureza para tentar mostrar de que maneira o princípio universal do direito é uma imposição racional para seres que coexistem. A perspectiva, que Höffe afirma ser a mesma à qual Kant recorre ao discutir o dever de ingresso em um estado em que vigorem leis públicas, é a “pressuposição de uma liberdade de ação sem restrições sociais” (HÖFFE, 1989, p. 162). Fundamentalmente, em uma situação como essa, conflitos podem surgir em razão da possibilidade de emprego de uma diversidade de meios, por cada indivíduo, para atingir seus objetivos. Embora possa parecer, em um primeiro momento, que os indivíduos têm um

⁴⁵ Em artigo publicado no ano de 1998, já mencionado anteriormente na presente tese, Höffe chama o princípio universal do direito de “imperativo categórico do direito no singular” (HÖFFE, 1998, p. 205), objeto da *Introdução à doutrina do direito* e padrão de justiça com base no qual o direito deve ser avaliado, e o distingue do “imperativo categórico do direito no plural” (HÖFFE, 1998, p. 205), cuja discussão é levada a cabo na *Primeira parte* e na *Segunda parte da doutrina do direito*, contemplando o imperativo categórico do direito privado (a possibilidade de aquisição de objetos externos) e o imperativo categórico do direito público (dever de ingresso em uma condição jurídica). Esses princípios são reunidos sob os conceitos de obrigatoriedade e obrigação apresentados na *Introdução à metafísica dos costumes*, que tratam de uma “ação livre sob um imperativo categórico da razão” (MS, AA 06, p. 222). Como a formulação mais geral do imperativo categórico é aquela que diz “age de acordo com uma máxima que pode valer ao mesmo tempo como uma lei universal” (MS, AA 06, p. 225) – fórmula que, segundo a proposta de leitura explorada no primeiro capítulo do presente trabalho, é abstraída do aspecto motivacional presente, em obras anteriores, na formulação do princípio – é lícito concluir que, pela leitura de Höffe, os “imperativos categóricos” do direito são abarcados pelo imperativo categórico mais geral da *Introdução à metafísica dos costumes*. É interessante notar que, na esteira dessas observações, no mesmo artigo de 1998, o intérprete enfatiza que “Kant não deduz o direito do princípio da moralidade pessoal, da liberdade interna ou da autonomia da vontade, mas da razão prática pura e de seu critério da legislação universal” (HÖFFE, 1998, p. 220). O que Höffe pretende mostrar, justamente, é que o imperativo categórico da *Fundamentação*, a partir da dupla definição de ética que se pode extrair do texto, também contempla esses princípios do direito por também poder ser compreendido em termos mais gerais por se limitar a exigir o cumprimento do dever, sejam quais forem os motivos do agente.

“direito a tudo” (HÖFFE, 1989, p. 162), Höffe salienta que essa posição envolve uma contradição fundamental, já que a ausência absoluta de restrições que vale para um indivíduo, vale para todos os demais. Logo, o direito a tudo se torna um “direito a nada” (HÖFFE, 1989, p. 162). O ponto parece ser que, uma situação em que não vigorasse qualquer limitação, os agentes estariam de tal forma vulneráveis às ações uns dos outros, que o próprio emprego do arbítrio para realização das atividades mais triviais estaria potencialmente em risco.

Höffe argumenta que, em uma situação como essa, o que na verdade ocorre é que inevitavelmente alguma “*restrição surge (existe) [obtains (exist)]*” (HÖFFE, 1989, p. 164). Nesse passo do argumento, a tese apresentada ainda não é normativa. Seu propósito é apenas enfatizar que uma limitação dessa ordem é inevitável em um contexto em que diversos indivíduos interagem constantemente. Em outros termos, a restrição da liberdade é uma questão *de fato* e pode ocorrer, por exemplo, seja por meio de negociações, seja pelo conformismo de uma das partes envolvida em alguma querela, seja, finalmente, por meio de disputas (HÖFFE, 1989, p. 164). Na esteira das restrições que naturalmente surgem *de fato* (em que as liberdades já estão restritas em alguma medida), é possível que o uso da liberdade por um indivíduo conflite com o uso da liberdade por outro. A tarefa do direito e o passo normativo do argumento se colocam nesse momento: não basta a mera limitação das liberdades, o que já pode muito bem ocorrer como uma questão de fato. É preciso, ainda, que essa limitação seja recíproca, justamente para que todos possam fazer uso de sua liberdade em igual medida. Para isso, é necessário um princípio que valha de forma universal. As obrigações legais decorrem, assim, da aplicação de um princípio normativo, que é o imperativo categórico geral, ao âmbito em que a possibilidade de conflitos decorrentes do uso dos arbítrios demanda uma limitação recíproca das liberdades. Por conseguinte, ainda que Kant separe direito e ética, dada a universalidade do princípio segundo o qual a liberdade de cada um deve ser limitada, o direito está subordinado ao ponto de vista moral em geral: a normatividade das regras jurídicas, a partir do conceito moral de direito (o justo), encontra seu fundamento último no “padrão da moralidade” (HÖFFE, 1989, p. 165) presente no imperativo categórico geral.

Em *‘Even a nation of demons needs the state’: the dilemma of natural justice*, embora se ocupe de pensar legitimação pragmática da coerção estatal, numa sociedade de indivíduos egoístas (isto é, indivíduos centrados apenas em seus próprios interesses individuais), Höffe lança luzes sobre o enfoque de sua leitura, sugerindo uma interpretação do pensamento kantiano a partir do que ele chama de modelo “antropologia somada à ética [anthropology plus ethics]” (HÖFFE *apud* WILLIAMS, 1992, p. 123). O essencial a preservar dessa reflexão

é que, na mesma esteira do que é afirmado no texto anteriormente examinado, a tarefa de pensar os fundamentos de uma regulação social a partir de regras supõe um conjunto de dados empíricos sobre a condição humana e sobre o mundo. Höffe propõe uma redução, segundo o espírito kantiano, a um conjunto mínimo de dados antropológicos: a coexistência de indivíduos no mesmo espaço físico. A perspectiva moral (mais ampla que a moralidade e a legalidade), sem dúvida, é essencial, já que as obrigações legais, como resposta para a necessidade de uma limitação da liberdade individual, emanam do imperativo categórico legal. No entanto, é apenas a aplicação da perspectiva moral ao âmbito das relações entre indivíduos, aliada à limitação da liberdade como uma questão de fato, que faz com a tarefa de impor normas legais, para compatibilizar o uso do arbítrio livre por seres que ocupam o mesmo espaço e podem entrar em conflito, tenha de ser colocada.

Como se observa, a interpretação de Höffe se distingue daquela apresentada nesse trabalho não tanto quanto à conclusão que é defendida (qual seja, a de que os princípios do direito extraem do imperativo categórico pelo menos o critério de universalidade incondicional), mas por sustentar que o imperativo categórico da *Fundamentação* poderia ser interpretado com maior amplitude, de modo a abarcar os princípios do direito. Todavia, ainda que a distinção entre ética formal e material possa ser bastante iluminadora e explique como o imperativo categórico pode ser pensado como o princípio mais básico tanto da ética, quanto do direito, é questionável a viabilidade do emprego dessa distinção para tratar do imperativo categórico especificamente no contexto da *Fundamentação*, cujo foco é, indubitavelmente, a moralidade das ações.

Uma das preocupações da seção 2.5 consistiu em mostrar, justamente, que não é só no pano de fundo que a reflexão sobre a moralidade das ações opera nessa última obra. Na sua formulação, o imperativo categórico apresenta um critério para validade de máximas cuja avaliação recai sobre os motivos últimos da ação, exigindo, justamente, que a possibilidade de universalização da máxima seja incorporada pelo agente. Como já afirmado, o que o imperativo categórico demanda, na *Fundamentação*, é que o agente aja segundo uma máxima que ele possa ao mesmo tempo querer que seja uma lei universal. Ora, nessa obra, o imperativo categórico é, em primeiro lugar, um princípio executivo que diz as razões com base nas quais devemos agir, para somente então dizer o que é o dever, com base nesse motivo que se considera válido do ponto de vista da moralidade. Máximas que incorporam motivos empíricos como fundamentos últimos não satisfazem essa exigência do imperativo categórico justamente por não ser o dever a razão última pela qual o agente pratica suas ações.

O que parece ocorrer, então, é que, na versão da *Fundamentação*, aquilo Höffe chama de *ética em sentido formal* não parece ser apenas um dentre os sentidos possíveis a partir do qual o imperativo categórico pode ser lido, mas é, na verdade, o único sentido em que se compreende de que maneira o imperativo categórico se constitui como um critério para máximas. Não por acaso, na *Fundamentação*, ações meramente conformes ao dever se revestem de mera legalidade e não têm validade no âmbito da moralidade. É somente na versão da *Introdução à metafísica dos costumes* que a legalidade passará a ser admitida no âmbito da moral em geral, quando se passa a extrair a obrigação e o dever não daquilo que o sujeito deve *poder querer*, mas daquilo que pode valer universalmente (embora não necessariamente seja quisto por esse motivo). É mais propriamente no contexto da *Metafísica dos costumes* que a distinção entre ética formal (moralidade das ações) e material (aplicável para o fim de se determinar o que é o dever) parece coerente, especialmente se levarmos em consideração que a questão sobre aquilo que é o dever é independente da discussão que é feita em relação às espécies de legislação por meio das quais a obrigação pode ser imposta.

Em suma, embora se possa concordar com a distinção que Höffe mobiliza para tratar da relação entre o imperativo categórico e os princípios *a priori* do direito, é preciso enfatizar que é apenas o princípio supremo da moral, nos termos em que é formulado na *Introdução à metafísica dos costumes*, parece contemplar o dever independentemente dos motivos pelos quais o seu cumprimento seja observado. Em segundo lugar, é preciso afirmar que, nada obstante seja impositivo o reconhecimento de restrições específicas em relação à maneira como os deveres jurídicos se impõem por meio de uma legislação externa, Höffe se limita a afirmar que os princípios do direito extraem sua universalidade do imperativo categórico e, por essa razão, têm sua normatividade atrelada a esse princípio. O que Höffe não discute, muito embora seja um passo fundamental, é se essas restrições adicionais não fazem com que a universalidade do imperativo categórico não seja condição necessário dos princípios *a priori* do direito. É desse tópico, com efeito, que o terceiro capítulo pretende se ocupar.

3.6 MARY GREGOR E OS DEVERES LEGAIS ORIUNDOS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

Outra intérprete que propõe uma leitura sobre a normatividade dos princípios do direito como justificada a partir do imperativo categórico é Mary J. Gregor, em *Laws of freedom: a study of Kant's method of applying the categorical imperative*. Embora dedicado à análise detalhada da *Doutrina da virtude*, a obra apresenta, do segundo ao quarto capítulo, um

panorama para a compreensão de dois dos princípios da *Doutrina do direito*, que são o princípio universal do direito e o postulado jurídico da razão prática que trata da aquisição de objetos externos (discutidos na obra de Kant, respectivamente, na *Introdução* e na seção dedicada ao *Direito privado*). A presente análise se concentra em algumas das considerações do segundo e do terceiro capítulos, em que Gregor apresenta sua leitura sobre a relação que o princípio universal do direito tem com o imperativo categórico.

Gregor sustenta que a investigação de Kant, na *Fundamentação*, não se restringe à definição do critério para a ação moralmente boa (extraída não das consequências da ação, mas do motivo dessa ação), oferecendo, ao mesmo tempo, um critério para avaliação de ações como justas e injustas, corretas e incorretas (GREGOR, 1963, p. 22). E esse critério seria, paralelamente à discussão sobre a moralidade que se desenvolve na última obra, a conformidade dessa ação a uma lei universal. O suicídio e a realização de promessas falsas, por exemplo, reprováveis do ponto de vista da moralidade considerados os motivos últimos que inspiram ações dessa natureza, serão tratadas não apenas como ações más (do ponto de vista da moralidade), mas ações incorretas, por não satisfazerem o critério da universalidade. Já os deveres de aperfeiçoamento pessoal e solidariedade, por satisfazerem o critério do imperativo categórico, serão não apenas ações moralmente boas, mas também ações justas (GREGOR, 1963, p. 22).

Para o direito, o imperativo categórico opera como o critério das ações justas na medida em que são abstraídas as “considerações sobre o bem moral” (GREGOR, 1963, p. 22). É suficiente, como já anteriormente observado, a mera conformidade da ação ao dever. Contudo, para extrair do imperativo categórico um critério para as ações juridicamente corretas, é essencial que o princípio comande a prática de ações justas, bem como a abstenção com relação à prática de ações injustas (GREGOR, 1963, p. 23), de sorte que leis morais (representadas para seres humanos na forma de imperativos categóricos) pretendem de algum modo operar na determinação do arbítrio dizendo o que é o dever, sejam essas leis o fundamento, ou não, da determinação do arbítrio. É nesse contexto que surge, para seres humanos, a noção de obrigação. No campo do direito, a obrigação provém dos comandos de uma autoridade externa que pretende ordenar a conduta de outros seres humanos por meio de sanções, recorrendo sentimento de aversão que é ligado ao caráter sensível desses seres a fim de constrangê-los ao cumprimento do dever (GREGOR, 1963, p. 23). O imperativo categórico é, assim, o princípio fundamental do dever, mas que, a depender do modo como o arbítrio possa ser determinado para o cumprimento do dever, admitirá uma diferenciação entre leis jurídicas e éticas (GREGOR, 1963, p. 24).

Para melhor esclarecer como a diferenciação entre leis jurídicas e éticas é possível, Gregor recorre ao conceito de lei da liberdade da *Introdução à metafísica dos costumes*. Gregor quer compreender como o imperativo categórico pode ser definido e, em especial, qual a noção de liberdade que seria possível segundo cada um dos modos de determinação do arbítrio. Em relação ao primeiro ponto, o imperativo categórico “expressa a essência da ação livre ou racional” (GREGOR, 1963, p. 25), comandando ações que possam valer de forma universal para um ser racional em geral e não ações que valham para indivíduos em particular, segundo seus interesses sensíveis particulares (GREGOR, 1963, p. 26). Para Gregor, se ocorre que leis jurídicas são uma espécie da lei da liberdade que admitem uma determinação do arbítrio também por fundamentos sensíveis (isto é, um fundamento diverso da possibilidade de universalização da máxima), então exigir que a determinação do arbítrio para o dever se dê apenas pelo motivo do dever implicaria contrariar o caráter racional do agente. Nesse último caso, os agentes seriam externamente constrangidos à adoção de motivos que só podem ser adotados por um ato interno, por uma autoimposição que decorre da liberdade como autonomia. Por outro lado, dado que toda ação supõe motivos reconhecidos como tais (por oposição ao comportamento animal) e dado que as leis jurídicas, objeto da legislação externa, podem encontrar nas aversões esse motivo, então, a fim de preservar o caráter racional dos seres humanos, o fundamento último de determinação do arbítrio deve ser irrelevante para essas leis.

É característico de uma legislação externa, como se vê, que determinadas ações sejam prescritas sob o pressuposto de que comportamentos contrários poderão trazer consequências desagradáveis. É isso que distingue as legislações externa e interna. Consequentemente, para as leis jurídicas, um indivíduo deve realizar o dever, mesmo que isso ocorra pela adoção de um motivo que não seja a própria ideia do dever. O que importa, nesse último caso, é que a ação prescrita seja observada, qualquer que seja o motivo que opere como fundamento de determinação do arbítrio. Naturalmente, as leis jurídicas não excluem que a determinação do arbítrio ocorra também pelo motivo do dever. Mas é decisivo que elas não *exijam* que isso ocorra (essa última exigência é específica da ética). Deixado de lado o problema da moralidade das ações (intrinsecamente ligada aos motivos da ação), o campo das leis jurídicas, objeto de uma legislação externa que não pode incidir sobre os motivos, comanda deveres que são independentes da “nossa atitude da vontade” (GREGOR, 1963, p. 26).

É preciso acrescentar, contudo, que esses deveres, para além de serem objeto de uma legislação externa, tratam de regular a liberdade no seu uso externo. Para seres racionais, essa liberdade corresponde à possibilidade de que cada um possa perseguir seus próprios fins,

quaisquer que sejam, desde que igual liberdade seja reservada aos demais indivíduos (GREGOR, 1963, p. 27). As leis jurídicas tratam da conformidade das ações a uma lei universal que regule o uso da liberdade externa. Mas a exigência é, uma vez mais, que a ação seja aquela que qualquer agente racional poderia praticar, incorporando-se à máxima ou não o respeito pela liberdade de outros indivíduos (GREGOR, 1963, p. 27). Com efeito, exigir a incorporação desse último motivo implicaria exigir que a ação fosse praticada por um fundamento de determinação específico, contrariando o que é característico de uma legislação externa.

Assim, as leis jurídicas admitem a imposição de obrigações por meio de uma legislação externa, desde que sua finalidade seja, também, a tutela da liberdade externa. Contudo, segundo Gregor, a diferença entre direito e ética consiste não propriamente em que a primeira se ocupe unicamente de ações externas. É que a ética, ao comandar certos fins como deveres, ainda que indiretamente, pretende prescrever leis que tratam da dimensão externa da ação. O ponto é que, sendo direito e ética parte da moral em geral, as leis jurídicas se ocupam das ações moralmente possíveis segundo uma legislação externa, ao passo que as leis éticas consideram o mesmo conjunto de ações, mas a partir de uma legislação interna (GREGOR, 1963, p. 28). O exemplo do dever de cumprir contratos (MS, AA 06, p. 22), discutido por Kant na *Introdução à metafísica dos costumes*, ilustra o ponto. O dever é o mesmo, mas comporta tanto a legislação interna, caso em que o contrato é cumprido simplesmente pelo dever de cumpri-lo, quanto de uma legislação externa, quando o receio pelas consequências do descumprimento é que valem como fundamento de determinação do arbítrio.

A despeito da diferença fundamental que há quanto à forma pela qual os deveres são legislados, para a intérprete, sejam as leis objeto de uma legislação jurídica, sejam de uma legislação ética, ambas devem ser compreendidas como princípios da razão prática pura (GREGOR, 1963, p. 28). Para o direito, o que há de específico é que, se uma legislação interna não é possível e os motivos determinantes são irrelevantes, os deveres podem ser objeto de uma legislação externa (GREGOR, 1963, p. 29). O imperativo categórico, entretanto, deve ser interpretado como princípio de todas as leis morais, ainda que a legislação seja externa.

Embora Kant parta, na *Fundamentação*, do elemento que caracteriza toda ação como moralmente boa, é possível abstrair do elemento que, nesse registro específico da moralidade das ações, caracteriza a obrigação ética (determinação do arbítrio pela própria ideia do dever), obtendo uma versão geral do imperativo categórico, indiferente à ética e ao direito, que se

ocupa exclusivamente da “vontade racional” (GREGOR, 1963, p. 29). É nesse campo, prossegue Gregor, que se inserem os conceitos comuns à *Metafísica dos costumes*, como obrigação e dever (GREGOR, 1963, p. 29). Para obter a *Doutrina do direito*, é preciso restringir o escopo de análise à legislação externa oriunda de outra vontade racional (GREGOR, 1963, p. 30).

A questão que se coloca para a autora, então, é que, embora as leis jurídicas sejam independentes da ética por prescindirem do aspecto motivacional inerente às obrigações desse domínio, elas não podem ser reduzidas à “mera violência arbitrária” (GREGOR, 1963, p. 31). É preciso compreender de que maneira as leis jurídicas expressam uma obrigação, o que somente pode ser feito, pelo menos em termos kantianos, vinculando essas leis, de algum modo, ao imperativo categórico. Ocorre que, por serem as leis jurídicas impostas por um legislador externo, inclusive coercitivamente, não é de todo evidente que se possa considerá-las como leis morais. A autonomia da razão está no âmago dos conceitos morais de Kant, mas, quando se considera que as leis jurídicas são impostas por um legislador externo, parece difícil não tratar essas normas como intrinsecamente ligadas à noção heteronomia e, mais além, como “um mero fato, sem significado moral” (GREGOR, 1963, p. 32). A estratégia de Kant, então, é alçar-se para além do que dizem as normas positivas, com o propósito de compreender as raízes da legitimação para a imposição de normas por um legislador externo. E a tarefa posta guarda íntima relação com a necessidade de normas dessa espécie, destinadas uma pluralidade de indivíduos, que possibilitem a realização da liberdade externa (GREGOR, 1963, p. 32).

A *Doutrina do direito*, na esteira dessa proposta, é voltada à investigação dos princípios *a priori* da “razão prática-jurídica” (GREGOR, 1963, p. 32), dentre os quais se coloca o princípio universal do direito. Para Gregor, o escopo das normas jurídicas, justificadas racionalmente pelo princípio universal do direito, é extraído da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na passagem da fórmula universal para a fórmula da humanidade como fim em si mesmo, que estabelece o “critério para determinar que máximas de ação podem se qualificar como uma lei universal para governar as relações externas entre humanos” (GREGOR, 1963, p. 39).

Essa formulação, recorda Gregor, impõe o dever de tratar a humanidade em si e nos outros nunca como um mero meio, mas sempre como um fim, e tem o propósito de tornar mais clara a fórmula universal. Embora o direito não estabeleça nenhum fim (ocupando-se apenas da forma do arbítrio, enquanto livre), a fórmula da humanidade como fim em si precisa ser dividida em duas partes: aquela que estabelece o comando de não usar nenhuma

pessoa como mero meio, e; aquela que coloca a promoção de certos fins como deveres. Para o direito, a importância desse comando está, precisamente, na estipulação do critério para a ação justa, que é aquela que respeita a condição de cada ser humano como não podendo ser considerado como um mero meio em função dos fins adotados por outrem.

Paralelamente ao critério para as ações justas, há, também, o critério para a ação moralmente boa, que coloca a humanidade como o fundamento último da ação, mas esse não é relevante para o direito (GREGOR, 1963, p. 39). A humanidade como fim em si, do modo como é compreendida à luz do princípio universal do direito, impõe apenas uma limitação ao uso da liberdade externa por cada indivíduo segundo a necessidade de se conferir a todo indivíduo um tratamento compatível com a sua humanidade. Em outros termos, há uma distinção entre o respeito pela humanidade nos outros (que pode ser satisfeita pela mera adequação das ações externas, seja qual for o motivo último da ação, ao comando que emana do imperativo categórico) e o tomar a humanidade nos outros como fim último e motivo da ação⁴⁶.

Considerada a possibilidade de interferências mútuas decorrentes da reunião de múltiplos agentes, Gregor compreende que, segundo o princípio universal do direito, a ação é justa se preserva igual espaço para o uso externo da liberdade pelos demais indivíduos, sejam quais forem os fins que esses indivíduos decidam perseguir (GREGOR, 1963, p. 41). É nisso que consiste a independência que cada ser humano deve ter em relação ao arbítrio alheio.

Embora a “disposição moral” (GREGOR, 1963, p. 46) não seja relevante para as leis jurídicas, a intérprete enfatiza que o conceito de autonomia é determinante para a compreensão do princípio universal do direito. A possibilidade de uma coerção conforme ao direito por leis positivadas decorre da consciência da obrigação perante os demais indivíduos e, em última instância, da humanidade em nossa própria pessoa, a partir da qual reconhecemos nossa humanidade como fim em si (GREGOR, 1963, p. 47). O ponto é que a consciência de estar submetido a uma obrigação perante os outros decorre da consciência do imperativo categórico e, finalmente, da humanidade em nós, ambas fundadas na razão prática pura.

Como se vê, há alguma semelhança entre as interpretações de Gregor e Höffe. Não por acaso, Gregor é citada por Höffe, em sua discussão, como sendo uma das autoras que propõe uma leitura da normatividade do direito justamente pela abstração do aspecto motivacional da moralidade do imperativo categórico (HÖFFE, 1989, p. 156). A diferença é que, ao explicitar

⁴⁶ Cf. nota 28.

sua posição, Höffe mobiliza a distinção entre ética formal e material para explicar como deveres podem ser objeto de uma legislação externa, enquanto Gregor trata de justificar as noções de liberdade como autonomia e legislação externa podem ser compatibilizadas. Ao considerar essa questão, Gregor é levada a concluir que, embora obrigações e deveres sejam fundados no imperativo categórico, a introdução sistemática das leis jurídicas dotadas de coercitividade, na *Metafísica dos Costumes*, exige que o princípio supremo da moral seja compreendido como um critério não apenas para a moralidade das ações, mas como um critério mais amplo que abrange a correção das ações independentemente dos motivos que movem as ações de cada indivíduo. Para compreender como o imperativo categórico pode ser o fundamento da normatividade das leis jurídicas, por sua vez, deve-se ter em mente que, uma vez desconsiderado o aspecto motivacional do imperativo categórico, as normas jurídicas terão como objeto a tutela da liberdade no seu uso externo, de cada indivíduo, segundo leis universais. Mas, além disso, para tutelar essa liberdade, a coerção característica de uma legislação externa deverá ser justificada do ponto de vista da moral. Gregor mobiliza, então, a fórmula da humanidade, extraíndo normatividade das leis jurídicas, bem como a possibilidade moral da coerção, da consciência que temos de nós mesmos como fins em si e do tratamento que devemos conferir a outros seres humanos segundo essa consciência.

Por um lado, a leitura de Gregor parece poder ser submetida à mesma observação anteriormente dirigida à interpretação de Höffe, a dizer, é a reformulação do imperativo categórico, na *Introdução à metafísica dos costumes*, que permite compreender o critério para avaliação de máximas que se pauta pela possibilidade de validade universal da máxima independentemente dos motivos do agente. Assim, pela interpretação que a presente tese apresentou no primeiro capítulo – e busca reforçar nesses comentários pontuais sobre a recepção da obra kantiana pela literatura secundária –, é fundamental explorar essa diferença para se compreender o critério para correção das ações que opera na *Doutrina do direito* a partir do princípio universal do direito.

Há, contudo, um aspecto mais específico a se considerar com relação à reconstrução de Gregor que está ligado, precisamente, à articulação da fórmula da humanidade como fim em si. Essencialmente, a questão é pensar o quanto a ideia de uma normatividade fundada na consciência da humanidade como fim em si (tanto na pessoa do indivíduo, quanto na pessoa dos outros) é compatível com uma leitura que busca tratar o imperativo categórico como um critério para máximas que não avalia a correção das ações a partir dos motivos incorporados pelo agente em suas máximas.

Como vemos, Gregor é bastante explícita ao reconhecer que há uma distinção nítida entre *respeitar a humanidade nos outros* e o *tomar a humanidade nos outros como fim da ação*. O princípio universal do direito, segundo a autora, está restrito à primeira exigência e não impõe que a humanidade nos outros seja incorporada à máxima do agente (como o imperativo categórico na *Fundamentação*), demandando apenas que as máximas e ações de cada indivíduo sejam limitadas, sobretudo no âmbito das relações recíprocas entre arbítrios, às condições que possibilitem a liberdade no uso externo por cada indivíduo. Essa limitação, que decorre de um critério que avalia máximas segundo aquilo que pode valer universalmente (queira o agente ou não a possibilidade de universalização da máxima como fim último).

Contudo, a despeito dessa importante distinção, Gregor diz que as obrigações emanam da consciência que o indivíduo tem da humanidade como fim em si. Há, nesse ponto, uma questão digna de destaque. A primeira é que a fórmula da humanidade como fim em si não é mencionada nem na *Introdução à metafísica dos costumes* (que introduz o imperativo categórico a partir da fórmula universal), nem nos §A a §D da *Doutrina do direito* (que tratam, dentre outros tópicos, do princípio universal do direito e da autorização para coagir).

Na verdade, a fórmula da humanidade é objeto de menção apenas no tópico intitulado *Divisão da doutrina do direito* e, nesse contexto, não é abordada como um critério segundo o qual devemos tratar outras pessoas, mas sim segundo o qual devemos considerar a nós mesmos nas relações com esses indivíduos. Não por acaso, aquilo que Kant chama de dever de “honestidade jurídica” (MS, AA 06, p. 236) é logo em seguida caracterizado como um dos deveres “internos” (MS, AA 06, p. 237) de direito. Portanto, a noção de obrigação é compreendida, fundamentalmente, a partir da fórmula universal do imperativo categórico.

Alguém poderia observar, corretamente, que, na formulação do princípio universal do direito, a humanidade parece estar contida na própria referência à liberdade do arbítrio (MS, AA 06, p. 231), já que Kant atribui aos seres humanos um *arbitrium liberum*. Contudo, é fundamental notar a diferença entre essa referência à humanidade e a fórmula da humanidade como fim em si, que é contida na segunda formulação do imperativo categórico. Isso porque, no princípio universal do direito, a humanidade não é referida como um fim em si, nem tampouco como algo que deve ser reconhecido em função desse valor incondicional. Na verdade, o que o princípio universal do direito apresenta como critério para máximas é, uma vez mais, a universalidade incondicional de uma lei pensada segundo as condições empíricas às quais os seres humanos estão submetidos. Para esses seres, podem valer universalmente máximas e ações que possibilitem a coexistência entre arbítrios livres. A questão é que isso

não pressupõe o reconhecimento da humanidade nos outros, mas, sim, que cada um seja livre para perseguir os fins que bem entender, reconheçamos, ou não, o valor na humanidade como digno de ser respeitado. É nesse sentido, ao que parece, que afirma que o princípio universal do direito não precisa ser incorporado à máxima e que a liberdade de cada um seria preservada ainda que “sua liberdade me fosse inteiramente indiferente ou eu preferisse lá no fundo impedi-la” (MS, AA 06, p. 231).

Ora, embora Gregor diferencie o *respeitar a humanidade nos outros* e o *tomar a humanidade nos outros como fim da ação*, fundar a normatividade do direito no reconhecimento da humanidade como fim em si parece exigir, justamente, que a humanidade seja de alguma forma estimada pelo agente que avalia a correção de suas máximas, quando, na realidade, o que o critério para o justo exige que a máxima seja avaliada segundo a possibilidade de sua universalização. Mas essa possibilidade de universalização é indiferente à estima pela humanidade nos outros, que é exigida exclusivamente pela ética. Claro, alguém pode objetar que, reconhecer a humanidade em si e nos outros é compatível com a universalização de máximas que preservam o arbítrio livre de outros indivíduos. Ainda assim, é preciso notar a distinção entre, de um lado, fundar a normatividade do direito meramente no reconhecimento da humanidade nos outros e, de outro, fundar essa normatividade no critério de universalidade de máximas que abrange o reconhecimento do valor da humanidade.

Assim, nota-se que, também na leitura de Gregor, as especificidades do imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes*, embora fundamentais para compreender sua relação com os princípios do direito, não é suficientemente explorada especialmente no ponto em que se busca compreender como o imperativo categórico funda a normatividade de deveres que são objeto de uma legislação externa.

3.7 ONORA O'NEILL E A DISTINÇÃO ENTRE DEVERES ÉTICOS E JURÍDICOS A PARTIR DA FÓRMULA UNIVERSAL DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

O primeiro capítulo do presente trabalho apresentou uma rápida reconstrução da interpretação de Onora O'Neill que enfatiza, basicamente, o papel que a universalização de máximas desempenha na compreensão da moralidade das ações. A fórmula universal implica a rejeição de máximas que não podem ser quistas enquanto universalizadas por contrariarem a racionalidade de seres humanos que submetem suas máximas ao teste do imperativo categórico. Contudo, para a autora, é um aspecto igualmente fundamental das lições de Kant que a impossibilidade de universalização de máximas “possibilita identificar os princípios

fundamentais do dever” (O’NEILL, 2015, p. 152). Há duas classes de deveres. De um lado os chamados deveres estritos, dentre os quais são incluídos os deveres jurídicos, cujas leis dispõem de uma legislação externa, e, de outro, os deveres amplos, que abarcam os deveres éticos (O’NEILL, 2015, p. 153).

Nessa esteira, o princípio universal do direito é tratado por O’Neill como “uma versão do imperativo categórico, restrita ao domínio público” (O’NEILL, 2015, p. 556), ou seja, como o caminho do argumento pretende mostrar, ao domínio em que há a interação entre uma pluralidade de indivíduos cujas ações se afetam reciprocamente. O imperativo categórico, pela reconstrução da intérprete, é um princípio que, pelo critério de universalização, estabelece a exigência de que sejam apresentadas razões para agir que possam ser adotadas incondicionalmente por todos os seus destinatários, a dizer, razões que podem ser adotadas por todo e qualquer ser racional enquanto tal. Deveres jurídicos decorreriam, assim, de uma avaliação das máximas segundo a possibilidade ou não de sua universalização por seres que se reconhecem como racionais. Para O’Neill, contudo, ainda que a formulação do imperativo categórico da *Fundamentação* incorpore o aspecto motivacional típico da exigência da moralidade das ações (exigindo que se possa querer uma máxima enquanto universal), seu princípio é mais amplo, abrangendo todas as espécies de ação, consideradas internamente ou externamente, no âmbito pessoal e público (O’NEILL, 2015, p. 560).

O princípio universal do direito, por sua vez, como critério para adoção de máximas no domínio público, comporta duas restrições. Em primeiro lugar o princípio não está interessado em uma avaliação sob a perspectiva da moralidade das ações (O’NEILL, 2015, p. 560). Em segundo lugar, trata unicamente das “máximas para estruturar a liberdade externa dos indivíduos” (O’NEILL, 2015, p. 560), excluindo do seu âmbito as ações que não afetam terceiros. No registro da leitura mais geral proposta por O’Neill em relação ao imperativo categórico, os deveres fundados no princípio universal do direito são obtidos pela rejeição de máximas que tratam da liberdade no seu uso externo. O ponto é que essas máximas que não poderiam ser aceitas universalmente por todo e qualquer ser racional que reflete sobre as condições das quais o uso do seu arbítrio é dependente (O’NEILL, 2015, p. 561).

Que o princípio universal do direito seja uma versão restrita do imperativo categórico fica expresso, afirma O’Neill, na própria formulação do princípio, que estipula o critério para o justo, segundo a ação ou a máxima da ação escolhida, na possibilidade de uma coexistência com a liberdade dos demais segundo uma lei universal (O’NEILL, 2015, p. 561). No entanto, esse princípio ainda parece incompleto, residindo o principal aspecto dessa incompletude, segundo O’Neill, no fato de que não há uma especificação em relação à maneira pela qual a

liberdade de cada indivíduo deve ser tutelada. Tudo o que o princípio afirma é que o uso da liberdade deve ser compatível com uma lei universal, mas não há nenhuma indicação acerca do modo como isso pode ser garantido. É a possibilidade do uso da coerção, observa O'Neill, que supre a incompletude do princípio.

A posição de Kant seria, basicamente, a de que a coerção é necessária para regular a vida em comunidade justamente pela possibilidade de mútuas interferências decorrentes da liberdade no seu uso externo. Trata-se de obstaculizar limitações indevidas ao exercício da liberdade, a fim de possibilitar que a “mais completa realização da liberdade para todos” (O'NEILL, 2015, p. 563). Segundo O'NEILL, o princípio universal do direito, aliado à necessidade de um poder coercitivo, integra a versão kantiana da teoria do contrato social, sendo menos abstrata que o imperativo categórico e o princípio universal do direito por levar em consideração a possibilidade de influência recíproca entre indivíduos e a consequente necessidade de um sistema legal coercitivo para garantir a liberdade para todos os indivíduos (O'NEILL, 2015, p. 563).

Em *Enactable and enforceable: Kant's criteria for right and virtue*, artigo que integra a coletânea *From principles to practice*, de 2018, O'Neill destaca que a coerção é central para a concepção kantiana de direito e para a compreensão da natureza dos deveres jurídicos, não sendo um aspecto meramente accidental dessa classe de deveres⁴⁷. O ponto é que o princípio universal do direito, embora seja uma versão mais específica do imperativo categórico, ainda não considera a possibilidade de interação entre indivíduos que ocupam um globo terrestre cuja extensão é finita. Essa nova especificação (que, para O'Neill, faz de Kant um teórico do contrato social) é introduzida no contexto de uma reflexão a partir de uma hipótese, contrafactual, em que não houvesse qualquer interação entre indivíduos, ou mesmo que esses seres humanos não fossem inclinados a interferir no âmbito da liberdade alheia. Nesse caso, a exigência de poderes coercitivos não seria nem sequer colocada (O'NEILL, 2015, p. 563).

Em termos mais gerais, é característico da proposta de leitura de O'Neill um avanço gradativo, partindo da exigência mais ampla que se coloca pelo imperativo categórico

⁴⁷ Erick Calheiros de Lima, a propósito do mesmo ponto, observa que é “como fórmula para as condições de possibilidade da coerção que o direito torna a razão juridicamente legisladora, procedimento explicativo da possibilidade moral da coerção àquelas ações que ela, enquanto ética, ordena cumprir pela simples obrigatoriedade” (LIMA, 2005, p. 143). Ou seja, a coerção, quanto às leis jurídicas, opera como um fundamento de determinação do arbítrio distinto do fundamento que reside na obrigatoriedade oriunda da própria ideia do dever, mas, para que possa ser admitida, o seu fundamento deve ser estabelecido sobre bases morais, dando origem a “uma autorização racional ao cumprimento eventualmente coagido” (LIMA, 2005, p. 143). Assim, a lei, enquanto expressão do dever originado de um imperativo categórico, sob sua forma jurídica, comporta uma “adaptação” (LIMA, 2005, p. 143), cujo âmago reside na compreensão do fundamento racional sobre o qual se ampara a autorização para coagir e, por via oblíqua, desse “modo de cumprimento não ético” (LIMA, 2005, p. 143) que a razão igualmente impõe.

segundo com a universalidade como a possibilidade de oferecimento de razões válidas como razões para qualquer indivíduo, para chegar ao âmbito das ações externas, em que semelhante exigência também se impõe, mas segundo as especificidades desse domínio, caracterizado pela interação entre seres racionais cujas ações se influenciam reciprocamente e devem ser compatibilizadas segundo uma lei universal. Por fim, em sua reconstrução da versão kantiana do contrato social, a mesma exigência de universalidade é o critério para reconhecer o dever (O'NEILL, 2015, p. 563), mas deve ser acrescida, finalmente, dos dados empíricos relativos às condições às quais seres humanos estão submetidos, bem como à necessidade de um aparato coercitivo. Ou seja, para O'Neill, ambos os princípios são derivados do critério mais fundamental já estipulado pelo imperativo categórico formulado na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, abarcando, de modo amplo, a regulação de todas as dimensões da ação humana segundo leis como possam valer de forma universal.

Assim como ocorre com a maioria das interpretações examinadas até aqui, ao relacionar o imperativo categórico e os princípios *a priori* do direito, O'Neill assume que o imperativo categórico da *Fundamentação* e da *Introdução à metafísica dos costumes* são princípio idênticos que estabelecem o mesmo critério para validade de máximas. Como consequência disso, ainda que apele para a distinção entre deveres estritos e deveres amplos, a intérprete é levada a afirmar que o imperativo categórico testa as máximas a partir do critério que é mobilizado, na *Fundamentação*, para investigar o problema da moralidade das ações. A aplicação do critério fundamental do imperativo categórico ao direito é explicada a partir da introdução de um conjunto de restrições decorrente daquele que O'Neill chama de domínio público, para o qual importam as ações externas e as relações de influência recíproca entre arbítrios.

Como já enfatizado, entretanto, o problema dessa espécie de interpretação é que, ainda que sejam irrelevantes as motivações últimas dos indivíduos para as leis jurídicas e para os princípios do direito, o critério presente no imperativo categórico da *Fundamentação*, ao exigir que o indivíduo possa querer a universalidade da máxima, implica que deveres são conhecidos a partir de uma reflexão sobre os motivos que os agentes devem incorporar às suas máximas – nomeadamente, a possibilidade de universalização da máxima. Por consequência, pelo critério da *Fundamentação*, máximas que adotem motivos empíricos como motivos últimos jamais satisfarão o critério do imperativo categórico da moralidade.

Não há como compreender, por essa via, como a legalidade das ações, espécie de conformidade típica das leis jurídicas, pode se integrada de forma orgânica à doutrina moral kantiana. A legalidade será sempre, pelo imperativo categórico da *Fundamentação*, uma *mera*

legalidade, absolutamente irrelevante para empreender qualquer tipo de investigação sobre o dever. Além disso, aquelas restrições aplicáveis ao domínio público, para o qual importam as ações externas e as relações entre indivíduos, por pressuporem a abstração do aspecto motivacional da moralidade, parecem incompatíveis com o imperativo categórico da *Fundamentação* (não por acaso, intérpretes como Wood, Willaschek e Ripstein enfatizam essa questão ao afirmarem que os princípios do direito são independentes do imperativo categórico).

Acresça-se a esse conjunto de observações, ainda, que, na *Introdução à metafísica dos costumes*, segundo a leitura que tem sido defendida nesse trabalho, Kant dirá o que é o dever, segundo um critério aplicável indistintamente ao direito e à ética, não mais por referência à motivação última do agente, mas a partir da nova formulação do imperativo categórico. Como princípio supremo da moral, o imperativo categórico é um princípio legislativo para avaliação de máximas e ações que diz o que é a obrigação. O problema da moralidade das ações, juntamente ao da legalidade, é introduzido somente no contexto da distinção entre as legislações interna e externa. Assim, as duas espécies de conformidade integram a moral em geral. Todavia, para possibilitar que essa integração da legalidade ocorra, o critério de coerência interna da *Fundamentação* deve ser reformulado, dando lugar a um critério que permite reconhecer o dever independentemente dos motivos do agente. Esse critério é a possibilidade de validade universal da máxima, queira o agente ou não essa possibilidade de universalidade como motivo último das suas ações.

Em suma, a interpretação de O'Neill parece não atentar para o mesmo aspecto que as demais interpretações examinadas até aqui deixam de considerar: a relação entre os princípios do direito e o imperativo categórico supõe uma reformulação do último princípio. Contudo, essa reformulação explica apenas que a universalidade dos princípios do direito seja compatível com o imperativo categórico. Resta saber, ainda, se o imperativo categórico é também condição necessária desses princípios.

3.8 PAUL GUYER E A DEDUÇÃO DOS PRINCÍPIOS DO DIREITO NA FILOSOFIA DE KANT

A leitura de Paul Guyer, que também entende que os princípios *a priori* do direito são derivados do princípio supremo da moralidade, é apresentada em forte oposição às leituras de Wood e Willaschek, intérpretes que, por sua vez, concentram parte de seus esforços, como visto anteriormente, na exposição de razões para recusar uma derivação dessa ordem. Um dos

fundamentos que esses autores invocam em favor dessa proposta, como vimos anteriormente, reside em que Kant atribui a esses princípios a natureza de postulados jurídicos da razão prática que independe de qualquer outra prova, além de estabelecer que a relação entre o direito e a possibilidade de coerção se dá por meio de um juízo analítico (GUYER, 2005, p. 200).

Contra essa leitura, que resulta na tese de que os princípios do direito não exigem justificação outra que aquela baseada na análise do conceito de direito, Guyer afirma que, conquanto se possa conceder que o princípio universal do direito cuida apenas da compatibilidade das ações de alguém com o arbítrio alheio e não impõe a exigência de se agir segundo máximas desejadas enquanto universalizáveis (dada a abstração do aspecto motivacional), disso não se segue que se possa recusar uma relação mais fundamental com a concepção kantiana de moralidade (GUYER, 2005, p. 201). Assim, Guyer defende não apenas que o imperativo categórico seria suficiente para fundamentar os deveres jurídicos, mas que o imperativo categórico é necessário para derivar esses deveres. Há dois pontos a serem analisados, segundo o intérprete. O primeiro é que a “liberdade humana possui valor incondicional” (GUYER, 2005, p. 201), fundando-se tanto o imperativo categórico, quanto o princípio universal do direito, nessa tese normativa fundamental. O segundo é que não se pode tomar a analiticidade da relação entre direito e coerção como equivalente à inexigência de uma justificação ou dedução (GUYER, 2005, p. 201).

Guyer recorda que, em outros textos concebidos no mesmo período da *Metafísica dos costumes*, Kant insiste na ideia de que mesmo os conceitos presentes em juízos analíticos exigem uma justificação para sua aplicação a “objetos reais ou possibilidades reais de objetos” (GUYER, 2005, p. 202). No mesmo passo, outras proposições a que Kant confere o estatuto de postulados, segundo o intérprete, são objeto de alguma justificação, como ocorre com os postulados da existência da liberdade, Deus e a imortalidade da alma (GUYER, 2005, p. 202). Isso quer significar não que proposições dessa espécie não podem ser objeto de qualquer prova (tese que Guyer afirma que Wood e Willaschek têm de aceitar), mas, unicamente, que são objeto de um certo tipo de prova muito particular.

O argumento mobilizado pelo autor parte de considerações mais gerais acerca da natureza dos juízos analíticos na *Crítica da razão pura*. No entanto, o ponto da discussão que interessa, para o momento, diz respeito à aplicação dessas considerações aos conceitos ligados à concepção kantiana de direito. E o fundamental é que qualquer conceito que não possa ser justificado por um apelo imediato à experiência dependerá de uma dedução. Juízos acerca do que é o justo, por extensão, como não podem ser reduzidos a constatações sobre meros fatos,

não podem ter a justificação de sua realidade objetiva baseada unicamente em uma análise empírica.

Daí que se exija uma dedução, a fim, justamente, de demonstrar que esses conceitos têm um caráter vinculante para seres como nós (GUYER, 2005, p. 206). Com relação ao princípio universal do direito, o fundamento é, precisamente, o conceito de liberdade, cuja realidade objetiva está ligada à consciência que temos do imperativo categórico. Assim, o fundamento dos princípios *a priori* da *Doutrina do direito* é a liberdade (GUYER, 2005, p. 208), conceito fundamental para a compreensão do princípio supremo da moralidade.

Já com relação ao caráter de postulado conferido ao princípio universal do direito, é necessário ter claro que dessa afirmação, para Guyer, não se segue a recusa de uma derivação a partir do imperativo categórico ou, ainda, a despeito do que diz o texto, da impossibilidade ou necessidade de uma justificação para além da mera análise conceitual. Recorrendo à passagem em que Kant afirma que o princípio universal é um “postulado incapaz de qualquer outra prova” (MS, AA 06, p. 231), o autor observa que essa afirmação aparece em um contexto específico ligado ao passo do argumento em que Kant restringe a aplicação do princípio à condição da compatibilidade do uso do arbítrio com a liberdade dos outros segundo uma lei universal (GUYER, 2005, p. 210)⁴⁸.

Para Guyer, isso demonstra não que o princípio universal do direito não pode ser objeto de uma prova, mas que ele nem sequer precisaria de uma prova adicional distinta daquela já presente na concepção fundamental de moralidade apresentada por Kant. O princípio universal do direito trata apenas da restrição da liberdade, conceito básico da moralidade kantiana, à dimensão externa das ações de seres humanos que têm livre-arbítrio. Ao considerar o princípio universal do direito como um postulado “incapaz de outra prova”, tudo o que Kant quer dizer, para Guyer, é que esse princípio é derivado de outro, mais fundamental, que não pode ser objeto de uma prova teórica, justificando-se com base em “nossa confiança no caráter vinculante do comando moral em si” (GUYER, 2005, p. 216). Guyer restringe, portanto, o alcance da afirmação contida no texto citado.

Assim, na *Introdução à metafísica dos costumes*, Kant vincula as leis morais, tanto éticas quanto jurídicas, ambas caracterizadas pelas notas da universalidade e incondicionalidade, ao conceito de liberdade, cuja realidade, por sua vez, é oriunda da

⁴⁸ O trecho da *Introdução* que Guyer examina contém a seguinte afirmação: “Portanto, a lei universal do direito [...] é certamente uma lei que me impõe uma obrigação, mas não espera de modo alguma, menos ainda exige, que, devido exclusivamente a essa obrigação, eu mesmo devesse restringir minha liberdade àquelas condições, mas a razão apenas diz que, em sua ideia, minha liberdade está restrita a elas e pode ser restrita por outros também ativamente; e isso ela diz como um postulado, o qual não pode ser demonstrado ulteriormente” (MS, AA 06, p. 231).

consciência que temos da força vinculante desses conceitos morais (consciência fundada sobre bases que não são teóricas). Embora o princípio seja chamado de postulado e a analiticidade seja característica da relação entre direito e coerção, essas teses não implicam que o princípio universal do direito seja independente do conceito de liberdade, nem tampouco que sua obrigatoriedade não esteja ligada à força vinculante do imperativo categórico (GUYER, 2005, p. 224).

Finalmente, em sua reconstrução, Guyer propõe que, mesmo que se conceba a relação entre direito e coerção como fundada em um juízo analítico, isso não exime Kant de buscar uma dedução do princípio universal do direito, já que o propósito desse princípio é criar um estado em que o uso da liberdade seja compatível com leis universais (GUYER, 2005, p. 224). Assim, a realidade objetiva do conceito de direito depende, igualmente, de uma dedução apta a demonstrar que o uso indevido do arbítrio pode ser coibido por intermédio de uma coerção legítima destinada a promover a mais ampla condição de liberdade para todos os indivíduos (GUYER, 2005, p. 227). De igual sorte, o intérprete recorda que o postulado jurídico do direito privado, que trata da aquisição da propriedade de bens externos, embora seja igualmente tratado como um postulado, é expressamente afirmado como dependente de uma dedução (GUYER, 2005, p. 230). Por fim, o postulado do direito público deriva do postulado do direito privado, o qual, por sua vez, decorre do princípio universal do direito, o qual está ligado ao conceito de liberdade. Assim, a concepção kantiana de direito, segundo a leitura de Paul Guyer, acima sintetizada em seus tópicos principais, é construída sistematicamente a partir do valor incondicional da liberdade para a moral.

Como acima observado, a reconstrução de Guyer assume como pressuposto o fato de que, por abstrair o aspecto motivacional típico da moralidade (ética), os princípios do direito (especialmente o princípio universal do direito) estabelecem um critério de universalidade incondicional que não corresponde ao critério do imperativo categórico (que demanda que o agente *possa querer* a universalidade de suas máximas). Apesar dessa diferença, contudo, o imperativo categórico seria necessário para fundamentar a normatividade do direito em virtude da relação que moral e direito teriam com a liberdade, valor incondicional que estaria na base de todas as leis práticas incondicionais.

A questão é que, do fato de se afirmar que o imperativo categórico e os princípios do direito estão fundados na liberdade, não se segue que o primeiro princípio seja condição necessária dos últimos. Especialmente se lido como um princípio essencialmente motivacional, seria possível argumentar que o valor incondicional da liberdade impõe exigências normativas distintas para o campo do direito. Afinal, o direito se ocupa com a

liberdade do arbítrio no seu uso externo, e não com a liberdade interna (essencial para a ética). Assim, a proposta de relacionar a normatividade jurídica ao imperativo categórico em virtude do valor incondicional da liberdade parece negligenciar a possibilidade de que, no campo do direito, a universalidade e incondicionalidade de uma lei podem não ser expressão do imperativo categórico, mas de um princípio independente que trata de regular unicamente as condições para que o arbítrio possa ser livremente exercido.

Na verdade, a relação entre os princípios do direito e o imperativo categórico demanda, primeiramente, que se demonstre que o imperativo categórico contém um critério que é capaz de tomar como válidas as máximas admitidas pelo direito. E isso depende, como proposto no primeiro capítulo, de uma reinterpretação do imperativo categórico que a *Introdução à metafísica dos costumes* permite fazer. Em outras palavras, a especificidade que Guyer atribui ao princípio universal do direito (a dizer, não exigir que o agente possa também querer a universalidade da máxima) já está presente na formulação do imperativo categórico como princípio supremo da moral em geral. Reconhecer esse primeiro aspecto é essencial para compreender a relação entre o imperativo categórico e os princípios do direito, especialmente no ponto em que se busca mostrar que o critério do imperativo categórico, desvinculado do elemento motivacional típico da moralidade, é capaz de fundamentar normativamente as máximas admitidas pelo direito (que, como visto, podem admitir motivos últimos de caráter empírico).

É claro que, em artigo publicado em 2016, intitulado *The twofold morality of Recht: once more unto the breach*, Guyer retoma a discussão sobre a vinculação da normatividade do direito ao imperativo categórico e destaca que, a partir da formulação do imperativo categórico já na *Fundamentação* é possível afirmar que, muito embora a discussão sobre a moralidade (e, com ela, o cumprimento do dever em nome da universalização da máxima) de fato seja introduzida com o propósito de localizar aquela que seria a exigência moral a partir da qual reconhecemos o dever, disso não segue que o cumprimento do dever por motivos outros também não seja exigida (GUYER, 2016, p. 52). Em outras palavras, o reconhecimento do dever, ainda que fundado em uma reflexão sobre a moralidade, não implica a recusa do cumprimento do dever a partir da legalidade (exigida pela legislação jurídica). Agora, do fato de meramente não se excluir o cumprimento do dever por motivos que não o próprio o dever não se segue, obviamente, que a normatividade de um dever jurídico (baseada em uma legislação externa) possa ser adequadamente fundada em um critério que essencialmente motivacional. O problema dessa solução, como já enfatizado no capítulo anterior, consiste precisamente no fato de extrairmos o critério para o

reconhecimento do dever de uma reflexão sobre a moralidade das ações que não é capaz de validar máximas fundadas em motivos empíricos.

Por fim, é crucial pontuar que, de lado essas considerações, bem pode ocorrer que a universalidade e a incondicionalidade dos princípios do direito supunham uma justificação para a qual a universalidade do imperativo categórico não é necessária. Uma resposta definitiva para essa questão, contudo, deverá ser examinada no terceiro capítulo.

3.9 RICARDO RIBEIRO TERRA E A DIVISÃO KANTIANA ENTRE DIREITO E ÉTICA

Para concluir esse mapeamento em torno das interpretações sobre a relação entre os princípios da *Doutrina do direito* e o imperativo categórico, cumpre considerar, pontualmente, algumas leituras representativas da recepção da filosofia do direito de Kant entre autores brasileiros. O primeiro deles é o professor Ricardo Ribeiro Terra, que, como já discutido no primeiro capítulo, publica, no ano de 1987, um artigo que explora a distinção entre direito e ética e, ao mesmo tempo, procura estabelecer a relação que ambos os domínios, no campo das leis da liberdade, têm com a moral em “sentido amplo” (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 49). O conceito básico em que se ancora a reconstrução de Terra, por esse viés, é o de autonomia, como a autoimposição de leis pela atividade legisladora da própria razão (que, em princípio, excluiria determinações do arbítrio que encontram o seu fundamento último em objetos externos e inclinações sensíveis, e não na lei moral).

A questão é que, embora a coercibilidade seja uma nota distintiva do direito (coercibilidade que, claramente, atrai o problema da possibilidade de uma determinação do arbítrio que não seja pelo motivo do dever), a autonomia ainda assim é essencial para a compreensão dos princípios *a priori* que surgem nesse âmbito. Terra propõe que essas relações sejam abordadas a partir do papel da autonomia para a moral e, mais especificamente, para o âmbito do direito, em sua conexão com a tarefa atribuída por Kant ao direito natural, como âmbito de investigação reservado à compreensão dos princípios que devem nortear as normas oriundas de uma legislação efetiva.

Recordemos que as duas legislações, ética e jurídica, diferenciam-se no ponto em que admitem incentivos distintos (a ideia do próprio de dever, no âmbito da ética, e fundamentos patológicos de determinação do arbítrio, no direito), mas, segundo Terra, além de terem conceitos em comum (como ocorre com o conceito de obrigação), “as duas legislações são provenientes da autonomia da vontade” (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p.

52). Quanto ao direito, todavia, a dificuldade parece derivar precisamente do fato de que é preciso compatibilizar a admissão da coercitividade como fundamento de determinação do arbítrio (o que implica a heteronomia) com o fato de serem as leis jurídicas, enquanto leis da liberdade, fruto da autonomia da razão. Como afirma Terra, as “leis jurídicas precisam ter condições de obrigar de maneira efetiva, com a possibilidade de forçar com uma situação desagradável aqueles que possam pretender infringí-la” (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 57). Ao mesmo tempo, às leis do direito importa, unicamente, a conformidade da ação com a lei, independentemente de qual seja o incentivo que leva o sujeito a se portar desse modo, o que torna possíveis, claramente, determinações heterônomas do arbítrio. Contudo, da admissão dessas determinações heterônomas não se segue que as leis jurídicas de um determinado ordenamento não possam (e não devam) ser pautadas por uma legislação autônoma.

E, para Terra, o que ocorre é, precisamente, que a admissão de determinações heterônomas do arbítrio não implica afirmar que o direito seja alheio à autonomia da razão. É que o conceito de obrigação, do modo como definido na *Introdução à metafísica dos costumes*, não deriva meramente de determinações heterônomas dessa espécie, mas da razão prática pura (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 57). Embora incentivos outros sejam admitidos, ao exigir a conformidade da ação a certas leis universais, o direito se ocupa, ao fim e ao cabo, da proteção da liberdade, o que leva o intérprete a sugerir que se pode falar em um elemento comum entre “a liberdade como autonomia da ética e a liberdade jurídica” (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 57).

O problema é, uma vez mais, conciliar autonomia e heteronomia – heteronomia que, afirma Kant na *Segunda seção da Fundamentação*, não apenas é uma fonte de “princípios espúrios da moralidade” (GMS, AA 04, p. 441), mas parece excluir a autonomia, na medida em que uma determinação heterônoma do arbítrio significaria que “um impulso alheio [...] dá a lei à vontade por meio da natureza do sujeito” (GMS, AA 04, p. 444). Aqui, contudo, é preciso notar, novamente, que a autonomia da razão, na seara do direito, é articulada não em função de uma reflexão sobre os fundamentos de determinação do arbítrio que permitem validar uma ação do ponto de vista da moralidade, mas o da apresentação de um sistema de normas jurídicas racionalmente justificadas que, enquanto tais, satisfazem o critério universal do justo e do injusto.

É a autonomia que proporciona a chave para a compreensão do problema de uma justificação racional do direito. Todavia, enquanto a ética exige que o imperativo categórico seja, internamente, o princípio incorporado às máximas adotadas pelo arbítrio (dizendo o que

fazer e por qual razão, nomeadamente, pela possibilidade de universalização da máxima), para o direito, diferentemente, a autonomia da razão, capaz de legislar universalmente de forma independente dos interesses particulares de cada um, expressa unicamente a possibilidade de uma determinação do arbítrio por uma vontade em geral que não se confunde com a imposição meramente unilateral de um arbítrio sobre outro. Trata-se de uma vontade geral cuja legislação supõe o assentimento por todo e qualquer sujeito racional (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 58) e que tem como fundamento a promoção da máxima liberdade, no uso externo, de seres racionais segundo o critério da universalização. A autonomia, prossegue Terra, é “a exigência de participação de todos na legislação, não levando em conta o móbil” (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 58). A unidade da razão prática provém dessas distintas dimensões em que se desdobra “o vínculo da liberdade com a lei na forma de obediência à lei que foi prescrita pelo homem para si mesmo” (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 59).

Finalmente, no que toca à relação que se dá entre as normas da legislação efetiva, o chamado direito “estatutário” (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 60), e as leis do direito natural, o aspecto central é que as leis jurídicas, enquanto leis externas, podem provir de duas fontes. Enquanto as normas positivas emanam do arbítrio de um legislador, as normas do direito natural têm sua fonte *a priori* na razão e são expressas por meio da vontade geral. O vínculo entre ambas se dá por uma via de mão dupla. Por um lado, o direito natural, cuja fonte é a autonomia da razão, ao estabelecer o critério da universalização para compatibilizar o uso da liberdade, “dá o fundamento racional à legislação positiva” (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 61), como padrão para o justo e como a garantia de que a legislação efetiva não será expressão do arbítrio unilateral do legislador e, assim, mera violência (afinal de contas, esse legislador é, afinal, um ser humano submetido a inclinações sensíveis). Por outro, todavia, o direito positivo, pautado por esse fundamento racional que subjaz a toda e qualquer obrigação jurídica, concretiza a coerção pública, permissível na medida em que for exercida segundo critérios racionais e destinada, assim, à tutela da liberdade externa (TERRA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 61).

Como se vê, a estratégia da qual Terra lança mão para reconduzir a fonte da normatividade do direito à autonomia da razão é apelar para a legislação universal que provém da razão prática pura, enquanto faculdade de leis práticas incondicionais que valem para todo ser racional. Nesse particular, especialmente quanto à tese geral defendida, reparo algum há a ser feito, até mesmo porque Terra é consciente de um dos principais problemas colocado: a compatibilização entre a autonomia da razão com a possibilidade de uma

determinação heteronomia do arbítrio. Para dar conta dessa questão, é preciso ter claro que os princípios *a priori* do direito, quando estipulam um critério para o justo e para o injusto, legislam para máximas, dizendo o que é o dever independentemente de uma avaliação dos motivos de cada agente. Essa exigência de universalidade se reflete, em especial, no fato de que a legislação positiva extrai seu fundamento racional do assentimento possível que todo ser racional deve dar a um sistema público de leis que possibilite que os arbítrios individuais, independentemente dos fins particulares que busquem realizar, sejam harmonizados de modo a preservar a liberdade de cada um, por meio de uma vontade geral (cujas leis podem ser aceitas por todo ser racional), e não por meio do arbítrio unilateral de uns sobre os outros.

O que se pode argumentar é que, embora a leitura de Terra seja, novamente, bastante convincente e preserve a divisão sistemática que entre leis jurídicas e éticas que Kant apresenta na *Introdução à metafísica dos costumes*, a compatibilização entre a autonomia da vontade e a determinação heterônoma do arbítrio (considerada, justamente, a coercitividade das leis jurídicas) exige que se demonstre como o imperativo categórico pode ser interpretado como um princípio que é capaz de admitir máximas fundadas em motivos de caráter sensível, e não exclusivamente no motivo do dever (fundamento de determinação exigido apenas pela ética). O aspecto que o presente trabalho busca avançar em alguma medida, enfatizando a diferença entre as fórmulas do imperativo categórico da *Fundamentação* e da *Introdução*, é uma justificação para o fato de que máximas dessa ordem, plenamente admitidas pelo direito, são válidas segundo o critério de universalidade do imperativo categórico que diz serem conformes à moral às máximas que podem valer universalmente.

3.10 GUIDO ANTÔNIO DE ALMEIDA E A DERIVAÇÃO DOS PRINCÍPIOS DO DIREITO A PARTIR DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

Em artigo intitulado *Sobre o princípio e a lei universal do direito em Kant*, ao tempo em que propõe que “as leis jurídicas (leis do Direito) são leis morais, isto é, que elas não apenas estão subordinadas a leis morais, mas constituem uma subclasse das leis morais” (ALMEIDA, 2006, p. 215), Guido Antônio de Almeida se debruça, nas suas próprias palavras, sobre uma “dificuldade óbvia”: a um só tempo admitir que leis jurídicas “têm por princípio superior o imperativo categórico” (ALMEIDA, 2006, p. 216), mas exigem somente a mera legalidade, isto é, a conformidade à lei por um incentivo que pode ser um estímulo sensível (aversão ao sentimento de desprazer) e que parece estar ligado tão somente a um imperativo hipotético, excluindo, assim, “uma nota essencial do conceito destas últimas [das

leis morais] (qual seja, a conformidade incondicional a leis)” (ALMEIDA, 2006, p. 216). Ora, o imperativo categórico exige que a representação da ação como um dever incondicional seja o incentivo que leva o sujeito a agir, mas a legislação jurídica tem, como nota característica, justamente, a possibilidade de admissão de um outro incentivo “além da ideia do dever” (ALMEIDA, 2006, p. 216).

Na tentativa de contornar o problema anteriormente suscitado, Almeida afirma que a melhor maneira de acomodar o texto kantiano a fim de se compreender como leis jurídicas podem ser uma espécie de lei moral (o que, segundo o autor, Kant admitiria explicitamente, na *Introdução à metafísica dos costumes*, ao afirmar que leis jurídicas são leis da liberdade), é concebê-las não como excluindo incentivo consistente na ideia do dever, mas como também admitindo um outro incentivo. Conforme o intérprete, as leis jurídicas “exigem a conformidade às leis quer esta seja motivada pela ideia do dever, quer pela aversão às consequências da não conformidade” (ALMEIDA, 2006, p. 217). Detalhando um pouco melhor essa explicação, o autor afirma que aquelas ações objetivamente necessárias que são exigidas pela lei moral de forma incondicional (isto é, por um incentivo fundado na ideia do dever), podem também ser exigidas “sob a condição de se querer evitar a imposição da força” (ALMEIDA, 2006, p. 217). Nesse caso, o conteúdo moral da lei jurídica consistiria, precisamente, em que “a imposição seja legítima, isto é, um direito que nos é dado pela própria lei moral” (ALMEIDA, 2006, p. 217).

O argumento de Almeida em favor dessa leitura que mais imediatamente nos interessa é o seguinte: ainda na *Introdução à metafísica dos costumes*, dentre os conceitos comuns à doutrina do direito e à doutrina da virtude (que tratam, em ambos os casos, das leis da liberdade, por oposição às leis da natureza), Kant define a autorização como “liberdade não restringida por nenhum imperativo contraposto” (MS, AA 06, p. 222). No texto original, Kant emprega o termo “Befugnis” como equivalente da expressão “*facultas moralis*” (MS, AA 06, p. 222). Mais adiante, já na *Introdução à doutrina do direito*, no §D, o termo “Befugnis” reaparece, desta feita com o propósito de justificar, naquele contexto, que o Direito está ligado a uma autorização para coagir [“Befugnis zu zwingen”]. Essa autorização é interpretada por Almeida, na sua reconstrução do argumento kantiano, como “o direito moral de coagir (pelo uso ou ameaça do uso da força) aquilo que é exigido por uma lei moral” (ALMEIDA, 2006, p. 218).

É nesse registro que Almeida interpreta as observações que Kant faz a respeito do conceito de direito (MS, AA 06, p. 231), as quais antecedem a formulação do princípio universal do direito. É característico do direito se ocupar apenas das ações externas recíprocas

entre indivíduos, considerando a relação entre os arbítrios segundo a sua forma livre, isto é, desconsiderada a matéria do arbítrio (a última compreendendo os fins particulares aos quais cada sujeito se propõe). Essa qualificação com respeito ao conceito de direito (que posteriormente reaparece a formulação do princípio universal do direito), acaba por impor limites ao exercício da coerção que pode ser considerado legítimo.

Com efeito, a coerção é legítima desde que: i) tenha como alvo as ações externas dos sujeitos (não objetivando, assim, regular a “atitude interna” dos sujeitos – não importando à seara direito, por conseguinte, os motivos internamente adotados por cada um para seguir as prescrições das leis jurídicas), e; ii) tenha como propósito a compatibilização dos arbítrios, para que sejam exercidos de livremente segundo uma lei universal – isto é, seja qual for a matéria do arbítrio (ALMEIDA, 2006, p. 220). No §D, Kant associa o “injusto” [“unrecht”] (MS, AA 06, p. 232) a um “impedimento da liberdade segundo leis universais” (MS, AA 06, p. 232). Ora, esse *impedimento da liberdade*, como injusto que cabe ao direito corrigir, deve ser compreendido, precisamente, como uma ação externa que, por hipótese, restrinja indevidamente um uso legítimo do arbítrio por um indivíduo.

Por fim, o que faz com que leis jurídicas sejam uma especificação da lei moral é que o seu comando, como um princípio que tem a forma do imperativo categórico, vale de forma incondicional para todos os indivíduos como uma limitação ao uso externo do arbítrio, mas não necessariamente será o fundamento determinante do arbítrio (enquanto princípio subjetivo), admitindo, nessas hipóteses, que a ameaça da coerção externa interceda a fim de garantir a proteção da liberdade de cada indivíduo segundo os critérios estabelecidos no conceito de direito (ALMEIDA, 2006, p. 220). Como compreender, por sua vez, que essa coerção não seja contrária à autonomia de seres racionais?

Essa questão será abordada nos próximos capítulos, no entanto, o que se pode rapidamente antecipar é que Kant aborda essa questão no §47 da *Doutrina do direito*, quando trata da liberdade externa na passagem do estado de natureza para uma condição jurídica. Ali, o filósofo afirma que não se deve pensar que o ser humano renuncia a parcela de sua liberdade, mas, sim, que “abandonou totalmente a liberdade sem lei, para recontrá-la sem diminuição numa dependência legal” (MS, AA 06, p. 315). A questão é que, prossegue Kant, “essa dependência procede de sua própria vontade legisladora” (MS, AA 06, p. 315). Ou seja, a razão, como autonomamente legisladora, quer que a liberdade externa seja limitada, inclusive por meios coercitivos, segundo uma condição que permita a coexistência de uma pluralidade de arbítrios (que se influenciam reciprocamente). Pode-se afirmar que o indivíduo,

em virtude da razão como capacidade legislativa autônoma, está racionalmente comprometido com uma limitação da liberdade no seu uso externo.

Como se vê, ao tratar das leis jurídicas, Almeida busca conciliar a admissão de fundamentos de determinação do arbítrio fundados em motivos sensíveis com o fato de que essas leis jurídicas são, ainda assim, leis morais que dizem o que é o dever independentemente de motivos dessa natureza. E, claro, para além de destacar que a coerção é moralmente permissível (justificação da qual o §D e o §E da *Introdução à doutrina do direito* cuidam), Almeida é absolutamente consciente da diferença entre o imperativo categórico como princípio judicativo e como princípio executivo, destacando que a razão pura legisla por de leis práticas incondicionais que devem ser um critério para adoção de máximas, muito embora não devam necessariamente ser o fundamento de determinação do arbítrio. Ou seja, o vínculo entre as leis jurídicas e a autonomia da razão consiste no fato de serem as leis jurídicas uma espécie de lei moral que diz o que é o dever, mesmo admitindo uma determinação do arbítrio por fundamentos sensíveis. Em outras palavras, o imperativo categórico é um princípio de avaliação das máximas que exige a conformidade a uma lei universal e incondicional. Dentre essas leis estão, justamente, a exigência de uma limitação da liberdade no seu uso externo, bem como o dever de ingresso no estado civil, sob leis públicas. Os dois princípios são produto de uma capacidade legislativa autônoma.

É possível perceber que, embora distinga o imperativo categórico como princípio de avaliação e princípio de execução, a interpretação de Almeida é fortemente influenciada pela leitura motivacional do imperativo categórico que tem sido colocada em questão nesse trabalho. Não por acaso, o problema da admissão de fundamentos determinantes do arbítrio ligados ao nosso caráter sensível, juntamente a admissão da conformidade à lei moral na forma da legalidade, será solucionado não propriamente a partir de um exame do imperativo categórico como critério para máximas, mas mediante um apelo à noção de coerção moralmente admissível da *Introdução à doutrina do direito*. O problema dessa maneira de tratar a questão é que, mesmo que se demonstre que a coercitividade das leis jurídicas é moralmente admissível, isso é insuficiente para explicar outra nuance fundamental das leis jurídicas: não é somente a coercitividade que é característica das leis jurídicas, mas o fato de que essas leis buscam uma regulação das condutas que é distinta daquela observada no âmbito da ética (a dizer, mediante uma legislação externa), ocupando-se especificamente dos três aspectos que Kant apresenta no conceito de direito do §B.

Se o imperativo categórico é o princípio que funda a normatividade mesmo de leis jurídicas limitadas segundo o conceito de direito, é necessário compatibilizar a universalidade

e a incondicionalidade da lei moral com a incorporação de motivos empíricos às máximas de ação. A estratégia de meramente abstrair o aspecto motivacional das ações, abrindo espaço para a legalidade das ações, não é satisfatório pois, lido como um princípio essencialmente motivacional, o imperativo categórico, ainda assim, dirá o que é o dever apenas por estipular os motivos pelos quais devemos agir. Mas é precisamente isso que pode trazer problemas para a compreensão da normatividade das leis jurídicas, cujos deveres se restringem à dimensão externa das ações e devem admitir um conjunto mais amplo de motivos como válidos perante o imperativo categórico. Ora, para que o imperativo categórico possa abranger as limitações decorrentes do conceito de direito, é fundamental que sua formulação, como critério para o dever, não contenha referência aos motivos dos agentes. Por essa razão, é fundamental compreender a diferença entre o imperativo categórico da *Fundamentação*, princípio motivacional para avaliar a moralidade das ações, do imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes*, que pretende dizer o que é o dever independentemente de uma avaliação quanto à moralidade ou legalidade das ações.

3.11 DANIEL TOURINHO PERES E O IMPERATIVO CATEGÓRICO COMO PRESSUPOSIÇÃO VALORATIVA DO DIREITO

Para Daniel Tourinho Peres, como também para outros autores discutidos anteriormente, a grande problemática que se coloca para a compreensão da inserção do direito no pensamento prática kantiano é que a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, como obra da fase crítica que pretende estabelecer e justificar o princípio supremo da moralidade, é concebida em torno do conceito de autonomia. Disso decorre que o caráter vinculante desse princípio moral procede exclusivamente de uma autoimposição que encontra seu fundamento no caráter racional de cada indivíduo, e não em objetos externos da inclinação. São moralmente válidas, segundo o imperativo categórico, as ações praticadas por dever e, por conseguinte, é da moralidade das ações que essa obra se ocupa (PERES, 1998, p. 44).

Para o direito, contudo, como as linhas introdutórias da *Metafísica dos costumes* deixam claro, é a legalidade das ações, enquanto mera conformidade ao dever, que importará considerar, conformidade essa que poderá ser promovida inclusive pela coerção ou ameaça do uso da força. Daí, segundo Tourinho, o apelo de explicações que compreendem a normatividade das leis jurídicas como fundada exclusivamente em imperativos hipotéticos (como ocorre, por exemplo, em leituras como a de Norberto Bobbio). Todavia, é preciso notar que, mesmo no âmbito da normatividade das leis jurídicas, a admissão da coerção não implica

necessariamente que o fundamento da normatividade dessas leis seja de caráter heterônomo (embora o arbítrio possa ser determinado por um motivo da inclinação, como, por exemplo, evitar uma penalidade), dada a necessidade de uma justificação moral da coerção a partir de princípios da razão pura.

Nesse sentido, Peres recorda que a *Introdução à metafísica dos costumes* é igualmente clara em fixar o lugar do imperativo categórico na doutrina dos costumes em geral, não apenas como princípio basilar das leis éticas, mas também das leis jurídicas, como “critério mesmo de racionalidade” (PERES, 1998, p. 45). A pergunta de Peres, nesse registro, é pela possibilidade de compreensão do critério de racionalidade contido no imperativo categórico como fundamento do direito. Pois, se é certo que a *Metafísica dos costumes* parte da distinção entre leis da natureza e leis da liberdade, a subdivisão entre leis éticas e jurídicas (no âmbito das leis da liberdade) incorpora a legalidade ao âmbito da moral (doutrina dos costumes), ainda que limitando sua aplicação ao domínio do uso externo do arbítrio (sem levar em conta, como é característico das leis jurídicas, a motivação dos sujeitos).

O preço do recuo aos imperativos hipotéticos, observa Peres, consistiria em negar que as leis jurídicas pudessem impor aos indivíduos uma obrigação moral, já que “só o imperativo categórico comporta um modo de constrangimento que, incondicionado, Kant chamará de obrigatoriedade” (PERES, 1998, p. 46). Se é meramente de imperativos hipotéticos que o fundamento das leis jurídicas emana, o constrangimento por elas imposto não pode ser confundido com aquele atrelado a um dever moral. Imperativos hipotéticos impõe um modo de constrangimento que é condicional, ligado à realização de um fim (PERES, 1998, p. 47) e, por essa razão, não dispõem das notas características do dever. É indubitoso que, em um certo sentido, os imperativos hipotéticos *obrigam*, ainda que condicionalmente (um sujeito que se abstém de certas condutas para evitar consequências jurídicas indesejáveis, por exemplo, claramente é *obrigado* a fazer o que faz). No entanto, é o conceito técnico de obrigatoriedade, como “necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico” (MS, AA 06, p. 222) que a *Introdução* trata. Essa especificação é essencial para compreender a inserção das leis jurídicas no campo da moral (doutrina dos costumes).

Diferentemente do que ocorre com imperativos hipotéticos, o imperativo categórico abstrai de fins particulares e comanda uma ação como “objetivamente necessária” (PERES, 1998, p. 47). O ponto é que, se alguma relação entre as leis jurídicas e o imperativo categórico é possível, o imperativo categórico, a despeito do modo como é apresentado na *Fundamentação* (isto é, no seio de uma investigação sobre a moralidade das ações), não pode cuidar da determinação do arbítrio dos indivíduos exclusivamente pelo fundamento do dever.

Em outras palavras, se as leis jurídicas integram a doutrina dos costumes, e essa última tem como princípio basilar o imperativo categórico, a incorporação da legalidade reclama a admissão de um modo de determinação do arbítrio que seja distinto.

É nesse ponto da discussão que Peres mobiliza a distinção entre o imperativo categórico como princípio judicatório e como princípio de execução. O cerne de sua leitura é que o imperativo categórico, como critério de racionalidade indiferente à ética e ao direito, “é o princípio judicatório de toda obrigatoriedade” (PERES, 1998, p. 49). É necessário distinguir o princípio que permite conhecer o fundamento da obrigação, do princípio que deve ao mesmo tempo operar como fundamento de determinação do arbítrio. Ora, a obrigatoriedade é a ação tida como necessária, que conhecemos pelo imperativo categórico (princípio judicatório), ao passo que o fundamento de determinação do arbítrio é o motivo que o indivíduo adota, subjetivamente, para praticar essa ação (princípio executivo). Se a ética exige que haja uma identidade entre o fundamento de conhecimento e o fundamento de execução (de modo que o dever há de ser o fundamento último para a prática da ação), “na constituição de uma objetividade jurídica, essa identidade, diferentemente da ética, não se faz necessária” (PERES, 1998, p. 49). Dessa maneira, qualquer que seja o modo pelo qual a obrigação se imponha (a partir de uma legislação ética ou jurídica), é o imperativo categórico que dá a conhecer, em primeiro lugar, o fundamento da obrigação, enquanto produto de uma legislação que satisfaz os critérios de universalidade e incondicionalidade por ser oriunda de uma legislação autônoma da razão (PERES, 1998, p. 50).

Ou seja, o fundamento do dever é apenas um, a dizer, uma legislação autônoma da razão, e é isso que leva Kant a afirmar, ao menos na leitura apresentada por Peres, que um dever jurídico é indiretamente um dever ético (PERES, 1998, p. 53). A distinção reside, unicamente, no modo pelo qual a obrigação se coloca com fundamento de determinação do arbítrio, admitindo-se, no âmbito do direito, o uso de meios coercitivos para promoção daquela que é uma “obrigatoriedade em geral” (PERES, 1998, p. 54) oriunda do imperativo categórico. É aí, conforme o intérprete, que está localizado “o problema da filosofia do direito de Kant: a possibilidade moral de uma determinação externa do arbítrio” (PERES, 1998, p. 53).

Como o direito não trata da moralidade das ações, é irrelevante a intenção do indivíduo e o fundamento de determinação do arbítrio, importando unicamente que o uso da liberdade, externamente, seja compatível com leis universais que, nesse caso, emanam de “uma vontade em geral, que pode ser outra vontade, que não a do agente” (PERES, 1998, p. 55). A coerção é admitida em função da necessária limitação da liberdade externa, exigência

imposta pelo imperativo categórico. Ou seja, é o imperativo categórico que impõe uma limitação da liberdade externa segundo uma condição em que múltiplos arbítrios possam ser harmonizados conforme uma lei universal. É evidente, nesse contexto, que a limitação da liberdade pressupõe a distinção entre liberdade interna e externa, já que somente para uma liberdade tomada em sentido externo faz sentido a noção de uma limitação que seja imposta externamente, por uma vontade em geral. Com efeito, a liberdade interna, como autonomia, é caracterizada precisamente por uma autoimposição de máximas que possam valer como leis universais (ou seja, essas máximas são adotadas em razão da possibilidade de universalização), o que não se exige no âmbito da ordenação de nossas ações externas por leis jurídicas.

Assim, ao operar desse modo na imposição de leis aplicáveis ao uso externo do arbítrio, o imperativo categórico é “a pressuposição valorativa do direito” (PERES, 1998, p. 55), tanto dizendo o que é a obrigação, quanto estabelecendo os limites em que a coerção pode ser exercida, isto é, para a promoção da liberdade segundo leis universais.

Quanto aos seus aspectos mais centrais, a reconstrução proposta por Peres é bastante convincente. Na verdade, a leitura proposta no capítulo anterior em muitos aspectos acompanha a apresentação geral que Peres faz a respeito da relação entre o imperativo categórico e os princípios *a priori* do direito. O que se pode apontar como um diferencial, na esteira de muito do que se discutiu anteriormente, é que o presente trabalho avança uma tentativa de justificar de que maneira o imperativo categórico, na *Introdução à metafísica dos costumes*, é reformulado como um princípio que diz o que é o dever, mas, ainda assim, estabelece um critério para máximas que consegue abranger tanto a moralidade, quanto a legalidade das ações.

Peres, como a grande maioria dos intérpretes vistos até aqui, faz a adequada distinção entre o imperativo categórico como princípio judicativo e executivo, observando, também corretamente, que o imperativo categórico é fundante para a normatividade jurídica como um princípio exclusivamente judicativo. Contudo, sua interpretação pressupõe, uma vez mais, a formulação que o imperativo categórico recebe na *Fundamentação*, como princípio motivacional para a avaliação da moralidade das ações, o que suscita os problemas já mencionados na seção 2.5 (dentre os quais, em especial, o fato de que máximas fundadas em motivos empíricos, embora sejam válidas para o direito, jamais serão admitidas pelo imperativo categórico da moralidade).

Ora, para compatibilizar a legalidade das ações com a doutrina moral de Kant, é preciso justificar, precisamente, que o imperativo categórico, na sua formulação, possa conter

um critério de avaliação de máximas para o qual sejam irrelevantes os motivos adotados pelo agente (o que invariavelmente ocorre na versão do imperativo categórico da *Fundamentação*). É por essa razão, precisamente, que se mostra de fundamental importância compreender a diferença que entre o imperativo categórico da *Fundamentação* e o imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes*, que Kant chama de princípio supremo da moral.

3.12 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A PARTIR DO DEBATE NA LITERATURA SECUNDÁRIA

O presente capítulo explorou um conjunto relativamente amplo de interpretações, embora evidentemente não tenha esgotado toda a literatura que se debruça sobre a compreensão das especificidades da reflexão kantiana sobre o direito. Naturalmente, considerada sobretudo a multiplicidade de análises consideradas, cada uma privilegiando certa abordagem das questões tematizadas na obra do filósofo, não se pretende com essa seção final exaurir os tópicos discutidos pelos intérpretes. No entanto, é preciso estabelecer algum elemento comum em torno dos quais essas diferentes leituras podem ser articuladas, inclusive a fim de prosseguir com a discussão dos próximos capítulos.

Claramente, examinadas no detalhe, as reconstruções vistas até aqui apresentam particularidades. Contudo, uma preocupação muito clara (e esperada, pode-se acrescentar) entre os diversos autores explorados é o de afastar a filosofia de Kant, no campo da normatividade do direito, de uma tentativa de justificação a partir de visões instrumentais prudenciais (como a última seção do capítulo anterior também tentou fazer). À exceção de Bobbio (que, como visto, em alguma medida apela para uma leitura prudencial da normatividade do direito), tanto os intérpretes que buscam uma justificação dos princípios do direito que se diz independente do imperativo categórico (notadamente Wood, Willaschek e Ripstein), quanto aqueles que pensam essa justificação como fundada no último princípio, deixam muito claro que, sejam quais forem os pressupostos e consequências decorrentes da divisão entre leis éticas e leis jurídicas apresentada na *Metafísica dos costumes*, a normatividade do direito será justificada, em uma matriz kantiana, a partir da universalidade e incondicionalidade de uma lei. Interesses privados dos indivíduos, como a preservação da segurança individual dos particulares, embora possam ser o fundamento de determinação do arbítrio no campo das leis jurídicas, são incapazes de fundamentar normativamente a obrigação dessas mesmas leis.

Como é característico do programa filosófico de Kant (e isso é reconhecido pelos intérpretes de ambas as vertentes), a normatividade do direito é pensada segundo a categoria do dever e, nessa medida, supõe a universalidade e a incondicionalidade de uma lei. Entre os intérpretes que buscam uma justificação independente da normatividade jurídica, Wood traduz essa compreensão ao reconhecer que as normas do direito se fundam em princípios indiferentes aos interesses particulares de cada um (WOOD *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 502). Willaschek fala em uma analogia entre as leis fundamentais do direito e da moral (WILLASCHEK, 1997, p. 208) – analogia que tem como ancoragem o fato de que as leis jurídicas têm sua coercitividade justificada com base em um princípio universal, a dizer, o princípio universal do direito (que, para o intérprete, não pode ser reduzido ao imperativo categórico). Ripstein, por sua vez, afirma que os princípios do direito não contrariam o imperativo categórico por suporem a universalidade da lei, mas demandam uma justificação independente a partir de elementos que somente surgem quando passamos a considerar as relações entre indivíduos corpóreos que agem externamente (RIPSTEIN, 2009, p. 368).

Assim, caso queiramos expressar adequadamente o âmago da divergência entre as duas correntes, é preciso ter claro, inicialmente, que a discussão relevante não se dá entre, de um lado, os defensores de uma justificação independente da normatividade jurídica de caráter prudencial ou pragmático, e, de outro, os defensores de uma justificação dessa normatividade a partir do imperativo categórico que seriam os únicos a sustentar que o fundamento das normas jurídicas é extraído de um princípio universal. É comum às duas linhas de interpretação reconhecer que não há como justificar a normatividade das leis jurídicas, senão mediante o recurso a princípios *a priori* que não podem ser reduzidos a imperativos hipotéticos. O que distingue as duas visões é, precisamente, o modo como a incondicionalidade e da universalidade de princípios racionais do direito será justificada.

Höffe, O'Neill, Gregor e Guyer, assim como Terra, Almeida e Peres, sustentam que a normatividade dos princípios do direito *deve* ser justificada a partir do imperativo categórico. Pelo que se pode inferir dos argumentos dos intérpretes, pelo menos em termos mais gerais, ao estabelecer “o que é obrigação” (MS, AA 06, p. 225), o imperativo categórico contemplaria a universalidade e incondicionalidade das quais os princípios *a priori* do direito são inteiramente dependentes. Em outras palavras, a universalidade e a incondicionalidade das quais depende a normatividade do direito, segundo esses autores, é extraída do imperativo categórico. Por essa leitura, portanto, o imperativo categórico é condição necessária dos princípios *a priori* do direito, de sorte que esses princípios não poderiam ser justificados de modo independente e devem ser obtidos pela aplicação do critério de universalização do

imperativo categórico ao domínio em que os seres humanos interagem reciprocamente. O que poderíamos questionar, justamente, é se a universalidade e a incondicionalidade dos princípios do direito são necessariamente extraídas do imperativo categórico.

Para Wood, Willaschek e Ripstein, por outro lado, é indubitável que os princípios *a priori* do direito são caracterizados pela universalidade e pela incondicionalidade presente no imperativo categórico, mas disso não se segue que sua justificação deve ser tomada como inteiramente dependente desse princípio. Uma justificação dos princípios do direito é independente justamente por supor um conjunto de elementos que o imperativo categórico não abrange em sua formulação (embora possa acidentalmente regular), quais sejam, aqueles introduzidos por Kant no §B da *Introdução à doutrina do direito*, juntamente do conceito de direito. Claro, é importante destacar uma vez mais que os princípios do direito devem ser compatíveis com o imperativo categórico, no ponto em que estipula a universalidade e a incondicionalidade como critérios para o reconhecimento de uma lei que impõe um dever. Contudo, dizer o que é o direito, bem como justificar os princípios fundamentais desse domínio, é algo que exige a mobilização de conceitos e argumentos que somente são apresentados quando Kant define o conceito de direito. Assim, pode-se afirmar que, para esses intérpretes, o imperativo categórico seria condição apenas suficiente dos princípios do direito, mas não necessária. Diante dessa segunda via interpretativa, pode-se questionar que tais autores entendam necessário justificar a normatividade do direito de forma independente tão somente em razão do caráter motivacional que seria supostamente indissociável do imperativo categórico.

De qualquer forma, é evidente que as duas vertentes têm aspectos relevantes que devem ser enfatizados e, tanto quanto possível, preservados no prosseguimento da discussão. Da leitura que funda a normatividade do direito no imperativo categórico é fundamental reter que uma tentativa de separação entre os domínios (nomeadamente, uma separação do direito em relação à moral em geral, ou, ainda, em relação à doutrina dos costumes) implicaria a rejeição da literalidade do texto da *Introdução à metafísica dos costumes*, sobretudo nos pontos em que Kant é bastante claro e inequívoco ao atrelar os conceitos de obrigação e dever (a partir dos quais a normatividade jurídica será pensada) ao imperativo categórico.

Já da leitura que pensa essa justificação como independente, é crucial, precisamente, reconhecer que o imperativo categórico, pensado exclusivamente como um princípio executivo, parece não contemplar completamente o que há de específico no campo da normatividade jurídica, a saber, que suas leis, além de imporem obrigações por meio de uma legislação externa, regulam especificamente a dimensão externa das ações e as relações de

influência recíproca entre os agentes. No que toca ao imperativo categórico da *Fundamentação*, como visto, o problema é que o critério para avaliação de máximas supõe a incorporação da possibilidade de universalização da máxima como motivo último da ação (o sujeito deve poder querer a possibilidade de universalização da máxima). Esse aspecto motivacional, contudo, o direito, com suas leis jurídicas, desconsidera quando trata de estabelecer o critério universal do justo.

No entanto, há um aspecto em comum que nenhuma das vias de interpretação acima consideradas parece explorar suficientemente. É inequívoco que os autores reconhecem que o direito não se ocupa propriamente de regular os motivos adotados internamente por cada indivíduo, mas sim a dimensão externa de suas ações, isto é, o âmbito em que o uso da liberdade do arbítrio por um indivíduo afeta os demais indivíduos ao seu redor. O que não parece ser suficientemente explorado, contudo, é que o reconhecimento desse âmbito de relações – relações para as quais não importam propriamente os motivos que são adotados para seguir a lei moral – exige, por parte de Kant, uma reformulação do imperativo categórico, de modo a torná-lo um princípio capaz de abarcar, coerentemente, tanto o âmbito que trata de uma regulação das condutas a partir da legalidade das ações (espécie de concordância exigida pelas leis jurídicas), quanto aquele em que importa examinar a moralidade das ações (espécie de concordância exigida pelas leis éticas).

As consequências desse movimento são fundamentais. Ora, ao exigir, no campo da moralidade, que a máxima adotada possa ser quista enquanto universalizável, o sujeito deve examinar a validade de suas máximas segundo um critério de racionalidade preciso. Não se trata meramente de pensar em uma situação hipotética na qual uma determinada máxima é adotada universalmente, mas, sim, de refletir de maneira consequente acerca da racionalidade que há em se querer a universalidade de uma máxima. Portanto, trata-se da universalidade da máxima segundo aquilo que um sujeito racional, que se reconhece como tal, quer.

Já o imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes* estabelece unicamente que o sujeito deve agir segundo “uma máxima que pode valer ao mesmo tempo como universal” (MS, AA 06, p. 225). A reformulação do princípio, que abstrai da exigência de se *poder querer a universalidade da máxima* e exige unicamente ações cujas máximas *possam valer como uma lei universal* (ou seja, quistas ou não em razão da possibilidade de universalização), é por certo necessária precisamente porque o imperativo categórico, como princípio supremo da moral (e não apenas da moralidade), deve abranger os dois campos da doutrina dos costumes (direito e ética), não podendo exigir que o indivíduo aja somente em nome da universalidade das máximas. Nesse sentido, o critério não pode ser o da

possibilidade de o sujeito querer a universalidade incondicional de uma máxima, como ocorria no texto da *Fundamentação*. Resulta disso que as máximas devem *poder valer ao mesmo tempo como uma lei universal*.

Podemos refletir sobre essa distinção a partir de um exemplo contrafactual que Murphy retoma de L. A. Hart, ao rapidamente mencionar as razões pelas quais restringimos a liberdade individual ao vedar, por exemplo, o uso de armas de fogo para atacar outros indivíduos. A razão pela qual proibimos essas condutas consiste, diz o autor, no fato de sermos vulneráveis a ataques produzidos com armas. Quando um indivíduo faz um disparo de arma de fogo contra outro, a lesão ocasionada pelo projétil implica, naturalmente, uma interferência indevida com relação à liberdade do indivíduo ferido (MURPHY, 1994, p. 70). Poderia ocorrer, entretanto, que fôssemos seres com uma constituição física e biológica distinta. Consideremos, por exemplo, o caso hipotético de uma sociedade composta por seres racionais em tudo semelhantes a seres humanos, mas que são protegidos por uma carapaça invulnerável e flexível, capaz de suportar toda sorte de investidas. Para esses seres, eventuais colisões corporais de uns contra os outros, por mais fortes que sejam, não resultariam em qualquer interferência relevante no exercício de suas atividades cotidianas e, de modo geral, na persecução de seus fins. Suponhamos, mais além, que esses seres estão habituados a ocorrências desse tipo: consideremos, para enriquecer o exemplo, que esses seres ocupam um território superpopuloso em que esse tipo de contato é, inclusive, inevitável, pelo menos na maioria dos casos. Ora, não parece desarrazoado sustentar que, para seres racionais dessa espécie, poderia valer como universal uma máxima que afirmasse a possibilidade de locomoção irrestrita, isto é, uma forma de locomoção indiferente à produção de colisões recíprocas entre os indivíduos (conclusão que não parece adequada quando pensamos na situação à qual seres humanos estão submetidos).

O que essas observações pretendem ressaltar é que, do modo como é formulada, a universalidade enunciada no imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes* estipula um critério geral que desempenha não mais do que a função que Kant afirma que desempenha: o imperativo categórico apenas diz, em geral, o que pode valer como uma obrigação (MS, AA 06, p. 225). Ora, toda obrigação se apresenta na forma de uma máxima passível de universalização (quista ou não em razão dessa possibilidade). Contudo, para além de afirmar que a obrigação é toda máxima que pode valer universalmente, é preciso especificar a espécie de obrigação às quais nós, enquanto seres humanos, estamos submetidos de um ponto de vista jurídico – o que o imperativo categórico, em razão de sua generalidade,

não cuida de estabelecer de imediato. É aqui que a relação entre o imperativo categórico e os princípios *a priori* do direito deve ser adequadamente compreendida.

Kant afirma na *Introdução à metafísica dos costumes* que a razão de ser da metafísica dos costumes reside na necessidade de extrairmos conclusões acerca da aplicação de princípios morais, incondicionais e universais, à “natureza particular do ser humano” (MS, AA 06, p. 225). Ora, o imperativo categórico, em sua formulação, estabelece um critério geral para determinar o que é obrigação, mas ainda é necessário determinar quais são as obrigações (que, segundo a *Introdução*, sabemos apenas ser expressa na forma de um princípio universal) quando somos transportados para o campo das circunstâncias particulares às quais seres humanos estão submetidos. Essas obrigações, precisamente por serem obrigações, supõem a universalidade e a incondicionalidade de uma lei. Então, tais obrigações somente podem decorrer de princípios que sejam aptos a fundamentá-las, a dizer, princípios que tenham a universalidade e a incondicionalidade de uma lei.

Segundo os propósitos que regem uma metafísica dos costumes, devemos pensar, então, em princípios universais e incondicionais que se aplicam ao domínio das relações humanas, em que diferentes arbítrios e, conseqüentemente, ações externas, interagem entre si. É aí, precisamente, que passamos a falar em leis jurídicas e, conseqüentemente, na necessidade de pensarmos acerca dos princípios *a priori* que devem nortear as leis jurídicas que regulam as relações nesse âmbito. Embora o imperativo categórico seja o princípio mais fundamental ao qual temos de recorrer para compreender o que vale como obrigação, obrigações impostas do ponto de vista jurídico devem estar fundadas em princípios extraídos de uma investigação que leve em consideração as circunstâncias específicas relativas à natureza humana.

Os princípios *a priori* do direito pressupõem a universalidade e incondicionalidade sem as quais não é possível falar em um princípio do dever. Mas, para além da universalidade e incondicionalidade típica de toda lei, quando tomamos como premissa de exame o fio condutor da legislação positiva (MS, AA 06, p. 230), percebemos que as leis jurídicas, mesmo sendo uma espécie da lei moral, são caracterizadas por sua legislação externa, além de evidentemente pressuporem, em sua aplicação e âmbito de incidência, as relações recíprocas entre seres humanos.

É indubitável que os princípios *a priori* do direito estão relacionados ao imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes*, na medida em que são princípios concebidos no âmbito de uma investigação sobre a justificação racional de um sistema de leis externas e devem ter a universalidade e a incondicionalidade de uma lei que diz o que é o

dever. Nesse sentido, os princípios *a priori* do direito, quando dizem quais são as obrigações jurídicas, não podem contrariar a universalidade e a incondicionalidade do imperativo categórico. Contudo, a consequência que podemos inferir dessa afirmação é que o imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes*, quando estipula um critério para máximas que podem valer universalmente, seria condição suficiente dos princípios *a priori* do direito (colocando em outros termos, o imperativo categórico é compatível com a normatividade dos princípios do direito).

Entretanto, do fato de estarem os princípios *a priori* do direito relacionados desse modo ao imperativo categórico não se segue imediatamente que sua justificação dependa necessariamente do imperativo categórico. A questão pode ser formulada nos seguintes termos: como justificar a universalidade e a incondicionalidade dos princípios *a priori* que devem regular nossas ações de um ponto de vista jurídico? Essa justificação é dependente da universalidade e incondicionalidade do imperativo categórico?

Recordemos, a propósito dessas duas perguntas, que o imperativo categórico, na *Introdução à metafísica dos costumes*, é desvinculado de considerações sobre a moralidade das ações, dizendo que uma obrigação é, unicamente, o que pode *valer universalmente* (queira o sujeito ou não essa possibilidade de universalização). Ora, alguém poderia sustentar que os princípios do direito são independentes do imperativo categórico na versão da *Fundamentação* justamente porque a normatividade jurídica é independente do elemento motivacional que desempenha papel determinante na compreensão da normatividade do princípio supremo na versão que avalia a moralidade das ações. A interpretação oferecida nesse trabalho concederia a plausibilidade dessa maneira de tratar o ponto. Mas, como anteriormente observado com Willaschek, não é dessa independência motivacional (consenso entre intérpretes) que se trata, mas sim da “independência normativa do direito em relação à moral” (WILLASCHEK, 2008, p. 53). Mais especificamente, a verdadeira questão é determinar se, considerada a versão do imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes* (já abstraído o aspecto motivacional), os princípios do direito demandariam uma justificação independente que evidencie que o imperativo categórico não é necessário para a normatividade jurídica. Esse problema, tanto quanto a diferença na formulação do imperativo categórico na *Fundamentação* e na *Introdução à metafísica dos costumes*, as interpretações examinadas até aqui deixam de colocar.

Essas questões serão objeto de análise mais detida no próximo capítulo. Veremos que o princípio universal do direito, introduzido no §C da *Introdução à doutrina do direito*, é enunciado e justificado como um princípio universal e incondicional que trata da

compatibilização de arbítrios livres que, por serem exercidos externamente em grande parte das situações, estão constantemente em relações de influência recíproca. De igual sorte, o postulado jurídico da razão pública, discutido a partir do §41 da *Doutrina do direito*, que trata do dever de ingresso em uma condição jurídica, é pensado para seres humanos que, racionalmente, por ocuparem um globo terrestre cuja extensão é limitada, não têm alternativa, senão coabitarem esse território segundo um sistema público de leis coercitivas (MS, AA 06, p. 307).

Assim, para concluir essa seção e, com isso, o presente capítulo, é interessante reafirmar aspectos da análise precedente que orientarão as discussões do próximo capítulo: os princípios *a priori* do direito (sobretudo aqueles do §C e do §41 da *Doutrina do direito*, dos quais a presente cuidará mais detidamente) satisfazem os critérios da universalidade e da incondicionalidade para avaliação de máximas do princípio supremo da moral (o imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes*), mas supõem um conjunto próprio de argumentos estruturados de modo a abranger as relações entre arbítrios exercidos por meio de ações externas, consoante as condições empíricas às quais os seres humanos estão submetidos. Seria isso suficiente para demonstrar a independência dos princípios do direito, ou o imperativo categórico seria, ainda, condição necessária desses princípios? É preciso compreender, com detalhe, como a justificação da normatividade jurídica aparece nos momentos argumentativos mais importantes do texto da *Doutrina do direito*, explorando os pontos do texto em que a dependência ou independência dos princípios do direito fica evidenciada.

Como já antecipado quando da discussão de algumas das interpretações da literatura secundária aqui abordadas, se a legislação das leis jurídicas é externa e admite a coercitividade, a *Doutrina do direito* tem de dar conta de justificar a possibilidade dessa coerção, tarefa à qual Kant se dedica nos §C, §D e §E da *Introdução*. O próximo capítulo se inicia exatamente por essa temática, cuja abordagem se inicia com a exposição do conceito de direito, nos dois últimos parágrafos do §B da *Introdução à doutrina do direito*, e é encerrada no §E, com o conceito de direito estrito.

4 A NORMATIVIDADE DO DIREITO: O PRINCÍPIO UNIVERSAL DO DIREITO E O INGRESSO NO ESTADO CIVIL

Os capítulos precedentes exploraram uma interpretação que busca demonstrar que, na versão da *Introdução à metafísica dos costumes*, o imperativo categórico é reformulado como o princípio supremo da moral. A normatividade das obrigações morais é extraída de um critério de universalidade incondicional que trata da possibilidade de uma validade universal da máxima. Esse critério é distinto daquele apresentado na *Fundamentação*, segundo o qual as máximas moralmente admissíveis devem não apenas *poder valer universalmente*, mas devem também *poder ser quistas enquanto universais* por um agente. Outra maneira de colocar o ponto, como exposto no primeiro capítulo, é que *poder querer a universalidade das máximas* envolve a adoção da possibilidade de universalização da máxima como motivo último da ação. Uma das consequências da adoção desse critério, que Kant concebeu na *Fundamentação* com o intuito de avaliar a moralidade das ações, é a exclusão, do âmbito da moralidade, de máximas cujos motivos últimos sejam empíricos. Como visto, o imperativo categórico, nessa primeira obra, é um princípio executivo que diz o que é o dever ao estabelecer a espécie de motivo em nome do qual o agente deve agir, a dizer, a possibilidade de universalização de máximas.

Esse critério, contudo, tornaria problemática a relação entre as leis jurídicas e o imperativo categórico, pelas razões já expostas no primeiro capítulo. A reformulação do imperativo categórico como um princípio essencialmente judicativo que se distancia do problema da motivação (o que ocorre na *Introdução à metafísica dos costumes*), é capaz de explicar de forma coerente como a normatividade de obrigações impostas por uma legislação externa podem ter sua normatividade pensada nos moldes da universalidade do imperativo categórico. Mais especificamente, essa reformulação é capaz de dar conta de dois aspectos intrinsecamente relacionados à normatividade das leis jurídicas: i) a admissão da coercitividade dessas leis, cuja imposição se dá por meio de uma legislação externa, e; ii) a validação de máximas fundadas em motivos últimos de natureza empírica, segundo uma perspectiva jurídica, desde que máximas dessa espécie *possam valer como universais* (o que supõe uma universalidade que não é pensada como fundamento de determinação do arbítrio, mas que é limitada segundo aquele que Kant apresentará como o conceito de direito).

Podemos tratar essa questão no registro da já mencionada reintegração da heteronomia à doutrina moral de Kant. Essa reintegração, naturalmente, se restringe à questão dos

fundamentos de determinação do arbítrio que são admitidos pela universalização expressa no imperativo categórico. No que toca à fonte de sua normatividade, as leis jurídicas extraem sua fundamentação de uma legislação autônoma da razão. No entanto, essa reintegração da heteronomia exige que o fundamento da normatividade moral em geral (que abrange tanto o direito, quanto a ética) seja repensado de modo a possibilitar que, dada a possibilidade de uma imposição por meio de uma legislação externa, a obrigação e os deveres sejam conhecidos a partir de uma investigação que não se paute exclusivamente pelos motivos últimos incorporados às máximas do agente. Como já afirmado anteriormente, essa legislação racional autônoma deve ser capaz de validar máximas fundadas em motivos empíricos. O imperativo categórico da *Introdução*, ao dizer que está de acordo com a moral toda máxima que “pode valer ao mesmo tempo como lei universal” (MS, AA 06, p. 226) – e não somente aquelas que o agente pode querer em razão dessa possibilidade de universalização –, admite máximas dessa espécie, ao mesmo tempo em que preserva a universalidade incondicional característica dos deveres.

Para os princípios *a priori* do direito, especialmente para o princípio universal do direito, essa questão é crucial. Recordemos que, para Kant, uma investigação filosófica sobre o direito deve ser capaz de estabelecer “o critério universal com que se podem conhecer em geral tanto o justo, quanto o injusto” (MS, AA 06, p. 229). Ora, o princípio universal do direito é construído precisamente para dar conta dessa tarefa que a *Introdução à doutrina do direito* anuncia. Pode-se afirmar, na esteira do que tem sido apresentado como o eixo de interpretação deste trabalho, que o princípio universal do direito, do qual se extrai o critério universal para o justo e para o injusto, é construído a partir do critério de validade universal das máximas (independentemente de o agente querer ou não a possibilidade de universalização como motivo último de sua ação).

A grande questão será, precisamente, dizer o que pode valer universalmente de um ponto de vista jurídico (e que, nessa medida, vale como fundamento racional para uma legislação jurídica efetiva). Para tratar desse tópico, Kant introduz, no §B da *Doutrina do direito*, os elementos que definem o conceito de direito e que pautam o critério para avaliação das ações como justas ou injustas. É somente depois da discussão do conceito de direito que Kant formula, no §C, o princípio universal do direito, nos seguintes termos: “É justa toda ação segundo a qual ou segundo cuja máxima a liberdade de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal etc.” (MS, AA 06, p. 230). É com base nesse princípio que Kant apresenta o critério para o “agir direito” (MS, AA 06, p. 231). Como a sequência do texto deixa claro, contudo, não se exige que o princípio universal do direito (a

partir do qual avaliamos o que é o *agir direito*) seja ao mesmo tempo adotado como motivo do agente (MS, AA 06, p. 231). Isso permite pensar, como também já foi mencionado, em ações e máximas cujos motivos últimos sejam de ordem empírica, mas que sejam justas desde que satisfaçam o critério de universalidade do princípio universal do direito.

Certas ações e máximas podem valer universalmente independentemente da adoção, pelo agente, da possibilidade de universalização como motivação para agir. Em outras palavras, é possível que os motivos que o agente adota sejam de caráter empírico, mas que sua ação seja justa, desde que possibilite que o arbítrio seja exercido por outros indivíduos também de forma livre. Não importará, nesse caso, que o agente possa também querer a universalidade da máxima, mas, sim, que essa máxima seja compatível com o arbítrio livre de outros agentes (exigência que não se confunde com o critério do imperativo categórico da *Fundamentação*, que demanda que o agente adote a possibilidade de universalização da máxima como motivo). Não por acaso, a tarefa que Kant reconhece como cabível numa perspectiva filosófica de investigação do direito não será “ensinar virtude, mas apenas expor o que é justo” (MS, AA 06, p. 231).

O imperativo categórico, na versão da *Introdução à metafísica dos costumes*, interpretado nos moldes da leitura sugerida no primeiro capítulo do presente trabalho, certamente abarca essa espécie de universalidade característica do princípio universal do direito. Contudo, para determinar se a normatividade do direito depende necessariamente do imperativo categórico ou não, cumpre ainda investigar se a universalidade do imperativo categórico é condição necessária do conceito de direito, ou mesmo no princípio universal do direito. Willaschek, por exemplo, afirma que o imperativo categórico é incapaz de justificar a legitimidade da coerção e encontra nessa constatação razões para afirmar que a normatividade do direito deve ser extraída de uma fonte independente que, ainda que seja expressão de uma forma de autonomia racional, não é propriamente moral, mas jurídica.

O presente capítulo pretende finalizar o presente trabalho com tratamento dessas questões em particular à luz da reflexão que Kant faz na *Introdução à doutrina do direito* e, bem assim, com base nos principais pontos da argumentação acerca do postulado jurídico da razão pública, que trata do dever de ingresso no estado civil, cuja discussão tem início no §41 da *Doutrina do direito* (MS, AA 06, p. 306). Seguindo a ordem estabelecida por Kant na *Introdução à doutrina do direito*, a primeira seção explora as três características que Kant atribui ao conceito de direito, ao passo que a segunda discute, à luz dessas características, o princípio universal do direito. A terceira seção é dedicada à compreensão da justificação que Kant oferece para a coerção no §D e no §E da *Introdução à doutrina do direito*. Já a quarta

seção aborda o direito inato à liberdade e explora sua relação com a formulação do princípio universal do direito. Por fim, a quinta e última seção trata do postulado jurídico da razão pública com o intuito de examinar se, na justificação desse princípio, a normatividade do direito é dependente ou não do imperativo categórico.

4.1 O CONCEITO DE DIREITO: EXTERNALIDADE, RELAÇÃO ENTRE ARBÍTRIOS E FORMA DO ARBÍTRIO

A seção 2.8 tratou de explicitar a natureza da investigação filosófica à qual, segundo Kant, caberia submeter o direito. Desse tópico cuida o §B da *Doutrina do direito* e, retomando muito brevemente o que anteriormente foi discutido, o ponto fundamental é que a filosofia não trata da mera análise dogmática sobre a interpretação e aplicação das disposições legais que integram a legislação positiva, mas, sim, de encontrar um critério universal do justo e do injusto, o que fatalmente suporá, segundo Kant, uma investigação sobre princípios racionais universais e incondicionais. Como princípios que tratam do dever, esses princípios não são meramente empíricos (já que a experiência é incapaz de fundamentar juízos dessa natureza), supondo uma fundamentação *a priori*. Dentre esses princípios, que operam como “fundamento para uma legislação positiva possível” (MS, AA 06, p. 230), insere-se o princípio universal do direito. A referência à noção de um critério para o justo, como bem observam intérpretes como Höffe (já citado anteriormente a propósito desse tema), aponta para um padrão que deve nortear a produção legislativa estatal. Mas, ao mesmo tempo, esses princípios são o fundamento dessa legislação positiva, o que significa que a normatividade dessas leis deve ter sua fonte reconduzida a princípios racionais.

Mas o §B não trata apenas de delimitar o objeto de uma investigação filosófica sobre o direito. Na verdade, é depois de citar a já mencionada e discutida fábula de Fedro que Kant introduz uma noção que, juntamente dos princípios do direito, é central para tratar da normatividade jurídica: o conceito de direito. Esse conceito de direito é apresentado em sua relação com uma obrigação e é qualificado como um “conceito moral” (MS, AA 06, p. 230). Como vimos no primeiro capítulo, uma obrigação é expressa por um imperativo categórico, ao passo que o imperativo categórico avalia uma máxima segundo a possibilidade ou não de sua validade universal. O conceito de direito, por ser um conceito moral, está relacionado de alguma maneira máximas que podem valer universalmente e que, assim, dizem o que é o justo (e o injusto). Ou seja, o justo (e o injusto) pressupõe uma avaliação das máximas que são universalizáveis e, assim, conceito de obrigação. Veremos adiante, com o princípio universal

do direito, de que maneira avaliamos a correção das ações do ponto de vista jurídico que interessa à *Doutrina do direito* a partir do critério de universalização de máximas. Mas é fundamental esclarecer como o conceito de direito trata de especificar as obrigações que se impõe para seres racionais.

O que é central para essa relação é que o conceito de direito restringe o escopo das obrigações que se impõem de um ponto de vista jurídico. Ainda que pensadas sob o critério mais geral de universalidade incondicional do imperativo categórico, obrigações jurídicas aplicam esse critério para avaliar máximas e ações segundo as três características do conceito de direito que Kant apresenta na seguinte ordem: i) o direito trata da “relação externa e prática de uma pessoa com outra, na medida em que suas ações, como fatos, podem ter (imediate ou mediamente) influência sobre umas sobre as outras” (MS, AA 06, p. 231); ii) o direito trata da relação de um arbítrio com o outro, e não da relação entre arbítrio e o desejo, e; iii) no âmbito dessa relação recíproca entre arbítrios o que importa não é a matéria do arbítrio, que Kant define como sendo o fim particular que cada um adota, mas, sim, a forma, que diz respeito unicamente a determinar se, nessa relação recíproca, o arbítrio é exercido de forma livre, nessa relação, segundo uma lei universal. Naturalmente, cada uma dessas características deve ser examinada individualmente.

A primeira dessas características é a externalidade do direito. A *Introdução à metafísica dos costumes*, como vimos, define os conceitos de obrigação e dever, mas trata, antes, de especificar que ambos podem ser objeto de uma legislação interna ou externa. O que caracteriza essa legislação externa é, da perspectiva da execução das ações (e não da justificação da normatividade do direito), a admissão de fundamentos outros de determinação do arbítrio que não a própria ideia do dever – especialmente as aversões, dado o caráter coercitivo da legislação (MS, AA 06, p. 219). Quando mobilizada no §B, contudo, a externalidade não trata propriamente da espécie de legislação pela qual a obrigação pode ser imposta (embora essa noção claramente esteja sendo pressuposta na discussão inicial da *Doutrina do direito* e seja retomada no §C). A externalidade é, aqui, uma propriedade das relações entre pessoas que interessa ao direito regular.

É bastante significativo, em primeiro lugar, que Kant empregue o termo “pessoas” para enfatizar que uma avaliação das ações sob o conceito de direito supõe a imputabilidade dos seres envolvidos nessa relação. A ideia de imputação é apresentada na *Introdução à metafísica dos costumes*, quando Kant define os conceitos de “pessoa” e “ato” (MS, AA 06, p. 223), destacando que ambos supõem a ideia de liberdade de arbítrio (reconstruída no primeiro

capítulo do presente trabalho como uma capacidade espontânea que o sujeito tem para se propor os fins que quer perseguir)⁴⁹.

Mas não é qualquer espécie de relação entre seres imputáveis que é de interesse do direito. Essa relação deve ser “externa e prática” (MS, AA 06, p. 230) e, mais importante que isso, supõe a possibilidade de influência recíproca entre essas ações. Que essa relação deva ser externa e prática significa, em particular, que, a menos que haja algum comportamento externo, traduzido em ações que possam afetar outros indivíduos, não haverá que se falar em uma avaliação do ponto de vista do justo e do injusto. Estados mentais, como os meros desejos que cada indivíduo tem, não são, por si só, juridicamente relevantes. São de interesse para uma avaliação acerca do justo e do injusto aquelas intenções que se manifestam externamente e, com isso, podem interferir na liberdade do arbítrio de outros indivíduos (isto é, na liberdade que esses indivíduos devem ter para perseguir seus próprios fins). Isso não significa, obviamente, que o direito ignora o aspecto volitivo presente nas ações humanas. Na verdade, o direito sempre avaliará ações que, em última análise, são praticadas com base em alguma motivação interna. A questão é que essas ações, praticadas pelos mais variados motivos, devem poder afetar terceiros no livre exercício de seus arbítrios. Assim, do ponto de vista da correção jurídica de nossas ações, a avaliação pautada pelos efeitos tem precedência sobre a análise baseada nas motivações do agente.

Um indivíduo pode passar a vida inteira nutrindo o desejo de ceifar a vida de um terceiro que é seu desafeto, sem, entretanto, efetivamente empregar, ou querer empregar, qualquer dos meios necessários para satisfazer esse desejo, pelas mais diversas razões – inclusive, por exemplo, a fim de evitar uma sanção jurídica (suponhamos, por exemplo, que esse indivíduo prefere que seu desafeto permaneça vivo, a correr o risco de ser processado penalmente e eventualmente sofrer uma sanção). Uma postura dessa natureza, por não interferir diretamente no exercício do arbítrio por qualquer outro indivíduo, não é relevante para o direito. Mais do que isso, essa postura não é distinta, ao menos da perspectiva de sua correção jurídica, da conduta daquele que indivíduo que se abstém de matar alguém por um motivo nobre, como o respeito pela humanidade no outro.

Para além desse problema da motivação interna, é preciso ter claro que inúmeras ações que praticamos em nosso cotidiano, ainda que se traduzam em comportamentos externos, não

⁴⁹ Essa primeira limitação é particularmente importante, por exemplo, para a posterior discussão que Kant fará sobre o postulado jurídico do direito privado, recusando que a propriedade de uma coisa, como “objeto do arbítrio livre que carece de liberdade” (MS, AA 06, p. 223), possa encontrar seu fundamento racional numa relação imediata entre pessoas e coisas. Objetos, na medida em que não são capazes de imputação, não “têm obrigações” (MS, AA 06, p. 269) e, naturalmente, nenhum direito. Kant pensará o fundamento da propriedade, nesse registro, a partir de uma relação de “pessoa a pessoas” (MS, AA 06, p. 268). A esse respeito, cf. nota 15.

afetam terceiros em um sentido juridicamente relevante. Caminhamos diariamente em via pública e, na maioria dos casos, cruzamos com outros indivíduos durante nosso percurso sem que esse ato de caminhar exerça qualquer influência em relação às ações que outros indivíduos se propõem a praticar. Claro, é possível imaginar que, caso decida andar pela calçada ignorando os demais transeuntes, alguém acabe esbarrando com outros indivíduos e seja responsável inclusive por ocasionar lesões físicas em outras pessoas. Assim, é evidente que mesmo o ato de caminhar, em última análise, sofre alguma espécie de limitação, ao menos segundo a condição de não nos movimentarmos de modo a causar danos a outras pessoas ou de maneira que impeça a livre circulação de transeuntes.

Mas suponhamos, para avançar no argumento, que coordenamos esse deslocamento conjunto sempre atentando para a utilização de trechos da calçada que não são utilizados, ao mesmo tempo, por outros indivíduos. Esse exemplo da caminhada ordenada em via pública é interessante para explorarmos as duas características restantes do conceito de direito. Não é incomum que, ao longo de nosso percurso, cumprimentemos conhecidos, ou mesmo pessoas que não conhecemos. Diferentemente do que sucede no caso anterior, é inegável que, ao cumprimentarmos outros indivíduos, nossa ação exerce alguma espécie de influência sobre as ações dos outros, seja no caso do indivíduo que, por cordialidade, desvia o foco de sua atividade para responder, seja no caso daquele que, ciente do cumprimento recebido de um terceiro, decide por ignorá-lo. Poderá esse tipo de influência importar para o direito? Na verdade, o que Kant nos diz é que essa influência recíproca deve se dar em um sentido juridicamente relevante.

Primeiramente, essa influência deve se dar exclusivamente numa relação entre arbítrios. Ao enfatizar que a relação se dá entre arbítrios, Kant pretende recusar que a avaliação sobre o justo se dê a partir de uma análise sobre “a relação do arbítrio ao desejo” (MS, AA 06, p. 230). No primeiro capítulo, o arbítrio humano foi caracterizado como uma faculdade de máximas que é espontânea na medida em que os agentes são capazes de propor os fins que querem perseguir, incorporando motivos às suas máximas. É dessa relação entre arbítrios, compreendidos como a capacidade de proposição de fins, que o direito vai se ocupar, mas de uma maneira bastante específica. Kant recusa que o direito tenha como propósito uma regulação de condutas com o intuito de garantir a felicidade de cada um dos indivíduos que se relacionam em sociedade. É possível, por exemplo, que aquele indivíduo que cumprimentei e se recusou a responder encontre satisfação precisamente no fato de caminhar em via pública sem ser interpelado por outros indivíduos, de modo que minha ação seja causa de profunda irritação. Essa circunstância, todavia, não torna minha ação

juridicamente relevante, justamente por não afetar o livre exercício do arbítrio por outro⁵⁰. O que distingue o ato de cumprimentar alguém (ainda que esse alguém não queira ser

⁵⁰ É preciso atentar para uma situação claramente problemática e um tanto quanto complexa que essa discussão parece suscitar. Suponhamos que, em vez de cumprimentar um terceiro durante sua caminhada, o agente resolva xingá-lo deliberadamente. Estamos naturalmente inclinados a sustentar que esse ato deve sofrer alguma regulação jurídica. Soa como absurdo tolerar que, ao seu alvedrio, alguém esteja autorizado juridicamente a proferir ofensas de toda sorte contra terceiros. Se olharmos para o ordenamento jurídico brasileiro, por exemplo, perceberemos que condutas dessa espécie são capituladas como crimes de injúria, calúnia e difamação, os denominados crimes de palavra, todos sujeitos a sanções de natureza penal (e civil). Seguindo uma leitura kantiana como a aqui sugerida, o grande problema é compreender, justamente, como esses atos implicariam alguma espécie de restrição indevida ao exercício livre do arbítrio pelo ofendido capaz de justificar uma interferência jurídica. Com efeito, alguém que me ofende, publicamente ou não, não parece me impedir de livremente adotar aqueles fins que reputo adequados à satisfação de meus interesses, nem tampouco me impede de empregar os meios necessários para o alcance desses fins. Em outras palavras, ofensas não parecem implicar qualquer restrição ao uso livre do arbítrio por um indivíduo. A despeito dessas considerações, Kant sugere uma solução para a questão do tratamento jurídico da ofensa. Na *Introdução à doutrina do direito*, Kant afirma que o direito inato à liberdade contempla, também, a igualdade inata, qualidade pela qual todo ser humano é “irrepreensível (*justi*), porque não foi injusto com ninguém antes de qualquer ato jurídico” (MS, AA 06, p. 238). Byrd e Hrushka, ao comentarem essa passagem, afirmam, sem maior detalhamento, que ofensas à reputação são uma lesão à liberdade do indivíduo por violarem a sua independência em relação ao arbítrio coercitivo do outro (BYRD; HRUSHKA, 2010, p. 82). Essa afirmação é insuficiente, já que aquilo que se deve mostrar é, segundo o conceito de direito, como essas ofensas caracterizam alguma espécie de lesão que admite uma regulação jurídica. Embora Byrd e Hrushka não tratem dessa justificação, é possível ensaiar uma resposta que tem amparo textual e parece alinhada à filosofia kantiana. Para isso, é essencial compreender como Kant mobiliza a noção de “arbítrio coercitivo” (MS, AA 06, p. 237) quando discute o direito inato à liberdade um pouco mais à frente. Obviamente, o que ocorre é que um arbítrio parece ser qualificado como coercitivo não apenas quando alguém restringe o uso livre do arbítrio por um terceiro (ou seja, quando impede que um terceiro escolha e persiga seus próprios fins), mas, também, nas hipóteses em que não há uma afetação direta à liberdade de outrem para escolher como agir. Esse é o caso de um indivíduo que é tratado como culpado sem provas ou, no nosso caso mais particular, que é deliberadamente ofendido. Mas, se não se trata de uma coercitividade exercida por meio da restrição indevida à liberdade do arbítrio de um terceiro, do que se trata? Ora, esse arbítrio é qualificado como coercitivo exatamente por ser exercido de alguma maneira particular (e indevida) contra outro ser humano que, por força de sua liberdade inata, deve ser tratado como irrepreensível se não foi previamente injusto com outrem. O aspecto central da violação não é o impedimento da liberdade do arbítrio de quem quer que seja (que não existe), mas, de um lado, a vítima, que não fez qualquer uso indevido do arbítrio que admita qualquer coerção, e, de outro o ofensor, que faz o uso que bem entende de seu arbítrio (mais especificamente, para ofender a vítima). Uma chave de leitura pode residir na compreensão do alcance da noção de igualdade inata (MS, AA 06, p. 237), que Kant vincula à noção de liberdade como independência. Aquele que me ofende exerce uma coerção indevida não por opor um impedimento à minha liberdade, mas pela violação da reciprocidade que deve permear as relações entre seres livres que são iguais entre si. A violação dessa reciprocidade é passível de limitação jurídica justamente porque impõe um tratamento assimétrico entre partes cujos arbítrios devem estar de acordo “segundo uma lei universal da liberdade” (MS, AA 06, p. 230). Ora, se alguém faz o uso que bem entende de seu arbítrio para me ofender na ausência de qualquer ação injusta pretérita, vislumbra-se, da parte do ofensor, o uso de uma coerção que não é admitido pelo direito (ainda que não haja por parte do ofensor, diretamente, um impedimento em relação ao uso livre do meu arbítrio) por violar o equilíbrio de uma relação entre iguais. Alguém poderia argumentar que a coerção é definida exatamente como um impedimento da liberdade (MS, AA 06, p. 230) e que, por conseguinte, essa reconstrução não dá conta de mostrar como, em termos kantianos, outra espécie de coerção (que não a violação da liberdade) poderia ser defendida. Talvez o que possamos afirmar é que todo impedimento a um uso legítimo do arbítrio configura uma coerção ilegítima vedada pelo direito, mas que nem toda coerção ilegítima passível de limitação jurídica é um impedimento de um uso legítimo do arbítrio. Ofensas deliberadas poderiam ser enquadradas nesse registro em que, por parte do ofensor, um arbítrio coercitivo é exercido contra alguém que, tendo de ser presumido como estando numa posição de igualdade em relação ao ofensor, nada fez para justificar qualquer espécie de ofensa. Admitir ofensas significaria dar um tratamento diferenciado a certos indivíduos e, assim, violar a igualdade inata que decorre da independência do cidadão. O problema não é de fácil resolução, já que seria necessário dar conta, mais fundamentalmente, da terceira característica do conceito de direito, que envolve a forma livre do arbítrio nas relações recíprocas (mais uma vez, somos levados a indagar como simples ofensas poderiam essa forma da

cumprimentado) do ato pelo qual um indivíduo caminha pela calçada ignorando a passagem de outras pessoas, colocando em risco a integridade física alheia, é precisamente o fato de, no último caso, a conduta potencialmente afetar o livre uso do arbítrio alheio. Com efeito, um indivíduo que sofre uma lesão corporal ou é impedido de se locomover pela ação de outrem não é livre para perseguir os fins a que se propõe justamente em razão do impedimento inclusive físico indevidamente imposto pelo ofensor.

Por fim, nessa relação entre arbítrios como capacidades de proposição de fins, Kant afirma que é relevante não a “matéria do arbítrio” (MS, AA 06, p. 230), mas a “forma na relação do arbítrio recíproco” (MS, AA 06, p. 230). Por matéria do arbítrio, Kant entende “o fim que cada um se propõe com o objeto que quer” (MS, AA 06, p. 230). O exemplo do texto é o de uma aquisição de uma mercadoria, claramente uma relação externa e prática pela qual alguém aliena a outrem determinado bem. Quando adquire um bem, é muito provável que o indivíduo tenha expectativas em relação ao que poderá alcançar com o bem. Pensemos, por exemplo, a compra de um produto alimentício que o indivíduo acredita ter determinado gosto agradável ao seu paladar. Supondo que o vendedor ofereça exatamente aquilo que anuncia e que o produto satisfaça um padrão razoável de qualidade, é possível, ainda assim, que o comprador não se satisfaça com o alimento (pelo fato de o alimento naturalmente ter um gosto diferente daquele que o indivíduo esperava). Ora, a frustração dos fins do comprador (supondo, claro, que o vendedor tenha agido de boa-fé e que todas as informações relevantes estivessem disponíveis ao comprador) não é juridicamente relevante. O que é relevante é que o comprador (assim como o vendedor) tenha podido exercer livremente seu arbítrio. Justamente para enfatizar que a liberdade do arbítrio é o elemento relevante para o conceito de direito, que Kant distingue matéria e forma, esclarecendo que a última diz respeito à liberdade do arbítrio, compreendida como a capacidade que cada ser tem para propor e perseguir fins. Note-se, contudo, que Kant não trata meramente da *forma do arbítrio*, mas, sim, dessa forma

relação entre arbítrios). Mas é interessante recordar, a propósito dessa proposta de uma coerção que não é um impedimento à liberdade de outrem, que, na *Primeira parte da doutrina do direito*, Kant discutirá o direito que pessoas falecidas têm à preservação de sua reputação, ou, como o título da seção apresenta, o chamado “legado de um bom nome após a morte” (MS, AA 06, p. 295). Não parece haver caso mais evidente em que se impõe uma regulação jurídica em face de ações que são perpetradas em face de alguém que não apenas não têm seu arbítrio restringido, como nem sequer poderia sofrer essa espécie de restrição, por já ter falecido. Ainda assim, Kant é explícito ao afirmar que os familiares podem buscar a proteção jurídica do nome do falecido contra calúnias e difamações (MS, AA 06, p. 295). Como não há uso do arbítrio que possa violado nesse caso, talvez a compreensão do ponto passe, uma vez mais, pelo direito inato à igualdade, que traz, consigo, o direito de ser irrepreensível antes da prática de qualquer ação injusta, que se estende mesmo para depois do falecimento da pessoa. Não se tratará, portanto, de tutelar o uso livre do arbítrio, mas, sim, de resguardar um dos atributos que acompanha a liberdade inata, que é o direito à igualdade.

“na relação do arbítrio recíproco” (MS, AA 06, p. 230), justamente para destacar que ambos os arbítrios são livres na relação em que estabelecem um com o outro.

Essas três características limitam a universalidade e a incondicionalidade que constituem o critério de correção expresso no imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes*. Ora, as máximas serão avaliadas quanto à possibilidade de uma validade universal considerada a externalidade das ações que podem exercer influência umas sobre as outras afetando reciprocamente o arbítrio dos indivíduos que vivem em sociedade. Kant congrega esses elementos na definição de direito que encerra o §B: “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, AA 06, p. 230).

Vê-se, assim, que o direito trata da possibilidade de reunião de diferentes arbítrios que devem ser exercidos de forma livre, isto é, de modo que cada um possa livremente perseguir os fins que repute adequados, ao mesmo tempo possibilitando que outros indivíduos o façam. Por isso, essa reunião deve se dar segundo uma lei universal da liberdade. Se o direito trata das relações externas de influência recíproca entre arbítrios livres, a validade universal e incondicional de uma lei, critério para avaliação de ações e máximas, é condição para o reconhecimento dos deveres que se impõem segundo as restrições do conceito de direito.

Da lei universal do direito e do princípio do direito Kant tratará no §C, mas é fundamental notar que, já no conceito de direito, são enunciadas as três características que especificam a universalidade e a incondicionalidade do critério presente imperativo categórico. A seção 2.6 considerou a objeção segundo a qual o imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes* ofereceria um critério muito amplo e, consequentemente, inadequado para o reconhecimento das máximas válidas moralmente (ou, pelo menos, um critério menos específico do que aquele que é extraído do imperativo categórico na versão da *Fundamentação*). Ora, à luz das considerações aqui apresentadas é possível afastar essa objeção argumentando, precisamente, que o conceito de direito, ao restringir o critério de avaliação das ações segundo as três limitações no §B, permite reconhecer os deveres que se impõe juridicamente por especificar como a universalidade e incondicionalidade de uma lei moral são aplicáveis para uma avaliação jurídica de máximas e ações.

Se o imperativo categórico da *Fundamentação* avalia máximas segundo o critério pelo qual o agente deve poder querer a universalidade da máxima (o que pressupõe a adoção da possibilidade de universalização como motivo do agente), o imperativo categórico da *Introdução*, limitado pelo conceito de direito a uma avaliação das ações justas e injustas, trata

das máximas que podem valer universalmente considerado o conjunto de condições que cabe ao direito proporcionar para que os arbítrios sejam exercidos livremente em suas relações recíprocas. Não se trata, nesse domínio, de pensar as máximas que o sujeito pode racionalmente querer enquanto universalizadas (considerados os seus fins particulares). O *poder valer universalmente* é traduzido, em termos jurídicos, na possibilidade de coexistência da máxima com a liberdade do arbítrio dos outros. Em outras palavras, pode valer universalmente aquela máxima que, universalizada (quista ou não pela possibilidade de universalização), não conflita com a liberdade dos outros, ou, ainda, não implica a restrição indevida da liberdade dos outros. O critério agora apresentado, que não mais se constrói com base na exigência de o agente poder querer a universalidade da máxima, como na *Fundamentação* (critério deixado de lado na formulação do imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes*), é oficialmente introduzido, em seus termos especificamente jurídicos, no §C da *Doutrina do Direito*, em que Kant formula o princípio universal do direito e faz uma importante discussão sobre a natureza da obrigação que decorre desse princípio.

4.2 O PRINCÍPIO UNIVERSAL DO DIREITO E O IMPERATIVO CATEGÓRICO: AS MÁXIMAS E A COEXISTÊNCIA ENTRE ARBÍTRIOS LIVRES SEGUNDO UMA LEI UNIVERSAL

Embora a formulação do princípio universal do direito já tenha sido anteriormente apresentada, é oportuno retomá-la nesse momento: “É justa toda ação segundo a qual ou segundo cuja máxima a liberdade de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal etc.” (MS, AA 06, p. 230). Se cabe à investigação filosófica do direito apresentar um critério universal do justo e do injusto (MS, AA 06, p. 229), o princípio universal do direito é a resposta kantiana para o problema (ou, pelo menos, o primeiro passo da exposição sistemática que Kant fará na *Doutrina do direito*). E essa resposta, como não poderia deixar de ocorrer em se tratando de uma discussão sobre o dever segundo o espírito kantiano, envolve uma reflexão sobre a universalidade e incondicionalidade de uma lei moral e, conseqüentemente, sobre a aptidão das máximas à satisfação desses critérios.

Mas o princípio universal do direito não estipula uma espécie qualquer de universalidade, mas, sim, de modo particular, a universalidade de uma máxima segundo o conceito de direito, que, como visto rapidamente, trata das relações de influência recíproca na qual os arbítrios devem ser exercidos de forma livre. Deve-se avaliar se a máxima pode valer

universalmente, segundo esse último conceito, aplicando ao problema da compatibilização dos arbítrios o teste pelo qual o agente avalia se é possível que sua máxima valha universalmente considerada a exigência pela qual outros arbítrios também devem poder ser exercidos livremente. Como enfatizado no final da seção anterior, se pode valer universalmente, a máxima implica que o livre-arbítrio dos outros seres racionais não será indevidamente restringido (em outras palavras, a máxima que passa no teste de universalização é compatível com o livre-arbítrio dos outros).

Para os propósitos desse trabalho, é indispensável examinar mais detidamente a relação entre o imperativo categórico e o princípio universal do direito. Mais especificamente, é fundamental determinar se o imperativo categórico, na formulação da *Introdução a metafísica dos costumes*, é condição necessária do princípio universal do direito, ou somente uma condição suficiente desse princípio. E, para empreender essa tarefa, exige-se uma análise do §C da *Doutrina do direito*, no qual Kant formula o princípio universal do direito.

Sobre a universalidade contida nesse princípio é interessante notar, primeiramente, que o §C é estruturado em quatro parágrafos que contêm, nessa ordem: i) a formulação do princípio universal do direito que trata do critério para o reconhecimento de uma ação justa; ii) a primeira consequência extraída da formulação do princípio, que, a partir do critério para a ação justa, implica o reconhecimento de uma ação injusta; iii) a segunda consequência, que trata das espécies de máxima que podem ser adotadas de acordo com o critério de universalidade exposto princípio universal do direito, e; iv) a conclusão, que trata da particularidade da obrigação que o princípio universal do direito impõe.

O primeiro desses parágrafos contém, como já afirmado, a formulação do princípio universal do direito, cujo critério para avaliação de máximas é a possibilidade de validade universal de uma máxima que possa ser compatível com arbítrio livre dos outros seres racionais. Ora, queremos determinar precisamente se, considerada sua formulação, o princípio universal do direito tem como condição necessária o imperativo categórico. Uma das razões para se sustentar que o imperativo categórico não é condição necessária do princípio universal do direito poderia consistir no seguinte: mesmo seres racionais que só fossem capazes de determinar seus arbítrios de forma heterônoma poderiam, de alguma maneira, compatibilizar seus arbítrios livres, ainda que não fossem movidos pelo motivo do dever (isto é, ainda que seus arbítrios fossem determinados apenas por interesses particulares).

O problema é que, ao tratar dos fundamentos de determinação do arbítrio (algo que diz respeito à execução das ações), essa justificativa se mostra insatisfatória justamente por ignorar uma das características fundamentais da normatividade do direito, a dizer, o fato de

que essa espécie de normatividade, ao admitir que obrigações sejam impostas por uma legislação externa, não trata dos fundamentos de determinação do arbítrio. Em outras palavras, aquilo que é juridicamente normativo é normativo independentemente dos motivos do agente. Consequentemente, afirmar que seres capazes apenas de heteronomia poderiam compatibilizar seus arbítrios não resolve o problema de se determinar a espécie de relação que há entre a universalidade do princípio universal do direito e a universalidade do imperativo categórico.

Ainda assim, a hipótese de um arbítrio que se determina apenas de forma heterônoma pode ser interessante para compreender algo sobre a espécie de normatividade em que se funda o direito e pode auxiliar, consequentemente, na compreensão da relação entre essa normatividade e o imperativo categórico. O ponto fundamental da proposta de separação entre o aspecto motivacional e a justificação da normatividade do direito é que a ação pode ser justificada juridicamente ainda que realizada por um motivo empírico (como o de afastar consequência desagradáveis de uma sanção) e não em nome da universalidade da lei. Por conseguinte, essa espécie de justificação normativa tipicamente jurídica (pelo menos segundo Kant) deve ser compatível como uma determinação heterônoma do arbítrio. Além disso, para que a normatividade do direito implique a normatividade do imperativo categórico (ou, que a normatividade do imperativo seja condição necessária da normatividade jurídica), é fundamental que essa espécie de justificação normativa indiferente aos motivos do agente (característica da normatividade jurídica) suponha, de alguma maneira, o imperativo categórico.

Sobre essa última colocação, a interpretação defendida ao longo do presente trabalho é que, na versão da *Introdução à Metafísica dos Costumes*, o imperativo categórico é formulado de maneira que o critério de universalidade incondicional, embora seja empregado na avaliação de máximas, não é exigido ao mesmo tempo como o motivo que o agente adota ao agir. O teste exige que uma máxima possa valer universalmente independentemente de tomarmos a possibilidade de universalização como o motivo do agente. Seria possível mostrar, sobretudo a partir dessa especificação do sentido de universalidade presente no imperativo categórico, que o princípio universal do direito tem o imperativo categórico não apenas como condição suficiente, mas também como condição necessária?

Que o imperativo categórico seja condição suficiente do princípio universal do direito é possível demonstrar com mais facilidade. Ora, quando tratamos da justificação da normatividade do direito segundo o princípio universal do direito, a universalidade incondicional da lei é, muito claramente, o critério para avaliação de nossas máximas. O que

ocorre é que a universalização, dessa perspectiva propriamente jurídica, é pensada a partir da exigência de compatibilização entre as máximas de um determinado sujeito e o livre uso do arbítrio por outros indivíduos. Mas isso significa que a normatividade jurídica é extraída de uma reflexão sobre o problema da validade universal das máximas que dizem respeito ao livre uso do arbítrio por cada um. Em outras palavras, de acordo com o imperativo categórico, se algo pode valer como universal, esse algo é normativo. Juridicamente, segundo o princípio universal do direito, a especificação relevante acerca da universalidade exigida é que essa máxima possa valer universalmente segundo a possibilidade de uma compatibilização com o livre uso do arbítrio por outros (independentemente de avaliarmos os motivos últimos do agente).

Uma das consequências que se pode inferir dessas considerações é que a universalidade do imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes*, ao exigir máximas que podem valer universalmente em geral, e não necessariamente máximas que o agente pode querer enquanto universais (problema da moralidade das ações), abarca o que é essencial à normatividade em geral e, conseqüentemente, a normatividade do direito. A normatividade jurídica, nesse sentido, parece ser uma especificação da normatividade moral em geral, já pensada em termos gerais como o que pode valer universalmente. Mas isso significa, obviamente, apenas que o imperativo categórico é condição suficiente do princípio universal do direito, ou seja, que o imperativo categórico implica o princípio universal do direito.

Podemos compreender essa última implicação a partir de um exemplo de uma máxima que seria rejeitada tanto pelo princípio universal do direito, quanto pelo teste de universalização do imperativo categórico. A máxima que pretendemos testar, alinhada ao problema específico de compatibilização de arbítrios que se coloca de um ponto de vista jurídico, poderia ser formulada nos seguintes termos: ‘vou subordinar o arbítrio de outros seres humanos sempre que necessário para alcançar meus fins particulares’. Parece bastante claro que o teste do imperativo categórico rejeitaria uma máxima formulada nesses termos.

Com efeito, é possível afirmar que o imperativo categórico da *Introdução* contempla um critério para máximas pelo qual a conformidade à moral em geral deve supor a possibilidade de uma adoção universal dessa máxima por todos os indivíduos. Na seção 2.5, essa formulação foi colocada nos seguintes termos: o indivíduo quer algo x e é possível que todos os demais indivíduos queiram esse algo. Uma máxima pode valer universalmente se é possível que alguém a queira e que todos os demais a queiram ao mesmo tempo. Ora, aplicando o teste de universalização à máxima segundo a qual o sujeito pretende subordinar o

arbítrio alheio aos seus fins, devemos determinar se é possível que um indivíduo queira subordinar o arbítrio alheio e que todos queiram subordinar os arbítrios uns dos outros ao mesmo tempo.

Dizer que uma máxima é universalizável, pelo teste do imperativo categórico, significa que uma situação em que todos queiram a máxima não implica alguma incompatibilidade (nomeadamente, a incompatibilidade um arbítrio é impedido de ser exercido livremente). Se estamos tratando de uma máxima cujo propósito é subordinar o arbítrio alheio, então o indivíduo que se propõe a esse fim deve ser livre para subordinar o arbítrio, ao passo que aqueles cujos arbítrios são subordinados ao de alguém, na medida em que são subordinados, não serão livres para estabelecer para si esse mesmo fim. Submetendo a máxima da subordinação do arbítrio alheio ao teste de universalização, fica claro que ela não passaria no teste de universalização e, por conseguinte, não é conforme à moral (em geral). O ponto é que entreter a possibilidade de universalização dessa máxima de subordinação do arbítrio alheio supõe, pelos próprios termos em que a máxima é formulada, que alguns arbítrios serão exercidos livremente, ao passo que outros serão subordinados e não poderão ser exercidos livremente. Se não poderão ser exercidos livremente, contudo, esses arbítrios, ao tempo em que são subordinados, não poderão subordinar o arbítrio de terceiros. Ora, se o teste de universalização da máxima contempla, na sua própria aplicação, a admissão de que certos arbítrios não poderão subordinar outros na medida em que já são subordinados, é mais do que evidente que a máxima não pode valer universalmente.

Alguém poderia argumentar, naturalmente, que, para seres que têm em vista a satisfação de interesses particulares acima de quaisquer outros fins, não seria necessário que a máxima pudesse valer universalmente e de forma irrestrita. Cada um pensaria, em princípio, apenas na satisfação de suas próprias necessidades. Isso bem poderia conduzir a uma condição tirânica em que alguns, pelos mais variados motivos, subordinariam unilateralmente o arbítrio de outros. Essa possibilidade, entretanto, serve apenas como um reforço da conclusão anteriormente afirmada, já que a máxima de subordinar o arbítrio alheio para a realização de seus próprios fins não poderia valer universalmente, mas apenas para alguns casos específicos. Assim, é bastante claro que o imperativo categórico, por justificar a rejeição de máximas envolvendo a submissão do arbítrio alheio, implica o princípio universal do direito. Ou seja, o imperativo categórico é condição suficiente do princípio universal do direito e, por consequência, o princípio universal do direito pode ser derivado do imperativo categórico.

O que queremos determinar, contudo, é se o imperativo categórico é também condição necessária do princípio universal do direito, ou, ainda, se o princípio universal do direito implica o imperativo categórico. Essa última tese é mais forte a significar não apenas que o princípio universal do direito pode ser derivado do imperativo categórico, mas que, se não pressupusermos, logicamente, a universalidade do imperativo categórico, não logramos extrair a universalidade do princípio universal do direito com base na qual avaliamos juridicamente nossas máximas. Ou seja, não se trata meramente de se determinar se o princípio universal do direito *pode ser derivado do imperativo categórico*, mas de estabelecer se ele *deve necessariamente ser derivado do imperativo categórico*.

Ora, se é característico do teste de universalização avaliar máximas que possibilitam determinar quais são os nossos deveres, uma das maneiras de investigar a última questão parece consistir em encontrar exemplos de máximas que podem valer segundo o critério específico do princípio universal do direito (que introduz a universalidade incondicional segundo a necessidade de compatibilização entre arbítrios), mas não segundo o imperativo categórico. Se for possível mostrar que o imperativo categórico impõe sobre nossas máximas uma exigência mais forte do que aquela colocada pelo princípio universal do direito, então, ao que tudo indica, a universalidade do princípio universal do direito, embora possa ser derivada da universalidade do imperativo categórico, não a pressupõe como condição necessária.

Como vimos, o princípio universal do direito, lido a partir da tripla limitação que Kant faz segundo o conceito de direito, exclui, de maneira geral, aquelas máximas pelas quais um indivíduo emprega seu arbítrio de modo a tolher a liberdade do arbítrio de outrem (por meio da coação física ou moral, por exemplo). Uma máxima que propusesse a subordinação do arbítrio alheio não poderia valer universalmente tanto segundo o princípio universal do direito, quanto segundo o imperativo categórico na formulação da *Introdução*. Mas o que ocorreria com aquelas máximas que não envolvem, nem mesmo de forma indireta, a subordinação do arbítrio alheio?

Pensemos a hipótese de um ermitão, sem parentes ou conhecidos vivos, que decide cometer suicídio. Alguém poderia argumentar, explorando exatamente esse último exemplo, que o máximo que podemos demonstrar é que o imperativo categórico é condição suficiente, mas não necessária do princípio universal do direito. A razão invocada em favor dessa afirmação seria, justamente, que o imperativo categórico, mesmo na formulação da *Introdução à metafísica dos costumes*, é mais exigente que o princípio universal do direito, por tratar não apenas da liberdade externa, mas também da liberdade interna (MS, AA 06, p.

396) e, conseqüentemente, dos deveres éticos (juntamente dos deveres jurídicos), especialmente daqueles que cada um tem para consigo mesmo (como ocorre, inclusive, com o caso da mentira). A objeção prosseguiria dizendo que é possível pensar em máximas que respeitem o arbítrio livre de outros seres racionais, mas não a liberdade interna do próprio agente.

Pensemos, de maneira mais geral, no caso de máximas que afetem a integridade física e psicológica do próprio agente, mas que não representem qualquer espécie de risco para terceiros. O imperativo categórico claramente rejeitaria máximas da última espécie de uma perspectiva ética, mas não é evidente que o princípio universal do direito, especialmente à luz do conceito de direito, também justifique a rejeição dessas máximas. Por se ocupar da “relação externa e prática de uma pessoa com outra” (MS, AA 06, p. 230), o direito não poderia impor uma vedação a máximas dessa natureza. Essas observações sugerem que, muito embora a universalidade do imperativo categórico implique a universalidade do princípio universal do direito, a universalidade do princípio universal do direito não implica a universalidade do imperativo categórico. Mas isso significaria, em contrapartida, que o imperativo categórico, embora seja uma condição suficiente, não é uma condição necessária do princípio universal do direito.

Um exemplo distinto, entretanto, pode auxiliar na compreensão da qualificação que se deve fazer quando pensamos a relação entre o imperativo categórico o princípio universal do direito. Consideremos a hipótese não de um ermitão suicida, mas de um suicida terrorista que quer o fim da humanidade e, conseqüentemente, o seu próprio fim. O caso do terrorista suicida mostra que, embora o teste de universalização determine que devemos rejeitar as máximas desse indivíduo, as razões para rejeitar essas máximas são distintas dos pontos de vista jurídico e ético. De uma perspectiva ética, o problema de uma máxima que propõe a destruição mútua dos seres humanos é que essa máxima implica a destruição da própria racionalidade (do próprio agente e dos outros que estão ao seu redor), racionalidade que é condição fundamental para qualquer deliberação racional (racionalidade que é condição para que o agente proponha, aliás, a destruição da humanidade). Juridicamente, contudo, o problema é que, por meio de suas máximas, o terrorista suicida impõe uma restrição ao livre uso do arbítrio por terceiros. Eticamente, as máximas do terrorista não podem ser quistas enquanto universalizáveis por redundarem na anulação da própria racionalidade. Juridicamente, não se trata de pensar as máximas que o agente pode querer enquanto universais (o que introduz, uma vez mais, o problema da moralidade das ações), mas das máximas que podem valer universalmente segundo a necessidade de compatibilização de

arbítrios, no sentido já especificado anteriormente. Nessa última situação, a máxima do terrorista não pode valer universalmente por resultar na submissão do arbítrio de terceiros e, consequentemente, numa condição em que um arbítrio é livre (aquele que adota a máxima de destruição), mas outros não são (justamente porque a máxima de destruição implica que os arbítrios dos outros serão impedidos pelas ações do terrorista suicida).

O exemplo do suicida terrorista é instrutivo por nos demonstrar que, de fato, a universalidade do imperativo categórico tem de dar conta dos deveres éticos e, consequentemente, da liberdade interna, ao mesmo tempo em que deve oferecer uma resposta para o problema da justificação dos deveres jurídicos, cujo enfoque é, em última instância, a tutela da liberdade externa. Contudo, dessa observação não se segue que possamos negar que o imperativo categórico seja condição necessária do princípio universal do direito. A questão é que a universalidade do imperativo categórico é apenas uma, a dizer, aquela que decorre de uma avaliação sobre as máximas que podem valer como universais tanto de um ponto de vista ético, quanto de um ponto de vista jurídico. Mas é justamente esse fato que mostra que o imperativo categórico é condição necessária do princípio universal do direito.

É fundamental distinguir, nesse ponto, as aplicações que o critério de universalidade do imperativo categórico comporta quando se trata de avaliar, por um lado, a correção jurídica das ações (o que é direito), e, por outro, a correção ética daquilo que fazemos. No caso do direito, como vimos, a aplicação é limitada ao problema da compatibilização de arbítrios que é necessária para garantir a agência racional de cada ser humano, o que exclui o problema da avaliação dos motivos do agente. Para uma avaliação ética, por sua vez, o problema da motivação é que é central. Nos dois casos, contudo, avaliamos quais de nossas máximas podem valer universalmente, ainda que os contextos de aplicação sejam diversos e que a universalidade das máximas seja articulada de maneira distinta para possibilitar o reconhecimento de deveres.

Assim, não devemos afirmar que o imperativo categórico é mais exigente que o princípio universal do direito, por tratar tanto da liberdade externa, quanto da liberdade interna. Por consequência, não podemos afirmar que o imperativo categórico não é condição necessária do princípio universal do direito. A exigência de universalidade é idêntica, tanto no direito, quanto na ética: a possibilidade de validade universal da máxima. Essa possibilidade de validade universal de uma máxima, por sua vez, fundamenta os deveres tanto jurídicos, quanto éticos. Obviamente, o que pode valer universalmente, em cada um desses casos, varia segundo o contexto de avaliação (a dizer, se se avalia a moralidade ou a legalidade das ações). Assim, que o imperativo categórico também se ocupe da liberdade interna não o torna mais

exigente que o princípio universal do direito. O imperativo categórico se ocupa da liberdade interna e da liberdade externa por tratar do que pode valer universalmente em termos mais gerais, seja no âmbito do direito (que trata da compatibilização de arbítrios), seja no âmbito da ética. Mas se não pressupusermos a universalidade do imperativo categórico, tanto na ética, quanto no direito, é impossível fundamentar obrigações e deveres. Para a relação entre o imperativo categórico e o princípio universal do direito a consequência é que a universalidade do imperativo categórico é implicada pelo princípio universal do direito. Com efeito, não há como pensar nos deveres que decorrem da compatibilização de arbítrios senão segundo uma análise das máximas que podem valer universalmente. Em suma, o princípio universal do direito implica a universalidade do imperativo categórico por analisar as máximas que podem valer como universais. Se isso ocorre, então o imperativo categórico é condição necessária do princípio universal do direito.

Embora a explicitação dos parâmetros segundo os quais a universalidade se coloca de um ponto de vista jurídico seja trazida no princípio universal do direito, o critério de avaliação do princípio universal do direito pressupõe a universalidade do imperativo categórico. É indubitável, por um lado, que o imperativo categórico é condição suficiente do princípio universal do direito, já que a universalidade do imperativo categórico dá conta da universalidade presente no princípio universal do direito. Mas é igualmente certo que o imperativo categórico é condição necessária do princípio universal do direito, já que a compatibilização de arbítrios segundo leis universais pressupõe, como todo dever, a adoção de máximas que possam valer universalmente, ainda que essa universalidade diga respeito às condições para o uso da liberdade externa no domínio do direito.

Mas alguém ainda poderia sustentar, na esteira do problema colocado pela questão da regulação jurídica da ofensa⁵¹, que essa leitura ainda não é adequada para tratar do problema da mentira, que Kant discute rapidamente logo depois de enunciar que a liberdade é o único direito inato do ser humano. Nessa passagem, Kant diz explicitamente que, dentre os atributos que se seguem do direito à liberdade, um deles é o de “comunicar meramente seus pensamentos, contar-lhes ou prometer-lhes algo, quer seja verdadeiro e honesto, quer seja falso e desonesto” (MS, AA 06, p. 238), desde que, evidentemente, essa mentira não cause danos a terceiros. Na *Doutrina da virtude*, Kant afirma que a mentira é a “maior violação do dever do homem para consigo próprio, considerado unicamente como ser moral” (MS, AA

⁵¹ Cf. nota 50.

06, p. 429). Ainda no mesmo trecho, Kant reitera que uma mentira só é relevante juridicamente “quando causa lesão ao direito de outros” (MS, AA 06, p. 429).

Ora, o problema que pode ser levantado é que, embora de um ponto de vista ético qualquer mentira, mesmo a inofensiva, seja vedada, do ponto de vista jurídico a mentira inofensiva seria permitida. Em outras palavras, se do imperativo categórico emana o fundamento normativo da ética e do direito, então o imperativo categórico contemplaria, a um só tempo, a proibição da mentira, inclusive inofensiva, e o direito à mentira inofensiva.

A questão parece adquirir contornos mais complexos quando pensamos nas consequências que decorrem de admitirmos o direito à mentira. Se o indivíduo tem o direito à mentira, então esse indivíduo não apenas não poderia ser constrangido a falar a verdade (por mais estranha que essa hipótese possa parecer), como poderia empregar seu arbítrio para rechaçar as ações daquele que porventura pretenda forçá-lo a fazer uma declaração verdadeira. Ou seja, juridicamente esse indivíduo poderia impor coercitivamente seu direito à mentira inofensiva, mas eticamente seria obrigado a falar a verdade. A distinção entre perspectivas de aplicação do critério de universalidade do imperativo categórico bastaria para dar conta desse problema?

Embora a discussão seja, sem sombra de dúvidas, relevante, um dos pontos que a distinção de perspectivas de aplicação do critério de universalidade quer enfatizar, seguindo o próprio tratamento que Kant dá ao problema da justificação racional do direito, é que há questões que não importam quando nos deslocamos para a regulação jurídica das nossas ações. É isso que ocorre, particularmente, com aquelas obrigações que, de um ponto de vista ético, todo ser racional tem para consigo mesmo. Não é evidente de que maneira o problema da mentira poderia constituir uma objeção à tentativa de fundamentar a normatividade do direito no imperativo categórico. E isso por não ser evidente que não se possa, sobremodo a partir da formulação eticamente neutra do imperativo categórico, distinguir âmbitos nos quais a universalidade se aplica de maneira a fundar uma normatividade que é baseada em uma lei prática incondicional oriunda da razão pura.

Repetindo o que já foi anteriormente dito nesse trabalho, é preciso ter clareza em relação à maneira pela qual a universalidade incondicional de uma lei será mobilizada segundo uma perspectiva jurídica que deve lidar com o problema da coexistência. Mais do que isso, é preciso observar que, estritamente falando, não há contradição entre o direito à desonestidade e uma obrigação ética de falar a verdade. É como se a razão dissesse que um indivíduo não pode ser externamente constrangido a falar a verdade, mas ainda assim, deve falar a verdade como sujeito ético. Contradição haveria se a razão dissesse que, segundo uma

mesma perspectiva (como a jurídica, por exemplo), um indivíduo pode e não pode ser constrangido a falar a verdade. Contudo, dado que a moral em geral cuida apenas do que vale universalmente como obrigação, mas que aquilo que vale universalmente deve ser pensado à luz da dimensão externa e interna da liberdade do agente, é preciso distinguir as aplicações desse mesmo critério. Em suma, as questões com as quais o direito e a ética se ocupam são distintas, mas a solução, pensada de uma perspectiva moral em sentido amplo que pretende determinar o que devemos fazer, passa pela universalidade incondicional de uma lei (representada, por nós, como um imperativo categórico).

Mesmo que eticamente possa haver uma limitação em relação a pronunciamentos falsos, o fato é que a justificação normativa da obrigação jurídica ainda assim se funda na universalidade de uma lei, ainda que essa universalidade seja articulada de modo mais específico para tratar de questões relativa à compatibilização de arbítrios. Se a moral em geral trata do que vale universalmente em sentido amplo, a ética trata do que vale universalmente incluídas as obrigações que cada um tem para consigo mesmo. O direito, por sua vez, cuidará do que vale universalmente considerada a exigência de compatibilização arbítrios. Em suma, o direito especifica em que termos a universalidade da lei deve ser aplicada e, consequentemente, restringe o seu campo de análise ao que é justo na relação com os outros.

Compreendida a relação entre o imperativo categórico e o princípio universal do direito, é importante concluir essa seção retomando outra questão fundamental acerca da normatividade jurídica que Kant apresenta no terceiro parágrafo do §C, ao considerar as máximas que são admitidas pelo princípio universal do direito.

No trecho do texto que interessa analisar, Kant afirma que “não se pode exigir que esse princípio de todas as máximas seja por sua vez também ele minha máxima” (MS, AA 06, p. 231). Como se observa, o que está sendo dito aqui, naturalmente, é que o princípio do direito não precisa ser a máxima do sujeito, ou, em outros que o sujeito não precisa agir pelo motivo do direito. Disso se segue, entretanto, que há uma multiplicidade de máximas fundadas em motivos empíricos e indiferentes à adoção do “agir direito” (MS, AA 06, p. 231) que podem ser plenamente admitidas pelo direito, sendo limitadas, externamente, apenas pela necessidade de possibilitar que os demais arbítrios sejam exercidos de forma livre. Ora, seres capazes apenas de uma determinação heterônoma do arbítrio, incapazes que são da adoção de fins que não sejam seus interesses particulares, não poderiam adotar o princípio do direito como máxima. No entanto, se a exposição feita até aqui está correta, de um ponto de vista normativo, mesmo esses seres estariam racionalmente obrigados a recusar máximas de submissão do arbítrio alheio (ainda que isso não se dê por força de uma auto-obrigação no

sentido ético da expressão). Essa recusa se daria, precisamente, pela impossibilidade de validade universal de máximas que proponham a submissão do arbítrio dos outros, nos termos anteriormente elucidados. Mas isso não significa que esses indivíduos, para estarem em conformidade ao princípio do direito, teriam de incorporar o motivo do direito às suas máximas.

Aqui, obviamente, é preciso considerar uma vez mais a questão para a qual a seção 2.2 já chamou atenção, ao tratar da noção de máxima como princípio subjetivo. Como se extrai de sua formulação, o princípio universal do direito não faz referência somente às ações externas dos indivíduos (na verdade, o princípio faz referência somente a ações em geral, que compreendemos serem limitadas à dimensão das relações externas em virtude dos elementos presentes no conceito de direito). O critério de universalidade pelo qual uma ação é dita justa se aplica às máximas que o indivíduo adota. Afinal de contas, como afirma Kant, 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” (MS, AA 06, p. 230). E toda máxima, como elucidamos anteriormente, tem um elemento volitivo. Um indivíduo, nas palavras de Allison, “faz de algo sua máxima” (ALLISON, 1990, p. 188). Estaria esse elemento volitivo inerente a toda máxima a demandar que, ao ser aplicado às máximas do indivíduo, o princípio universal do direito fosse adotado como motivo último do agir?

Esse questionamento já foi respondido, pelo menos em parte, no primeiro capítulo, a partir da apresentação do imperativo categórico, na *Introdução à metafísica dos costumes*, como um princípio que se desvincula do elemento motivacional que caracterizava o princípio na *Fundamentação* e que, assim, estabelece um critério distinto para máximas capaz de admitir motivos empíricos que determinam a adoção da máxima e a execução da ação. Conclusão semelhante é aplicável ao princípio universal do direito. Embora a referência às máximas da ação traga consigo o elemento volitivo característico do conceito em questão, é fundamental ter claro que o critério enunciado no princípio do direito não estipula a possibilidade de universalização da máxima como o motivo que torna a ação válida moralmente. É essa a consequência que devemos extrair do critério que estabelece a possibilidade de validade universal da máxima (distinto do *poder querer a validade universal dessa máxima*).

Transposto o critério de universalidade para o domínio do direito, temos que o princípio universal do direito exigirá, unicamente, que toda máxima seja tal que possibilite a coexistência de livres-arbítrios segundo uma lei universal. Nesse sentido, a máxima deve valer universalmente segundo o parâmetro que, no âmbito do direito, é a coexistência de

livres-arbítrios, mas isso não implica que a possibilidade dessa coexistência deva ser o motivo último que o sujeito incorpora à sua máxima de ação. Como observa Kant, um sujeito egoísta que não atribui a mínima importância para a liberdade do arbítrio dos outros, nem para a coexistência recíproca entre arbítrios (MS, AA 06, p. 231), pode perfeitamente praticar ações que respeitam o arbítrio alheio, mas adotar máximas cujo fim seja, unicamente, evitar o desprazer advindo da privação de liberdade decorrente de uma sanção, por exemplo (o que, segundo um imperativo hipotético, estabelece o respeito às normas penais que tutelam o arbítrio alheio como um meio para outro fim particular). Máximas dessa natureza, embora construídas com base em imperativos hipotéticos, valem do ponto de vista jurídico (isto é, valem segundo a universalidade incondicional de uma lei), mas não adotam, como motivo último, o respeito pelo arbítrio dos outros. Em termos mais claros, é plenamente possível respeitar o arbítrio alheio ainda que o motivo não seja o respeito pelo arbítrio alheio.

Toda essa discussão inevitavelmente nos leva à espécie de obrigação que emana do princípio universal do direito e, obviamente, à fonte da normatividade jurídica. É esse o objeto, em particular, do quarto e último parágrafo do §C. Por qual razão se pode afirmar que nesse momento específico Kant trata da particularidade da normatividade do direito? Ora, é nesse momento que, ao apresentar a lei universal do direito, Kant faz uma afirmação bastante sugestiva sobre o modo como essa lei se impõe para seres racionais. A lei diz “age exteriormente de tal maneira que o livre uso do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA 06, p. 231). E, segundo Kant, é dessa lei emana uma obrigação para seres racionais.

Agora, à luz do que foi apresentado até aqui, duas observações são necessárias. A primeira delas é que a obrigação imposta por esse princípio deve ser compreendida à luz das qualificações já suficientemente examinadas anteriormente acerca da espécie de critério para máximas que o imperativo categórico estabelece. O que se impõe como obrigação é, como já afirmado, o que pode valer universalmente. Para o direito, podem valer universalmente as máximas e ações que satisfazem a condição de compatibilização de arbítrios livres, queira o agente ou não essa possibilidade de universalização como motivo último de suas ações.

Mas a segunda observação é ainda mais importante. Kant afirma, logo depois de estabelecer que a lei do direito impõe uma obrigação, que essa lei “não espera de modo algum, menos ainda exige, que, devido exclusivamente a essa obrigação, eu devesse restringir minha liberdade àquelas condições” (MS, AA 06, 231). As condições referidas na lei são, claramente, as que possibilitam a compatibilização de arbítrios exercidos livremente. Ocorre que, ao impor a compatibilização de arbítrios como uma necessidade, essa obrigação não o

faz exigindo que essa compatibilização seja o motivo pelo qual o agente limita o seu arbítrio a essas condições. Isso significa, em outras palavras, que a obrigação não é imposta na forma de uma auto-obrigação ética. Claro, isso não exclui que a estima pelo arbítrio alheio possa ser, ao fim e ao cabo, o motivo último das ações que o agente pratica. Mas é importante observar que, para essa obrigação que se impõe juridicamente a partir do princípio universal do direito, o *agir pelo motivo do direito* é meramente accidental e pode até ter relevância ética, mas não opera qualquer papel na justificação dessa espécie de normatividade.

Como se vê, não é necessário que o agente deva poder querer, como motivo de suas ações, a compatibilização dos arbítrios segundo uma lei universal. Mas, se essa autoimposição decorrente do reconhecimento de uma obrigação não é condição necessária da obrigação que se impõe pela lei do direito, então o que poderá ser característico da normatividade que emana essa lei? Em um trecho não exatamente simples de se interpretar, Kant afirma que “a razão apenas diz que, em sua ideia, minha liberdade está restrita [...] e pode ser restrita por outros também ativamente” (MS, AA 06, p. 231). A restrição à qual Kant faz alusão, nesse trecho, é aquela imposta pelo princípio universal do direito, a dizer, a de limitar as máximas àquelas que sejam compatíveis com o arbítrio alheio. Ora, parece que, a fim de compreender o que é característico da obrigação que se impõe juridicamente de uma perspectiva racional, é preciso interpretar a afirmação anterior.

É possível afirmar, de antemão, que esse *dizer da razão* demanda alguma espécie de reconhecimento por parte de um ser racional. Instruídos pelos elementos presentes no conceito de direito, sabemos, além disso, que esse reconhecimento se impõe para um ser racional finito que tem arbítrio livre, persegue seus fins particulares e está em relações de influência recíproca com outros seres de igual natureza. Por fim, sabemos que esse reconhecimento não decorre de um ato interno pelo qual o agente incorpora a compatibilização de arbítrios como motivo de sua ação. Ou seja, esse reconhecimento não trata dos fundamentos de determinação do arbítrio e a obrigação não se impõe, por conseguinte, segundo um princípio executivo. Se esse princípio das obrigações jurídicas não é um princípio de execução, então ele deve ser um princípio exclusivamente para avaliação de ações e máximas que tratam do uso da liberdade do arbítrio.

Então, o que parece ocorrer é que, um ser racional nessas condições, independentemente dos fins particulares que possa ter, reconhece que a compatibilização entre arbítrios é uma imposição racional, ainda que essa limitação se faça por meio de uma legislação externa. Ora, se o princípio do qual decorre a obrigação não é um princípio de execução, mas unicamente um princípio de avaliação, e essa avaliação se faz segundo a

possibilidade ou não de uma validade universal da máxima, então, sejam quais forem os fins particulares que cada ser racional tenha, a razão exige essa limitação no uso do arbítrio (inclusive por outros) por concluir pela impossibilidade de uma validade universal de uma máxima que envolva a submissão do arbítrio alheio. Um sujeito que adota uma máxima de subordinação do arbítrio alheio não age segundo uma máxima universalizável precisamente porque a máxima exclui, na sua formulação, a pretensão de universalidade (ao estabelecer que alguns arbítrios terão de ser subordinados).

Alguém poderia argumentar que, reconhecer essa imposição racional, para um ser que reflete sobre suas ações, necessariamente significaria adotar essa imposição como motivo para agir. No entanto, é fundamental deixar claro que essa espécie de reconhecimento não implica a adoção daquilo que se reconhece como uma imposição. Um agente capaz de agir apenas por interesse próprio (cujo arbítrio se determina, portanto, apenas de forma heterônoma) seria plenamente capaz de reconhecer que, dadas as relações de influência recíproca, compatibilizar arbítrios de modo a permitir que todos sejam exercidos livremente é a melhor maneira de assegurar a satisfação de seus interesses, ainda que algumas limitações tenham de ser impostas às espécies de máximas que cada indivíduo pode adotar. Note-se que o agente é movido, em última análise, por seus interesses particulares, embora reconheça que essa espécie de compatibilização é necessária. Em outras palavras, ele reconhece que o que pode valer universalmente são as máximas limitadas pela necessidade de compatibilização de arbítrios, embora seus motivos últimos sejam outros, inclusive de caráter empírico.

De qualquer forma, o que justifica normativamente a ação desse indivíduo, do ponto de vista de uma análise sobre o que é juridicamente correto ou não, não são os interesses próprios que movem suas ações. A justificação normativa supõe uma reflexão sobre as condições que devem ser satisfeitas para que cada agente possa perseguir seus fins. É essa justificação, no caso do direito, envolve uma análise sobre a universalidade das máximas que podem ser compatibilizadas com o arbítrio alheio. Segundo as limitações estipuladas no conceito de direito, essa espécie de normatividade decorre de uma exigência pela qual uma restrição quanto ao uso desses arbítrios, segundo leis universais, é exigida para preservar a liberdade do arbítrio, como a capacidade de proposição de fins (considerada, justamente, a relação entre arbítrios que se influenciam reciprocamente). Esse reconhecimento não se dá na forma de uma autoimposição como a exigida pela ética justamente porque o teste de universalização aplicado ao âmbito do direito é aquele presente no imperativo categórico da *Introdução*, já reformulado de modo a não mais exigir que o agente deva poder querer a universalização de sua máxima. Trata-se de uma avaliação acerca das máximas que podem

valer universalmente, segundo as restrições impostas pelo conceito de direito, sem que se exija a incorporação da possibilidade de validade universal da máxima como motivo da ação (exigência que fatalmente suporia um princípio para execução das ações, que o princípio universal do direito não pretende ser). Portanto, é essa espécie de normatividade que caracteriza as obrigações impostas pelo princípio universal do direito, a dizer, aquelas pela qual o sujeito submete suas máximas ao teste de universalização com o intuito de determinar se é possível que ele queira algo *x* e que todos os demais indivíduos também queiram esse algo.

Para concluir, é oportuno resumir as duas conclusões que podem ser extraídas da discussão apresentadas na primeira seção. A primeira delas é que, considerada a sua formulação na *Introdução à metafísica dos costumes*, o imperativo categórico, como princípio supremo da moral, mais do que condição suficiente, é uma condição necessária para o princípio universal do direito. Como visto, a universalidade do imperativo categórico não apenas é aplicada aos elementos que Kant introduz no conceito de direito, mas é pressuposta por esses elementos, cuidando de uma avaliação das máximas à luz da possibilidade de uma compatibilização entre arbítrios livres. A segunda conclusão é que a obrigação oriunda desse princípio não se impõe como uma auto-obrigação ética em razão, precisamente, da espécie de teste de universalização a que o princípio universal do direito submete suas máximas. É isso que torna a normatividade do direito distinta da normatividade ética: a obrigação jurídica apresenta uma justificação que independe da adoção da universalização da máxima como motivo da ação. No caso da justificação racional do direito, como já enfatizado, “a razão apenas diz que, em sua ideia, minha liberdade está restrita [...] e pode ser restrita por outros também ativamente” (MS, AA 06, p. 231).

Cumprido examinar, agora, precisamente essa derradeira afirmação que Kant faz quanto a essa possibilidade de uma restrição da liberdade também por outros indivíduos. Isso envolve, evidentemente, a coercitividade do direito, de cuja justificação Kant trata no §D e no §E da *Doutrina do direito*. A próxima seção é dedicada a esse tópico.

4.3 A COERCITIVIDADE DO DIREITO

Como visto no final da seção anterior, a obrigação especificamente jurídica imposta pelo princípio universal do direito, como fruto de um reconhecimento racional, estabelece não apenas que, no seu uso externo, a liberdade do arbítrio deve ser limitada de modo a permitir que o arbítrio dos demais seja exercido livremente, mas que essa limitação pode ser imposta

“por outros também ativamente” (MS, AA 06, p. 231). Essa observação antecipa, claramente, a análise que será objeto do §D e no §E da *Doutrina do direito*, nos quais Kant trata, respectivamente, da justificação da coercitividade e do conceito de direito estrito. Esse tópico é particularmente importante, especialmente para o debate que a literatura secundária faz sobre a necessidade ou não do imperativo categórico para justificar a normatividade jurídica. Um dos intérpretes que sustenta a impossibilidade de uma justificação da coercitividade (e do direito) a partir do imperativo categórico é Willaschek, concluindo, a partir de suas observações, que, ainda que seja fruto da autonomia da razão, a normatividade jurídica é independente da moral. Retornaremos a essa questão em seguida, mas, para isso, é preciso compreender como Kant procederá para mostrar que a coerção é ligada ao conceito de direito.

No segundo parágrafo do §C, Kant extrai a primeira consequência a partir da formulação do princípio universal do direito. Fundamentalmente, é dito que uma ação que respeita o princípio universal do direito, por ser concordante com o uso do arbítrio livre por outros, é uma ação justa. Mas isso implica que uma ação que busque impedir esse uso do arbítrio compatível com a liberdade do arbítrio de terceiros será uma ação injusta. E isso ocorre, segundo Kant, porque “esse impedimento (essa resistência) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais” (MS, AA 06, p. 231). É lícito concluir, assim, que opera na definição do que seja uma ação justa ou injusta o teste de universalização segundo a necessidade de compatibilização de arbítrios. Portanto, e como já exposto na seção anterior, a ação que impede um uso legítimo da liberdade do arbítrio é injusta por não poder valer universalmente.

No §D, entretanto, Kant introduz outro elemento que é essencial para compreender o conceito de direito. Não apenas um impedimento de um uso devido da liberdade é uma ação injusta (porque não pode valer universalmente), como a coação exercida contra essa ação injusta é justa, por ser compatível com a liberdade alheia (MS, AA 06, p. 231). Ora, aqui, Kant faz uma qualificação fundamental. O ponto é que, para o direito, não é toda e qualquer espécie de impedimento da liberdade do arbítrio que será considerada injusta. Há certos casos em que se admite o impedimento do uso do arbítrio por um terceiro, a dizer, quando um terceiro emprega seu arbítrio para impedir que alguém faça um uso de sua liberdade que é, por sua vez, conforme ao princípio universal do direito.

Duas observações são fundamentais nesse ponto. A primeira diz respeito ao critério de universalização e sua aplicação para avaliação de máximas que tratam do uso da coerção como impedimento a usos indevidos do arbítrio contra usos legítimos da liberdade. Se as observações feitas na seção anterior estão corretas, então, ao tempo em que ações que

envolvam um impedimento indevido ao uso do arbítrio por alguém não passam no teste de universalização do princípio universal do direito (máximas dessa espécie são contrárias ao direito), então as ações que consistam na coerção exercida contra esse impedimento indevido devem ser validadas pelo teste de universalização.

Ora, mas é precisamente o teste de universalização que permite o reconhecimento de deveres, ou, ao menos o reconhecimento das ações que são concordantes com a moral em geral. Entra em discussão, nesse ponto, uma espécie qualificada de coercitividade, qual seja, aquela que é exercida contra ações que impõe um impedimento a um uso legítimo do arbítrio. Por conseguinte, a coercitividade, segundo esse sentido qualificado, é compatível com o imperativo categórico. O *agir direito* e, com esse, a coerção legítima, supõem, como critério para o reconhecimento de sua validade moral (em geral), segundo o princípio supremo da moral, a possibilidade de universalização de máximas aplicada segundo a compatibilização de arbítrios que é exigida para seres racionais finitos que interagem reciprocamente.

A segunda observação trata, justamente, dessa relação entre direito e coerção. Que direito e coerção estejam conectados, Kant o afirma em razão de um fundamento muito particular também no §D da *Doutrina do direito*. Segundo o texto, “está ligado ao direito ao mesmo tempo uma autorização de coagir aquele que lhe causa prejuízo, segundo princípio de contradição” (MS, AA 06, p. 231). No §E, ao tratar do direito estrito, Kant afirma que “se pode fazer o conceito de direito consistir imediatamente na possibilidade da conexão da coação recíproca universal com a liberdade de qualquer um” (MS, AA 06, p. 232). Ora, especialmente ao lançar mão do princípio de contradição, Kant parece afirmar, nas duas passagens, que a relação entre direito e coerção seria meramente conceitual, ou, em outras palavras, que, a partir da análise do conceito de direito, seria possível extrair analiticamente o conceito de coerção. E é precisamente isso que Kant afirma, já na *Doutrina da virtude*, quando esclarece que é em razão de uma “proposição analítica” (MS, AA 06, p. 396) que se pode concluir que a coerção externa é compatível com o arbítrio alheio. É difícil tomar essas afirmações de Kant sem algum estranhamento. Com efeito, o direito supõe a liberdade do arbítrio, como capacidade de proposição de fins, ao passo que a ideia de coerção supõe, precisamente a limitação dessa liberdade pela coerção. Como conceber que a garantia da liberdade contenha a limitação da liberdade?

O aspecto problemático dessa relação pode ser compreendido se atentarmos para o significado técnico da noção de continência conceitual. Um texto bastante instrutivo, nesse ponto, é o da *Crítica da razão pura*, quando Kant distingue os juízos analíticos dos juízos sintéticos. Na *Introdução* da obra, juízos analíticos são definidos segundo três características:

i) são juízos tais que o *predicado B está contido no sujeito A*; ii) a relação entre sujeito e predicado é pensada por identidade e; iii) são juízos meramente explicativos que nada acrescentam ao conceito do sujeito, mas apenas tornam evidentes conceitos que nele já eram pensados, ainda que implicitamente (KrV, B10). Aos juízos analíticos Kant contrapõe, como sabemos, os juízos sintéticos, que também são definidos a partir de três características: i) a relação entre sujeito e predicado é pensada de tal maneira que *o predicado B está fora do conceito A*; ii) a relação entre o sujeito e o predicado não é pensada por identidade, e que; iii) qualificados como ampliativos, são tais que “*acrescentam ao conceito do sujeito um predicado que de modo algum era pensado nele nem poderia ter sido extraído dele por desmembramento algum*” (KrV, B11).

Kant torna clara a distinção aqui considerada nos *Prolegômenos*, ao afirmar que juízos analíticos “*repousam fundamentalmente sobre o princípio de contradição*” (Prol, AA 04, p. 267). Se o juízo é analítico, o contrário da sua afirmação ou negação não pode ser pensado sem contradição. Por outro lado, se a proposição que relaciona sujeito e predicado não é analítica, então a relação entre os conceitos nela reunidos não supõe necessidade lógica e o contrário de sua afirmação pode ser pelo menos pensada sem contradição. Assim, para Kant, a hipótese de um direito sem coerção parece não ser nem mesmo pensável sem contradição. Um exemplo para ilustrar o caráter analítico e sintético das proposições pode ser extraído da diferença essencial entre afirmar, por um lado, que *corpos são extensos* e, por outro, que *corpos são pesados*: no primeiro caso, o conceito de corpo contém tudo que é necessário para pensar o conceito de extensão, razão pela qual o juízo é analítico; no segundo, o predicado vai além do conceito de corpo atribuído ao sujeito, sendo o juízo, por esse motivo, sintético (exigindo que recorramos à experiência para justificar esse juízo).

Se levarmos essas últimas considerações a sério, Kant parece expressar à primeira vista, na passagem do §D da *Doutrina do direito*, que a hipótese de um direito sem coerção não seria nem mesmo pensável sem contradição e que a proposição que relaciona direito e coerção é analítica, de modo que pensar o conceito de direito é, por uma necessidade lógica, pensar o conceito de coerção. O direito, assim, já é pensado como coerção. Mas o problema é, precisamente, extrair conceitualmente o uso da força, como limitação da liberdade, do conceito de direito, que diz respeito ao uso da liberdade.

E isso porque, examinando o ponto com cuidado, parece que, ao relacionar direito e coerção, estamos fazendo afirmações contraditórias. Com efeito, ao enunciar e discutir o princípio universal do direito, Kant estabelece que é justa uma ação compatível com o arbítrio alheio segundo leis universais. Isso significa, em contrapartida, que uma ação não compatível

com o arbítrio alheio segundo leis universais não é justa. Ora, uma ação não compatível com o arbítrio alheio segundo leis universais é uma coerção. Logo, uma coerção não é justa. Contudo, ao relacionar direito e coerção, Kant afirma que o direito estaria ligado à coerção e que uma coerção seria justa. Isso implica que a coerção é compatível com o arbítrio alheio segundo leis universais. Assim, no §D, Kant parece dizer que a coerção é compatível e não é compatível com o arbítrio alheio segundo leis universais, ou, ainda, que a coerção é justa e não é justa.

Embora o argumento acima sugira uma contradição, é evidente que toda a discussão depende da qualificação do sentido de coerção discutido. A coerção é injusta se não é compatível com o arbítrio alheio segundo leis universais, mas é justa se é compatível com o arbítrio alheio segundo leis universais. Ora, para Kant, uma coerção exercida contra uma coerção injusta é compatível com o arbítrio alheio segundo leis universais na medida em que é um “impedimento de um impedimento à liberdade” (MS, AA 06, p. 231). Assim, o direito estaria ligado exclusivamente à coerção exercida contra uma coerção injusta, ou, ainda, o direito estaria ligado exclusivamente à coerção exercida contra uma ação não compatível com o arbítrio alheio segundo leis universais. E isso ocorre, para Kant, “segundo o princípio de contradição” (MS, AA 06, p. 231). Com base nas considerações pretéritas sobre a natureza dos juízos analíticos, essa afirmação parece significar que negar a coerção exercida contra uma ação não compatível com o arbítrio alheio segundo leis universais implicaria negar o direito. Não por acaso, no §E, Kant diz que “direito e coerção significam, portanto, a mesma coisa” (MS, AA 06, p. 232).

Embora não seja o objetivo desse trabalho exaurir essa complexa discussão, é oportuno notar que, a despeito da referência explícita ao princípio de contradição, há motivos para pelo menos colocar em discussão o caráter segundo o qual a relação entre direito e coerção é usualmente pensada nessa passagem da *Doutrina do direito*.

Em primeiro lugar, é interessante observar que, no início do §D, Kant afirma que a “resistência que se opõe ao impedimento de um efeito é uma promoção desse efeito e concorda com ele” (MS, AA 06, p. 231). É bastante curioso, como já observou Guyer, que uma terminologia claramente afeta ao domínio da “causalidade real” (GUYER, 2005, p. 225) seja invocada para pensar uma relação meramente analítica entre conceitos. É digno de nota, ainda, que, no *Apêndice à introdução à doutrina do direito*, Kant discuta o caso da equidade e reconhece explicitamente o caso de “um direito sem coação” (MS, AA 06, p. 234). O que Kant afirma, nesse caso, é que o indivíduo “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, AA 06, p. 234). Ora, aqui, longe de uma relação entre conceitos, a relação entre direito e coerção parece estar muito mais ligada à existência de um aparato legal capaz de garantir que o indivíduo que tem seu direito violado poderá reclamá-lo coercitivamente. Em outras palavras, segundo essa última passagem, seria plenamente possível pensar um direito sem coerção, na medida em que a coerção, que pode garantir um direito de forma peremptória, está relacionada à instituição de um sistema legal.

Nesse sentido, é evidente que a relação entre direito e coerção deve ser pensada, como faz o próprio Kant, segundo o critério de contradição. Dado o modo como uma ação justa é caracterizada a partir do princípio universal, a relação entre direito e coerção consiste no fato de que ações cometidas contra a liberdade de outrem podem ser coibidas coercitivamente sob pena de contradizermos a própria liberdade do arbítrio. Ou seja, se o direito trata da liberdade externa, como Kant pretende estabelecer no §B e no §C, seria contraditório que o direito não admitisse o uso dos meios exigidos para coibir atos que violassem a liberdade externa. Quando Kant afirma, no §E, que o conceito de direito pode “consistir imediatamente na possibilidade da conexão da coação recíproca universal com a liberdade de qualquer um” (MS, AA 06, p. 232), isso significa que a coerção exercida para garantir certo uso da liberdade externa compatível com a liberdade de outrem não contradiz o direito.

Mas, ainda que pensemos a relação entre direito e coerção nesses termos, é fundamental dizer algo mais sobre essa discussão a partir do que afirma acerca do “direito estrito” (MS, AA 06, p. 232) no §E. O direito estrito é definido como “aquele em que não se mescla nada de ético” (MS, AA 06, p. 232). Isso significa que o direito estrito é apresentado como o conceito de direito para o qual não importam “fundamentos de determinação do arbítrio a não ser os meramente externos” (MS, AA 06, p. 232). O interessante é que, ainda que o conceito direito exclua o fundamento de determinação do arbítrio consistente no motivo do dever, o fundamento de sua normatividade é a “consciência da obrigação de cada qual segundo a lei” (MS, AA 06, p. 232). Dado o caráter externo do direito, obviamente, não se exige que essa consciência seja ao mesmo tempo o fundamento de determinação do arbítrio, tratando-se, portanto, de um princípio meramente avaliativo para as máximas. Mas, o que é enunciado por esse princípio? Ora, justamente a “possibilidade de uma coação externa que pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo leis universais” (MS, AA 06, p. 232).

Diante dessa última afirmação, o problema que se coloca é, novamente, o de explicar como a coação, ao limitar a liberdade externa, pode ainda assim “coexistir com a liberdade de qualquer um segundo leis universais” (MS, AA 06, p. 232). Esse problema pode ser melhor compreendido especialmente se adotarmos a perspectiva do indivíduo que é alvo dessa

coerção jurídica. É evidente que aquele que é coagido juridicamente tem sua liberdade limitada, pelo menos em algum sentido. É necessário distinguir, nesse ponto, dois sentidos de liberdade. Ora, aquele sujeito que é alvo da coerção jurídica (justamente por praticar uma ação que viola a liberdade de outrem) tem sua liberdade limitada no sentido em que a coerção jurídica é uma maneira de coibir a prática de ações que imponham um impedimento indevido à liberdade de outrem. Talvez possamos afirmar que a coerção jurídica é uma limitação em face do uso indiscriminado do arbítrio em geral, a dizer, de modo a impedir a liberdade de outrem. Mas é possível afirmar, em outro sentido, que essa coerção não é incompatível com a liberdade externa que, ainda na *Introdução à metafísica dos costumes*, Kant diz estar relacionada às leis jurídicas (MS, AA 06, p. 214). Segundo esse último sentido, a liberdade externa, que é fundamento das leis jurídicas, é um uso tal que respeita a universalidade incondicional de uma lei que impõe a compatibilização de arbítrios como exigência para seres racionais. A liberdade externa significa, assim, fazer um uso do arbítrio segundo a limitação pela qual deve ser garantido a cada um o uso de sua liberdade segundo leis universais. Ora, a coerção jurídica se segue dessa noção de liberdade externa que supõe a limitação imposta por uma lei que diz o que pode valer universalmente segundo a necessidade de compatibilização de arbítrios. Um sujeito que é livre juridicamente, nesse sentido, reconhece a limitação racional que se impõe dessa perspectiva jurídica e, igualmente, reconhece a necessidade da coerção para preservar a liberdade. Caso admitamos algo como um direito sem a possibilidade de uma coerção legítima, a bem da verdade ingressamos em uma condição na qual não há limitação alguma e, por conseguinte, não há condições para definir quando certo uso do arbítrio é correto ou não. Ou seja, dado que a liberdade do arbítrio é definida juridicamente como a liberdade limitada pela necessidade de compatibilização de arbítrios segundo leis universais, a coerção se segue analiticamente desse conceito.

Mas isso não significa, como já afirmado, que o reconhecimento que se dá ao “princípio jurídico supremo” (MS, AA 06, p. 396) deve ser ao mesmo tempo o motivo pelo qual o agente realiza suas ações. Um indivíduo será livre juridicamente desde que suas ações externas respeitem a liberdade alheia. É nessa liberdade externa que as leis jurídicas estão fundamentadas: uma liberdade tal que reconhece a limitação racional de uma lei universal para a compatibilização de arbítrios. Por consequência, a normatividade do direito decorre da consciência de uma obrigação que não deve necessariamente ser, ao mesmo tempo, a razão pela qual o sujeito age (embora possa ser, quando nos deslocamos para o campo da ética). Essa constatação é importante por demandar que o princípio que fundamenta a obrigação seja tal que admita máximas cujos motivos últimos não sejam a própria ideia do dever (exigência

ética). É precisamente nesse ponto que o critério de universalidade do imperativo categórico da *Introdução* é fundamental para compreender a espécie de normatividade que a obrigação jurídica implica. Essa normatividade, fundada que é em um princípio meramente avaliativo para máximas e ações, está limitada a exigir uma reflexão sobre a possibilidade de validade universal da máxima, sem exigir que essa possibilidade seja fundamento de determinação do arbítrio.

Quando essa reflexão é transportada para a discussão que Kant faz sobre o conceito de direito estrito, o reconhecimento da obrigação implica que, considerada a necessidade de compatibilização de arbítrios livres da qual se ocupa o direito, a coerção legitimamente exercida na forma do §D é compatível com a liberdade do arbítrio segundo leis universais, ou, nos termos da formulação do imperativo categórico, pode valer universalmente. Assim, são universalizáveis as máximas envolvendo o uso da coerção para a tutela de usos legítimos da liberdade do arbítrio (usos que supõem, portanto, a distinção entre a liberdade externa limitada por uma lei universal e o mero arbítrio em geral), de modo que a coercitividade, ligada ao conceito de direito segundo o princípio de contradição, é igualmente justificada a partir de uma análise que lança mão do teste do imperativo categórico, ainda que os parâmetros para avaliação dessa universalidade sejam, mais uma vez, limitados pelo conceito de direito.

À luz dessas observações, pode-se afirmar que Willaschek talvez não tenha razão quando afirma que a moral, fundamentada no imperativo categórico (formulado na *Introdução à metafísica dos costumes* como o princípio supremo da moral), não é capaz de justificar a coercitividade do direito e, por extensão, seria incapaz de justificar a própria normatividade do direito, por não delimitar as condições segundo as quais a coerção pode ser legitimamente exercida em face de outros indivíduos. Ora, o teste de universalização avalia as máximas e ações que tratam da liberdade do arbítrio no seu uso externo cuidando não só de limitá-las às condições segundo as quais a compatibilização de arbítrios é possível, mas justificando que a coerção (como uma das formas possíveis de uso do arbítrio) seja possível de ser empregada.

Muito embora alguém possa pretender argumentar, em favor das objeções de Willaschek, que o critério de universalidade do princípio do direito poderia ser pensado como distinto e como independente do imperativo categórico precisamente por tratar da compatibilização de arbítrios e da admissão da coercitividade, a questão é que, considerada a generalidade segundo a qual o imperativo categórico é formulado na *Introdução*, essa abordagem é difícil de ser levada adiante. E isso se deve ao fato de o imperativo categórico

ser formulado como um princípio “que em geral apenas expressa o que é obrigação” (MS, AA 06, p. 225). Ora, para que o imperativo categórico não fosse necessário para justificar a normatividade do princípio universal do direito, seria necessário que sua formulação ou bem fosse muito específica para abranger as características presentes no conceito de direito, ou bem fosse apresentada em termos amplos, mas de modo que excluísse as características desse conceito (o que parece ocorrer, por exemplo, com o imperativo categórico ético na versão da *Fundamentação*, cujo de universalização pressupõe um elemento motivacional). O fato é, entretanto, que o imperativo categórico da *Introdução* é propositadamente formulado em termos suficientemente amplos para que, especificadas certas condições adicionais (como aquelas relativas a seres finitos que interagem reciprocamente), o teste de universalização possa ser aplicado a uma amplitude de situações. Assim, toda normatividade, em última instância, deve ser compreendida à luz da universalidade do imperativo categórico. O direito, seja a partir do princípio universal do direito, seja a partir do conceito de direito estrito (que abrange a ideia de uma coercitividade compatível com a liberdade dos outros), não é exceção.

4.4 O DIREITO INATO À LIBERDADE

Ainda na *Introdução à doutrina do direito*, Kant dedica um dos tópicos a uma discussão sobre aquele que, no texto, é afirmado como “direito único, originário, pertencente a cada ser humano por força de sua humanidade” (MS, AA 06, p. 237). O direito a que Kant se refere é a liberdade. Mas a noção de liberdade que Kant trata de apresentar, nesse momento do texto, é bastante específica. Kant não está tratando, por exemplo, da noção ética de liberdade como autonomia, como a determinação do arbítrio por um princípio puro da razão. A noção de liberdade que a Kant interessa definir é diversa dessa primeira, mas, ainda assim, absolutamente alinhada aos contornos da reflexão sobre a normatividade do direito que é feita desde o §4.

Compreendemos o que Kant define por liberdade como direito inato a partir das duas especificações que são introduzidas, na própria enunciação da tese. A uma, Kant qualifica a liberdade como i) “a independência do arbítrio coercitivo de um outro” (MS, AA 06, p. 237). A duas, esse direito é inato apenas ii) “na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal” (MS, AA 06, p. 237). Conjugando essas duas afirmações, podemos concluir preliminarmente que todo ser humano, pelo simples fato de ser um ser humano, tem, ao nascer, o direito de se determinar na persecução de seus fins particulares sem que seja indevidamente impedido pelo arbítrio de outrem, desde que a

persecução desses fins não imponha uma restrição indevida ao arbítrio alheio segundo uma lei universal. A limitação que se impõe, evidentemente, é que, na persecução de seus fins, as máximas e ações do indivíduo sejam limitadas pelo critério de compatibilização de arbítrios segundo uma lei universal, o que fica explicitado, precisamente, na segunda especificação introduzida em ii).

Instruídos pelos elementos presentes no conceito de direito, e pela própria formulação do princípio universal do direito, podemos concluir, como já observado na última seção do primeiro capítulo, que o direito inato à liberdade não supõe, no escopo daquilo que pretende garantir, qualquer espécie de prescrição ética com relação aos fins que materialmente um indivíduo deve perseguir. Além disso, uma consequência dessa definição de liberdade é que a independência da qual todo ser humano dispõe não é ilimitada e admite restrição, inclusive de forma coercitiva, se certo uso do arbítrio desrespeitar o princípio universal do direito. Em outras palavras, há circunstâncias em que o “arbítrio coercitivo de um outro” (MS, AA 06, p. 237) pode ser empregado, segundo uma prescrição da própria razão.

Mas, afinal, o que pode ser característico dessa liberdade como independência? Esse é, não por acaso, um dos tópicos centrais da interpretação de Ripstein. O intérprete procura reconstruir essa liberdade a partir da noção de “igualdade inata” (MS, AA 06, p. 237), que Kant introduz também ao discutir o direito inato à liberdade. Para o intérprete, o direito inato é o direito à independência, ou, em outros termos, o direito que cada ser humano tem, nas palavras de Kant, de ser o “seu próprio senhor” (MS, AA 06, p. 236). Essa noção rearticula, muito claramente, o comando básico inscrito no princípio universal do direito, segundo o qual determinado uso do arbítrio corresponde ao justo se garante que outros arbítrios também possam ser exercidos livremente. Mas Ripstein está mais interessado em outro enfoque, a dizer, compreender como o direito inato à liberdade pode operar como o fundamento de um sistema de “igual liberdade” (RIPSTEIN, 2009, p. 33) e quais as consequências desse movimento para compreender a normatividade das leis jurídicas.

A primeira observação que Ripstein faz é que esse sistema não supõe que os indivíduos devem ter “igual proporção de determinado benefício” (RIPSTEIN, 2009, p. 33). Fosse esse o caso, a ideia de liberdade seria pensada necessariamente por referência a fins particulares que os indivíduos dispõem, o que tornaria impossível defini-la com a universalidade que se exige em um domínio normativo. E isso ocorre porque, ao pensarmos a normatividade jurídica como atrelada à distribuição e garantia de benefícios, é inevitável que tenhamos de recorrer às inclinações sensíveis de cada ser humano, isto é, aquilo que a cada um agrada e que, dada a multiplicidade de interesses particulares dos seres humanos, não se

pode estabelecer com a universalidade incondicional de uma lei. Assim, esse sistema de igual liberdade preconiza, unicamente, que cada indivíduo deve ser livre para estabelecer seus propósitos e persegui-los sem ser indevidamente impedido por nenhum outro indivíduo. O objeto de um sistema de igual liberdade seria, então, a tutela da “intencionalidade” (RIPSTEIN, 2009, p. 34) de cada ser humano, isto é, a tutela da capacidade da qual cada ser humano deve dispor para escolher e perseguir seus próprios fins (tutela que supõe uma limitação do uso do arbítrio de cada um segundo leis universais). Mas, segundo Ripstein, é preciso compreender com precisão a ordem das razões estabelecida no texto kantiano. Para o intérprete, o indivíduo é senhor de si próprio não meramente em razão da capacidade de escolher os fins que deseja perseguir, mas em razão da exigência racional pela qual ninguém pode empregar seu arbítrio de modo a subordinar o arbítrio de outros indivíduos.

Se o princípio universal se coloca como uma obrigação que é racionalmente reconhecida por seres que interagem reciprocamente e cujos arbítrios devem ser limitados, o direito inato à liberdade corresponderia à justa pretensão que cada ser humano tem individualmente de usar o seu arbítrio na persecução de seus fins, desde que respeite o arbítrio dos demais seres humanos segundo uma lei universal (RIPSTEIN, 2009, p. 36). A relação entre o direito inato à liberdade e o princípio universal do direito consiste, portanto, em que o direito inato à liberdade contém uma formulação alternativa para a ideia que já se faz presente no princípio universal do direito, a dizer: ninguém pode ser um mero objeto do arbítrio unilateral de outro indivíduo, mas deve, em um sistema de igual liberdade, poder optar pelos fins que deseja perseguir e pela maneira como fará para alcançar esses objetivos. Como tal, o direito inato à liberdade contempla o direito que ser humano tem ao seu próprio corpo, como aquilo que possibilita, evidentemente, que cada um busque os fins que deseja realizar (RIPSTEIN, 2009, p. 40). Qualquer interferência em relação ao corpo do indivíduo, por implicar uma interferência com relação à capacidade que esse indivíduo tem para escolher livremente seus fins, é contrária ao direito.

Claro, todas essas observações, novamente, precisam ser compatibilizadas com a admissibilidade da coerção. Ripstein observa que a coerção, na filosofia de Kant, deve ser compreendida como um sistema de “limitações da liberdade” (RIPSTEIN, 2009, p. 54). Se o justo e o injusto, em sua relação com a liberdade inata, cuidam, precisamente, da independência que cada ser humano deve ter para fazer o uso que bem entender de seu arbítrio (sob as condições limitativas já discutidas), a coerção dirá respeito às condições sob as quais esse direito é limitado, isto é, as condições sob as quais o arbítrio de alguém pode ser subordinado a outro arbítrio. Esse tópico nos leva ao problema da legitimidade da coerção

que, para Ripstein, está fundada na “ideia de um sistema de igual liberdade” (RIPSTEIN, 2009, p. 54). A coerção empregada contra alguém que faz um uso justo do arbítrio (isto é, um uso limitado às condições segundo as quais outros arbítrios podem ser exercidos livremente) ofende o direito inato à liberdade. Contudo, se a coerção é uma reação a uma ofensa primeira em face a um uso devido do arbítrio, ela é legítima. Ora, o ponto é que o uso legítimo do arbítrio primeiramente impedido é compatível com esse sistema de igual liberdade (em que os usos dos arbítrios são limitados pelo princípio universal do direito), mas a coerção indevida não é. A coerção utilizada como uma espécie de reação contra uma primeira coerção indevida é, por sua vez, compatível com um sistema de igual liberdade por restituir, ou pretender restituir, o primeiro uso legítimo do arbítrio.

A discussão sobre a legitimidade da coerção rearticula, como se vê, o problema da liberdade como independência. A liberdade é formulada especificamente nesses termos quando Kant apresenta o direito inato à liberdade, mas já é claramente abrangida pelo princípio universal do direito quando são estipuladas as condições segundo as quais um arbítrio pode ser livremente exercido de forma que seja compatível com a liberdade de outros indivíduos. Um dos aspectos bastante relevantes da interpretação de Ripstein é que, ao enfatizar que o direito inato à liberdade contempla a proteção da liberdade de cada indivíduo para escolher seus fins e persegui-los sem ser subordinado ao arbítrio unilateral de um terceiro, essa interpretação afasta a normatividade do direito, uma vez mais, da proteção do uso do arbítrio exclusivamente como um meio para a promoção de fins éticos. Note-se que a coerção não é admissível apenas se exercida para refrear uma coerção primeira que impede a realização de um fim ético. Para que a coerção possa ser legitimamente exercida, basta que uma coerção seja indevidamente empregada contra alguém que usa seu arbítrio de maneira que seja compatível com a liberdade dos outros segundo uma lei universal. Essa situação contempla, evidentemente, agentes que elegem motivos empíricos como fins últimos de suas ações, desde que essas ações possam ser compatibilizadas com a liberdade de arbítrios dos demais indivíduos.

É fundamental enfatizar que, mesmo quando se discute o direito à liberdade (direito que Kant diz pertencer a cada ser humano por força de sua humanidade), não parece que algo mais particular sobre o direito esteja sendo dito de modo que se possa sustentar que o imperativo categórico não é condição necessária da normatividade jurídica. Como direito inato, a liberdade enquanto independência encontra sua fonte no valor da humanidade, mas o que se pretende resguardar por meio dela é a capacidade que cada ser humano dotado de arbítrio livre tem para perseguir seus próprios fins sem que seu arbítrio seja subordinado ao do

outro (desde que exercido, obviamente, na forma do princípio univesal do direito, cujo critério é o da possibilidade de validade universal de uma máxima).

Recordemos novamente que, no início da *Doutrina da virtude*, Kant afirma que a “capacidade de em geral se propor um fim, qualquer que ele seja, é o que constitui o elemento característico da humanidade (ao invés da animalidade)” (MS, AA 06, p. 392). O direito trata de resguardar isso que se define como característico da humanidade, considerada a condição a que estamos submetidos, a dizer, a inevitável relação com outros indivíduos dotados da mesma capacidade. A solução imposta pela razão é, precisamente, que esses arbítrios sejam compatibilizados segundo uma lei universal. Ora, o que essa lei impõe é que as máximas sejam universalizáveis, segundo o comando mais geral do imperativo categórico. Transposta a exigência para o domínio em que opera o conceito de direito, a universalidade deve ser pensada segundo a necessidade de compatibilização de arbítrios. O resultado a que se chega, então, é que, para que essa universalidade seja possível, a restrição imposta a cada um consiste precisamente na necessidade de se possibilitar que os demais seres humanos possam igualmente exercer livremente seu arbítrio. É dizer, cada um pode perseguir os fins que bem entender (sejam os motivos últimos eleitos éticos ou não), desde que os demais possam fazê-lo. Isso exclui, naturalmente, máximas que impeçam o uso livre do arbítrio por outrem.

É sob essa última condição que, juridicamente, as máximas podem valer universalmente. Note-se, entretanto, que o critério que opera nessa caracterização do juridicamente normativo é, como já enfatizado, a possibilidade de validade universal de uma máxima. O que se exige, a partir do momento em que se passa a considerar as condições empíricas inevitáveis para seres humanos, é uma especificação dos termos segundo os quais a universalidade deve ser avaliada. Contudo, o critério, ainda assim, é o da universalidade, já inscrito no imperativo categórico, de modo que o fundamento da normatividade é, em última instância, o princípio supremo da moral, quando exige que os agentes ajam apenas de acordo com as máximas que possam valer universalmente. Dessa forma, mesmo analisando a introdução sistemática do direito inato à liberdade no texto da *Doutrina do direito*, observa-se que a normatividade jurídica encontra sua fonte na universalidade de uma lei que, sob a forma do imperativo categórico, diz o que é a obrigação em termos especificamente jurídicos, isto é, segundo as particularidades que o conceito de direito apresenta.

A despeito dessas conclusões que extraímos até aqui a partir da análise do princípio universal do direito, bem como do direito inato à liberdade, ainda há pelo menos um passo fundamental na construção sistemática da *Doutrina do direito* que devemos abordar a fim de compreender como Kant busca fundamentar a normatividade jurídica em sua filosofia. É

essencial examinar, nesse ponto, a reflexão que Kant faz sobre o dever que todo ser humano tem de ingressar em uma condição jurídica sob leis públicas. Para isso, é preciso ir à parte final da *Primeira parte da doutrina do direito*, que trata do *Direito privado*. No §41, Kant começa a tratar da passagem do estado de natureza ao estado civil, abrindo caminho para a formulação e justificação do postulado do direito público. Naturalmente, essa discussão se amplia na *Segunda parte da doutrina do direito*, com diferentes ramificações, do §43 ao §49. É o §44, entretanto, que parece concentrar o cerne da argumentação que Kant oferece para o dever de ingresso em uma condição jurídica, como fruto de uma imposição racional.

Teremos a oportunidade de acompanhar e analisar criticamente o argumento do §44 na próxima seção. No entanto, alguém poderia estranhar o fato de imediatamente passarmos ao postulado jurídico do direito público sem abordar, ao menos superficialmente, o postulado jurídico do direito privado, que trata da aquisição de objetos externos. Afinal de contas, uma condição jurídica é aquela na qual “é determinado legalmente o que deve ser reconhecido como o seu de cada um” (MS, AA 06, p. 312), isto é, o seu de cada um é determinado por meio de leis públicas, de forma peremptória, em um estado civil. Agora, que possamos adquirir objetos externos – nas palavras de Kant, o “meu e o teu” (MS, AA 06, p. 237) externos –, essa é uma tese à qual o *Direito privado* se dedica, buscando justificá-la por meio de um argumento racional. Para Kant, como veremos, ainda que a aquisição de objetos externos seja provisória na ausência de um sistema legal público, temos de justificar racionalmente essa aquisição no assim chamado estado de natureza. Por essa razão, antes de passar ao postulado jurídico do direito público, é preciso explorar minimamente o argumento que Kant oferece em favor do postulado jurídico do direito privado. É por essa questão que a próxima seção inicialmente se debruça, ainda que de forma bastante sucinta e esquemática, passando a tratar, na sequência, do dever de ingresso em uma condição jurídica, que é o aspecto do texto kantiano que interessa aprofundar.

4.5 O POSTULADO DO DIREITO PÚBLICO: O DEVER DE INGRESSO NO ESTADO CIVIL

A observação que encerra a *Introdução à doutrina do direito* é que todo ser humano tem, por força de sua própria humanidade, o direito inato à liberdade, compreendido como a independência para propor e perseguir seus próprios fins sem ser indevidamente impedido por alguém, naturalmente segundo as limitações à qual estamos racionalmente obrigados de acordo com o comando do princípio universal do direito. Contudo, para que possamos

livremente perseguir os fins a que nos propomos, dada a nossa natureza finita, obviamente dependemos dos objetos externos que estão ao nosso redor. Como o direito inato é, segundo Kant, a liberdade como independência em relação ao arbítrio alheio, não está imediatamente claro que tenhamos direito aos objetos externos em relação aos quais, ainda assim, somos em alguma medida dependentes. Para colocar em outras termos, da humanidade em cada um se segue apenas a liberdade inata como independência, como único direito inato do qual dispomos. Dessa espécie de independência se segue a possibilidade de fazermos uso do nosso corpo, já que, na ausência dessa possibilidade, simplesmente não poderíamos coerentemente afirmar que somos livres para propor e realizar os fins que reputamos adequados. Mas é preciso justificar que tenhamos direito ao uso de outros objetos. Ainda na *Introdução à doutrina do direito*, Kant diz que “o meu e teu inato pode ser chamado também o interno (*meum vel tuum internum*), pois o externo tem de ser sempre adquirido” (MS, AA 06, p. 237). Ou seja, mesmo que sejamos independentes por força de nossa humanidade, não temos um direito inato aos objetos externos. A *Primeira parte da doutrina do direito* é dedicada à justificação, de direito, da aquisição e posse de objetos externos.

Kant define o que são objetos externos ainda nas linhas iniciais do §1º, na *Primeira parte da doutrina do direito*, mas antes de fazê-lo apresenta novamente, no parágrafo inicial do texto, o conceito de “meu de direito” (MS, AA 06, p. 245) e estabelece a “posse” (MS, AA 06, p. 245) como condição subjetiva para que um indivíduo possa fazer uso do que quer que seja. O *meu de direito* é apresentado como “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, AA 06, p. 245). Como Kant trata, nesse momento, do *meu de direito* em geral, é legítimo concluir que essa observação vale tanto para o meu de direito interno (independência inata e, juntamente dessa, o próprio corpo de cada ser humano), quanto para o meu de direito externo. Assim, a posse é condição tanto para o uso a que se refere o *meu de direito interno* (independência inata), quanto para o *meu de direito externo*.

Se a posse é condição do uso, e o uso sem autorização causa uma lesão, então Kant está afirmando, a um só tempo: i) que uma lesão decorre do uso que um terceiro faz daquilo que não está em sua posse e; ii) que é essa lesão que caracteriza o *meu de direito* (daquele que é lesionado). Ora, é evidente que aquele que faz um uso lesivo de algo não satisfaz, pelas próprias definições que Kant apresenta, a denominada condição subjetiva do uso (a posse). Mas essa afirmação implica algo mais, a dizer, que aquele indivíduo que causa uma lesão não detém a posse (e não satisfaz a condição subjetiva do uso) justamente porque essa posse já pertence a alguém, nomeadamente, aquele que é lesado pelo uso indevido do objeto. Quando

tratamos do *meu de direito interno*, essa afirmação é de compreensão um pouco mais imediata. Basta observar que cada ser humano está fisicamente ligado ao seu próprio corpo e que esse corpo é, muito naturalmente, condição para que, enquanto ser humano, esse indivíduo seja independente e faça uso do seu arbítrio. O problema é, como veremos logo a seguir, pensar a relação entre o indivíduo, objetos externos e a lesão que é causada a alguém pelo uso desses objetos externos sem autorização daquele que tem a posse.

De qualquer modo, o que se extrai do texto, até aqui, é que a posse é condição para que o uso não constitua uma lesão a algum direito e para que, em contrapartida, o uso de um terceiro, sem autorização, configure uma lesão ao *meu de direito*. É importante enfatizar essas duas afirmações feitas no início do §1º. Em primeiro lugar, Kant afirma, mesmo que implicitamente, que o *meu de direito* em geral é definido a partir da posse que faz com que o uso que faço do objeto não caracterize uma lesão. Mas, em segundo lugar, Kant afirma que o *meu de direito*, que já implica a minha posse, faz com que o uso por um terceiro, sem minha autorização, seja uma lesão. Em relação ao *meu de direito interno*, mais uma vez, o indivíduo tem a posse de seu corpo e, obviamente o uso que esse indivíduo faz de seu corpo jamais poderia configurar qualquer espécie de lesão ao seu próprio direito (o que não exclui, claro, a violação de algum dever ético, ou mesmo lesões a direitos de terceiros). Contudo, se um terceiro submete o corpo desse primeiro indivíduo a qualquer uso desautorizado (como no caso de agressões de qualquer natureza), então temos uma lesão que decorre de um uso sem posse que é desautorizado. Embora tenhamos direito à nossa independência e aos nossos próprios corpos por força de nossa humanidade, não temos direitos sobre os arbítrios e corpos um dos outros. É evidente que, no caso do *meu de direito interno*, é uma ligação física (com nosso corpo) que fundamenta a posse (e torna o uso por terceiros lesiva).

No parágrafo seguinte, contudo, Kant afirma que o *meu de direito* com relação a objetos externos só será possível se, mesmo na ausência de posse, o uso do objeto por um terceiro ocasionar uma lesão (MS, AA 06, p. 245). Kant vai mais além e acresce que “é contraditório ter algo externo como o seu se o conceito da posse não comporta sentidos diversos” (MS, AA 06, p. 245). Qual poderia ser a contradição apontada por Kant? Uma possibilidade de leitura é entender que, de um lado, o *meu de direito* em geral (interno e externo) é condicionado a uma lesão (ocasionada pelo uso sem autorização terceiros) que decorre da posse, na medida em que só há lesão pelo uso indevido daquilo que está sob a posse de alguém. Mas, de outro, o *meu de direito externo*, especificamente, é condicionado a uma lesão (ocasionada pelo uso sem autorização de terceiros) que, segundo Kant, deve ser independente da posse (isto é, a lesão ocorre mesmo na ausência dessa posse). Pela primeira

afirmação, a lesão pressupõe a posse, mas, pela segunda afirmação, não. O problema é conciliar essas duas afirmações, já que, como visto, Kant está contrapondo, nessa tentativa de definir o *meu de direito externo*, duas concepções aparentemente incompatíveis, a dizer, a lesão com a posse do lesado (exigida pelo *meu de direito* em geral) e a lesão sem a posse do lesado (característica do *meu de direito externo*). Ora, Kant busca essa conciliação a partir da distinção feita entre dois sentidos de posse.

Para prosseguir, é essencial compreender a razão pela qual Kant afirma, no segundo parágrafo do §1º, que o *meu de direito* depende de uma lesão que ocorre pelo “uso que um outro faz de uma coisa mesmo quando não a tenho em minha posse” (MS, AA 06, p. 245). E o ponto central é que, para Kant, a posse física se mostra insuficiente para justificar o *meu de direito externo*. Embora essa tese seja um tanto quanto óbvia (já que do uso de fato de um objeto externo por alguém não segue que há o direito de uso, sob pena, inclusive, de incorrermos inclusive na falácia naturalista), o filósofo ainda assim reputa essencial uma desambiguação em relação aos empregos possíveis do termo ‘posse’. A razão para isso é que, fosse a posse física condição para a lesão do meu de direito externo, encontraríamos evidente dificuldade na tentativa de justificar que o indivíduo tenha direito sobre objetos com os quais, no mais das vezes, ele não tem nenhuma relação física. Embora a relação entre o indivíduo e seu corpo (liberdade inata) seja mais evidente, não se pode sustentar idêntica conclusão quando tratamos dos objetos externos.

O exemplo do qual Kant lança mão um pouco mais adiante, em notas recuadas no §4º, é bastante elucidativo a esse respeito. Kant diz, de forma muito clara, “não chamarei de minha uma maçã só por tê-la em minha mão (por possuí-la fisicamente), mas apenas se posso dizer ‘eu a possuo’ mesmo que a tenha tirado de minha mão e posto num lugar qualquer” (MS, AA 06, p. 247). Ora, mesmo que possa representar uma ofensa ao meu de “direito interno (da liberdade)” (MS, AA 06, p. 247), o ato pelo qual alguém retira uma maçã de minha mão nada diz sobre o meu de direito externo (que é adquirido e não inato). Para que eu possa verdadeiramente afirmar ter a maçã, é preciso demonstrar que o uso da maçã constitui uma ofensa mesmo que eu a deixe em um local no qual não me encontro. Assim, alguém que afirma dispor de algum direito sobre determinado objeto não quer dizer apenas que o objeto é seu enquanto está fisicamente sob seu poder. O que esse indivíduo quer afirmar é que, mesmo que o objeto não esteja sob seu poder, seu uso sem autorização constitui uma ofensa.

No caso de objetos externos, a posse que interessa a Kant será definida, então, como uma “posse inteligível” (MS, AA 06, p. 245). Essa posse é definida como “simplesmente jurídica” (MS, AA 06, p. 245) e sua característica é, precisamente, a de ser uma “posse sem

detenção” (MS, AA 06, p. 246). Ou seja, o que Kant está afirmando aqui é que a posse que é condição para o meu de direito externo é uma espécie de posse que prescinde da relação física entre o corpo do indivíduo e o objeto. O meu de direito externo é tal que, ainda que esse objeto não esteja fisicamente ligado ao meu corpo (corpo que, por sua relação com a liberdade inata, corresponde ao meu de direito interno), haverá ofensa caso alguém faça um uso dele sem minha autorização. O meu de direito externo deve ser fundado, então, em uma posse inteligível ou simplesmente jurídica que não se confunde com a posse física. Posse física e posse inteligível são independentes. É possível que alguém tenha uma posse física sem ter a posse de direito, assim como pode ocorrer que alguém tenha a posse de direito sobre algo sem ter uma posse física.

Na discussão que faz sobre a aquisição de objetos externos, Kant pretende justificar a posse inteligível. E para fazê-lo, o filósofo introduz, no §2º, o “postulado jurídico da razão prática” (MS, AA 06, p. 246). Esse postulado afirma o seguinte:

É possível ter como o meu qualquer objeto externo de meu arbítrio, i.e, 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, AA 06, p. 246).

Esse mesmo postulado, que a literatura secundária costuma chamar de postulado jurídico do direito privado, recebe uma formulação alternativa: “Portanto, é uma pressuposição *a priori* da razão prática considerar e tratar como meu e teu objetivamente possível todo objeto de meu arbítrio” (MS, AA 06, p. 246).

Como se vê, Kant parte de uma importante distinção, já feita na *Introdução à metafísica dos costumes*, entre pessoas e coisas. As primeiras são, como visto, indivíduos “cujas ações são passíveis de uma imputação” (MS, AA 06, p. 223). Uma coisa, ao contrário, “não é passível de imputação” (MS, AA 06, p. 223), mas, mais importante que isso, é um “objeto do livre-arbítrio que carece de liberdade” (MS, AA 06, p. 223). O meu de direito externo trata, portanto, desses objetos que estão à disposição de sujeitos dotados de um arbítrio livre. É assim, precisamente, que Kant definirá objetos externos ainda no §1º, a dizer, como um “objeto distinto de mim (do sujeito)” (MS, AA 06, p. 245), ou, no §2º, quando os qualifica como “objetos úteis” (MS, AA 06, p. 246). A posse inteligível desses objetos é que deve ser justificada pelo postulado jurídico da razão.

Ao interpretar esse postulado, Jennifer Uleman recorda que a justificação de Kant é baseada na estratégia de redução ao absurdo (ULEMAN, 1995, p. 550). Basicamente, uma

vedação absoluta à possibilidade da aquisição de objetos externos do arbítrio, para seres humanos (seres racionais finitos), significaria minar o próprio uso do arbítrio, colocando a liberdade em contradição consigo mesma (ULEMAN, 1995, p. 550). Segundo a intérprete, o uso externo da liberdade, para seres racionais finitos, pressupõe a admissão da utilização de objetos do arbítrio, sob pena de se contrariar a própria racionalidade humana. Em outras palavras, vedar em absoluto a aquisição de objetos é uma contradição, ao fim e ao cabo, com o próprio direito inato à liberdade, definido como a independência para estabelecer e perseguir fins (ULEMAN, 1995, p. 550).

Em seu artigo intitulado *A dedução da possibilidade da posse jurídica na doutrina do direito de Kant*, Andréa Faggion desenvolve o mesmo ponto por outra perspectiva, afirmando que outra tese kantiana é essencial à compreensão do postulado, qual seja, a tese de que “a posse é condição subjetiva do uso” (FAGGION, 2004, p. 4). Aqui, segundo Faggion, é preciso ter claro que o postulado jurídico do direito privado não trata da mera disponibilidade física dos objetos, mas do justo-título a fazer uso desse objeto. O postulado jurídico do direito privado estabelece como uma exigência racional que os objetos possam, de direito, ser adquiridos, sob pena de uma contradição com o direito inato à liberdade (FAGGION, 2004, p. 5).

Note-se que, se o princípio universal do direito estabelece que todo ser racional seja livre para perseguir seus fins segundo uma lei universal da liberdade, o postulado jurídico do direito privado estabelece que adquirir objetos externos deve ser possível para seres que têm arbítrio livre, ao afirmar que vedar em absoluto essa espécie de aquisição implicaria negar a própria liberdade externa. Portanto, há um direito à aquisição desses objetos externos. Kant caracteriza esse postulado como uma “lei permissiva” (MS, AA 06, p. 247). Uma lei permissiva se distingue de uma obrigação por ser uma autorização para fazer algo. No caso, essa autorização é a de “impor a todos os outros uma obrigação [...] de se absterem do uso de certos objetos de nosso arbítrio, porque nos apossamos deles primeiro” (MS, AA 06, p. 247). Nesse ponto, Kant claramente amplia as considerações já trazidas na *Introdução à doutrina do direito* para pensar o direito à aquisição de objetos externos. Se a posse é condição para o uso dos objetos externos e, na ausência dela, há lesão ao direito externo, essa autorização racional para declarar a posse sobre o objeto significa que o uso sem autorização de um objeto cuja posse declaro como minha posse (e isso com a autorização da razão pura) pode ser coercitivamente coibido, como é característico de todo direito (ou seja, mais uma vez, a possibilidade de coerção implica a compatibilidade com o arbítrio alheio). Na esteira das considerações pretéritas acerca das relações de interação recíproca entre seres racionais, a

aquisição de objetos externos é compatível com a liberdade do arbítrio dos demais indivíduos. Ou seja, opera na justificação da posse de objetos externos o teste de universalização já estabelecido, em termos mais gerais, no imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes*.

Se avançarmos um pouco no texto, observamos que Kant faz uma importante observação ainda no §2º (MS, AA 06, p. 247), retomando-a no §17 (MS, AA 06, p. 268), ao fundamentar a posse de objetos no que se caracteriza como uma relação de “pessoa a pessoas” (MS, AA 06, p. 268). Como objetos não são capazes de obrigações, o direito de posse surge a partir de uma relação interpessoal pela qual todos os demais indivíduos se absterem do uso de um objeto que foi declarado como sendo posse de alguém. Portanto, se alguém tem a posse de um determinado objeto, esse alguém institui uma obrigação pela qual os demais devem se abster do uso do objeto.

Entretanto, da perspectiva de quem se põe a analisar o problema da fundamentação normativa do direito, a aquisição de objetos externos a partir desse “ato jurídico” (MS, AA 06, p. 256), pelo qual um objeto externo é declarado como de alguém e pelo qual os demais são submetidos a uma obrigação, é inicialmente problemática. E a razão para isso é apresentada por Kant no §8º, no qual é formulada a tese segundo a qual a aquisição de objetos externos pressupõe o estado civil. Kant estabelece a necessidade do estado civil como condição para a aquisição de objetos externos sob dois enfoques.

Por um lado, se essa aquisição é, como exige uma justificação racional do direito, alinhada a uma compreensão sobre os deveres que se impõem de uma perspectiva, então o ato pelo qual alguém declara como seu um objeto externo, impondo uma obrigação sobre os demais, deve poder valer universalmente. Segundo Kant, essa possibilidade de validade universal se traduz na “admissão de estar reciprocamente obrigado a uma abstenção proporcional em relações a todos os outros em vista do seu externo” (MS, AA 06, p. 256). Ou seja, a mesma obrigação que posso impor a outros indivíduos de não fazerem uso de objetos cuja posse declaro minha pode ser imposta a mim por todos os demais indivíduos. Mas, por outro lado, se esse ato deve poder valer universalmente, implicando uma abstenção recíproca por cada indivíduo, ele não pode ser produto de uma “vontade unilateral” (MS, AA 06, p. 256). Uma vontade unilateral não pode valer universalmente, pois equivaleria ao emprego do arbítrio para subordinar o arbítrio dos demais. Ora, essa vontade unilateral deve ser substituída por “uma vontade universal (comum) coletiva e detentora do poder” (MS, AA 06, p. 256). Somente sob essa condição, para Kant, seria possível uma abstenção recíproca capaz de garantir o meu de direito externo. Mas essa condição é, precisamente, o estado civil.

Um dos pressupostos fundamentais que opera na discussão apresentada é que, muito embora o meu de direito interno (liberdade inata) possa não ser objeto de maiores controvérsias, com relação aos objetos externos podem surgir uma série de “disputas” (MS, AA 06, p. 256) que demandarão alguma espécie de resolução. Essas disputas envolvem precisamente os atos pelos quais alguém declara que um dado objeto externo é seu e pretende, com isso, que os demais se abstenham de fazer uso desse objeto sem sua autorização. É plenamente possível que dois indivíduos declarem como o seu externo, por exemplo, um determinado pedaço de terra. Se essa disputa for resolvida pela vontade unilateral de algum desses indivíduos (suponhamos que um deles seja mais forte e consiga se impor pelo uso da violência), então o meu de direito externo estaria sendo fundado num ato que provém simplesmente do arbítrio unilateral de uma das partes, o que não pode, contudo, valer como fundamento normativo de obrigações com relação a objetos externos (já que toda obrigação pressupõe a validade universal contida no imperativo categórico). Uma condição civil permite que essa vontade unilateral seja substituída por uma vontade geral, e que o conflito seja resolvido não segundo a concepção que cada um tem sobre o que é justo, mas de acordo com leis publicamente reconhecidas e capazes de assegurar que essa disputa não será solucionada pelo mero arbítrio de alguém. É disso que Kant tratará na *Segunda parte da doutrina do direito*, ao examinar o dever de ingresso na condição civil.

Mas, antes de passar a esse tema, é preciso compreender outro aspecto relacionado à aquisição de objetos externos. O ponto é que, a despeito dessas considerações pretéritas, Kant não afirma que, nessa condição prévia ao estado civil, tratada como um “estado de natureza” (MS, AA 06, p. 257), não possa haver um meu de direito externo a partir dessas declarações que alguém faz acerca da posse de objetos externos. Essa discussão aparece no §9º, quando Kant pretende justificar a possibilidade de aquisição de objetos externos ainda que não estejamos sob uma condição civil. Na ausência de leis públicas, o que ocorre é que a aquisição de objetos externos jamais poderá ser peremptória, justamente pelo problema da unilateralidade do arbítrio, no estado de natureza. No entanto, como a razão quer que obtenhamos objetos externos dos quais necessitamos para utilizar nosso arbítrio, é possível que esse meu de direito externo seja declarado a título “provisório” (MS, AA 06, p. 256), desde que observada uma condição específica, a dizer: aquele que declara um objeto como seu e pretende submeter os demais a uma obrigação deve fazê-lo com a pretensão de ingressar numa condição civil. A essa posse Kant dá o nome de “posse provisoriamente jurídica” (MS, AA 06, p. 257). Ora, ainda que, no estado de natureza, o arbítrio seja exercido de forma unilateral, aquele que adquire um objeto externo na perspectiva de ingresso em uma condição

segundo a qual essa aquisição pode valer universalmente age de forma distinta daqueles que exercem seu arbítrio de forma “meramente unilateral”. O que sucede é que a aquisição de objetos é precedida por uma reflexão sobre as condições que tornam essa aquisição válida segundo princípios racionais. Assim, ainda que a posse no estado de natureza, em razão da ausência de um sistema público de leis, seja uma “posse física” (MS, AA 06, p. 257), essa posse tem a “presunção jurídica de fazer dela uma posse jurídica pela reunião com a vontade de todos numa legislação pública, e na espera vale comparativamente como uma posse jurídica” (MS, AA 06, p. 257).

O problema com o qual Kant tem de lidar, nas discussões do §8º e §9º, é claro. Muito embora toda a reflexão da *Primeira parte do direito privado* pretenda justificar a aquisição de objetos externos de uma perspectiva racional, isto é, no registro de uma reflexão moral que pressupõe a universalidade de uma lei, o fato é que, historicamente, a aquisição de objetos externos (como territórios) se deu por meio de atos unilaterais de cada indivíduo. Como conciliar o fato de que objetos externos são adquiridos dessa forma, mas que, ainda assim, essa espécie de aquisição possa ser justificada de um ponto de vista racional? Para Kant, se é uma exigência racional que todo objeto do arbítrio possa ser declarado posse de alguém, mas essa posse só é possível numa condição civil, a aquisição que pode valer racionalmente é aquela que é declarada, com a obrigação imposta aos demais que dela advém, na perspectiva do ingresso na condição civil. Se não há alternativa racional, senão fazer uso de objetos externos a fim de preservar a liberdade do arbítrio (uso que pressupõe, como vimos, uma posse inteligível), e se esse uso, num primeiro momento, é fruto do arbítrio unilateral, então a razão, por meio de uma lei permissiva, faz uma concessão a essa primeira aquisição que se legitima na perspectiva do ingresso em um estado civil no qual possa ser determinado segundo leis públicas o que pertence a cada um. Essa posse provisória é racionalmente admitida (legitimada), portanto, por almejar uma condição em que a posse não é determinada pelo arbítrio unilateral de cada um, mas por uma vontade geral que pressupõe a universalidade de uma lei.

Que Kant seja consciente desse início problemático quanto à posse de objetos externos fica claro no tópico intitulado *Dos efeitos jurídicos decorrentes da natureza da união civil*. Ali, Kant considera a possibilidade da resistência ativa por parte de cidadãos às determinações da autoridade fundada justamente na objeção segundo a qual a constituição civil advém de uma violência primeira. Kant conclui, como se sabe, que o “dever de obedecer ao poder legislador atualmente vigente, seja qual for sua origem” (MS, AA 06, p. 319) é um princípio da razão pura. Sem ingressar nos detalhes dessa discussão, para o momento é fundamental

ressaltar que a questão acerca da origem problemática do direito é absolutamente conhecida por Kant e é objeto do §8º e §9º, sobretudo no ponto em que é mobilizada em ambos os textos a distinção entre estado de natureza e estado civil no contexto em que se discute o fundamento normativo para a aquisição de objetos externos.

Ora, essa diferença entre estado de natureza e estado civil é central para a justificação do dever de ingresso numa condição civil. Embora essa questão seja tematizada já no §8º e no §9º, é a partir do §41, ao final da *Primeira parte da doutrina do direito*, e no início da *Segunda seção da doutrina do direito*, mais especificamente no §44, que Kant justifica que tenhamos uma obrigação moral de entrar no estado civil. O §41 retoma justamente a diferença entre estado de natureza e estado civil, mas, agora, esses conceitos são definidos à luz das noções de justiça protetora, justiça comutativa e justiça distributiva (MS, AA 06, p. 306). Além disso, Kant torna clara a relação sistemática que há entre essas últimas noções, os conceitos de estado de natureza e estado civil e, finalmente, a divisão entre direito privado e direito público.

É fundamental compreender, nesse ponto, uma importante distinção terminológica e conceitual já pontuada por Soraya Nour entre direito natural [“*Naturrecht*”] e direito no estado de natureza [“*natürliches Recht*”], diferença essa que Kant articula na *Introdução à doutrina do direito* (NOUR, 2004, p. 94). A despeito da proximidade, esses termos designam coisas distintas. O direito natural trata, como visto no primeiro capítulo, dos critérios do justo e do injusto, parâmetro para avaliação dos ordenamentos jurídicos e objeto, por excelência, de uma doutrina do direito, que se ocupa da investigação dos princípios *a priori* segundo os quais toda legislação positiva deve ser orientada. Ocorre que o direito natural, como investigação sistemática de princípios racionais, comporta uma divisão. É no âmbito dela que se insere, primeiramente, o direito no estado de natureza, compreendido, em termos gerais, como o conjunto de regras que, em qualquer grupamento social – ou, nas palavras de Kant, em um “estado social” (MS, AA 06, p. 242) –, devem ser admitidas racionalmente para regular as relações entre indivíduos, em sociedade, independentemente da existência de instituições públicas que possam fazer aplicar essas regras de forma coercitiva.

Kant chama o direito no estado de natureza de direito privado [“*Privatrecht*”] (MS, AA 06, p. 242). Do direito privado se distingue, por sua vez, o direito público [“*öffentliches Recht*”], caracterizado precisamente por garantir “o meu e o teu através de leis públicas” (MS, AA 06, p. 242). Como se sabe, a *Doutrina do direito* é dividida em direito privado e direito público, nos exatos termos daquela que Kant chama de “divisão suprema do direito natural” (MS, AA 06, p. 242). No §41 da *Doutrina do direito*, pouco antes de formular o princípio que

impõe aos seres humanos o dever de ingresso em um estado civil (MS, AA 06, p. 307), Kant estabelece de forma mais clara a relação entre direito privado e direito público, afirmando que o último “não contém mais ou outros deveres dos seres humanos entre si do que podem ser pensados naquele” (MS, AA 06, p. 306).

Ou seja, já há direito no estado de natureza, ainda que esse direito seja provisório e esteja submetido aos conhecidos problemas da indeterminação, adjudicação e garantia (PALLIKATHAYIL *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 125-126) que devem ser resolvidos por meio da instituição de leis públicas (MS, AA 06, p. 257). A diferença decisiva entre direito privado e público, prossegue Kant, concerne não à “matéria do direito privado”, mas cuida da “forma jurídica” (MS, AA 06, p. 307) das relações entre indivíduos, agora permeadas por leis externas públicas impostas por quem detém autoridade para fazê-lo, às quais incumbe evitar que “o direito se faça ou se estabeleça pela imediatidade dos arbítrios envolvidos diretamente” (BICCA *apud* ROSENFELD; TORRES, 1987, p. 123). O que a distinção entre matéria e forma significa, nessa passagem, é que o direito público não trata de determinar daquilo que pertence a cada um de modo distinto do que ocorre no direito privado, mas simplesmente que aquilo que já é de direito no estado de natureza passa a ser garantido no estado civil por leis públicas coercitivas. É da passagem do “direito privado no estado de natureza” (MS, AA 06, p. 307) para uma condição jurídica em que vigoram leis dessa espécie que o §41 e o §42 da *Doutrina do direito* buscam tratar. Mas, no estado de natureza, a razão já reconhece a possibilidade de aquisição de objetos externos e autoriza essa aquisição na perspectiva de um ingresso no estado civil.

Dado que, em seu núcleo, o direito privado se concentra na justificação da aquisição e posse jurídica de bens externos – segundo alguns intérpretes, o núcleo de toda a doutrina do direito, e não apenas do direito privado, seria a justificação da posse de bens externos (cf. FLIKSCHUH, 2007, p. 6; FLIKSCHUH *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 197) –, é natural que interpretações diversas tenham surgido para dar conta desses textos que exploram a relação entre direito privado e direito público. Numa dessas interpretações, Martin J. Stone sugere que a *Doutrina do direito* está ordenada sistematicamente, não se podendo atribuir maior importância a uma das partes em detrimento da outra (STONE *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 592).

Como visto, Kant principia com uma reflexão sobre o direito inato à liberdade, na *Introdução à doutrina do direito* (MS, AA 06, p. 237), reconstruído como a independência do indivíduo para perseguir seus fins particulares. A discussão sobre o postulado jurídico da razão prática com relação à aquisição de objetos externos é introduzida, na ordem da

argumentação, em razão de uma questão da qual o direito inato à liberdade parece não dar conta. Ora, a aquisição de objetos externos se torna tema de investigação precisamente porque indivíduos que perseguem seus fins invariavelmente fazem uso desses objetos externos. É preciso refletir sobre a aquisição desses objetos e Kant afirma, como visto, ser “possível ter como o meu qualquer objeto externo de meu arbítrio” (MS, AA 06, p. 246). A possibilidade da qual Kant trata, nessa passagem, está relacionada à irracionalidade que decorreria de uma condição na qual nenhum objeto externo pudesse ser adquirido por alguém. Mas meramente admitir que não se possa vedar a aquisição de objetos não soluciona por completo as questões que podem surgir com relação à posse. Com efeito, é preciso dar conta de um novo problema, a dizer: a razão autoriza a aquisição de objetos externos, mas essa aquisição, do modo como levada a efeito no estado de natureza, especialmente nos casos em que ocorrem disputas, é unilateral e implicaria, em princípio, a violação da independência de outros indivíduos. Por esse motivo, exige-se um sistema jurídico que substitua o arbítrio unilateral de cada indivíduo por uma legislação coercitiva omnilateral produto de uma vontade geral (STONE *apud* KISILEVSKY; STONE, 2017, p. 593). Daí, por consequência, o postulado jurídico do direito público, expresso no comando para deixar o estado de natureza e ingressar em uma condição jurídica (MS, AA 06, p. 307).

Que a relação entre direito privado e direito público seja assim construída parece ficar claro, a propósito, no início do §42, momento do texto em que se afirma que o postulado do direito público “procede” (MS, AA 06, p. 307) disso que se apresentou como o direito no estado de natureza. E o postulado afirma, como vimos, que “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.e, para o estado de uma justiça distributiva” (MS, AA 06, p. 307). Como se vê, Kant identifica o estado civil com um estado em que há uma justiça distributiva e, finalmente, como um estado de direito público. Por contraposição, o estado de natureza será entendido como o “estado não jurídico, i.e, aquele em que não há justiça distributiva” (MS, AA 06, p. 306). Mas isso não quer dizer, mais uma vez, que não haja algum direito no estado de natureza. Como já afirmado, o problema é que, em uma condição como essa, o que opera nas relações recíprocas é, ainda, o arbítrio unilateral de cada agente, de forma que a aquisição de objetos externos é problemática. Somente o estado civil, sob leis públicas coercitivas que partem de uma vontade geral que não se confunde com o arbítrio unilateral, possibilitam que as questões relativas à aquisição de objetos externos sejam resolvidas.

Daí que se fale, precisamente, em uma noção de justiça distributiva, a dizer, um sistema no âmbito do qual é possível definir e, mais do que isso, garantir a cada um o que é o

seu de direito com relação aos objetos externos. Essa garantia se faz, precisamente, não pelo emprego da força de um contra o outro, mas segundo um sistema público de leis coercitivas que deve solucionar potenciais conflitos segundo leis que valem universalmente. Não por acaso, na *Divisão geral dos deveres de direito*, ao interpretar o preceito de Ulpiano que estipula “dá a cada um o que é seu” (MS, AA 06, p. 237), Kant já anuncia que se trata, a bem da verdade, de assegurar o que é de cada um (consoante já estabelecido no direito privado) a partir de uma lei pública coercitiva. Essa coerção se distingue do mero arbítrio unilateral por sua universalidade.

A questão é determinar o fundamento pelo qual o ingresso em uma condição jurídica se constitui como um dever. Kant começa a tratar dessa justificação, ainda no §42, argumentando a partir de uma oposição entre o “conceito de direito na relação externa” (MS, AA 06, p. 307) e a mera violência. No estado de natureza, em que não se faz presente uma lei coercitiva pública, vige um estado de violência em potencial em que o uso da força é feito sem qualquer espécie de regulação. Ora, nessa situação, o que impera na hipótese da ocorrência de disputas é a mera violência, ainda que potencial, segundo os interesses particulares que cada um tem (ainda que não se pressuponha, mais uma vez, que cada indivíduo seja necessariamente egoísta). Essa condição é irracional, ou, ainda, uma injustiça “em grau supremo” (MS, AA 06, p. 308), à luz do conceito de direito na relação externa, justamente por contrariar a universalidade tanto do princípio universal do direito, quanto o postulado do direito privado, que trata da aquisição de objetos externos.

No §44, já na *Segunda parte da doutrina do direito*, Kant aprofunda a discussão sobre a insegurança que existe no estado de natureza, mas procura enfatizar que, a despeito do risco permanente de violações em virtude do uso de arbítrio por terceiros nessa condição, a justificação para o dever de ingresso no estado civil não procede de um mero fato empírico, qual seja, a “máxima da violência dos homens e sua animosidade em se guerrearem mutuamente enquanto não surge uma legislação externa detentora de poder” (MS, AA 06, p. 312). Na verdade, segundo Kant, a justificativa para esse dever decorre de algo ainda mais fundamental. Aqui, Kant não nega que seres humanos ajam em diversas circunstâncias de forma egoística e que, por vezes, inclusive violem o direito alheio em função de seus interesses particulares. Contudo, não é por essa razão que devemos ingressar numa condição jurídica.

Da leitura atenta do texto extraímos que, mesmo que tratemos os seres humanos como “bondosos e amantes do direito, encontra-se sempre *a priori* na ideia racional de um tal estado (não jurídico) que, antes de se constituído um estado legal público, seres humanos, povos e

Estados isolados jamais podem estar seguros contra a violência” (MS, AA 06, p. 312). Nessa passagem, Kant afirma que, por mais que os seres humanos sejam tratados como indivíduos que agem sempre de boa-fé e que não buscam deliberadamente subordinar o arbítrio alheio, no estado de natureza, ainda assim, vige uma situação de insegurança. Nesse ponto, Kant é mais específico ao mobilizar a noção de uma “ideia racional de um tal estado (não jurídico)” (MS, AA 06, p. 312), justamente para enfatizar que o estado de natureza não é mais que um experimento mental utilizado para inferir conclusões a partir da reflexão sobre uma situação em que seres humanos não estão limitados, sem suas ações, por leis coercitivas externas.

Como se vê, Kant conjuga dois fatores ao conjecturar sobre a hipótese de uma condição pré-jurídica: i) em primeiro lugar, em tal condição, não haveria leis públicas que limitassem coercitivamente o uso do arbítrio; ii) além disso, Kant afirma que não é necessário pressupor que os indivíduos necessariamente seriam egoístas e empregariam seu arbítrio para limitar indevidamente a liberdade dos outros (embora essa possibilidade não seja, naturalmente, completamente afastada). Ainda assim, isto é, ainda que suponhamos que os indivíduos ajam de boa-fé em uma condição pré-jurídica, a insegurança em face à violência de terceiros é inevitável no estado de natureza (MS, AA 06, p. 312). Qual a razão para isso? Ora, isso não se deve à natureza egoísta do ser humano (que Kant não pressupõe como necessária na ausência de leis públicas coercitivas), mas decorre do “direito próprio de cada um de fazer o que lhe parece justo e bom e não depender nisso da opinião do outro” (MS, AA 06, p. 312).

Se refletirmos, por exemplo, a partir da autorização racional que há para a aquisição de objetos externos, é evidente, na concepção de Kant, o problema que surge no estado de natureza. É absolutamente possível que, mesmo movidos não por sua cupidez, mas pelo objetivo de respeitar, por suas ações externas, o direito alheio, dois indivíduos entrem em disputa, de boa-fé, reclamando para si a mesma posse por acreditarem genuinamente que determinado objeto externo é seu de direito. Como definir a disputa no estado de natureza? Ora, apenas em um estado civil, sob uma lei universal que não se confunde com o arbítrio unilateral de cada um, podem ser constituídos critérios para resolução de conflitos. Na ausência desses critérios, mesmo supondo-se que duas partes em conflito genuinamente acreditem que o direito lhes assiste, a questão será resolvida pelo uso do arbítrio coercitivo de um sobre o outro. Nessa situação, o arbítrio é empregado de forma meramente unilateral, segundo a concepção que uma das partes tem acerca do justo.

É bem possível que, em diversos casos, a resolução do conflito se dê em conformidade com o que a razão diria que é o justo, mas, ainda assim, o problema persiste, já que essa correspondência é meramente acidental, por fundar-se a resolução do conflito, fora de um

sistema legal, naquilo que uma das partes unilateralmente *acredita* que seja o direito. Nesse caso, as máximas que tratam da resolução de conflitos não podem valer universalmente justamente porque o modo para essa solução é a via da subordinação do arbítrio alheio. Portanto, a coerção, nesse contexto, é uma violência exercida de forma unilateral e, por não satisfazer a universalidade incondicional de uma lei, é irracional.

Ora, nessa situação, a razão comanda

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.e, deve-se antes de tudo o mais entrar em um estado civil (MS, AA 06, p. 312).

Assim, ao tratar da passagem do estado de natureza para o estado civil, Kant não argumenta simplesmente que uma organização a partir de leis externas é necessária por serem os seres humanos naturalmente inclinados para a prática de atos egoístas. Mesmo que não fossem, a inevitável interação entre esses seres, finitos e corpóreos que são, desencadearia disputas que permaneceriam sem uma solução conforme a exigência de universalidade imposta pela razão (segundo o comando mais geral do imperativo categórico). É isso que Kant trata como um estado de “ausência de direito (*status justitia vacuum*), no qual, estando o direito em disputa (*jus controversum*) não se encontrava um juiz competente para proferir judicialmente a sentença” (MS, AA 06, p. 312). Não havendo um terceiro imparcial para decidir conflitos, opera como modo para resolução de disputas, como já afirmado, o arbítrio de cada um, o que torna problemático o meu de direito externo e, por conseguinte, a própria fruição de bens que temos de ter ao nosso dispor na persecução dos fins que decidimos perseguir.

Pois bem. Há alguns aspectos que devemos considerar em função do propósito que orientou a discussão da presente seção. O primeiro deles é, precisamente, a relação que o teste de universalização do imperativo categórico tem com o dever de ingresso no estado civil. O segundo diz respeito à necessidade de se determinar se o postulado do direito público, ao estabelecer que devemos ingressar em um estado civil em que há leis externas coercitivas publicamente reconhecidas, implica uma justificação para a normatividade do direito para a qual o imperativo categórico não é condição necessária. As questões estão, em certa medida, interligadas, já que, a depender do modo como o teste de universalização for compreendido no contexto do postulado do direito público, há consequências para se determinar se a

normatividade presente nesse dever exige o imperativo categórico como condição necessária ou não.

Que o dever de ingresso no estado de civil supõe a universalização do imperativo categórico fica bastante evidente a partir de uma rápida retomada do problema fundamental que leva Kant a afirmar que temos esse dever. Numa condição em que a interação entre seres racionais finitos é inevitável, mesmo que se suponha que nenhum deles agirá com o intuito deliberado de arbitrariamente subordinar o arbítrio alheio em desacordo com o princípio universal do direito, a determinação da posse de objetos externos é problemática e pode ensejar disputas que serão resolvidas, fatalmente, segundo as concepções particulares que cada um tem acerca do que é o direito. Numa condição em que cada um dispõe do critério que reputa mais adequado, então existe uma disputa entre critérios e não há uma condição suficiente para a resolução de conflitos (o que significa dizer que não há um critério para a resolução de conflitos).

Ora, em vez de permanecer em uma condição em que há apenas o arbítrio unilateral de cada um, deve-se entrar em um estado no qual esse arbítrio unilateral é substituído por uma vontade que define legalmente quais objetos externos pertencem a cada um, segundo critérios racionais, e pode fazer um uso legítimo da coerção. Em suma, o problema da unilateralidade do arbítrio, que embasa a reflexão kantiana sobre o dever de ingressar no estado civil, pode ser assim apresentado: i) o arbítrio unilateral é insuficiente para resolução de conflitos sobre a posse precisamente por não ser universal; ii) a universalidade exigida só pode ser satisfeita por uma vontade geral e coercitiva que possa garantir o respeito à liberdade de todo ser racional; iii) a universalidade capaz de garantir o respeito à liberdade alheia é a universalidade do imperativo categórico.

É possível sustentar, a partir dessa aplicação do critério de universalidade ao problema da passagem para o estado civil, que o postulado do direito público encontra no imperativo categórico uma condição necessária? Ora, como já afirmado, na versão da *Introdução à metafísica dos costumes*, o imperativo categórico é abstraído de qualquer aspecto motivacional e passa estabelecer que é conforme à moral toda máxima que pode valer universalmente. O que a passagem do estado de natureza para o estado civil estipula é, precisamente, a condição sob a qual as máximas relativas à aquisição de objetos externos podem ser universalizáveis, a dizer, sob leis públicas que garantem que a posse de objetos externos não decorre da mera violência de uns contra os outros.

Como o imperativo categórico introduz um teste de universalização que, no plano em que inscreve a *Metafísica dos costumes*, não mais oferece um critério para o reconhecimento

do dever pautado numa análise dos motivos últimos adotados pelo sujeito, trata-se unicamente de estabelecer a condição sob a qual a aquisição de objetos externos pode ser universalizada e, conseqüentemente, sob que condição essa aquisição pode valer também de forma coercitiva (já que, como observou Kant na *Introdução à doutrina do direito*, direito e coerção estão analiticamente ligados). Ora, a coerção, autorizada quando por meio dela se pretende fazer cessar um impedimento indevido a um uso legítimo do arbítrio, deve ser adequadamente exercida segundo leis públicas instituídas por uma autoridade constituída, única condição sob a qual pode-se garantir que essa coerção não seja uma mera violência unilateral.

Como se vê, o dever de ingresso no estado civil não parece pressupor nenhum elemento carecedor de uma justificação própria, que não aquela já contida no teste de universalização. Na verdade, esse dever pressupõe, como ocorre com o princípio universal do direito, a universalidade do imperativo categórico, já que é fundamental avaliar o que pode valer como universal dadas as condições às quais os seres humanos estão submetidos. Exige-se, apenas, que essa avaliação considere, agora, as especificidades que Kant introduz ao enunciar o postulado do direito privado (que trata da aquisição de objetos externos) e, assim, o postulado do direito público. Os dois postulados tratam, como visto, seja da adoção de máximas sobre a aquisição de objetos externos, seja da admissão da coercibilidade que acompanha todo e qualquer direito, em ambos os casos segundo o critério de universalização que já é previsto no imperativo. Assim, e do mesmo modo como ocorre com o princípio universal do direito e com o postulado do direito privado, o teste de universalização do imperativo categórico, por não mais se ocupar do elemento motivacional que caracteriza o princípio no texto da *Fundamentação*, procura estabelecer o que é o dever examinando as máximas que podem valer como universais.

No caso do postulado do direito privado, ao concluir pela irracionalidade de uma vedação absoluta à aquisição de objetos externos, a razão autoriza que esses objetos sejam adquiridos como meio para promoção da própria liberdade do arbítrio (que, de outro, entraria em contradição consigo mesma), afirmando a possibilidade de universalização de máximas que tratem dessa aquisição. No caso do postulado do direito público, dada a indefinição que persiste em um estado de natureza hipotético com relação à posse de objetos externos, o ingresso no estado civil é imposto como um dever extraído justamente de uma reflexão sobre o que torna possível não uma aquisição meramente provisória de objetos externos, mas uma aquisição definitiva e peremptória. Para que isso seja possível, a coerção jurídica deve ser exercida de forma legítima por meio de leis públicas que vinculem as condutas de cada

indivíduo. E é apenas sob a pressuposição de uma lei universal que a aquisição de objetos externos, bem como a coerção empregada para garantir a posse desses objetos, são racionais.

Para concluir, é interessante fazer um último comentário a respeito de uma das principais consequências que parece advir do postulado do direito público. O primeiro capítulo foi encerrado com uma discussão sobre aquela que, na visão de Kant, seria a tarefa propriamente envolvida em uma investigação filosófica do direito, a dizer, determinar o “critério universal com que se podem conhecer em geral tanto o justo, quanto o injusto” (MS, AA 06, p. 230). Para empreender essa investigação, Kant afirma que é preciso procurar na razão princípios *a priori* que sirvam de “fundamento para uma legislação positiva” (MS, AA 06, p. 230) e, ao mesmo tempo, como parâmetro para avaliação dessa mesma legislação positiva “procedente da vontade de um legislador” (MS, AA 06, p. 237). Isso envolve, em alguma medida, uma espécie de afastamento em relação a uma mera análise do direito empírico que, como visto, Kant introduz com uma crítica feita a partir da fábula da cabeça de madeira (MS, AA 06, p. 230). Contudo, a despeito da crítica pontual que Kant faz a um estudo do direito que desconsidera o problema do fundamento racional das leis jurídicas, toda a discussão sobre o direito público mostra que Kant de maneira alguma ignora o papel fundamental que a positividade do direito tem.

Sintetizando muito brevemente parte do que foi apresentado na presente seção, o ingresso no estado civil, sob leis públicas, está intimamente ligado ao reconhecimento das condições empíricas às quais seres humanos estão invariavelmente submetidos. Somos seres finitos para os quais a posse e uso de objetos externos é condição para o uso do arbítrio na persecução de nossos fins, mas, para além disso, como vivemos em um planeta cujas extensões são limitadas, nosso contato é inevitável, assim como as disputas, inclusive de boa-fé, envolvendo a posse de objetos externos. É uma imposição racional que, para dispor de critério para solução de conflitos que ameaçam a posse de objetos externos, ingressemos em um estado civil, sob leis públicas externas, a fim de que a compatibilização de nossos arbítrios (consoante exige o princípio universal do direito) seja feita mediante critérios universais que substituam o mero arbítrio unilateral exercido por um contra o outro. Esse é um dos princípios que seres racionais finitos que estão em relações de influência recíproca devem admitir e que, por conseguinte, pautam o critério geral para o justo e o injusto que Kant entende servir de fundamento para a legislação positiva.

Embora a discussão seja iniciada, na *Doutrina do direito*, a partir de uma espécie de crítica a um estudo unicamente da legislação positiva, isso de modo algum implica que Kant recuse ao direito positivo um papel relevante numa investigação sobre a fundamentação

racional do direito. O postulado do direito público, ao estabelecer o dever de ingresso no estado civil, cuida precisamente de mostrar que um direito fundamentado de um ponto de vista racional deve ser positivado, de modo a permitir que os critérios para a definição do meu e do teu externo, bem como os critérios para resolução de conflitos, sejam publicamente partilhados segundo uma perspectiva universal que não se reduz ao arbítrio unilateral de um sobre o outro.

Quando há a “união de uma multidão de seres humanos sob leis jurídicas” (MS, AA 06, p. 313), Kant afirma que surge o Estado. Para além daqueles Estados efetivos (ou seja, aqueles historicamente constituídos que têm uma legislação efetiva), existe aquele que Kant denomina de “Estado na ideia, tal como deve ser segundo princípios jurídicos puros, ideia essa que serve de diretiva (norma) para toda união efetiva numa república” (MS, AA 06, p. 313). Sem entrar nos detalhes do republicanismo kantiano, essa noção de um *Estado na ideia* que serve como parâmetro para Estados efetivos, como norma que devemos adotar enquanto paradigma para Estados efetivos, guarda evidente relação com a concepção de uma normatividade jurídica que está fundada na necessidade de uma compatibilização de arbítrios que deve ser feita segundo uma lei universal. E, como se observa, o fundamento último dessa normatividade é a possibilidade de uma validade universal de máximas relativas ao uso de nosso arbítrio nas nossas relações com outros indivíduos, abrangendo também a possibilidade de aquisição de objetos externos dos quais dependemos para fazer uso desse arbítrio. Assim, seja no princípio universal do direito, seja nos postulados do direito e do direito privado, é o teste de universalização do imperativo categórico, aplicado ao domínio específico em que Kant trata das relações jurídicas, que opera como critério para o justo e injusto com base no qual a normatividade do direito será justificada.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na tentativa de compreender a fonte da normatividade jurídica no pensamento jurídico-político de Kant, bem como a relação entre o imperativo categórico e os princípios *a priori* da *Doutrina do direito*, o presente trabalho explorou, no primeiro capítulo, uma leitura pela qual o imperativo categórico, na *Introdução à metafísica dos costumes*, deve ser reinterpretado segundo os propósitos mais amplos dessa última obra. É fundamental compreender que a investigação de uma metafísica dos costumes não se restringe, como ocorre na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a uma análise ética sobre a moralidade das ações, mas busca fundamentar o dever tanto em sua dimensão ética, quanto em sua dimensão jurídica. O principal movimento da leitura ora proposta, então, é tentar mostrar como o imperativo categórico, na versão da *Introdução*, supõe um teste de universalização que admite máximas fundadas em motivos últimos de caráter empírico e é capaz, por conseguinte, de fundamentar a normatividade de leis cuja legislação é externa e pode ser imposta de forma coercitiva. Um aspecto fundamental desse deslocamento é que, no que se presta como critério para o reconhecimento do dever, o teste de universalização do imperativo categórico não pode contemplar um critério pelo qual o dever seja reconhecido por referência a um fundamento último de determinação do arbítrio em particular, a dizer, o motivo do dever. E é esse aspecto que a *Introdução à metafísica dos costumes* é capaz de acomodar.

Se o imperativo categórico, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, exige que o agente deva poder querer a universalização da máxima segundo a qual ele age, na *Introdução à metafísica dos costumes* bastará que o agente aja de acordo com uma máxima que possa valer como universal. Há uma distinção, como se viu no presente trabalho, entre o *poder querer a universalização da máxima* e o meramente *poder valer como universal*. E a distinção consiste, basicamente, em que, pelo critério da *Fundamentação*, a possibilidade de universalização da máxima deve ser incorporada pelo agente, ao passo que, na *Introdução à metafísica dos costumes*, a mesma exigência não se coloca. Ora, se basta que a máxima possa valer universalmente, quista ou não em razão dessa possibilidade, então esse motivo em particular não precisa ser incorporado à máxima do agente, do que se segue que máximas fundadas em motivos últimos de caráter empírico serão admitidas pelo imperativo categórico quando a avaliação é jurídica e não ética. O que se deve analisar, precisamente, são as condições para que, mesmo quando fundada nesses motivos empíricos, uma máxima possa, ainda assim, valer universalmente. Para colocar a questão de outra maneira, como já

observado, se, como princípio supremo da moralidade, o imperativo categórico da *Fundamentação* diz o que é o dever apelando para o motivo último que deve inspirar nossas ações (a possibilidade de universalização da máxima), a *Introdução à metafísica dos costumes* dirá que o dever é extraído de uma análise sobre as máximas que podem ser universalizadas, independentemente de considerarmos se essas máximas podem também ser quistas por essa possibilidade de universalização. Importará, aqui, não que o sujeito possa querer a universalização da máxima, mas que o indivíduo queira algo x e que seja possível que todos os demais indivíduos queiram a mesma coisa.

Nisso consiste a desconsideração do aspecto motivacional que caracteriza o imperativo categórico nessa última obra: o imperativo categórico deixa de ser um princípio avaliativo por ser um princípio executivo, para ser um princípio avaliativo que pode também ser um princípio executivo, desde que, segundo a divisão da *Introdução*, estejamos em um domínio ético para o qual importa a moralidade das ações. Assim, o dever em geral, capaz de contemplar indistintamente ética e direito, é obtido a partir de uma análise sobre aquelas máximas que podem ser universalizadas, quistas ou não em razão dessa possibilidade de universalização. Esse critério é plenamente capaz de albergar a coercitividade característica das leis jurídicas, já que as “aversões” (MS, AA 06, p. 219), embora sejam “fundamentos passionais de determinação do arbítrio” (MS, AA 06, p. 219), podem ser incorporadas às máximas e podem operar como motivos últimos das ações sem qualquer prejuízo para o reconhecimento do que é o dever.

Fica evidente, a partir daqui, que a tarefa de compreender o fundamento da normatividade jurídica está umbilicalmente vinculada à tarefa de delimitar aquilo que é passível de universalização segundo o critério presente no imperativo categórico da *Introdução à metafísica dos costumes*. Quando nos voltamos para a normatividade do direito, é preciso pensar, mais especificamente, como o critério de universalização de máximas é aplicado de modo a possibilitar o reconhecimento daqueles que são os deveres de um ponto de vista jurídico. E, naturalmente, é preciso delimitar adequadamente o que é característico desse ponto de vista jurídico para que também possamos estabelecer a que espécie de limitação estarão sujeitas as máximas passíveis de adoção por sujeitos racionais. Se o imperativo categórico, como princípio supremo da moral, “em geral apenas expressa o que é obrigação” (MS, AA 06, p. 225), é preciso compreender como esse conceito de obrigação é mobilizado no domínio do direito, em que vigoram leis que dizem o que é o dever, mas que se impõem por meio de uma legislação externa.

Ora, é precisamente dessas “leis para as quais é possível uma legislação externa” (MS, AA 06, p. 229) que a *Doutrina do direito* se ocupará, mas não como um estudo da legislação efetiva, isto é, dos códigos legais em vigor em um território e em determinada época. Trata-se, nas palavras de Kant já suficientemente referidas ao longo do trabalho, de estabelecer “o critério universal com que se podem conhecer em geral tanto o justo, quanto o injusto” (MS, AA 06, p. 229). Esse critério supõe, como não poderia deixar de ser, a universalidade incondicional de uma lei que, para seres finitos, é representada na forma do imperativo categórico. Trata-se, aqui, de princípios *a priori* que servem como “fundamento para uma legislação positiva possível” (MS, AA 06, p. 230). E, nesse ponto, o fato de submetermos a uma investigação filosófica leis que admitem imposição por meio de uma legislação externa têm importantes consequências para compreendermos o critério do justo e do injusto que Kant afirma ser o alvo de seu exame na *Doutrina do direito*.

Esse critério para o reconhecimento do justo e do injusto, muito embora seja construído a partir da exigência de universalização presente no imperativo categórico, deve ser limitado segundo as características do conceito de direito que Kant introduz no §B da *Doutrina do direito*. Ou seja, a normatividade do direito, que em última instância é extraída de uma investigação sobre as máximas passíveis de universalização de acordo com o teste do imperativo categórico, supõe que a universalização seja pensada segundo os parâmetros que, à luz do conceito de direito, importam no domínio do direito. Assim, se por um lado extraímos do imperativo categórico o que é obrigação (segundo uma análise das máximas que podem ser universalizadas), de um ponto de vista jurídico essa obrigação é limitada de três maneiras: i) essa obrigação abrange as relações de influência recíproca entre pessoas; ii) além disso, o que importa para uma definição do justo e do injusto, com suas obrigações correspondentes, é exclusivamente uma relação entre arbítrios; iii) por fim, nessa relação entre arbítrios, importa a forma do arbítrio, a dizer, o fato de que os arbítrios que se relacionam são livres.

O alcance dessas limitações foi explorado na seção 4.1. Para os propósitos dessas rápidas considerações finais, basta compreender como o conceito de direito é determinante para a formulação daquele que é o primeiro princípio racional que, segundo Kant, deve servir como fundamento da legislação positiva: o princípio universal do direito. Formulado no §C, o princípio diz que 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, AA 06, p. 230). Em paralelo com a importante qualificação que, no §C, Kant fará ao afirmar que esse princípio se ocupa das ações externas e não exige do agente a adoção da máxima do “agir direito” (MS, AA 06, p. 231), é fundamental reter que a normatividade do

direito decorre da aplicação do critério de universalização do imperativo ao domínio das relações recíprocas entre arbítrios e, no ponto em que busca operar como fundamento da legislação positiva, cuida de impor obrigações que estão atreladas à necessária compatibilização de arbítrios que deve ocorrer segundo leis universais. Portanto, o princípio universal do direito rearticula o critério de universalização do imperativo categórico de modo a submeter as máximas a uma avaliação acerca da sua aptidão à compatibilização com outros arbítrios que devem ser exercidos livremente. Ora, para que uma determinada máxima seja compatível com a liberdade do arbítrio dos outros, não é necessário que a máxima do agir direito (mediante a estima pela liberdade alheia, por exemplo) seja aquilo que motiva o agente. É plenamente possível, como reconhece Kant (MS, AA 06, p. 231), que um indivíduo não dê importância alguma à liberdade do arbítrio de outrem, mas, ainda assim, adote máximas fundadas em motivos empíricos (como a aversão ao desprazer causado por uma sanção jurídica) e realize, em razão exclusivamente desses motivos, ações externas que não sejam um impedimento indevido ao exercício do arbítrio de outrem.

Essa última observação, naturalmente, é crucial para compreender a natureza da obrigação que o princípio universal do direito nos impõe e, conseqüentemente, a espécie de normatividade que esse princípio funda. É que, ainda que uma obrigação seja imposta pelo princípio, essa obrigação não precisa ser o fundamento de determinação do arbítrio (MS, AA 06, p. 231). Com efeito, embora imponha uma obrigação, o princípio universal do direito não obriga o agente racional a agir por alguma motivação em particular (nomeadamente, pelo próprio motivo do *agir direito*). Que isso decorra da especificidade de uma lei que pode ser imposta por uma legislação externa, como ocorre com as leis jurídicas, é compreensível, justamente por não ser exigido, por essa espécie de legislação, que o dever opere como fundamento de determinação do arbítrio. No entanto, é preciso compreender como essa observação é determinante para tratarmos da espécie de reconhecimento racional que acompanha essa obrigação.

Imediatamente depois de afirmar que o princípio universal “não espera de modo algum, menos ainda exige, que, devido exclusivamente a essa obrigação, eu mesmo devesse restringir minha liberdade àquelas condições” (MS, AA 06, p. 231), Kant tenta expor em que consistiria o reconhecimento que temos acerca da obrigação emanada do princípio universal do direito: “a razão apenas diz que, em sua ideia, minha liberdade está restrita a elas e pode ser restrita por outros também ativamente” (MS, AA 06, p. 230). Na seção anterior, esse *dizer* da razão foi reconstruído a partir do teste de universalização do imperativo categórico na versão da *Introdução*, nomeadamente, como um reconhecimento que não implica uma

autoimposição de caráter ético que exige a incorporação do agir direito à máxima. Esse reconhecimento envolve uma avaliação das máximas que podem valer universalmente, considerada a necessidade de compatibilização de arbítrios, segundo a exigência de que o indivíduo queira algo e seja possível que todos os demais indivíduos também queiram esse algo. Em outras palavras, a razão não demanda, ao estipular a necessidade de harmonização de arbítrios livres, que os agentes queiram o motivo do direito, mas impõe uma reflexão sobre as condições pelas quais é possível garantir que seres racionais finitos que interagem uns com os outros possam fazer uso de seus arbítrios livres segundo uma limitação recíproca de suas máximas.

Mas essa discussão sobre a natureza do reconhecimento racional que conferimos à obrigação é oportuna por dar espaço para o tratamento de outra nuance fundamental da normatividade jurídica: a coercitividade do direito. Quando afirma que, segundo a razão, a liberdade do arbítrio “pode ser restrita por outros também ativamente” (MS, AA 06, p. 231), Kant está afirmando que a coerção é admitida a partir de uma reflexão sobre as exigências que se colocam para seres racionais finitos como nós. E, como fica bastante claro no §D e no §E da *Doutrina do direito*, não apenas se segue do princípio universal do direito que o critério para a definição do justo e do injusto é inferido do teste de universalização de máximas segundo o parâmetro de compatibilização de arbítrios, como a coerção, enquanto ligada analiticamente ao conceito de direito, também será justificada a partir de uma aplicação do teste de universalização às máximas que tratam do uso da coerção com o intuito de restabelecer um uso do arbítrio que é conforme ao princípio universal, mas que é indevidamente impedido por uma coação primeira (essa última, por seu turno, em desacordo com o princípio universal do direito).

Assim como ocorre com o problema da admissibilidade moral da coação e com a própria avaliação das máximas que são compatíveis com o princípio universal do direito, o postulado do direito privado e o postulado do direito público, princípios *a priori* que Kant introduz na *Primeira parte* e na *Segunda parte da doutrina do direito*, serão compreendidos a partir do critério de universalização do imperativo categórico. Em ambos os casos, mas especialmente ao tratar do postulado do direito público, o capítulo precedente, mais particularmente na seção 4.5, procurou demonstrar que o dever de ingresso no estado civil decorre, também, de uma aplicação do critério de universalização do imperativo categórico. Nesse último caso, a universalidade do imperativo categórico é mobilizada a fim de solucionar problema da unilateralidade do arbítrio. No estado de natureza, em que não há leis publicamente reconhecidas, a solução de disputas envolvendo a posse de objetos externos

depende do arbítrio unilateral de cada um. O problema é que a imposição de um arbítrio sobre o outro segundo uma concepção particular sobre o que é o direito impede que a resolução de disputas seja plenamente conforme à exigência de universalização contida em um princípio racional. Dada a impossibilidade de se encontrar uma solução para conflitos que satisfaça as exigências da racionalidade, o ingresso na condição civil se torna um dever para seres racionais.

Mas essas discussões sobre as diferentes articulações do critério de universalização do imperativo categórico foram tematizadas com o intuito de possibilitar a compreensão daquele que foi apresentado como o problema central da pesquisa desenvolvida no presente trabalho: a relação entre o imperativo categórico e os princípios *a priori* do direito. Mais especificamente, o foco era buscar responder se o imperativo categórico seria condição meramente suficiente ou necessária para a fundamentação do direito. Em outras palavras, tratava-se de saber se os princípios do direito demandariam ou não uma justificação para sua normatividade que seria independente em relação ao imperativo categórico.

Se o primeiro capítulo buscou enfatizar que, na *Introdução à metafísica dos costumes*, o imperativo categórico deve ser reinterpretado segundo a abstração do aspecto motivacional que se exige para compreender como o princípio supremo da moral é capaz de fundar a normatividade do direito e da ética, o segundo capítulo promoveu um extenso debate com a literatura secundária com o propósito de demonstrar, em primeiro lugar, que, de maneira geral, a relação entre o princípio supremo da moral e os princípios que fundamentam a normatividade do direito não é explorada por intérpretes especificamente à luz da formulação eticamente neutra que o imperativo categórico recebe na *Introdução*. Em segundo lugar, na esteira do debate com os diversos autores apresentados, o capítulo pretendeu argumentar que essa releitura do imperativo categórico é essencial para compreender como o teste de universalização serve como base para a normatividade das leis jurídicas.

Instruído por essas observações, o terceiro capítulo aprofundou a compreensão da normatividade jurídica na *Doutrina do direito* enfocando, em especial, de que maneira a universalização do imperativo categórico, na versão da *Introdução à metafísica dos costumes*, é transportada para o princípio universal do direito (inclusive de modo a possibilitar uma legitimação moral da coerção) e para o postulado do direito público. Ao tratar, então, da relação entre o imperativo categórico e esses princípios *a priori* do direito, a conclusão ensaiada é a de que, justamente em razão da formulação que o imperativo categórico recebe como princípio supremo da moral que, vale repetir, “em geral apenas expressa o que é

obrigação” (MS, AA 06, p. 225), os princípios *a priori* do direito são construídos a partir do critério da universalidade de acordo com as características do conceito de direito.

O ponto é que, se o imperativo categórico é um princípio avaliativo que exige tão somente que examinemos quais dentre as nossas máximas podem valer universalmente (quistas ou não em razão dessa universalidade), os princípios do direito também serão concebidos a partir dessa mesma espécie de avaliação. É preciso perquirir, exatamente, quais dentre as nossas máximas podem valer universalmente em termos jurídicos. O que há de específico, nesse âmbito, é que, para a definição do que pode valer universalmente, é necessário levar em conta as condições particulares que são essenciais para especificar uma relação jurídica, a dizer, a de um domínio no qual inevitavelmente há relações de influência recíproca entre seres racionais.

Ora, o conceito do direito, assim como parte da discussão do §42, especifica essas condições que delimitam os parâmetros da universalidade como critério para a compreensão de deveres jurídicos. É necessário, com efeito, que a validade universal das máximas seja concebida segundo a necessidade de compatibilização de arbítrios, condição fundamental para que seres racionais sejam independentes e possam perseguir seus fins particulares, desde que respeitado o arbítrio livre de outros indivíduos. Assim, se, nas linhas iniciais da *Introdução à metafísica dos costumes*, Kant afirma que uma metafísica dos costumes necessita de “princípios da aplicação daqueles princípios universais supremos” (MS, AA 06, p. 217), segundo as condições empíricas a que os seres humanos estão submetidos, os princípios *a priori* do direito decorrem de uma aplicação da universalidade do imperativo categórico às especificidades das relações jurídicas. Como não há alternativa, em termos kantianos, senão lançar mão do teste de universalização para compreender quais dentre nossas máximas podem valer universalmente nesse domínio, então devemos concluir que o imperativo categórico é não apenas condição suficiente, mas condição necessária dos princípios *a priori* do direito.

REFERÊNCIAS

ALLISON, Henry E. **Kant's theory of freedom**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1990.

ALLISON, Henry E. Kant on freedom: a reply to my critics. *In*: ALLISON, Henry E. **Idealism and freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1996. p. 109-128.

ALLISON, Henry E. Reflections on the banality of (radical) evil. *In*: ALLISON, Henry E. **Idealism and freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1996. p. 169-182.

ALLISON, Henry E. **Kant's groundwork for the metaphysics of morals: a commentary**. New York: Oxford University Press, 2011.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Kant e o "facto da razão". **Studia Kantiana: Revista da Sociedade Kant Brasileira**, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 53-81, 1998.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre o princípio e a lei universal do direito em Kant. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 114, p. 209-222, dez. 2006.

ANDRADE, Abrahão Costa. A relação entre moral e direito em Kant. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo n. 4, p. 65-79, 1998.

ARENDT, Hannah. **Lectures on Kant's political philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

BARBOSA FILHO, Balthazar. Sobre uma crítica da razão jurídica. *In*: ALTMANN, Sílvia; LEVY, Lia (Ed.). **Tempo, verdade e ação: estudos de lógica e ontologia**. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2013. p. 121-142.

BECK, Lewis White. **A commentary on Kant's critique of practical reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

BECKENKAMP, Joãozinho. O direito como exterioridade da legislação prática de Kant. **Ethica**, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 151-171, dez. 2003.

BECKENKAMP, Joãozinho. Sobre a moralidade do direito em Kant. **Ethica**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 63-83, jun. 2009.

BENSON, Peter. External freedom according to Kant. **Columbia Law Review**, New York, v. 87, n. 3, p. 559-579, 1987.

BICCA, Luiz. A unidade entre ética, política e história na filosofia prática de Kant (1ª parte). *In*: ROSENFELD, Denis L.; TORRES, João Carlos Brum (Ed.). **Filosofia política 4**. Porto Alegre: L&PM, 1987. p. 114-126.

BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Tradução: Alfredo Fait. 2. ed. São Paulo: Mandarim, 2000. Título original: Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant.

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo e sociedade**: para uma teoria geral da política. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007. Título original: Stato, governo, società: per una teoria generale della politica.

BRANDT, Reinhard. Kant as a rebel against the social order. In: VELKLEY, Richard; SHELL, Suzan Meld (Ed.). **Kants observations and remarks**: a critical guide. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2012. p. 185-197.

BYRD, B. Sharon; HRUSCHKA, Joachim. **Kant's doctrine of right**: a commentary. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2010.

CAPPS, Patrick; RIVERS, Julian. Kant's concept of law. **The American Journal of Jurisprudence**, South Bend, v. 63, n. 2, p. 259-294, 2018.

CLOHESY, William. A constitution for a race of devils. In: International Kant Congress, 8., 1995, Memphis. **Proceedings...** Milwaukee: Marquette University Press, 1995. 2 v. p. 733-741.

COHEN, G. A. Reason, humanity and the moral law. In: KORSGAARD, Christine M. **The sources of normativity**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1992. p. 167-188.

FAGGION, Andréa. A dedução da possibilidade da posse jurídica na doutrina do direito de Kant. **Kant e-Prints**, Campinas, v. 3, n. 4, p. 1-18, 2004.

FLETCHER, George P. Law and morality: a kantian perspective. **Columbia Law Review**, New York, v. 87, n. 3, p. 533-558, 1987.

FLIKSCHUH, Katrin. **Kant and modern political philosophy**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2000.

FLIKSCHUH, Katrin. Kant's indemonstrable postulate of right: a response to Paul Guyer. **Kantian Review**, Cambridge, England, v. 12, p. 1-39, 2007.

FLIKSCHUH, Katrin. A regime of equal private freedom?: individual rights and public law in Ripstein's force and freedom. In: KISILEVSKY, Sari; STONE, Martin J (Ed.). **Freedom and force**: essays on Kant's legal philosophy. Oxford: Hart Publishing, 2017. p. 190-257.

GREGOR, Mary J. **Laws of freedom**: a study of Kant's method of applying the categorical imperative in the *Metaphysik der Sitten*. New York: Barnes e Noble, Inc., 1963.

GREGOR, Mary J. Kant on "natural rights". In: BEINER, Ronald; BOOTH, William James (Ed.). **Kant and political philosophy**: the contemporary legacy. New Haven: Yale University Press, 1993. p. 50-75.

GREY, Thomas C. Serpents and doves: a note on kantian legal theory. **Columbia Law Review**, New York, v. 87, n. 3, p. 580-591, 1987.

GUYER, Paul. Kant's deductions of the principles of right. *In*: GUYER, Paul. **Kant's system of nature and freedom**. New York: Oxford University Press, 2005. p. 198-242.

GUYER, Paul. The twofold morality of Recht: once more unto the breach. **Kant-Studien**, [S.l.], v. 107, n. 1, p. 34-63, 2016.

HART, Herbert L. A. **O conceito de direito**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

HÖFFE, Otfried. Kant's principle of justice as categorical imperative of law. *In*: Jerusalem Philosophical Encounter, 7., 1986, Jerusalem. **Kant's practical philosophy reconsidered: papers presented at the seventh Jerusalem Philosophical Encounter**. Berlin: Springer Science + Business Media, 1989. p. 149-167.

HÖFFE, Otfried. 'Even a nation of devils needs the state': the dilemma of natural justice. *In*: WILLIAMS, Howard (Ed.). **Essays on Kant's political philosophy**. Cardiff: University of Wales Press, 1992. p. 120-142.

HÖFFE, Otfried. O imperativo categórico do direito: uma interpretação da "introdução à doutrina do direito". **Studia Kantiana: Revista da Sociedade Kant Brasileira**, [S.l.], v.1, n. 1, p. 203-236, 1998.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Tradução: Débora Danowski. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2009. Título original: A treatise of human nature.

KANT, Immanuel. **Grundelegung zur Metaphysik der Sitten**. Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1911. (Kants gesammelte Schriften, 4).

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1911. (Kants gesammelte Schriften, 3).

KANT, Immanuel. **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können**. Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1911. (Kants gesammelte Schriften, 4).

KANT, Immanuel. **Kritik der practischen Vernunft**. Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1913. (Kants gesammelte Schriften, 5).

KANT, Immanuel. **Kritik der Urteilskraft**. Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1913. (Kants gesammelte Schriften, 5).

KANT, Immanuel. **Die Metaphysik der Sitten**. Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1914. (Kants gesammelte Schriften, 6).

KANT, Immanuel. **Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**. Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1914. (Kants gesammelte Schriften, 6).

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução: José Lamego. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017. Título original: Die Metaphysik der Sitten.

KANT, Immanuel. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**. Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1917. (Kants gesammelte Schriften, 7).

KANT, Immanuel. **Streit der Facultäten**. Berlin: G. Reimer: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1917. (Kants gesammelte Schriften, 7).

KANT, Immanuel. **Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?** Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 8).

KANT, Immanuel. **Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis**. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 8).

KANT, Immanuel. **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht**. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 8).

KANT, Immanuel. **Kants handschriftlicher Nachlaß**. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 15).

KANT, Immanuel. **Kants handschriftlicher Nachlaß**. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 18).

KANT, Immanuel. **Logik: ein Handbuch zu Vorlesungen**. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 9).

KANT, Immanuel. **Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte**. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 8).

KANT, Immanuel. **Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf**. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1923. (Kants gesammelte Schriften, 8).

KANT, Immanuel. **Kants Vorlesungen**. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter & Co., 1974. (Kants gesammelte Schriften, 27).

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução: Udo Baldur Moosburger; Valerio Rohden. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Título original: Kritik der reinen Vernunft.

KANT, Immanuel. **The metaphysics of morals**. Tradução: Mary Gregor. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1996. Título original: Die Metaphysik der Sitten.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006. Título original: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução: Valerio Rohden. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. Título Original: Kritik der practischen Vernunft.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla: Discurso Editorial, 2009. Título original: Grundleitung zur Metaphysik der Sitten.

KANT, Immanuel. Início conjectural da história humana. Tradução: Joel T. Klein. **Ethica**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 157-168, jun. 2009. Título original: Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução: Alexandre Fradique Morujão; Manuela Pinto dos Santos. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. Kritik der reinen Vernunft

KANT, Immanuel. **Manual dos cursos de lógica geral**. Tradução: Fausto Castilho. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014. Título original: Logik: ein Handbuch zu Vorlesungen.

KANT, Immanuel. **Princípios metafísicos da doutrina do direito**. Tradução: Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014. Título original: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.

KANT, Immanuel. **Die Metaphysik der Sitten**. Stuttgart: Reclam, 2016.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução: Ricardo Ribeiro Terra; Rodrigo Novaes. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016. Título original: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.

KANT, Immanuel. **Lições de ética**. Tradução: Charles Feldhaus; Bruno Leonardo Cunha. São Paulo: Editora Unesp, 2018. Título original: Eine Vorlesung Kants über Ethik.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua: um projeto filosófico**. Tradução: Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2020. Título original: Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf.

KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do estado**. Tradução: Luís Carlos Borges. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Título original: General theory of law and state.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução: João Baptista Machado. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Título original: Reine Rechtslehre.

KERSTING, Wolfgang. Politics, freedom and order: Kant's political philosophy. In: GUYER, Paul (Ed.). **The Cambridge companion to Kant**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1992. p. 342-366.

KLAUDAT, André. Os princípios de aplicação da metafísica dos costumes de Kant. **Ethica**, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 77-87, jun. 2010.

KLEIN, Joel T. O conceito kantiano de metafísica dos costumes. **Peri**, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 57-72, 2009.

KLEIN, Joel T. A relação entre direito e ética na filosofia política de Kant. **Revista Internacional de Filosofia**, Campinas, v. 37, n. 1, p. 165-221, jan./jun. 2014.

KORSGAARD, Christine M. **The sources of normativity**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1992.

KORSGAARD, Christine M. Self-constitution in the ethics of Plato and Kant. *In*: KORSGAARD, Christine M. **The constitution of agency: essays on practical reason and moral psychology**. New York: Oxford University Press, 2008. p. 100-126.

KORSGAARD, Christine M. The myth of egoism. *In*: KORSGAARD, Christine M. **The constitution of agency: essays on practical reason and moral psychology**. New York: Oxford University Press, 2008. p. 69-99.

KORSGAARD, Christine M. The normativity of instrumental reason. *In*: KORSGAARD, Christine M. **The constitution of agency: essays on practical reason and moral psychology**. New York: Oxford University Press, 2008. p. 27-68.

LAURSEN, John Christian. The subversive Kant: the vocabulary of “public” and “publicity”. **Political Theory**, Newbury Park, v. 14, n. 4, p. 584-603, 1986.

LIMA, Erick Calheiros de. Observações sobre a fundamentação moral do direito em Kant. **Ethica**, Florianópolis v. 4, n. 2, p. 141-155, dez. 2005.

LUDWIG, Bernd. Whence public right?: the role of theoretical and practical reasoning in Kant’s doctrine of right. *In*: TIMMONS, Mark (Ed.). **Kant’s metaphysics of morals: interpretative essays**. New York: Oxford University Press, 2002. p. 159-183.

MOHR, Georg. Autonomy and moral empiricism: Kant’s criticism of sentimentalist moral principles. *In*: BACIN, Stefano; SENSEN, Oliver (Ed.). **The emergency of autonomy in Kant’s moral philosophy**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2019. p. 67-82.

MURPHY, Jeffrie G. **Kant: the philosophy of right**. Macon: Mercer University Press, 1994.

NOUR, Soraya. O legado de Kant à filosofia do direito. **Uninove**, São Paulo, v.3, p. 91-103, 2004.

O’NEILL, Onora. **Constructions of reasons: explorations of Kant’s practical philosophy**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1989.

O’NEILL, Onora. **Constructing authorities: reason, politics and interpretation in Kant’s philosophy**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2015.

O’NEILL, Onora. Enactable and enforceable: Kant’s criteria for right and virtue. *In*: O’NEILL, Onora. **From principles to practice**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2018. p. 209-221.

PALLIKKATHAYIL, Japa. Persons and bodies. *In*: KISILEVSKY, Sari; STONE, Martin J (Ed.). **Freedom and force: essays on Kant's legal philosophy**. Oxford: Hart Publishing, 2017. p. 118-188.

PATON, H. J. **The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

PERES, Daniel Tourinho. Imperativo categórico e doutrina do direito. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 4, p. 43-64, 1998.

PEREZ, Daniel Omar. O Projeto antropológico de Kant. *In*: BORGES, Maria de Lourdes (Org.). **Comentários sobre a antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant**. Florianópolis: Nefiponline, 2018. p. 54-81.

PFORDTEN, Dietmar von der. What is law?: aims and means. **Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie**, Stuttgart, v. 97, n. 2, p. 151-168, 2011.

PFORDTEN, Dietmar von der. On Kant's concept of law. **Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie**, Stuttgart, v. 101, n. 2, p. 191-201, 2015.

PIPPIN, Robert B. On the moral foundations of Kant's Rechtslehre. *In*: PIPPIN, Robert B. (Ed.). **Idealism as modernism: hegelian variations**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1997. p. 56-91.

POTTER, Nelson. Applying the categorical imperative in Kant's Rechtslehre. **Annual Review of Law and Ethics**, Berlin, v. 11, p. 37-51, 2003.

SCHNEEWIND, J. B. Autonomy, obligation and virtue. *In*: GUYER, Paul (Ed.). **The Cambridge companion to Kant**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1992. p. 309-341.

SCHNEEWIND, J. B. **The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1998.

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do direito**. Tradução: Luís Cabral de Moncada. 5. ed. Coimbra: Armênio Amado Editor, 1974. Título original: Rechtsphilosophie.

RAWLS, John. **História da filosofia moral**. Tradução: Ana Aguiar Cotrim São Paulo: Martins Fontes, 2005. Título original: Lectures on the history of moral philosophy.

RILEY, Patrick. **Will and political legitimacy: a critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel**. Cambridge, United States of America: Harvard University Press, 1982.

RIPSTEIN, Arthur. **Force and freedom: Kant's legal and political philosophy**. Cambridge, United States of America: Harvard University Press, 2009.

RIPSTEIN, Arthur. Embodied free beings under public law: a reply. *In*: KISILEVSKY, Sari; STONE, Martin J (Ed.). **Freedom and force**: essays on Kant's legal philosophy. Oxford: Hart Publishing, 2017. p. 616-742.

RIVAS, Pedro. Normativity and the nature of the obligation to obey the law. **Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie**, Stuttgart, v. 98, n. 3, p. 332-345, 2012.

SANGIOVANNI, Andrea. Rights and interests in Ripstein's Kant. *In*: KISILEVSKY, Sari; STONE, Martin J (Ed.). **Freedom and force**: essays on Kant's legal philosophy. Oxford: Hart Publishing, 2017. p. 262-312.

SIDGWICK, Henry. The kantian conception of free will. *In*. SIDGWICK, Henry. **The methods of ethics**. 7. ed. London: Palgrave Macmillan, 1962. p. 511-516.

STONE, Martin J. Kant's apparent positivism. *In*: KISILEVSKY, Sari; STONE, Martin J (Ed.). **Freedom and force**: essays on Kant's legal philosophy. Oxford: Hart Publishing, 2017. p. 562-611.

TERADA, Toshiro. "The universal principle of right" as the supreme principle of Kant's practical philosophy. *In*: International Kant Congress, 8., 1995, Memphis. **Proceedings...** Milwaukee: Marquette University Press, 1995. 2 v. p. 541-547.

TERRA, Ricardo Ribeiro. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. *In*: ROSENFELD, Denis L.; TORRES, João Carlos Brum (Ed.). **Filosofia Política 4**. Porto Alegre: L&PM, 1987. p. 49-65.

ULEMAN, Jennifer K. Kant on the right to property and the value of external freedom. *In*: International Kant Congress, 8., 1995, Memphis. **Proceedings...** Milwaukee: Marquette University Press, 1995. 2 v. p. 549-555.

WALDRON, Jeremy. Kant's legal positivism. **Harvard Law Review**, Cambridge, United States of America, v. 109, n. 7, p. 1535-1566, 1996.

WEDMAN, Trevor. The rule of law: toward a positive conception of state. *In*: STEKELER-WEITHOFER, Primin; ZABEL, Benno. **Philosophie der Republik**. Berlin: Mohr Siebeck GmbH & Co, 2018. p. 110-127.

WEINRIB, Ernest J. Law as idea of reason. *In*: WILLIAMS, Howard (Ed.). **Essays on Kant's political philosophy**. Cardiff: University of Wales Press, 1992. p. 15-49.

WESTPHAL, Kenneth R. A kantian justification of possession. *In*: TIMMONS, Mark (Ed.). **Kant's metaphysics of morals**: interpretative essays. New York: Oxford University Press, 2002. p. 89-110.

WESTPHAL, Kenneth R. Kant's two models of human actions. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v. 75, n. 1, p. 17-32, 2019.

WILLASCHEK, Marcus. Why the doctrine of right does not belong in the metaphysics of morals: on some basic distinctions in Kant's moral philosophy. **Annual Review of Law and Ethics**, Berlin, v. 5, p. 205-227, 1997.

WILLASCHEK, Marcus. Right and coercion: can Kant's conception of right be derived from his moral theory? **International Journey of Philosophical Studies**, Oxfordshire, v. 17, n. 1, p. 49-70, 2008.

WILLASCHEK, Marcus. Which imperatives for right?: on the non-prescriptive character of juridical laws in Kant's metaphysics of morals. *In*: TIMMONS, Mark (Ed.). **Kant's metaphysics of morals**: interpretative essays. New York: Oxford University Press, 2002. p. 65-88.

WILLIAMS, Bernard. History, morality and the test of reflection. *In*: KORSGAARD, Christine M. **The sources of normativity**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1992. p. 210-218.

WILLIAMS, Bernard. **Moral**: uma introdução à ética. Tradução: Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Título original: Morality: an introduction to ethics.

WILLIAMS, Garrath. 'Intelligible facts': toward a constructivist account of action and responsibility. *In*: BAIASU, Sorin *et al.* (Ed.). **Politics and metaphysics in Kant**. Cardiff: University of Wales Press, 2011. p. 196-214.

WILLIAMS, Howard Lloyd. **Kant's political philosophy**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

WOOD, Allen. **Kant's ethical thought**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1999.

WOOD, Allen. The final form of Kant's practical philosophy. *In*: TIMMONS, Mark (Ed.). **Kant's metaphysics of morals**: interpretative essays. New York: Oxford University Press, 2002. p. 1-21.

WOOD, Allen. **The free development of each**: studies on freedom, right and ethics in classical german philosophy. New York: Oxford University Press, 2014.

WOOD, Allen. Right and ethics: Arthur Ripstein's force and freedom. *In*: KISILEVSKY, Sari; STONE, Martin J (Ed.). **Freedom and force**: essays on Kant's legal philosophy. Oxford: Hart Publishing, 2017. p. 486-559.