

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DA VONTADE IMPERFEITA À INSTITUIÇÃO DO ESTADO CIVIL EM KANT

Gabriel Reis Pires Ribeiro

**Uberlândia
2017**

GABRIEL REIS PIRES RIBEIRO

DA VONTADE IMPERFEITA À INSTITUIÇÃO DO ESTADO CIVIL EM KANT

**Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
do Instituto de Filosofia da Universidade
Federal de Uberlândia (PPFIL/IFILO/UFU),
como requisito parcial para obtenção do
título de Mestre em Filosofia.**

**Linha de pesquisa: Ética e Filosofia
Política.**

**Orientador: Prof. Dr. Marcos César
Seneda.**

**Uberlândia
2017**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

R484v Ribeiro, Gabriel Reis Pires, 1992-
2017 Da vontade imperfeita à instituição do Estado Civil em Kant /
Gabriel Reis Pires Ribeiro. - 2017.
109 f. : il.

Orientador: Marcos César Seneda.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2017.95>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Ciência política - Filosofia - Teses. 3. Ética -
Teses. I. Seneda, Marcos César, 1968- II. Universidade Federal de
Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

GABRIEL REIS PIRES RIBEIRO

DA VONTADE IMPERFEITA À INSTITUIÇÃO DO ESTADO CIVIL EM KANT

Dissertação de mestrado aprovada para a obtenção do título de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (PPFIL/IFILO/UFU), pela banca examinadora formada por:

Uberlândia, 10 de novembro de 2017.

Prof. Dr. Paulo César Nodari
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella
Universidade Federal de Uberlândia

Prof. Dr. Marcos César Seneda
Universidade Federal de Uberlândia

Uberlândia
2017

Aos meus pais; ao meu orientador Prof. Dr. Marcos César Seneda; e a todos que, de certa forma, contribuíram para o êxito deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por me oportunizar viver uma experiência tão singular e gratificante, como foi o curso de Mestrado em Filosofia.

Agradeço a meus pais pelo apoio que me foi conferido durante a empreitada desta tarefa tão árdua.

A meu orientador, Prof. Dr. Marcos César Seneda, pela paciência, carinho e atenção durante as várias reuniões de orientação, e por sempre ser prestativo e atencioso nas correções do texto. Meus sinceros cumprimentos e admiração.

Ao Prof. Dr. Eduardo Alcino Bonella por ter aceitado o convite de participar da qualificação, na qual suas observações foram de pertinência ímpar para o desenvolvimento deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Paulo César Nodari por aceitar o convite de participar da banca de avaliação, dedicando seu tempo não só para a leitura e avaliação deste trabalho, como também para a viagem até Uberlândia-MG, no interior do Triângulo Mineiro.

À CAPES, pela bolsa concedida pelo período de 12 meses, a qual permitiu minha imersão na pesquisa e desenvolvimento deste trabalho.

Ao Instituto de Filosofia da UFU por disponibilizar um Curso de Mestrado público e com qualidade, a qual foi reconhecida com o aumento da nota da avaliação do Programa.

Aos amigos Cristiano, Henrique, Sidéia e Gustavo que compartilharam comigo debates interessantíssimos no Grupo Hume/Kant.

Aos amigos de turma no Mestrado, Maryanne, Wagner, Marvin, William, Danilo, pelos debates que empreitamos durante os intervalos das aulas e até fora do espaço da Universidade.

“(...) parece que a natureza não se preocupa com que ele viva bem, mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar” (KANT, 2011, p. 7; IaG, AA 08: 20).

RESUMO

O objetivo deste trabalho é estudar a necessidade da instituição do Estado Civil no interior do pensamento filosófico de Immanuel Kant. No primeiro capítulo será analisada uma parte do pensamento prático kantiano, a qual é um ramo de todo o pensamento racional proposto pelo filósofo. No segundo capítulo será cotejado o conceito de direito e a possibilidade de se ter a propriedade sobre um objeto. Por fim, no terceiro capítulo será realizado um estudo sobre a relação entre liberdade externa e coação no âmbito do Estado Civil. Para o cumprimento de tal tarefa é necessário perpassar pelo conceito de *vontade imperfeita*, cujo âmbito de incidência se dá em todos os homens, e que nos impede de seguir de modo infalível os ditames da razão prática pura, implicando na seguinte consequência: quando agimos com o intuito de satisfazer nossos próprios interesses, isto é, quando cedemos a nossos próprios desejos e inclinações, impossibilitamos, por conseguinte, a liberdade externa dos outros indivíduos e a coexistência pacífica dessa liberdade externa na vida em sociedade. Desse modo, impõe-se a seguinte questão: como possibilitar a vida em sociedade, garantindo a liberdade externa dos indivíduos e a coexistência livre entre arbítrios alheios? Haveria algum tipo de móbil capaz de conduzir minha vontade imperfeita, possibilitando, por conseguinte, a coexistência livre entre arbítrios alheios? Ora, a resposta proposta em conformidade com a análise do texto kantiano é a de que tal garantia da liberdade externa só se efetivará com o advento do Estado Civil ou Direito Público, visto que só este Estado possui um móbil capaz de conferir tal garantia, a saber, a coerção. Se isso assim ocorre, é porque tal como as inclinações que nos são peculiares, também a coerção tem natureza empírica, podendo refrear de maneira efetiva essas inclinações que impossibilitam a liberdade externa dos indivíduos. Assim, com vistas a auferir a coexistência em liberdade entre arbítrios alheios, ter-se-á como necessária a transição do Estado de Natureza para o Estado Civil.

Palavras-chave: Vontade imperfeita. Estado Civil. Direito Público. Coerção. Liberdade externa. Kant.

ABSTRACT

The aim of this study is to examine the need for the institution of the Civil State within the philosophical thought of Immanuel Kant. In the first chapter a part of Kantian practical thought will be analyzed, which is a piece of all the rational thought proposed by the philosopher. In the second chapter will be analyzed the concept of law and the possibility of having the property of an object. Finally, in the third chapter an study will be made about the relation of external freedom and coercion in the scope of the Civil State. To carry out this endeavor, it is necessary to work with the concept of *imperfect will*, which befalls all human beings and which impedes us from infallibly following the dictates of pure practical reason. This consequence of this is that when we act with the intention of satisfying our own interests, that is, when we yield to our own desires and inclinations, we thereby preclude the external freedom of other individuals and the peaceful coexistence of this external freedom in life in society. This raises the following question: how is life in society possible, ensuring the external freedom of individuals and free coexistence among wills other than one's own? Would there be some type of driving force capable of conducting my imperfect will, and thereby allowing free coexistence among different wills? The response proposed in accordance with analysis of the Kantian text is that such an assurance of external freedom will only be brought about through the advent of the Civil State or Public Law, since only this State has a driving force capable of offering such a guarantee, namely, coercion. If this thereby occurs, it is because, just as inclinations are particular to us, coercion also has an empirical nature and is able to effectively restrain these inclinations that make the external freedom of individuals impossible. Thus, for the purpose of granting coexistence in freedom among diverse wills, the transition from the State of Nature to the Civil State will be necessary.

Keywords: Imperfect will. Civil State. Public Law. Coercion. External freedom. Kant.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AA - *Akademie-Ausgabe*

GMS - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA 04)

IaG - *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (AA 08)

KrV - *Kritik der reinen Vernunft* (citada de acordo com a paginação original A/B)

MS - *Die Metaphysik der Sitten* (AA 06)

Sumário

INTRODUÇÃO	10
1 Da divisão do conhecimento racional em Kant	14
1.1 Da procura de uma Filosofia Moral	14
1.2 Sobre o conceito de <i>boa vontade e dever</i>	19
1.3 Dos imperativos hipotéticos e categóricos	29
1.4 O direito enquanto um conhecimento racional	35
2 O conceito de Direito e a possibilidade de se ter algo externo	42
2.1 Da diferença entre leis morais: as leis éticas e as leis jurídicas	42
2.2 O que é o direito?	50
2.3 Crítica à mera identificação do direito à coação	58
2.4 Da possiblidade de ter algo externo como o meu.....	62
2.5 Propriedade absoluta ou relativa?.....	67
3 Liberdade externa e Estado Civil.....	74
3.1 Do conceito de meu e teu externo e o direito privado	74
3.2 Do direito público ou estado civil.....	83
3.3 Direito público ou sociedade civil e a liberdade externa	90
3.4 O poder de coerção no Estado Civil.....	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	103
REFERÊNCIAS	107

INTRODUÇÃO

O pensamento filosófico de Immanuel Kant é um marco na história da filosofia, de modo que muitos dividem a filosofia como “antes e depois” de Kant, fato que só evidencia a robustez de sua filosofia que data do século XVIII. A grande obra do filósofo foi *A Crítica da Razão Pura*, a qual se situa na área de Teoria do Conhecimento, e se propõe a impor os limites da razão humana na atividade do ato de conhecer. Não menos importante, tem-se os estudos de Kant na área da Filosofia Prática, na qual ele se propõe a analisar a Ética e o Direito, os quais são espécies do gênero Moral, e são, ainda, o objeto de estudo deste trabalho.

Esta pesquisa teve por objeto perpassar a Filosofia Prática kantiana, realizando uma análise sobre alguns conceitos de sua Ética, com ênfase no conceito de *vontade imperfeita* e suas consequências, para depois adentrar em sua Filosofia do Direito e Filosofia Política, analisando os conceitos de direito, Estado de natureza, Estado Civil, etc.

A atenção conferida ao termo *vontade imperfeita* ocorre na medida em que nós, seres humanos, somos afetados por nossos desejos e inclinações, e, por isso, nossa máxima pode não se conformar com a lei representada pela razão prática, o que qualifica nossa vontade como *imperfeita*. Assim, por mais que eu saiba que tomar algo que pertence a outrem é indevido - isto é, por mais que a lei representada pela razão prática me diga para não fazer isso -, eu posso ceder aos meus desejos e atender minhas inclinações, independentemente da força que se manifesta em qualquer norma que diga respeito às leis da ética.

Assim, o que se procura demonstrar com tal conceito é que viver numa sociedade, isto é, juntamente com outros semelhantes, e depender somente da conformação da máxima do indivíduo com a lei prescrita pela razão prática seria o mesmo que viver, diuturnamente, num estágio de insegurança, pautado na esperança de que os outros não irão ceder às influências de suas respectivas *vontades imperfeitas*. Essa expectativa é que asseguraria que todos pudessem viver em harmonia, gozando da liberdade que lhes cabe. É relevante ressaltar, ainda, que a conformação da máxima à lei prescrita pela razão prática ocorre unicamente *por*

dever, isto é, sem qualquer intenção ulterior. Somente o respeito pela lei ética, poderia atuar como uma força racional que impeliria os indivíduos a agir daquele modo determinado.

Como então possibilitar o convívio social em harmonia entre os indivíduos? Haveria alguma espécie de tutela que tornasse plausível a coexistência livre entre arbítrios alheios? Seria tal tarefa executável pelo gênero humano? Ora, essa pesquisa tem por intuito demonstrar que Kant nos propõe uma resposta, que perpassa uma tarefa, a saber: é necessário confrontar e controlar os desejos e inclinações humanas, isto é, nossa *vontade imperfeita*; é necessário impor um móbil sensível para controlar o desregramento de nossa vontade imperfeita. Como *télos* dessa tarefa, Kant aponta para o Direito, isto é, para o Estado Civil.

O filósofo acredita que é necessário um móbil diferente do que há no campo da ética para poder confrontar de modo apropriado e eficaz a vontade imperfeita humana, visto que o móbil ético que se pauta em “cumprir a lei ética por dever” é, por vezes, descumprido pelo homem. Assim, Kant acredita que o Direito dispõe de um outro móbil que é muito útil, a saber, a possibilidade de coerção, a qual fará com que o indivíduo aja em conformidade com o dever devido ao medo de ser punido com algum tipo de sanção. Neste ponto, inclusive, o trabalho vai demonstrar a diferença entre os móveis da Ética e do Direito no interior da filosofia kantiana, com o intuito de solucionar o problema de liberdade e de sociabilidade gerado pela vontade imperfeita.

Devido à importância que Kant confere à coação enquanto instrumento (móvel) hábil a servir de fundamento para nossa vontade imperfeita, tornando possível a coexistência em liberdade entre arbítrios diversos, ele identificará o “direito com a autorização de coagir”. Tal identificação, entretanto, pode ser objeto de análise mais crítica, conforme foi demonstrado, isto é, direito não seria só coação ou autorização para coagir.

O ponto central é, então, o de que o direito seria capaz de nos conferir uma segurança mais efetiva na vida em sociedade. Desse modo, poderia haver a coexistência livre entre arbítrios alheios, sem termos de nos fiar na mera expectativa de que outros respeitassem nossa liberdade ou direitos. Neste sentido, o filósofo

utiliza o exemplo da posse e da propriedade de objetos externos de meu arbítrio, demonstrando que a definitividade da mesma só ocorre com o advento do direito, pois só assim estar-se-ia assegurada a liberdade de cada indivíduo.

Nesta senda, é analisada e proposta pelo filósofo a passagem do Estado de Natureza ou Direito Privado para o Estado Civil ou Direito Público, tanto sob a ótica da Filosofia da História, quanto sob a ótica de sua Filosofia do Direito e Filosofia Política. Notar-se-á, aqui, a definição dos dois estados já citados, a saber: Estado de Natureza e Estado Civil. No primeiro, tem-se apenas os indivíduos tentando conformar suas máximas com a lei representada pela razão prática, numa tentativa de superar suas vontades imperfeitas; no segundo, tem-se a instituição do direito, com todo o seu aparato legal e sua legitimidade para a aplicação de sanções aos indivíduos, numa tentativa de controlar a imperfeição da vontade humana, possibilitando a coexistência livre de arbítrios alheios em sociedade.

No primeiro capítulo foi analisada a divisão de todo o conhecimento racional proposta por Kant, com ênfase na parte referente a sua Filosofia Moral. Para tanto, foi feita a exposição dos termos *agir por dever* e *conforme o dever*, e *vontade boa* e *vontade imperfeita*, sendo investigada, ainda, a subdivisão que há no interior de sua Filosofia Moral, a saber, entre Ética e Direito.

No segundo capítulo foi examinada a diferenciação entre Ética e Direito dentro do pensamento moral kantiano, notadamente, com relação às leis da ética e as leis do direito. Além disso, foi exposto o conceito do direito elaborado pelo filósofo enquanto “autorização de coagir”, sendo realizada, outrossim, algumas considerações acerca de tal conceito. Por fim, foi examinada a possibilidade de tomada de posse sobre um objeto externo de meu arbítrio e se tal fato seria condizente com a ideia de liberdade, bem como foi realizada uma análise crítica acerca da propriedade a ser exercida sobre tal objeto. Para inteirar essa análise, foi ponderado se esta posse seria absoluta ou não, e procedeu-se a uma comparação entre o exercício dessa propriedade dentro do pensamento kantiano e no cenário político-jurídico no Brasil.

No terceiro capítulo foi analisado o modo em que seria materializada a possibilidade de ter um objeto externo de meu arbítrio como o meu no Estado de

Natureza e no Estado Civil, sendo constatado que ela se daria de um modo provisório ou peremptório, respectivamente. Além disso, foi investigada a possibilidade de utilização de coerção com o advento do Estado Civil com o intuito de controlar de modo eficaz a vontade imperfeita humana, e se tal fato poderia garantir a liberdade externa no convívio em sociedade.

Posto isso, pode-se afirmar que este trabalho tem por finalidade debater sobre a instituição do Estado Civil enquanto possibilidade de coexistência em liberdade entre arbítrios alheios, na medida em que há a necessidade de transpor a vontade imperfeita que nos impele, pois do contrário, haveria apenas um estado de insegurança em nosso convívio com todos os outros.

1 Da divisão do conhecimento racional em Kant

Neste capítulo, partindo da divisão acerca do conhecimento racional proposta por Kant, foi colocada sob análise a intenção dele em instituir uma Filosofia Moral que não se pautasse em fundamentos sensíveis, tendo em vista a intenção do filósofo em ter uma teoria da moral que fosse aplicada universalmente. Assim, caso ela fosse fundamentada em elementos sensíveis, sua aplicação dar-se-ia de modo contingente, não tendo aplicação universalmente válida. No interior de sua Filosofia Moral, foram analisados os conceitos de *agir por dever* e *conforme o dever*, bem como os conceitos de *vontade boa* e *vontade imperfeita*, possuindo, este último, especial destaque. Por fim, foi demonstrado que a Filosofia do Direito em Kant se situa no interior de sua Filosofia Moral, perfazendo um dos ramos dessa ciência, sendo o outro materializado pela Ética.

1.1 Da procura de uma Filosofia Moral

Immanuel Kant é reconhecido por um pensamento filosófico pautado no rigorismo de seu sistema, na importância conferida ao emprego arquitetônico dos conceitos filosóficos por ele utilizados e, também, na estruturação do conhecimento racional, mediante sua separação entre teórico e prático.

No prefácio da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o filósofo alemão expõe, com a clareza e objetividade que lhe são peculiares, a divisão de todo o conhecimento racional, de modo que a referida tarefa perpetrada pelo professor de Königsberg é de relevância ímpar para percorremos o desafio da presente dissertação, a qual perpassa por seu pensamento prático, notadamente, por sua filosofia do direito.

Assim, a análise acerca da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* será importante na medida em que possibilitará proceder com a conclusão de que a Doutrina do Direito em Kant faz parte de sua Doutrina Moral; também dará

condições para diferenciar a Doutrina do Direito da ética, tendo em vista a importância de uma conceituação precisa dessas duas teorias para uma melhor compreensão do pensamento prático kantiano; e, por fim, irá expor o conceito de vontade imperfeita, o qual acreditamos gozar de muito interesse com relação à necessidade de instituição do Estado para a garantia da liberdade externa dos indivíduos, visto que devido a essa vontade imperfeita o homem pode precisar de um outro móbil, além do ético, para pautar suas ações, e, neste sentido, o móbil da coerção é essa outra mola propulsora que motiva a conduta humana. Contudo, ela só se efetiva com o advento de uma constituição civil, conforme se verificará no decorrer do texto.

Pois bem, Kant comprehende a divisão de todo o conhecimento racional argumentando o seguinte: ele (conhecimento racional) pode ser *material* (tendo em vista o objeto) ou *formal* (forma do entendimento; regras universais); sendo *material*, ele é *condicionalmente necessário*, ao passo que sendo *formal* ele é *absolutamente necessário*; na parte *material* (condicionalmente necessária) encontram-se as *leis da natureza* (física) e as *leis da liberdade* (ética), e na parte *formal* (absolutamente necessária) está situada a *lógica*, a qual é marcada pela *ausência de leis empíricas*; com referência à *física*, Kant assevera que esta trata do campo onde as coisas acontecem, sendo ela condicionada, ao passo que a *ética* se refere ao que “deve acontecer”, isto é, trata-se de uma *deontologia*, sendo ela incondicionada; por fim, dando uma pincelada final a essa sua estruturação acerca do conhecimento racional, Kant aponta para a existência de duas Metafísicas, a saber, uma Metafísica da Natureza e uma Metafísica dos Costumes (KANT, 2009, p. 61-63; GMS, AA 04: 387)¹.

Exposto ainda que de maneira breve ou “en passant” a divisão que o filósofo confere a todo o conhecimento racional, é oportuno, por hora, recorrermos ao texto kantiano com o intuito de cotejarmos a explanação realizada por Kant, a qual ocorre do seguinte modo no prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*:

¹ A citação da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* seguirá o seguinte modelo: autor, data, página; abreviação do nome da obra em alemão, o volume da edição da *Akademie-Ausgabe* e a paginação correspondente a esta edição da *Akademie* do texto em alemão.

todo conhecimento racional é ou *material*, e considera um objecto qualquer, ou *formal*, e ocupa-se meramente da forma do entendimento ou da razão ela própria e das regras universais do pensamento em geral, sem distinção dos objectos. A Filosofia formal chama-se *Lógica*; a material, porém, que tem a ver com objectos determinados e com as leis a que estão submetidos, é, por sua vez, duplice. Pois essas leis ou são leis da *natureza* ou são leis da *liberdade*. A ciência da primeira chama-se *Física*, a da outra é a *Ética*; àquela também se dá o nome Doutrina da Natureza; a esta, Doutrina dos Costumes (KANT, 2009, p. 61-63; GMS, AA 04: 387).

Neste trecho do texto kantiano é possível observar a grande cisão inicial de todo conhecimento racional, notadamente, que ele pode ser analisado de dois modos, *material* ou *formal*. E que uma segunda divisão ocorre no interior do conhecimento racional material entre leis da natureza (que dizem respeito à física) e leis da liberdade (que dizem respeito à ética).

Retomando a argumentação do filósofo no prefácio de sua obra, ele agora expõe o motivo de a lógica não ter parte empírica, o qual, em suma, se deve ao fato de que se assim fosse (se tivesse parte empírica), ela perderia seu caráter universal por se assentar nas condições individuais da experiência; e, nesse debate, Kant aproveita para elucidar o motivo de as leis da natureza e da liberdade terem parte empírica, observando que os objetos são dados de forma empírica, isto é, na experiência, e que nossas percepções são afetadas por esses objetos da experiência. Posto isso, impende analisarmos o texto do filósofo:

a Lógica não pode ter parte empírica, isto é, uma parte em que as leis universais e necessárias do pensamento se assentariam em razões tomadas à experiência; pois, de outro modo, não seria Lógica, isto é, um cânón para o entendimento ou a razão, que vale em todo pensar e tem de ser demonstrado (KANT, 2009, p. 63; GMS, AA 04: 387).

E continua, com a explanação acerca da filosofia natural (física) e da filosofia moral, com a seguinte argumentação:

ao contrário, tanto a Filosofia natural, quanto a Filosofia moral podem ter cada qual sua parte empírica, porque aquela tem de determinar as leis a natureza enquanto objeto da experiência; esta, porém, as da vontade do homem, na medida em que ela é afetada pela natureza; as leis da natureza, é verdade, enquanto leis segundo as quais tudo acontece; as leis da liberdade enquanto leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas também levando em conta as condições sob as quais muitas vezes não acontece (KANT, 2009, p. 63-65; GMS, AA 04: 388).

Seguindo em sua explanação, o filósofo aponta para a divisão entre Filosofia *pura* ou *empírica*, pela qual aquela cujo alicerce se encontra em razões empíricas, isto é, na experiência, será filosofia *empírica*, ao passo que aquela cujo fundamento ocorre única e exclusivamente a partir de princípios *a priori* será denominada de filosofia *pura*. A essa última, que se restringe aos princípios formais de todo o pensamento, dá-se o nome de *Lógica*, e àquela, que examina os fundamentos de determinados objetos do entendimento, nomeia-se *Metafísica* (KANT, 2009, p. 65; GMS, AA 04: 388).

Tendo em vista a diferença entre Física e Ética, sob a ótica da diferença entre as legislações que lhes dão origem, posto que a Física tem como fundamento *leis da natureza*, e a Ética, por sua vez, tem por base *leis da liberdade*, Kant aponta que a *Metafísica* (ciência que se restringe a determinados objetos determinados do entendimento, abarcando, portanto, a Física e a Ética), tem, por conseguinte, natureza díplice. Acerca disso, eis o comentário do filósofo:

dessa maneira tem origem a ideia de uma díplice Metafísica, uma *Metafísica da Natureza* e uma *Metafísica dos Costumes*. A Física terá, portanto, sua parte empírica, mas também uma parte racional. A Ética igualmente, muito embora aqui a parte empírica pudesse ser chamada em particular de *Antropologia prática*; a racional, porém, de *Moral* em sentido próprio (KANT, 2009, p. 65; GMS, AA 04: 388).

No desenrolar do prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant demonstra sua preocupação em expurgar de uma Metafísica dos Costumes todo o elemento empírico, a fim de que ela não se torne contingente, isto é, de que uma Metafísica dos Costumes não tenha variação alguma em relação aos elementos advindos da sensibilidade. Para cumprir tal mister, isto é, para expurgar de uma Metafísica dos Costumes quaisquer elementos empíricos, se faz necessário que ela se fundamente *a priori*, para saber até onde a razão pode ir, ou seja, para que ela seja necessária, isto é, para que se imponha a todos e se retire do campo da contingência.

Pautado por esse interesse, qual seja, de fundamentar uma Metafísica dos Costumes que não se atenha aos elementos empíricos, o que a transformaria meramente em uma *Antropologia prática*, e pelo interesse de alicerçar uma Metafísica dos Costumes não contingente, Kant procura fazer uma assepsia de elementos empíricos, produzindo, de modo racional, uma *Moral* em sentido próprio.

Kant argumenta no sentido de proceder uma separação entre a parte empírica e a parte racional, pois só desse modo seria possível constituir uma Metafísica dos Costumes não contingente, isto é, livre de quaisquer influências dos elementos empíricos. Acerca disso, o filósofo afirma:

vou perguntar tão-somente se a natureza da ciência não exige que se separe sempre cuidadosamente a parte empírica da racional e que se anteponha à Física propriamente dita (empírica) uma Metafísica da Natureza, à Antropologia prática, porém, uma Metafísica dos Costumes, que teria de estar cuidadosamente expurgada de todo elemento empírico, a fim de saber quanto a razão pura pode levar a cabo nos dois casos e de quais fontes ela própria extrai essa sua lição *a priori*, pouco importando, de resto, que deste último negócio se ocupem todos os moralistas (cujo nome é Legião), ou só alguns que sintam vocação para isso (KANT, 2009, p. 69; GMS, AA 04: 388-389).

Kant argumenta claramente no sentido da necessidade de se separar de uma filosofia moral todo o elemento empírico pertencente à Antropologia, com o intuito de erigir uma moral que possa ser válida de modo universal, isto é, livre das contingências empíricas e das inclinações humanas, de modo que o seu mandamento tenha necessidade absoluta. Para isso, em congruência com o apresentado pelo texto filosófico, é necessário separar a parte empírica da racional, pois só desse modo é possível proceder com uma assepsia das contingências da parte empírica, fundando, destarte, uma Moral em sentido próprio.

Tendo em vista essa pretensão de uma filosofia moral livre de todo o elemento empírico, que a conduziria a uma Antropologia prática, eis como Kant coloca a questão:

dado que meu objetivo aqui concerne propriamente à Filosofia moral, vou restringir a questão colocada a isto apenas: se não achamos que é da mais extrema necessidade elaborar afinal uma Filosofia moral que esteja inteiramente expurgada de tudo que possa ser empírico e pertença à Antropologia; pois, que tenha de haver semelhante Filosofia fica claro por si mesmo a partir da ideia comum do dever e das leis morais. Todo o mundo tem de admitir: que uma lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de uma obrigação, tem de trazer consigo necessidade absoluta (KANT, 2009, p. 69-71; GMS, AA 04: 389).

Com base na argumentação utilizada pelo filósofo, fica evidente o estabelecimento de uma regra inicial, qual seja: para uma lei valer moralmente, isto é, enquanto fundamento de uma obrigação, ela deve ser compulsoriamente

absoluta, ou seja, não pode ser contingente. Pois só desse modo ela conseguirá se desvincilar das inclinações e desejos humanos. Corroborando tal conclusão, é oportuna a citação de um excerto do texto kantiano correspondente à obra *Crítica da razão pura*², cujo conteúdo é o seguinte:

leis práticas puras, pelo contrário, cujo fim é dado inteiramente *a priori* pela razão, e que não são comandadas de maneira empiricamente condicionada, mas de modo absoluto, seriam produtos da razão pura. Mas semelhantes leis são as leis *morais*; somente elas, portanto, pertencem ao uso prático da razão pura e comportam um cânones (KANT, 2012, p. 582; KrV, B828).

Ora, resta inconteste, portanto, que o intuito do filósofo é erigir uma filosofia moral cujas leis são produtos da razão pura, pois só desse modo essas leis morais estarão livres de quaisquer influências empíricas e das inclinações humanas, retirando, destarte, quaisquer características contingentes e conferindo a elas, leis morais, uma necessidade absoluta.

1.2 Sobre o conceito de *boa vontade* e *dever*

Superado o debate preliminar que se iniciou com a divisão de todo o conhecimento racional e que se findou na intenção de provar que uma lei moral deve ser necessariamente absoluta, isto é, não contingente, livre de quaisquer inclinações e/ou desejos humanos, pois só assim ela será válida universalmente, é oportuno, agora, abordarmos o conceito de *boa vontade*. A importância de expormos o referido termo ocorre na medida em que será examinado enquanto um contraponto a este conceito (*boa vontade*) um outro, qual seja, o de *vontade imperfeita*, cujo estudo é essencial, tendo em vista que a imperfeição da vontade humana estabelece a necessidade da instituição do Estado civil para possibilitar a vida em sociedade.

Assim sendo, com o intuito de analisarmos o conceito de *boa vontade*, partiremos do início da *primeira secção* da *Fundamentação da Metafísica dos*

² Neste trabalho foi utilizada a edição brasileira da editora Vozes da *Crítica da razão pura*, cuja tradução para o português é de autoria de Fernando Costa Mattos. Além disso, a citação da obra seguirá o seguinte modelo: autor, data, página; abreviação do nome da obra em alemão, a paginação da obra na edição da *Akademie-Ausgabe*, referindo-se A à primeira edição e B à segunda.

Costumes, intitulada de “Transição do conhecimento racional moral comum para o conhecimento filosófico”. Kant aí afirma que só uma *boa vontade* pode ser pensada como algo irrestritamente bom: “não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*” (KANT, 2009, p. 101; GMS, AA 04: 393).

E, para corroborar sua asserção, ele argumenta no sentido de que vários talentos da mente ou dons da fortuna podem ser nocivos, isto é, podem ser utilizados de uma maneira *má*, como quando não há uma *boa vontade* por trás do exercício dessas qualidades. Neste sentido, tem-se, por exemplo, o caso de alguém genial que, ao invés de inventar algo que aumente a comodidade na vida das pessoas, termina por criar uma arma de destruição em massa. Desse modo, Kant procura dar ênfase num fato inconteste para ele, a saber: somente a *boa vontade* é irrestritamente boa. E, sendo irrestritamente boa, pode-se afirmar que ela é objetivamente boa, universalmente boa, ao passo que muitas qualidades referentes ao gênero humano não são boas por si próprias.

A vontade será boa não por um fim que é almejado por ela, mas, ao contrário, ela é boa tão somente por seu próprio querer. Isso ocorre porque, se ela fosse boa de acordo com o fim que estivesse almejando, ela não seria válida universalmente, mas somente de modo contingente, por ser relativa a um determinado fim, não podendo ser tida como universalmente válida ou aceita. Sobre tal ponto, vem a propósito a explicação de Kant:

isto é, em si, e, considerada por si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação e até mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações (KANT, 2009, p. 105; GMS, AA 04: 394).

Verifica-se, portanto, que o filósofo procura desvincilar do conceito de *boa vontade* quaisquer inclinações ou desejos que poderiam induzi-la a uma ou outra escolha, produzindo, de certo modo, uma espécie de assepsia. Sua intenção, ao realizar tal tarefa, é, conforme exposto, a de esboçar um conceito de *boa vontade* que seja incondicional, isto é, livre de quaisquer inclinações que poderiam afetá-la, o que a transformaria em algo condicional. Ele busca erigir um conceito de *boa*

vontade que seja válido universalmente, pois só assim ela será tida de maneira incondicional.

Neste ponto é interessante destacar o papel exercido pela *razão prática*, a qual, segundo Kant está destinada a ter uma influência sobre a *vontade*. Pois, se assim não fosse, isto é, se a razão prática não tivesse um papel determinado e tivesse que sucumbir perante os desejos e inclinações, seria melhor e mais óbvio que a natureza não nos tivesse provido com tal faculdade, pois, dessa maneira, o próprio instinto seria capaz de nos guiar e de um modo muito melhor do que a razão, se esta fosse a finalidade almejada.

Contudo, a razão prática nos foi conferida, de modo que ela tem um escopo específico, o qual, segundo o autor, é o seguinte:

a razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que deve ter influência sobre a *vontade*, então a verdadeira destinação da mesma tem de ser a de produzir uma *vontade boa*, não certamente *enquanto meio* em vista de outra coisa, mas, sim, *em si mesma* – para o que a razão era absolutamente necessária, se é verdade que a natureza operou sempre em conformidade com fins na distribuição das disposições naturais (KANT, 2009, p. 113; GMS, AA 04: 396).

A tarefa incumbida à razão prática é a de influenciar a *vontade* do indivíduo. Contudo, ela não procederá com qualquer tipo de influência, isto é, a influência exercida pela razão prática sobre a *vontade* do indivíduo é com vistas a produzir uma *vontade boa*, isto é, aquela *vontade* cuja validade é incondicional e universal. Caso contrário, isto é, se a razão prática não tivesse esse ônus de influenciar a produção de uma *vontade boa* no indivíduo, seria melhor que a natureza tivesse deixado o homem agir simplesmente por instinto, conforme já foi argumentado pelo filósofo. Aqui, Kant procura ligar o conceito de *vontade boa* ao de razão prática, pois só assim, isto é, só advindo da razão é que essa *vontade* será livre de quaisquer inclinações. Guido Antônio de Almeida afirma que esse é um primeiro passo, que “consiste em ligar o conceito da *vontade* ao conceito da *razão prática*, na medida em que [i] entendemos por ‘vontade’ um poder de agir com base em princípios e [ii] é preciso da razão para derivar ações de princípios” (ALMEIDA, 2009, p. 32). Para Höffe, o conceito de *razão prática* significa a “faculdade de não agir segundo leis da natureza previamente dadas, mas de representar a si mesmo

leis, por exemplo, relações meio-fim, de reconhecer as leis representadas como princípios e agir segundo eles" (HÖFFE, 2005, p. 188). Ao representar as leis a si própria, independentemente das leis da natureza e das inclinações, ela produz uma vontade desinteressada, de modo que essa *vontade desinteressada*³ será o fundamento determinante da ação.

A partir dessa *vontade desinteressada*, isto é, de uma vontade não influenciada por leis da natureza ou pelas inclinações humanas e que é produzida a partir das leis representadas pela razão prática, Kant introduz o conceito de *dever*, o qual "contém o de uma boa vontade" (KANT, 2009, p. 115; GMS, AA 04: 397). Mas há também algumas restrições e obstáculos subjetivos, como as inclinações, que são desejos subjetivos que podem nos desviar do estrito cumprimento do *dever*. Desse modo, percebe-se, também, que os obstáculos que se encontram no caminho do cumprimento do *dever* atuam como predicado do mesmo, visto que o *dever* pode ser contrário às inclinações do indivíduo, ou seja, as inclinações podem atuar como uma espécie de resistência ao mandamento da razão prática, isto é, ao *dever*.

Em relação a este ponto, qual seja, à conceituação do *dever*, vem a propósito expor a posição de Otfried Höffe sobre o referido termo, tendo em vista a clarividência da explicação do mesmo pelo referido autor: "o dever é a *Sittlichkeit* [moralidade] na forma do mandamento, do desafio, do imperativo" (HÖFFE, 2005, p. 193), e continua:

só se pode falar de dever onde há, ao lado de um apetite racional, ainda impulsos concorrentes das inclinações naturais, onde há, ao lado de um querer bom, ainda um querer ruim ou mau. Esta circunstância é o caso em todo ente racional que é dependente também de fundamentos determinantes sensíveis (HÖFFE, 2005, p. 193).

Höffe destaca o fato de que é possível verificar, enquanto característica marcante do conceito de *dever*, que este subsiste ainda quando há, juntamente com a vontade boa que o alimenta, um querer mau ou desvirtuado. Em outras palavras, é possível afirmar que só há *dever* quando há as inclinações naturais enquanto óbices

³ *Vontade desinteressada* nessa passagem tem um uso particular. É claro que a razão prática tem seu interesse adstrito apenas em seguir a lei moral *por dever*, isto é, não visa algum outro fim com a ação moral praticada, como, por exemplo, ser exaltado por ser um homem ético. Com o termo "desinteressada" procuramos aqui então frisar que a vontade se desconecta de todos os outros móveis que implicam qualquer tipo de inclinação. Por só visar o cumprimento da lei moral *por dever* é que se pode atribuir a essa *vontade desinteressada* um caráter incondicional e universal.

ao cumprimento do mandamento do *dever* pelo indivíduo, o qual, por sua vez, advém da razão prática.

Observa-se, aqui, que há um conflito constante entre a prescrição da razão prática, a saber, o *dever*, e as inclinações e apetições humanas, as quais quase sempre atuam enquanto resistência ou óbice ao cumprimento do *dever*. Tal conflito ocorre porque o homem não é composto somente da parte racional, neste caso, de razão prática, mas, ao contrário, seu ânimo também abarca uma parte sensível, apetitiva, fato este que dá origem ao referido conflito. Assim, por mais que a parte racional me exorte a cumprir uma determinada ação por *dever*, eu terei de lidar com a parte sensível pela qual sou composto, tendo de superar a influência exercida pelas minhas inclinações.

Ainda refletindo acerca do *dever*, Kant passa a analisar de que modo ele (*dever*) poderá ser executado, isto é, o que levará o indivíduo a observar a prescrição do *dever*, já que observar as ações que são contrárias ao *dever* é uma empreitada menos tortuosa. Ora, neste debate acerca da observância do *dever*, o filósofo argumenta no sentido da possibilidade de duas maneiras de se cumprir o *dever*, a saber: é possível agir *em conformidade com o dever* e *por dever*.

Sobre isso, agir *por dever* é compreendido dentro da filosofia prática kantiana como uma ação cuja vontade é única e exclusivamente a observância da regra expressa pelo *dever*, isto é, não há nenhuma intenção secundária ou fim visado pelo indivíduo ao perpetrar sua ação. Desse modo, a ação moral (na qual há a observância do *dever*) não se funda no resultado, mas somente no querer cumprir a regra moral *por dever*. Assim, eu dirijo minha conduta a não furtar alguém simplesmente por observância ao *dever*, isto é, sem qualquer intenção de auferir algo com essa minha ação. Por outro lado, a ação *em conformidade com o dever* até cumpre o mandamento prescrito pelo *dever*, sendo que sua diferenciação com aquela se dá no caráter subjetivo, a saber, aqui o agente age impelido por alguma inclinação ou algum fim secundário, isto é, não cumpre a regra apenas *por dever*, mas age, ao contrário, impelido por uma intenção egoísta, a qual, portanto, torna-se o móbil da ação, embora ainda assim coincida com o que prescreve o *dever*. Neste sentido, tem-se o exemplo no qual eu não farto alguém com a intenção de ser tomado como exemplo de pessoa honesta pelos meus pares. Neste caso, ainda que

minha ação coincide com o dever, eu agi em *conformidade com o dever*, tendo em conta minha intenção ao agir daquela maneira, a qual objetivava um fim com aquela conduta, a saber, ser exaltado como exemplo de honestidade.

Em algumas situações, saber se o indivíduo agiu *por dever* ou meramente *conforme ao dever* representa uma área tortuosa para o observador, isto é, de difícil constatação. Fazendo a referida ressalva, Kant utiliza o exemplo de um dono de loja que já tem fixado um preço em seus produtos, de modo que ele acaba por não aproveitar da inexperiência de algum comprador. Sobre isso, Kant comenta:

por exemplo, é certamente conforme ao dever que o dono de uma loja não cobre de um comprador inexperiente um preço exagerado e, onde há muito comércio, o comerciante prudente tampouco faz isso, mas observa um preço fixo universal para todos, de tal sorte que uma criança compra em sua loja tão bem quanto qualquer outro. Todos, portanto, se veem servidos *com honestidade*; todavia, isso nem de longe é suficiente para acreditar que, só por isso, o comerciante tenha procedido por dever e princípios da honestidade (KANT, 2009, p. 117; GMS, AA 04: 397).

No exemplo acima, ficou evidente a dificuldade em examinar se uma determinada conduta ocorreu *por dever* ou apenas *em conformidade com o dever*. Corroborando o que foi dito alhures, referente à ausência de intenção alheia ao se agir *por dever*, Kant observa:

uma ação por dever tem seu valor moral *não no intuito* a ser alcançado através dela, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida, logo não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas meramente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação ocorreu, abstração feita de todos os objetos da faculdade apetitiva (KANT, 2009, p. 125; GMS, AA 04: 399-400).

Por fim, o filósofo introduz a questão do respeito à lei, no sentido de que o que me impele a observar o *dever*, isto é, a agir *por dever*, é o sentimento de respeito à lei emanada pelo dever, sendo sua exposição clara quanto a isso: “o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (KANT, 2009, p. 127; GMS, AA 04: 400). Com relação ao conceito de *respeito*, examinemos os comentários de Kant acerca disso, que nos auxiliam na distinção entre os conceitos de respeito e inclinação:

ainda que o respeito seja um sentimento, nem por isso ele é um sentimento recebido por influência, mas um sentimento *autoproduzido* através de um conceito da razão e, por isso,

especificamente distinto de todos os sentimentos da primeira espécie, que podem ser reduzidos à inclinação ou ao medo. O que reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com respeito, o qual significa meramente a consciência da *subordinação* de minha vontade a uma lei, sem mediação de outras influências sobre o meu sentido (KANT, 2009, p. 131; GMS, AA 04: 401).

Ou seja, o *respeito* é *autoproduzido* pela razão, sendo que só há o respeito com relação à lei prescrita pelo dever, tendo em vista que esse *respeito* significa a minha consciência acerca da subordinação da minha vontade a uma lei. Já com relação ao objeto da ação, pode-se ter apenas *inclinação*, pelo fato de ele ser meramente um efeito da ação e não uma atividade da vontade. Acerca disso, Kant comenta:

ora, uma ação por dever deve pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, logo nada resta para a vontade que possa determiná-la senão, objetivamente, a *lei* e, subjetivamente, *puro respeito* por essa lei prática, por conseguinte a máxima de dar cumprimento a uma tal lei mesmo com derrogação de todas as minhas inclinações (KANT, 2009, p. 129; GMS, AA 04: 400-401).

Tendo em vista o que foi abordado sobre cumprir uma ação *por dever*, pode-se concluir que se refere a agir de uma maneira *desinteressada*, isto é, independentemente de quaisquer fins ou inclinações que eu poderia ter, ou seja, não ter qualquer intenção ulterior com o resultado da minha ação. Observa-se, outrossim, o procedimento do filósofo de forçar toda ação *por dever* a passar por uma assepsia, retirando-lhe todas as inclinações pertencentes ao sujeito, as quais poderiam fazer com que essa ação visasse um fim qualquer, transformando-a em uma ação *em conformidade ao dever*.

Continuando no debate acerca do agir humano em congruência com os mandamentos da razão prática, Kant realiza, na segunda secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, intitulada de “Transição da filosofia moral popular à metafísica dos costumes”, um exame a respeito de *vontade perfeita* e *vontade imperfeita*. Sobre isso, ele inicia asseverando que toda coisa da natureza atua segundo leis, e que “só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação das leis*, isto é, segundo princípios, ou uma *vontade*. Visto que se exige a *razão* para derivar de leis as ações, a vontade nada mais é do que razão prática” (KANT, 2009, p. 183; GMS, AA 04: 412). Ora, o que o filósofo aqui afirma é

que um ser racional atua segundo leis que lhe são apresentadas pela razão, de modo a determinar a sua *vontade*, a qual poderá atuar em correspondência com o mandamento da razão prática desde que tenha sido influenciada de um modo infalível por esta lei. Dessa forma, a lei que é objetivamente necessária (representada pela razão) também seria subjetivamente necessária (por ter determinado a vontade do indivíduo), de modo que ele agiria em conformidade com a lei prescrita pela razão prática. Cumpre ressaltar que para tal acontecimento, ter-se-ia a superação das inclinações humanas enquanto obstáculo a tal mister.

Contudo, há um problema, qual seja, a razão pode não conseguir influenciar a vontade de modo infalível, isto é, a vontade pode não seguir os ditames da razão por estar atrelada a questões subjetivas, como as inclinações, por exemplo, de modo que essas condições subjetivas podem ser discordantes da lei oriunda da razão prática. Em tal hipótese, o indivíduo agirá de um modo diferente daquele preceituado pela razão, isto é, a lei objetivamente necessária não seria subjetivamente necessária, visto que não seria observada.

Uma *vontade perfeitamente boa* segue os ditames razão, porque ela já é boa em si mesma, de modo que a ação representada pela lei enquanto objetivamente necessária também será necessária subjetivamente falando, visto que na *vontade perfeita* trata-se de um *querer moral*. Já na *vontade imperfeita*, isto é, aquela cuja influência da razão prática não ocorre de modo infalível, de modo que há influência de condições subjetivas externas, como as inclinações, por exemplo, a ação representada pela lei enquanto objetivamente necessária será, no âmbito subjetivo, apenas contingente. Acerca disso, Kant observa:

uma vontade perfeitamente boa, portanto, estaria do mesmo modo sob leis objetivas (do bem), mas nem por isso poderá ser representada como *necessitada* a ações conformes à lei, porque ela, por si mesma, em razão de sua qualidade subjetiva, só pode ser determinada pela representação do bem. Eis por que, para a vontade *divina* e, em geral, para uma vontade *santa* não valem quaisquer imperativos; o <verbo> *dever* está aqui no lugar errado, porque o *querer* já é por si mesmo necessariamente concordante com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana (KANT, 2009, p. 189; GMS, AA 04: 414).

Ora, verifica-se, por conseguinte, que o filósofo identifica a *vontade perfeita* com a *vontade divina ou santa*, de modo que só elas possuem uma assepsia total de condições subjetivas que as distanciasse da representação do bem, expressa pela lei objetivamente necessária. E, neste caso, conforme demonstrado, trata-se não de um *dever*, mas sim de um *querer*, posto que coincide com a lei objetiva, de modo que não há de se falar em dever nesta hipótese. Há *dever* somente naqueles casos em que há uma resistência ao cumprimento da lei objetivamente necessária, como no caso dos seres dotados de uma *vontade imperfeita*.

Já a vontade humana, por outro lado, ainda que receba a representação da lei por parte da razão prática para agir de uma determinada forma, poderá não perpetrar uma conduta de acordo com a lei objetiva, justamente porque a vontade humana é marcada por uma imperfeição subjetiva, conforme exposto pelo filósofo. Neste sentido, o aspecto subjetivo humano é influenciado, por exemplo, por inclinações, de modo que a vontade humana, que é uma *vontade imperfeita*, nem sempre exprime um querer moral, e, por isso, neste caso, trata-se de um *dever moral*, e não de um querer moral. Sobre isso, Guido de Almeida expõe o seguinte acerca do conceito de vontade:

o segundo [passo] consiste na distinção entre uma vontade perfeitamente racional (que faz necessariamente tudo aquilo que lhe é representado como bom) e uma vontade imperfeitamente racional (que não faz necessariamente o que é bom, seja por ignorância, seja por fraqueza) (ALMEIDA, 2009, p. 32).

Joãosinho Beckenkamp observa que devido a essa *vontade imperfeita* e, portanto, à falibilidade humana em agir segundo os ditames da moral, seria necessário ao homem um outro móbil, qual seja, o da coerção, o qual se encontra na esfera do direito. Desse modo, o referido autor atribui ao homem o fato de não ser um ser racional puro por não conseguir seguir os ditames da razão prática pura, tendo assim de recorrer à instituição da coerção pelo direito. Neste sentido, sustenta: “não sendo, entretanto, seres racionais puros, os homens podem eventualmente precisar ainda de outro móbil, cuja implementação constituirá o direito como essencialmente externo” (BECKENKAMP, 2014, p. 22). Ora, diante do exposto, ficou evidente que a *vontade humana* não é perfeita, por ser influenciada por questões subjetivas que a distanciam da lei do agir representada pela razão

prática, assim, não há a observância infalível da lei apresentada pela razão prática. Trata-se, portanto, de uma vontade que não faz aquilo que é bom seja por ignorância ou fraqueza, pois está sujeita às inclinações e desejos humanos, de modo que é esclarecedora a observação de Beckenkamp com relação ao ser humano, a saber: o homem não é um ser racional puro, pois, se assim fosse, sua vontade seria idêntica aos ditames da razão prática. Por esse motivo é que por vezes é possível observar a prática de uma ação má pelo ser humano, como, por exemplo, matar alguém que flerta com sua amada devido a uma inclinação de paixão, ciúme.

Ainda a respeito da *vontade imperfeita*, a qual é peculiar ao gênero humano, Kant expõe que a conformidade dessa vontade com leis objetivas é a *necessitação*. Isto é, refere-se à relação das leis objetivas representadas pela razão com uma vontade não inteiramente boa (do homem, que não é um ser racional puro), de modo que a representação dessa lei objetiva tratar-se-á de um *mandamento* da razão, que é um princípio objetivo necessário, o qual se exprime pela fórmula de um *imperativo*. É apropriado, por ora, recorrermos ao texto kantiano:

todos os imperativos são expressos por um <verbo significando> *dever* e mostram destarte a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que não é necessariamente determinada por isso segundo sua qualidade subjetiva (KANT, 2009, p. 185; GMS, AA 04: 413).

Observa-se, portanto, que só se fala em *dever*, e, por conseguinte, na necessidade de um *mandamento* que se exprime pela fórmula de um *imperativo*, para aquela vontade imperfeita, isto é, para aquele ser racional que não é puro, tal qual o homem. Se se tratasse de uma *vontade perfeita* não falaríamos em *dever*, mas somente em *querer*. Em dissertação sobre o tema, Walter Brotero de Assis Junior assevera o seguinte sobre o imperativo:

por esse motivo, não são válidos para uma vontade absolutamente pura ou para uma vontade santa, ou seja, uma vontade que esteja totalmente de acordo com a lei. Eles exprimem a relação existente entre leis objetivas e a imperfeição da vontade humana (2013, p. 13).

Por fim, mas ainda tratando a respeito do imperativo, cumpre ressaltar que Kant o divide em dois, a saber: *categóricos* ou *hipotéticos*, a depender do modo pelo qual são vistos, isto é, se são utilizados como meio para qualquer coisa ou se

visam apenas à ação enquanto boa em si. A referida exposição, no entanto, será desenvolvida no tópico a seguir.

1.3 Dos imperativos hipotéticos e categóricos

Kant, conforme afirmado anteriormente, divide os imperativos em *hipotéticos* e *categóricos*, de modo que nos é oportuno, por ora, lançarmos mão do seguinte excerto do texto kantiano, no qual o filósofo expõe a referida divisão com a respectiva definição dos imperativos abordados:

ora, todos os imperativos mandam ou *hipotética* ou *categoricamente*. Aqueles representam a necessidade prática de uma ação como meio para conseguir uma outra coisa que se quer (ou pelo menos é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que representaria uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem referência a um outro fim (KANT, 2009, p. 189; GMS, AA 04: 414).

Os imperativos são fórmulas da determinação da ação, a qual é necessária segundo o princípio de boa vontade, ou seja, são fórmulas para exprimir a relação de leis objetivas com a imperfeição subjetiva da vontade humana, de modo que se a ação é boa para se atingir um outro fim, isto é, enquanto meio, trata-se de um imperativo hipotético; já se a ação é representada enquanto boa em si mesma, isto é, sem objetivar um fim qualquer, mas ao contrário, é necessária segundo o princípio de boa vontade, tem-se um imperativo categórico.

Observa-se, a partir do texto citado, que os *imperativos hipotéticos* são aqueles nos quais o sujeito coloca a necessidade de agir de um determinado modo com vistas a atingir um objetivo vindouro, isto é, há neste tipo de imperativo uma espécie de relação “meio/fim”, ou, em outras palavras, uma relação causal entre a ação perpetrada e o objetivo desejado pelo indivíduo. Nesta espécie de imperativo o indivíduo se propõe a alcançar um determinado fim, e, para isto, estipula o meio pelo qual será possível auferi-lo. Uma característica peculiar deste tipo de imperativo diz respeito à contingência de suas ações, ou seja, não há só um modo pelo qual eu possa alcançar o fim pretendido. Em outras palavras, qualquer tipo de ação que me leve até o fim almejado é válida e útil. Um exemplo de contingência da minha ação

nesse tipo de imperativo ocorre na situação em que eu quero partir de um ponto A para um ponto B, de modo que posso executar esse meu ato de deslocamento indo de carro ou a pé, isto é, não é necessário que eu vá de carro para chegar ao meu destino B, tampouco o é que eu vá a pé, de modo que qualquer um dos meios propostos é válido e útil para que eu conquiste o fim desejado.

No caso dos imperativos hipotéticos, tem-se uma ação com relação a uma intenção *possível* ou *real*. Desse modo, no primeiro caso tem-se um princípio prático *problemático*, e no segundo um princípio prático *assertórico*, tendo em vista que ambos tratam da necessidade da ação enquanto um meio para alcançar um fim qualquer. Norberto Bobbio explica-os da seguinte maneira:

destes dois tipos de imperativos hipotéticos, Kant chama os primeiros *técnicos* (enquanto são próprios de cada arte), os segundos *pragmáticos* (enquanto se referem ao bem-estar em geral). Um exemplo dos primeiros pode ser o seguinte: se você quer aprender latim, deve fazer muitos exercícios”; um exemplo dos segundos: “se você quer (ou porque você quer) ser feliz, deve evitar qualquer excesso”. Os primeiros casos prescrevem *regras de habilidade*, os segundos, *regras de prudência* (BOBBIO, 1984, p. 65).

Com relação ao imperativo hipotético técnico ou de habilidade, não se coloca em questão se o fim almejado é bom ou não, mas apenas se examina o que tem de ser feito para atingi-lo. Tomando por base o texto de Bobbio, por exemplo, se quero aprender latim, devo estudar uma boa gramática e executar muitos exercícios, ou seja, o que foi posto em debate foi “o que devo fazer?” para auferir o fim “aprender latim”. Em momento algum foi colocado em pauta se tal ação seria ou não moralmente boa.

Já com relação ao outro tipo de imperativo hipotético, a saber, o imperativo hipotético pragmático, tem-se, de acordo com o exposto por Kant, a busca por “um fim que se pode pressupor como efetivamente real em todos os seres racionais” (KANT, 2009, p. 195; GMS, AA 04: 415), que é a felicidade. Tal imperativo hipotético é conhecido pela *prudência* ou *aconselhamento*, com vistas a agradar a condição subjetiva que foi posta, qual seja, a felicidade. Este exemplo pode ser expresso do seguinte modo: “se certa coisa lhe traz felicidade, procure agir de modo a realizá-la”. Essa máxima esboça, claramente, a *prudência* ou *aconselhamento*

presentes neste tipo de imperativo hipotético. Expoente maior desse tipo de *prudência ou aconselhamento* dentro da tradição filosófica seria a ética aristotélica.

Por fim, há o caso do imperativo categórico, cuja definição, conforme exposta de modo sumário acima, é a de que ele não se importa com o resultado da ação que virá a ser realizada, ou seja, ele não visa a um fim qualquer, isto é, ao resultado da ação, mas apenas à própria ação tomada em si mesma, independentemente de qual for o resultado disso. Acerca disso, examinemos o seguinte trecho do texto kantiano, o qual comenta a definição do imperativo categórico:

ele [imperativo categórico] não concerne à matéria da ação e ao que deve resultar dela, mas à forma e ao princípio do qual ela própria se segue, e o que há de essencialmente bom na mesma consiste na atitude, o resultado podendo ser o que quiser. A este imperativo pode se chamar imperativo da *moralidade* (KANT, 2009, p. 197; GMS, AA 04: 416).

Conforme já foi exposto, os imperativos hipotéticos tratam de ações contingentes, de modo que a aplicação deles não pode ser tida como universal, ao contrário do imperativo categórico, sendo este fato um elemento caracterizador deste último tipo. Em relação ao imperativo categórico, Höffe observa que “a obrigatoriedade objetiva e a sua não necessária observância correspondem ao imperativo, e a universalidade estrita prova seu caráter categórico” (2005, p. 202).

Voltando-se para a diferenciação deste tipo de imperativo com os imperativos hipotéticos, podemos afirmar que só ele tem uma aplicação universal, e, por conseguinte, necessária, diferentemente da condição contingente dos imperativos hipotéticos, os quais são assim por serem baseados em condições empíricas. Neste sentido, pode-se afirmar que o imperativo categórico não é baseado em condições empíricas, mas, ao contrário, tem de encontrar seu fundamento *a priori*, pois só assim ele será destituído de quaisquer fundamentos empíricos. Este imperativo é, inclusive, o único que tem o teor de uma *lei prática*, segundo Kant, de modo que os outros podem ser chamados de *princípios da vontade*, porque dizem respeito a coisas contingentes. Na seguinte passagem, encontramos uma explicitação do caráter não contingente deste tipo de imperativo:

só o imperativo categórico tem o teor de uma *lei prática*, todos os outros podendo se chamar, é verdade, *princípios da vontade*, mas

não leis, porque o que é necessário tão-somente para se realizar uma intenção qualquer a nosso bel-prazer pode ser considerado em si como contingente, e <porque> podemos nos livrar a qualquer momento do preceito se abirmos mão da intenção, ao passo que o mandamento incondicional não admite qualquer bel-prazer com respeito ao contrário, por conseguinte é o único que traz consigo aquela necessidade que se requer para uma lei (KANT, 2009, p. 211; GMS, AA 04: 420).

Com base nisso, é possível afirmar que tudo converge para caracterizar o imperativo categórico como aquele em que o mandamento da ação não é com vistas ao resultado da mesma, mas apenas o é devido à ação tomada em si mesma, isto é, a ação enquanto determinada por uma boa vontade. Assim sendo, a ação não é determinada com relação a um fim, fato este que a deixa contingente, baseada em fundamentos empíricos, sendo esta uma característica dos imperativos hipotéticos, e não do imperativo categórico. Este último, por seu turno, se caracteriza por ter uma obrigação incondicional, isto é, por ordenar uma ação de modo necessário e universal. Por conseguinte, não contém nenhuma restrição, e, enquanto imperativo moral, está condizente com os ditames da razão prática, sendo produzido em conformidade com uma vontade boa, isto é, sem vínculo com quaisquer inclinações ou fins visados.

Ainda com relação ao imperativo categórico, Kant argumenta no sentido de que além da lei representada por ele, enquanto mandamento da razão prática, tem-se também a necessidade da conformação da máxima⁴ com a lei representada. Tal necessidade ocorre porque, conforme já foi explanado acima, o ser humano é dotado de uma vontade imperfeita, ou seja, o homem não é um ser racional puro, de modo que sua ação pode ser diferente daquela que foi prescrita pela razão prática pura, e é inclusive por isso que o mandamento da razão prática é posto enquanto um *dever* para o homem. Acerca disso, Kant expõe o seguinte:

pois, visto que, além da lei, o imperativo contém apenas a necessidade da máxima de ser conforme a essa lei, mas a lei não

⁴ O vocábulo é entendido enquanto “princípio subjetivo do agir”, e diz respeito ao próprio sujeito, isto é, ao motivo pelo qual o indivíduo age. Já a lei prática é tida como “princípio objetivo do agir”, justamente por sair da esfera do indivíduo e de suas inclinações para ter validade e aplicação universal. Acerca disso, eis a explanação de Kant: “*Máxima* é o princípio subjetivo para agir e tem de ser distinguida do *princípio objetivo*, a saber, da lei prática. Aquela contém a regra prática que a razão determina em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a ignorância ou também com as inclinações do mesmo) e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo o ser racional, e o princípio segundo o qual ele *deve agir*, isto é, um imperativo” (KANT, 2009, p. 213; GMS, AA 04: 420-421).

contém qualquer condição à qual estaria restrita, então nada resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deva ser conforme, conformidade esta que é a única coisa que o imperativo propriamente representa como necessária (KANT, 2009, p. 213-215; GMS, AA 04: 421).

Assim, tendo em vista a representação da lei oriunda da razão prática por parte do imperativo categórico, Kant nos diz qual a fórmula do referido imperativo, a qual possui a seguinte prescrição: “age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (KANT, 2009, p. 215; GMS, AA 04: 421). Ora, percebe-se que a intenção do filósofo é que meu princípio subjetivo de agir, isto é, minha *máxima*, o princípio pelo qual ajo, se conforme com uma lei universal, ou seja, minha máxima tem de ser destituída daquilo que lhe deixaria contingente, o que a levaria a um imperativo hipotético, e não a um imperativo categórico. Assim, devo erigir uma *máxima* cuja aplicação tem de ser universal e cuja observância é necessária, sendo ela livre com relação a tudo aquilo que a deixaria contingente.

Em seguida, argumentando que a universalidade de uma lei segundo a qual os efeitos acontecem constitui aquilo que se denomina de natureza, Kant apresenta o imperativo universal do dever, o qual possui o seguinte teor: “age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza” (KANT, 2009, p. 215; GMS, AA 04: 421).

Ora, verifica-se, a partir da fórmula dada do imperativo categórico e do imperativo universal do dever, que o filósofo busca a universalização da máxima, isto é, se o princípio subjetivo do agir poderá ser tomado enquanto lei universal. Para que a *máxima* consiga passar por essa universalização é necessário que ela fique livre de todas as inclinações atinentes ao indivíduo, isto é, às condições subjetivas do mesmo, pois só assim ela expandirá seu âmbito de aplicação para todos os indivíduos, concluindo a denominada “universalização” da máxima.

Sobre esse processo de universalização da máxima, observemos a análise de Höffe acerca disso, o qual possui o seguinte teor: “a universalidade que se oculta em toda máxima é uma universalidade subjetiva (relativa), não a universalidade objetiva (absoluta ou estrita) que tem validade pura e simplesmente para todo ente racional” (HÖFFE, 2005, p. 207). A “universalização” verifica-se o

ponto subjetivo posto em uma máxima pode ser pensado como unidade racional, sendo aplicável a todos os seres racionais. A partir disso, separam-se as máximas morais das máximas não-morais, de modo que o agente é exortado a cumprir as primeiras.

Ainda a respeito da universalização da máxima, é apropriado cotejar o pensamento de Ricardo Terra, cujo conteúdo é o seguinte:

o imperativo categórico, como a própria expressão indica, comanda absolutamente. Uma de suas formulações (presente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*) é a seguinte: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”, a máxima sendo uma regra que elaboramos para nós mesmos quando vamos agir, de modo que a questão está em saber se essas regras são morais ou não. A máxima será moral quando for universalizável. O imperativo é o procedimento para testar essas regras subjetivas, isto é, para testar sua capacidade de universalização (TERRA, 2004, p. 12).

Mais uma vez é salutar a advertência de que uma ação para ser moral tem de ser destituída de quaisquer interesses, isto é, trata-se uma de ação desinteressada, produzida por uma vontade desinteressada, a qual apenas estipula a regra com vistas na ação considerada boa por si só, ou seja, não vislumbra o proveito que poderá decorrer caso aja deste ou daquele modo. Assim, ao proceder com uma ação moral, não cabe análise alguma com relação aos efeitos que essa ação poderá causar, pois se assim for, estar-se-á diante de um imperativo hipotético, e não de uma ação moral propriamente dita.

Kant apresenta ainda um cânon do ajuizamento moral, o qual diz respeito justamente a esse processo de universalização da máxima, do seguinte modo: “é preciso *poder querer* que uma máxima de nossa ação se torne uma lei universal: este é o cânon do ajuizamento moral da mesma em geral” (KANT, 2009, p. 225; GMS, AA 04: 424).

Por fim, e inserido nesse debate acerca da distinção entre imperativos hipotéticos e categórico, é imperioso colacionar a distinção realizada por Kant entre princípios práticos. Pois bem, segundo o filósofo, os princípios práticos se dividem em *formais* e *materiais*; aqueles abstraem fins subjetivos, e estes possuem fins subjetivos; os princípios *materiais* prezam o bel-prazer do agente, isto é, velam por suas inclinações, objetivando os efeitos desejados, e, por isso, são sempre relativos,

não fornecendo de modo algum princípios universais; já os princípios *formais* não possuem como fim nenhum efeito que seria decorrente da ação, mas, ao contrário, têm um fim em si mesmo. Disso, decorre que os princípios práticos materiais dizem respeito aos imperativos hipotéticos, ao passo que os princípios práticos formais representam o imperativo categórico, pois, conforme já foi analisado, aqueles imperativos nos quais minha ação é utilizada como um meio para um fim qualquer são classificados como imperativos hipotéticos, enquanto que uma ação despida de qualquer intenção ulterior e boa em si própria se refere ao imperativo categórico.

Assim sendo, Kant postula o imperativo categórico como dotado de valor absoluto e universal, isto é, aquele cujo fim tem de ser em si mesmo, isto é, não pode ser um meio para consecução de um resultado qualquer. E, segundo o filósofo, caso fosse inconcebível encontrar tal imperativo, seria impossível encontrar para a razão um princípio prático supremo. Neste sentido, eis o argumento do filósofo:

portanto, se houver um princípio prático supremo e, com respeito à vontade humana, um imperativo categórico, ele tem de ser tal que faça da representação daquilo que é necessariamente fim para todos, porque é *fim em si mesmo*, um princípio objetivo da vontade que pode, por conseguinte, servir de lei prática universal. O fundamento desse princípio é: a natureza racional existente como fim em si (KANT, 2009, p. 243; GMS, AA 04: 428-429).

E, logo em seguida, ele apresenta o mandamento do referido princípio prático, cujo teor é o seguinte: “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” (KANT, 2009, p. 243-245; GMS, AA 04: 429).

1.4 O direito enquanto um conhecimento racional

Conforme foi exposto alhures, Kant realiza uma classificação acerca de todo conhecimento racional atinente ao homem, não sendo despicienda uma breve síntese aqui, com o intuito de recordarmos, ainda que sumariamente, a divisão realizada pelo filósofo. Pois bem, ele divide todo conhecimento racional em *material* ou *formal*; no primeiro caso tem-se o que é *condicionalmente necessário*, e no

segundo, aquilo que é *absolutamente necessário*; na parte *material* Kant identifica as *leis da natureza* (física) e também as *leis da liberdade* (ética); já na parte *formal* está situada a *lógica*, a qual está livre de qualquer interferência empírica. Por fim, cabe ressaltar que Kant coloca as *leis da natureza* como aquelas que tratam daquilo que acontece, ao passo que as *leis da liberdade* se referem àquilo que *deve ser*, isto é, a uma deontologia. Posto isso, o filósofo aponta para a necessidade de duas Metafísicas, a saber, uma da Natureza e uma outra atinente aos Costumes.

Ora, tendo em vista nosso intuito de identificarmos o direito enquanto um conhecimento racional dentro da classificação proposta por Kant, é inexorável que apresentemos o que Kant entende por *ética* dentro de seu pensamento prático racional. Tal fato ocorre quando o filósofo se propõe a apontar que tanto a *física* quanto a *ética* possuem uma parte empírica e uma parte racional.

Ao discorrer acerca da *ética*, o filósofo aponta que com relação a sua parte empírica ela pode ser denominada de *Antropologia prática*. Ora, isso se deve à razão de que ao ser pautada em condições empíricas ela não tem um caráter universal, isto é, não pode ser tida como válida e aplicável para todos os seres racionais, em conformidade com o que já foi exposto acima. Por sua vez a parte racional da *ética* é aquela que vai fundamentar uma *Metafísica dos Costumes*, e, por ser racional tem caráter universal, sendo válida para todos os seres racionais. Kant denomina tal parte de *Moral* em sentido próprio, conforme se verifica no seguinte excerto:

a Física terá, portanto, sua parte empírica, mas também uma parte racional. A Ética igualmente, muito embora aqui a parte empírica pudesse ser chamada em particular de *Antropologia prática*; a racional, porém, de *Moral* em sentido próprio (KANT, 2009, p. 65; GMS, AA 04: 388).

Mas, como o direito se encaixa enquanto um conhecimento racional? Seria ele derivado da *Moral*? Ora, a resposta a tal indagação só pode ser positiva, isto é, o direito é derivado da *moral*, sendo uma espécie dela juntamente com a *ética*. A respeito de tal questionamento Kant não deixa dúvidas na obra *Princípios metafísicos da doutrina do direito*⁵, sendo este o conteúdo de sua explanação sobre

⁵ Conforme informado pelo tradutor, segue-se o texto estabelecido no volume 6 (1914) da edição da Academia Prussiana de Ciências (*Akademie-Ausgabe*). Com relação ao título, *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, cabe ressaltar que na primeira edição o texto da doutrina do direito foi lançado

a questão em voga: “a *doutrina do direito*, como a primeira parte da moral, é, pois, aquilo de que se exige um sistema proveniente da razão, o qual se poderia chamar a *metafísica do direito*” (KANT, 2014, p. 3; MS, AA 06: 205).

Ora, em congruência com a referida afirmação do filósofo de que o direito se refere à primeira parte da moral, nos é permitido concluir que o direito faz parte da doutrina da moral em Kant, não podendo ser outra a conclusão, ou então estar-se-ia distanciando do conteúdo do texto do filósofo. Ratificando tal entendimento, qual seja, o de que a *doutrina do direito* participa da *doutrina moral* em Kant, segue-se o próximo excerto do texto, no qual o pensador alemão vai classificar as leis da liberdade (morais) em leis jurídicas e leis éticas, cujo conteúdo é o que se segue:

essas leis da liberdade chamam-se *morais*, à diferença de leis naturais. Na medida em que incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade, chamam-se *jurídicas*; mas, se exigem também que elas (as leis) sejam mesmo os fundamentos de determinação das ações, elas são *éticas*, dizendo-se então: a concordância com as primeiras é a *legalidade*, a concordância com as últimas, a *moralidade* das ações (KANT, 2014, p. 15; MS, AA 06: 214).

Assim sendo, nos é permitido concluir que o direito, enquanto espécie da *moral*, assim como a ética, faz parte da classificação do conhecimento racional realizada por Kant, notadamente, participando do domínio prático da razão pura. Acerca disso não poderíamos ter outra conclusão já que “a moral constitui um gênero que se subdivide nas duas espécies do direito e da ética” (BECKENKAMP, 2014, p. 15). Igualmente, também nos é permitido apontar que “a doutrina kantiana do direito é parte de sua filosofia moral” (BECKENKAMP, 2014, p. 36). Desse modo, pode-se dizer que dentro da *Metafísica dos costumes* há uma divisão, portanto, entre direito e ética, cuja diferenciação, entretanto, será proposta em um momento oportuno, o qual é mais indicado para esse debate. Importa dizer, neste momento, que a doutrina do direito kantiana faz parte de sua filosofia moral, sendo um dos ramos de sua *Metafísica dos costumes*, da qual a outra parte é a ética, e, destarte, a doutrina do direito é, desse modo, um conhecimento racional, e outra não pode ser a conclusão.

de duas formas: separadamente, com o título já informado, ou em conjunto com a doutrina da virtude, sob o título comum de *Metafísica dos costumes*. O tradutor informa que, por se tratar de uma edição em separado, julga ser melhor o uso do primeiro título. As citações foram organizadas do seguinte modo: autor, data, página; abreviação do nome da obra em alemão, o volume da obra na edição da *Akademie-Ausgabe* e a paginação correspondente ao original.

E, tal qual na ética, também haveria no direito imperativos, notadamente, haveria imperativo categórico? Ora, tal questão não é tão pacífica, sendo oportuno ressaltar, por ora, as posições de Joaosinho Beckenkamp e de Norberto Bobbio, a título de ilustração desse debate.

Iniciando pelo posicionamento de Bobbio, percebe-se que a questão é representada para ele enquanto heteronomia da vontade, da qual se origina o direito. O argumento utilizado pelo referido pensador é no sentido de que a legislação jurídica tem origem heterônoma, isto é, não advém da vontade do próprio sujeito. Neste sentido, Bobbio entende que o direito é originado pelo Estado, e, assim sendo, ele não é determinado pela própria vontade do homem, mas, ao contrário, por um objeto externo (Estado), com vistas a realizar um fim qualquer. Ora, conforme exposição realizada neste trabalho, tal característica se refere aos imperativos hipotéticos, sendo esta a explanação de Bobbio:

de minha parte acredito que se a questão da heteronomia é resolvida sustentando-se que a vontade jurídica é heterônoma, deve-se resolver a questão do âmbito do hipotético sustentando-se que os imperativos jurídicos são hipotéticos (BOBBIO, 1984, p. 65).

Nesse sentido, para Bobbio, o Estado é um ente diverso do homem, de modo que o resultado de sua atividade legislativa não condiz com a vontade do próprio homem, isto é, trata-se de uma vontade do próprio ente estatal, cujo produto (leis) visa à consecução de um fim qualquer objetivado pelo Estado. Logo, Bobbio não conclui senão pela heteronomia das leis editadas pelo Estado, classificando essas leis como imperativos hipotéticos.

Já a posição de Beckenkamp, por outro lado, diverge da de Bobbio, tanto com relação à atribuição de imperativos hipotéticos ao direito, quanto com relação à questão de as leis jurídicas serem heterônomas, isto é, não serem provenientes do próprio indivíduo. Com relação ao primeiro ponto, qual seja, se o direito trata de imperativos categóricos ou não, Beckenkamp aponta que diretamente os princípios do direito não constituem imperativos, mas, *indiretamente* sim. Neste sentido, Beckenkamp afirma:

para chegar daí a um imperativo, entretanto, é preciso inverter a relação, uma inversão tornada necessária pela mesma razão prática pura: uma vez que o lícito ou autorizado já traz o selo da racionalidade, impedir os outros na execução do que é lícito constitui

para mim um ilícito, estando, portanto, submetido a uma lei obrigatória, de que decorre diretamente o imperativo categórico do direito: “age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (BECKENKAMP, 2014, p. 36-37).

A questão acerca da heteronomia ou não do direito pode ser respondida tendo como pressuposto a questão de que o Estado seja fonte de leis universalmente válidas, de modo que aqui se opera com o pressuposto: que povo ou a totalidade dos indivíduos submetidos a um Estado constitua o poder legislador, de tal modo que as leis a que todos têm de se submeter são originárias da vontade de todos – é isso que definiria a liberdade jurídica ou externa de cada um. Desse modo, não há como se falar em heteronomia, mas ao contrário, em autonomia, visto que a constituição de um poder legislador passa pela vontade dos indivíduos, implicando, por conseguinte, que as leis oriundas desse poder legislador são leis provenientes da vontade de todos os indivíduos em comum, isto é, trata-se de uma *vontade geral* dos indivíduos, de modo que as leis do direito são leis da autonomia e não leis da heteronomia, conforme apresentado por Bobbio⁶. Ao menos essa é a interpretação proposta por Beckenkamp acerca da leitura do texto kantiano, a qual eu diria se tratar de uma interpretação mais literal do texto.

Bobbio, por outro lado, ao analisar se as leis do Estado são autônomas ou heterônomas, não se prende a fazer apenas comentários congruentes com aquilo que Kant escreveu, promovendo, outrossim, críticas à concepção do filósofo alemão. Isso porque o jusfilósofo italiano acredita que o Estado é um ente diverso da totalidade de indivíduos que o instituiu, de modo que sua atividade legislativa é dotada de uma vontade diversa da dos indivíduos que o compõe, produzindo, desse modo, leis heterônomas. É como se Kant postulasse que a *vontade geral* dos indivíduos necessária para fundar o Estado também fosse necessária para a elaboração das leis, originando, portanto, leis da autonomia. Ora, não nos parece que Kant esteja certo nesse ponto, de modo que acredito assistir razão à posição de Bobbio.

⁶ Sobre esse debate acerca da heteronomia ou não das leis do Estado, é oportuno expor um trecho do texto kantiano no qual o próprio filósofo aponta que essa “constituição política duradoura”, qual seja, o advento do direito público ou sociedade civil, é proveniente de uma *lei autocrática*. A esse respeito, eis o excerto do texto de Kant: “essa é a única constituição política duradoura, em que a *lei* é autocrática e não depende de nenhuma pessoa particular, o fim último de todo direito público, o estado tão somente no qual pode ser conferido peremptoriamente a cada um o seu” (KANT, 2014, p. 161; MS, AA 06: 341).

Isso porque em momento algum do processo legislativo de um Estado a lei aprovada é tal qual aquela objetivada por cada um dos indivíduos que o compõe. Isto é, a lei criada não é proveniente da máxima de nenhum dos indivíduos que fazem parte do Estado, ou seja, a máxima do indivíduo pode não ser condizente com a lei criada pelo Estado, e esta última ainda assim terá aplicabilidade e terá que ser respeitada. Logo, como falar em autonomia se enquanto indivíduo eu não tive participação alguma nesse processo legislativo? Posto isso, ao menos com relação ao ponto de vista do indivíduo, não há como dizer que as leis do Estado são autônomas, de modo que assiste razão ao posicionamento de Bobbio.

Acredito, entretanto, ser possível defender o posicionamento de Kant e a leitura de Beckenkamp desde que se parta do ponto de vista do próprio Estado enquanto legislador, pois só assim seria possível antever a autonomia das leis do Estado, visto que o Estado tem sua própria vontade. Neste sentido, é importante perceber que, no intuito de desenvolver suas atribuições, o Estado se organiza mediante órgãos, os quais, segundo Bandeira de Mello, são:

unidades abstratas que sintetizam os vários círculos de atribuições do Estado. Por se tratar, tal como o próprio Estado, de entidades reais, porém abstratas (seres de razão), não têm nem vontade nem ação, no sentido de vida psíquica ou anímica próprias, que estas, só os seres biológicos podem possuí-las (MELLO, 2012, p. 144).

Assim, para que tais atribuições se possam concretizar, faz-se necessária a participação dos agentes que irão integrar a estrutura do Estado, para que possa ocorrer a manifestação de vontade necessária para a realização das atribuições estatais, posto que esses agentes são dotados de vontade no sentido psíquico e anímico, diferentemente do Estado. O referido posicionamento acerca da necessidade dos agentes para realizar as atribuições no âmbito do Direito Administrativo é denominado de *Teoria do Órgão*, a qual pode ser assim definida:

presume-se que a pessoa jurídica manifesta sua vontade por meio dos órgãos, que são partes integrantes da própria estrutura da pessoa jurídica, de tal modo que, quando os agentes que atuam nestes órgãos manifestam sua vontade, considera-se que esta foi manifestada pelo próprio Estado (ALEXANDRINO; PAULO, 2015, p. 110).

Assim, o Estado apenas faz uso dos agentes para manifestação de sua *própria vontade*, e, dentre os agentes utilizados pelo Estado, há os agentes políticos,

dos quais fazem parte aqueles que ocupam o Poder Legislativo. Logo, durante o processo legislativo para a elaboração de uma determinada lei, a vontade ali externalizada é a do próprio Estado, não se confundindo, portanto, com a do agente que participou do referido ato e, muito menos, com o indivíduo que apenas compõe o Estado. Neste sentido, tendo em vista apenas o ente estatal, não há como concluir senão pela autonomia de suas leis, posto que as leis elaboradas são decorrentes da própria vontade do Estado, de modo que dentro desta hipótese acredito poder ser defensável a posição de Kant, bem como a leitura realizada por Beckenkamp.

Concluindo o que foi argumentado até então, verifica-se que o Direito, juntamente com a Ética, compõe a Filosofia Moral de Kant, de modo que ambos se enquadram na definição de conhecimento racional proposta pelo filósofo. Outrossim, foi levantada a questão sobre se as leis do Direito seriam leis da autonomia ou não, colacionando os posicionamentos de Bobbio e Beckenkamp, os quais são divergentes entre si, mas, conforme foi por nós observado, acredito que ambos os posicionamentos são defensáveis, a depender do ponto de vista adotado: se da ótica do indivíduo, tem-se estabelecido que se tratam de leis da heteronomia, conforme a análise de Bobbio; já da ótica do Estado, pode-se afirmar que se tratam de leis da autonomia, como foi apontado por Beckenkamp em sua leitura do texto kantiano.

2 O conceito de Direito e a possibilidade de se ter algo externo

Tendo em vista a localização da Filosofia do Direito kantiana dentro de sua Filosofia Moral, neste capítulo nos propomos a diferenciar as leis jurídicas das leis da ética – que representam o outro ramo da Filosofia Moral de Kant. Além disso, analisamos o conceito de direito elaborado pelo filósofo, bem como colocamos em pauta algumas críticas ao conceito de direito proposto por Kant, demonstrando possibilidades que vão além da mera identificação com a possibilidade de coação, isto é, com a autorização de coagir. Por fim, foi considerada a possibilidade de uma pessoa possuir um objeto externo de seu arbítrio enquanto o seu. Desse modo, examinou-se se tal fato seria contrário à ideia de liberdade e qual a sua possibilidade de materialização, bem como foi realizada uma análise crítica acerca da propriedade exercida sobre esse determinado objeto, isto é, se ela seria absoluta ou não.

2.1 Da diferença entre leis morais: as leis éticas e as leis jurídicas

Em conformidade com a exposição acerca da divisão de todo o conhecimento racional proposta por Kant no Prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tem-se, na parte *material*, em consonância com o já argumentado, as *leis da natureza* e as *leis da liberdade*. Ora, interessa-nos aqui as segundas, isto é, as leis da liberdade, visto que é nelas onde encontrar-se-ão as *leis morais*, e, por conseguinte, as leis éticas e as leis jurídicas.

Ao examinar essas leis da liberdade, às quais nomeia leis morais, Kant estabelece uma diferença no interior delas, de modo que, a depender do campo de incidência, ter-se-á leis jurídicas ou leis da ética. Aquelas cuja incidência se realiza apenas em *ações externas e sua legalidade* são denominadas de *jurídicas*. Com relação às leis jurídicas, caso minha ação se subsuma ao preceito legal inscrito nelas, ter-se-á a *legalidade*. Por outro lado, as leis nas quais há a exigência de que funcionem como fundamento de determinação das ações humanas são chamadas

de éticas, e, na hipótese em que minha ação seja conforme ao preceituado pela lei ética, tal fato será denominado de *moralidade* da ação.

Ainda na atividade de taxinomia das *leis morais*, Kant estabelece mais um parâmetro, qual seja, o de que as leis jurídicas tratam apenas da liberdade externa. Já as leis éticas, por outro lado, dizem respeito tanto à liberdade externa quanto à liberdade interna. Sobre esse ponto, afirma o seguinte:

a liberdade a que se reportam as primeiras leis só pode ser a liberdade no uso externo, mas aquelas a que se reportam as últimas pode ser a liberdade tanto no uso externo quanto no uso interno do arbítrio, na medida em que ele é determinado por leis da razão (KANT, 2014, p. 15; MS, AA 06: 214).

Com relação a tal questão, é possível exemplificá-la do seguinte modo: as leis da ética se referem à liberdade no uso interno, na medida em que tem-se o mandamento de tentar conformar a máxima da ação (enquanto princípio subjetivo do agir) à lei representada objetivamente pela razão; desse modo, esse uso interno poderá ser refletido no uso externo da liberdade, na medida em que as ações do homem tem impacto na liberdade externa, isto é, na relação com os outros indivíduos em sociedade. Portanto, as leis da ética incidem tanto no campo da liberdade interna, quanto no campo da liberdade externa do indivíduo.

Já as leis jurídicas, por outro lado, vão tratar apenas da liberdade externa, na medida em que são leis que visam regular as ações do homem no convívio em sociedade, visto que, por ser dotado de uma vontade imperfeita, suas ações nem sempre seguirão os ditames das leis representadas pela razão prática pura. Daí, com vistas a regular a liberdade externa dos indivíduos, tem-se a necessidade de estabelecimento das leis jurídicas, as quais, conforme se verificará adiante, fazem uso de um móbil diferente das leis da ética para conseguirem seu intento de regular a liberdade externa dos homens. E, uma vez mais, tem-se exposta a importância do texto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, no qual o filósofo expõe o conceito de vontade imperfeita, cuja característica é ser influenciada pelas inclinações humanas, e, por isso, se distancia, por vezes, dos ditames da razão prática.

Continuando sua análise acerca das leis, sejam leis da ética ou leis jurídicas, Kant apresenta uma classificação comum a toda lei, isto é, características

pertinentes a qualquer tipo de legislação. O primeiro ponto característico a toda lei é representar como obrigatória a ação prescrita em seu mandamento, cujo exemplo pode ser o de uma lei que me obrigue a pagar o imposto até o vigésimo dia de um mês prefixado. Já o segundo ponto comum a toda lei é referente ao móbil da mesma, o qual determina subjetivamente a vontade do agente, isto é, o móbil é o fundamento determinante do arbítrio do indivíduo para realizar a ação prescrita na lei. Como móbil, por exemplo, tem-se a possibilidade de aplicação de multa caso eu não pague o imposto até o vigésimo dia. Assim, pode-se resumir que são dois esses pontos característicos a qualquer espécie de legislação, seja ela ética ou jurídica: a) tornar obrigatória a ação prescrita em seu mandamento; e b) ter um móbil que funcione como fundamento determinante da vontade do agente. Sobre isso, eis a explanação do filósofo:

toda legislação (prescreva ações internas ou externas, e estas, ou *a priori*, através da simples razão, ou através do arbítrio de um outro) contém duas partes: *em primeiro lugar*, uma *lei*, que representa *objetivamente* como necessária a ação que deve acontecer, i. é, que faz da ação um dever; *em segundo lugar*, um móbil, que liga *subjetivamente* à representação da lei o fundamento de determinação do arbítrio para essa ação (KANT, 2014, p. 20; MS, AA 06: 218).

Com base na classificação exposta acima, nos é permitido apontar que tanto a lei ética, quanto a lei jurídica têm identidade de objeto quanto ao primeiro ponto, qual seja, uma *lei* que representa uma determinada ação enquanto necessária. Já com relação aos móveis da legislação ética e da legislação jurídica, Kant aponta diferenças, na medida em que não possuem identidade com relação à determinação da fundamentação do arbítrio do indivíduo. Reportando-se a essa diferença de móveis, Kant argumenta da seguinte maneira:

aquela que faz de uma ação um dever e deste dever ao mesmo tempo um móbil é ética. Mas aquela que não inclui o último na lei, admitindo assim também um outro móbil que não a ideia do próprio dever, é jurídica. Percebe-se facilmente, em vista da última, que esse móbil diferente da ideia do dever tem de ser tirado dos fundamentos *passionais* de determinação do arbítrio, das inclinações e aversões, e, dentre estas, dos da última espécie, porque deve ser uma legislação, que é coercitiva, e não um incentivo, que é convidativo (KANT, 2014, p. 20-21; MS, AA 06: 219).

Ora, verifica-se, a partir do excerto do texto kantiano, que no tocante à legislação ética tem-se como móbil o cumprimento da lei enquanto dever, isto é, por

respeito à própria lei, sem levar em consideração quaisquer influências exteriores ao indivíduo, como coerções, por exemplo. Neste tipo de móbil, o sujeito atua *por dever*, sendo este a única determinação de seu arbítrio, de modo que tal móbil é atinente à ética. Acerca disso, por exemplo, eu cumpro o mandamento moral “não devo mentir” apenas *por dever*, ou seja, por reconhecer com objetividade necessária o conteúdo da referida lei, sem ter qualquer intenção ulterior ou outra motivação para a sua observância.

Já com relação à legislação jurídica, por outro lado, Kant admite outro móbil que não seja a ideia do próprio *dever*. O filósofo comenta que o móbil desse tipo de legislação encontra-se em fundamentos *passionais* da determinação do arbítrio do sujeito, como, por exemplo, nas inclinações e aversões, tendo em vista uma característica marcante desse tipo de legislação, a saber, a *coerção*. Assim sendo, no caso de uma legislação jurídica, eu posso cumprir o mandamento insculpido na lei objetivamente necessária imbuído de um móbil diferente da ideia de dever. Posso cumprir o seguinte mandamento, “não devo matar”, por medo de ser preso, isto é, tendo em vista que a legislação jurídica prescreve que não devo matar ou então serei condenado a determinado tempo de prisão, de forma que cumprir o referido mandamento por aversão à punição a ser imposta pelo Estado. Desse modo, não cumprir a lei por *dever*, visto que a mesma não foi a determinação da fundamentação de meu arbítrio. Pode-se dizer, entretanto, que agi em *conformidade ao dever*, movido pelo móbil de ter medo da coerção que poderia ter sido imposta no caso de descumprimento da lei. Do ponto de vista jurídico, importa apenas se meu comportamento se ateve à lei, isto é, se a ação por mim praticada se enquadra na norma jurídica, sendo de pouca monta se eu queria ou não proceder daquele modo. Acerca da importância de se verificar apenas se a ação se ateve à lei, vejamos a esclarecedora explanação de Beckenkamp:

do ponto de vista jurídico, o sujeito cumpriu plenamente seu dever se simplesmente se ateve à lei, não importando se de má vontade ou mesmo com segundas intenções. Leis jurídicas propriamente ditas instauram relações externas de obrigação, responsabilidade, imputação, coação e punição; a exterioridade destas relações, que demanda a instituição de mecanismos físicos capazes de fazer valer a lei no âmbito externo, é essencial para o direito como Kant o entende (BECKENKAMP, 2009, p. 70).

Assim, não é despiciendo retomar a noção de vontade imperfeita exposta no primeiro capítulo, a qual, em síntese, pode ser caracterizada como aquela em que há influência das inclinações, de modo que a vontade humana pode não seguir aquilo que foi representado pela razão prática. Outra observação importante e pertinente para o caso em comento é, portanto, aquela de Beckenkamp, na qual o autor expõe que ao gênero humano pode ser necessário um outro móbil que não o meramente ético. E, para tanto, o referido móbil deverá ser tirado de fundamentos passionais do arbítrio, isto é, de fundamentos empíricos, das inclinações e aversões do indivíduo. Neste sentido, o indivíduo pode não cumprir o mandamento representado pela razão simplesmente por não conformar sua máxima àquela lei que lhe foi representada, tendo em vista a imperfeição de sua vontade. Contudo, o mesmo indivíduo poderá cumprir a regra insculpida na legislação jurídica apenas por aversão à sanção que poderá lhe ser imposta em caso de descumprimento, pouco importando se sua máxima era conforme a tal representação.

Corroborando a afirmação de que as leis jurídicas são uma espécie de leis morais, e se diferenciam das leis éticas somente pela diferença do móbil enquanto fundamento de determinação da vontade, Guido Antônio de Almeida argumenta que a lei jurídica pode ter o mesmo conteúdo de uma lei moral (ética), entretanto, ela irá dispor de um móbil diferente (que é a coerção) para o caso daquele sujeito que, mesmo sabendo qual é o mandamento da lei ética (moral), não quer cumpri-lo apenas *por dever*, sendo necessário, portanto, um outro móbil, qual seja, a possibilidade de coerção. A vontade imperfeita da qual é dotado o ser humano faz com que seja necessário um móbil diferente da ideia de cumprir um certo mandamento apenas *por dever*, e tal móbil não é senão a coerção, o qual é retirado de fundamentos passionais da determinação do arbítrio. Acerca disso, eis a explanação de Almeida:

podemos pensar sem contradição: 1) que aquilo que é exigido incondicionalmente pela lei moral possa também ser imposto pela força e obedecido sob a condição de se querer evitar a imposição da força; 2) que a imposição seja legítima, isto é, um direito que nos é dado pela própria lei moral. Assim, as leis jurídicas podem ser caracterizadas como leis que exigem o que pode ser exigido moralmente de todos, portanto incondicionalmente (e é nesse sentido que as leis jurídicas são, sem mais, *leis morais*), mas que o exigem também daqueles que, embora saibam o que a lei moral exige deles, não querem se conformar a ela, e só o fazem sob a condição de seu

interesse privado ou se forem coagidos a isso (e é nesse sentido que elas constituem uma *subclasse* das leis morais) (ALMEIDA, 2006, p. 217-218).

Assim, como resultado do que foi apresentado até agora, Kant afirma que com relação às leis jurídicas tem que ser observada apenas a *legalidade* da ação, isto é, se a ação praticada está em conformidade com a prescrição da lei, ou seja, se não há contrariedade entre a ação e o conteúdo legal, pois as leis jurídicas não possuem como móbil o fato de cumprir a lei *por dever*, isto é, por *moralidade*. Basta que minha ação se subsuma à prescrição da norma, isto é, importa apenas a *legalidade* de minha ação. Já a moralidade, por outro lado, diz respeito unicamente às leis éticas, que são aquelas cujo móbil é fazer da lei a determinação do arbítrio, ou seja, cumpre-se a lei *por dever*. Sobre isso, o próprio autor assevera o seguinte:

chama-se à mera concordância ou não concordância de uma ação com a lei, sem considerar seu móbil, a *legalidade* (conformidade à lei); mas àquela concordância em que a ideia do dever pela lei é ao mesmo tempo o móbil da ação chama-se a *moralidade* da ação (KANT, 2014, p. 21; MS, AA 06: 219).

Kant também realiza a distinção entre leis jurídicas e leis éticas com base na distinção entre os deveres respectivos a cada uma delas. Com relação à primeira, o filósofo aponta que se trata de deveres externos, e, portanto, seus móveis também são externos, como no caso da coerção. Por outro lado, ao se referir às leis éticas, o filósofo atribui a elas deveres internos e externos, tendo em vista que a própria ideia do dever já é suficiente como móbil para o cumprimento da lei moral, com referência ao dever interno. A relação com o dever externo, no caso da ética, ocorre na medida em que tudo o que é *dever* se situa em seu campo de abrangência. Outrossim, ao executar uma ação ética, esta produz seu efeito em âmbito externo, isto é, sua consequência ocorre na minha relação com os demais em sociedade. Neste sentido, é importante examinar o texto do filósofo, que faz uma dupla consideração:

os deveres da legislação jurídica só podem ser deveres externos porque essa legislação não exige que a ideia desse dever, a qual é interna, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente, e, uma vez que precisa ainda assim de um móbil apropriado para as leis, ela somente pode ligar à lei móveis externos. A legislação ética, ao contrário, embora também torne deveres ações internas, não o faz com exclusão das externas, incidindo, sim, sobre tudo em geral que é dever (KANT, 2014, p. 21; MS, AA 06: 219).

Pautado no excerto do texto kantiano é possível verificar que, na legislação jurídica, admite-se um outro móbil que não a ideia do *dever*, que é interno. Assim, ela permite um móbil externo, cujo uso é mais apropriado às suas condições, a saber, poder usar a coerção enquanto fundamento da determinação do arbítrio do agente, tendo em vista a imperfeição da vontade humana. Ratificando a distinção entre direito e ética, segundo a qual admite-se no direito um outro móbil que não o simples cumprimento da lei por respeito à própria lei, e ponderando que a ética exige a observância de sua legislação pelo simples respeito à regra representada pela lei, Terra comenta o seguinte:

a ação é realizada não apenas conforme um princípio objetivo de determinação válido universalmente, mas também é realizada pelo dever, com um sentimento de respeito pela própria lei moral. Assim, o móbil é o respeito pela lei moral; apenas este móbil é basicamente ético. A lei jurídica, entretanto, admite um outro móbil que não a ideia do dever, no caso, móveis que determinem o arbítrio de maneira patológica (e não prática ou espontânea), ou seja, por sentimentos, sensíveis, que causam aversão, pois a lei deve obrigar de alguma maneira eficaz (1995, p. 78).

Ora, conclui-se, outrossim, que a ética utiliza unicamente como móbil o *dever* para o cumprimento da ação moral, de modo que ela se aplica sobre tudo em geral que é dever, ao passo que o móbil utilizado pela lei jurídica é a coerção, isto é, a legislação jurídica não utiliza como móbil apenas a ideia do *dever*. Ao contrário, ela faz uso de um móbil externo, o qual é tirado dos fundamentos passionais de determinação do arbítrio, notadamente, das inclinações, de modo que o indivíduo acaba realizando a conduta prescrita na lei com o intuito de não sofrer a sanção prevista.

Tendo em vista que tudo o que é *dever* é utilizado pela ética, tem-se que o cumprimento de uma obrigação jurídica na qual não é mais possível a coerção, como em casos de *prescrição*, somente ocorrerá na medida em que tal ato se dá *por dever*, de modo que, neste caso, os deveres jurídicos serão *indiretamente éticos* com relação ao seu cumprimento. O vocábulo “*prescrição*” pode ser aqui entendido como a perda da pretensão de exercício de um direito por decorrência de um certo lapso temporal, isto é, devido a ocorrência de um intervalo “*x*” de tempo eu não poderei exercer minha pretensão perante a justiça para ter meu direito restaurado. Note-se que ainda tenho o direito àquilo que me é devido, apenas não tenho a

possibilidade de exercer a pretensão de tê-lo perante a Justiça, restando a possibilidade daquele que me deve realizar a obrigação apenas voluntariamente, isto é, por *dever*. Acerca disso, Cristiano Chaves de Farias e Nelson Rosenvald dizem:

atente-se, porém, para um detalhe da mais alta relevância. A prescrição não atinge o direito subjetivo em si mesmo. Até porque o devedor poderá, querendo, honrá-lo voluntariamente. Aliás, bastaria para lembrar a possibilidade de pagamento de uma dívida prescrita (FARIAS; ROSENVOLD, 2015, 619).

Ou seja, o adimplemento de uma obrigação cuja prescrição já se verificou se dá *por dever*, visto que não há mais possibilidade de exercer a pretensão de recebê-la pelo Judiciário, podendo se falar, neste caso, no caráter *indiretamente ético* dos *deveres jurídicos*. Tal fato é constatado devido à ausência de *coercibilidade* quando verificada a ocorrência da *prescrição*, que uma vez ocorrida retira o móbil da *coercibilidade* que poderia me impelir a cumprir a obrigação proposta, restando, somente, a possibilidade de cumpri-la meramente *por dever*, tendo em vista que meu *direito subjetivo* à prestação pactuada ainda subsiste. Assim, essa situação jurídica do advento da *prescrição* é um exemplo atual que ilustra a situação na qual um *dever jurídico* pode ser tomado como *indiretamente ético*, e tal hipótese só ocorre quando há a impossibilidade do uso da coerção para impelir alguém a cumprir aquilo a que se obrigou.

Neste sentido, Ricardo Terra assevera que “há deveres que são diretamente éticos, mas os deveres jurídicos, na medida em que são deveres e dizem respeito também à legislação interior, são indiretamente éticos” (TERRA, 1995, p. 79), e conclui dizendo que “apesar de poder ter deveres comuns com o direito, a ética não tem um modo de obrigação exterior como o direito” (TERRA, 1995, p. 79).

Ou seja, é inconteste que todos os deveres são comuns à ética, de modo que os deveres jurídicos também podem ser abarcados pela ética. Contudo, tal fato só será explicitado *indiretamente*, isto é, subsidiariamente, como no caso em que não seja mais possível a utilização da coerção para o cumprimento de uma determinada obrigação. Nesta hipótese ainda permanece o dever de *adimplir a obrigação pactuada*, e, uma vez observada a impossibilidade da utilização da

coerção, utilizar-se-á como móbil apenas a ideia de *dever* para *adimplir a obrigação pactuada*, isto é, a obrigação jurídica não será realizada *diretamente* pelo móbil que lhe é peculiar (coerção), mas, será executada movida por pelo móbil ético, e tal fato é que nos permite dizer que os deveres jurídicos são indiretamente éticos.

2.2 O que é o direito?

Na sua introdução à doutrina do direito, Kant lança essa indagação no §B, e, ao abordá-la, aponta que esta é uma questão melindrosa a ser endereçada a um jurisconsulto (conhecedor do *direito positivo*), de modo que ele quase sempre incorrerá em uma tautologia, isto é, usará de palavras diferentes e subterfúgios para expressar uma mesma ideia acerca do objeto que lhe é indagado. Caso o questionado sobre essa questão opte por apontar aquilo que é o direito com base nas leis de uma determinada época, ele poderá obter êxito em sua empreitada. Entretanto, caso opte por tentar responder “o que é o direito” com base naquilo que seria justo, poderia incorrer numa busca empírica infrutífera acerca disso, até que a abandonasse e procurasse esses princípios na razão pura. Neste sentido, os apontamentos de Kant dizem respeito à dificuldade dessa questão e do perigo de não se expor de maneira segura e correta tal conceito.

Buscando solucionar tal questão, Kant propõe sua resposta, apontando três pontos acerca do conceito de direito, enquanto relacionado com uma obrigação correspondente. Em síntese, tem-se, em primeiro lugar, que o direito trata de uma relação externa de uma pessoa com outra; em segundo lugar, que o direito diz respeito ao arbítrio alheio; e, em terceiro lugar, que o direito trata da forma do arbítrio, isto é, se será possível ter a coexistência entre arbítrios diferentes. Acerca disso, vejamos a argumentação do filósofo a respeito do conceito de direito:

o conceito de direito, enquanto relacionado a uma obrigação correspondente, (i. é, seu conceito moral), diz respeito, *em primeiro lugar*, apenas à relação externa e prática de uma pessoa com outra, na medida em que suas ações, como fatos, podem ter (imediata ou mediatamente) influência umas sobre as outras. Mas, *em segundo lugar*, ele não significa a relação do arbítrio ao *desejo* (portanto à mera necessidade) do outro, como por exemplo nas ações da

caridade ou da indiferença, mas apenas ao *arbítrio* do outro. *Em terceiro lugar*, nessa relação recíproca do arbítrio tampouco é levada em consideração a *matéria* do arbítrio, i. é, o fim que cada um se propõe com o objeto que quer, p. ex., não se pergunta se alguém terá vantagem ou não com a mercadoria que compra de mim para o seu próprio comércio, mas se pergunta apenas pela *forma* na relação do arbítrio recíproco, na medida em que ele é considerado simplesmente como *livre*, e se assim a ação de um dos dois se deixa pôr de acordo com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade (KANT, 2014, p. 34; MS, AA 06: 230).

Ora, verifica-se, conforme apontado, que o filósofo concebe o conceito do direito se referindo às pessoas e às relações entre elas, as quais são esboçadas nesses “três pontos” demonstrados. Assim, o direito irá tratar da relação externa entre as pessoas, isto é, pautará o arbítrio de todos, regulamentando-os para verificar a possibilidade de coexistência dos arbítrios, ou seja, uma coexistência na qual não haveria imposição por força ou por qualquer outro meio de um arbítrio sobre o outro, ocorrendo, outrossim, uma coexistência segundo uma lei universal da liberdade. Neste sentido, Kant conclui que “o direito é, pois, conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade” (KANT, 2014, p. 34; MS, AA 06: 230).

Assim, retomando a crítica realizada à vontade imperfeita intrínseca à concepção do homem, tem-se que esta pode seguir as inclinações humanas em detrimento da lei representada pela razão, como, por exemplo, a lei universal da liberdade, segundo a qual eu deveria observar a liberdade do arbítrio alheio ao perpetrar minhas ações. Neste sentido, tendo em vista a falibilidade da vontade humana, tem-se que tal garantia da liberdade só poderá ser implementada com o advento do direito.

Prosseguindo com sua explanação, Kant apresenta o *princípio universal do direito*, cujo teor é o seguinte: “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” (KANT, 2014, p. 35; MS, AA 06: 230). Assim sendo, para agir em conformidade com este *princípio universal do direito*, basta que meu ato não seja contrário à liberdade de um arbítrio alheio, de modo que tanto meu arbítrio quanto o arbítrio de outrem possam coexistir de maneira pacífica, isto é, sem qualquer invasão indevida. O inverso também não poderia ocorrer, isto é, se outrem viesse impedir uma ação minha que poderia coexistir universalmente com

o arbítrio de todos os outros, lesaria minha liberdade externa, sendo, outrossim, injusto para comigo, de modo que sua ação seria injusta ou ilícita.

Seguindo com sua argumentação, o filósofo apresenta a *lei universal do direito*, cujo teor é o seguinte: “age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (KANT, 2014, p. 35; MS, AA 06: 231). Vale ressaltar que o pensador a encara enquanto uma obrigação, na qual a razão diz que minha liberdade tem de ser usufruída em conformidade com tal mandamento, bem como que os outros também estarão submetidos ao referido preceito legal. Ou seja, essa lei é de observância para mim e para os outros, numa situação de restrição recíproca da liberdade do arbítrio, com o intuito de uma coexistência. Tanto o princípio universal do direito quanto a lei universal do direito caminham no sentido de garantir a liberdade externa do indivíduo.

Ora, é possível notar que Kant propõe um conceito tal de direito que visa a garantia da liberdade externa do indivíduo. Para tanto, o filósofo lança mão tanto do *princípio universal do direito*, quanto da *lei universal do direito*, explicitando que a justeza de uma ação somente ocorre quando se age de uma maneira que seja possível a liberdade de coexistência entre arbítrios alheios. Assim, é incontroverso que o pensamento kantiano caminha no intuito de garantir a coexistência da liberdade entre arbítrios diversos. Contudo, uma indagação cabe ser feita neste momento, qual seja, o que fazer quando outrem, no gozo de sua liberdade, acaba por descumprir a *lei universal do direito*? Teria algum tipo de mecanismo que serviria de defesa para tentar manter a observância dessa *lei universal do direito*?

Kant vai dizer que sim, apontando para a existência de um mecanismo que nos exorte a observar a *lei universal do direito*, concluindo por uma autorização de coagir. Tal coação já é prevista enquanto móbil de toda legislação jurídica, conforme já foi demonstrado em discussão anterior. Neste sentido, o conceito de direito diz respeito ao fato de realizar ou deixar de realizar todas as ações que não são contrárias a uma lei universal, ou seja, são lícitas, sendo esta a *autorização mais geral da razão prática pura*, sendo o direito entendido como uma permissão ou faculdade moral em geral. Mas para ter suas consequências externas será preciso algo mais, é “preciso que a razão prática pura autorize algo mais, que será definitivo

do direito em sentido estrito ou como *facultas jurídica* (faculdade ou autorização propriamente jurídica)" (BECKENKAMP, 2009, p. 75). E tal se dá no conceito de *direito estrito*, o qual tem a autorização de coagir, diferindo do conceito de direito lato, conforme será exposto a seguir.

Argumentando nessa direção, de que o direito está ligado à autorização de coagir com vistas a garantir minha liberdade externa perante o arbítrio de outrem, isto é, em defesa da coexistência de arbítrios diferentes, Kant expõe no §D, cujo título é "*O direito está ligado à autorização de coagir*", a seguinte argumentação:

a resistência que se opõe ao impedimento de um efeito é uma promoção desse efeito e concorda com ele. Ora, tudo o que é injusto é um impedimento da liberdade segundo leis universais; a coação, no entanto, é um impedimento ou resistência sofrida pela liberdade. Por conseguinte, se certo uso da liberdade é ele mesmo um impedimento da liberdade segundo leis universais (i. é, injusto), então a coação que lhe é oposta é, enquanto *impedimento* de um *impedimento da liberdade*, concordante com a liberdade segundo leis universais, i. é, justa; portanto está ligado ao direito ao mesmo tempo uma autorização de coagir aquele que lhe causa prejuízo, segundo o princípio de contradição (KANT, 2014, p. 36; MS, AA 06: 231).

Ora, o raciocínio exposto pelo filósofo consiste no seguinte: se eu pratico um ato lícito, isto é, justo, aquele que me impede de praticá-lo está sendo injusto para comigo, pois seu ato de *impedimento* de meu ato justo é contrário à liberdade segundo leis universais. Neste sentido, o direito tem a faculdade da coação, isto é, de usar a força para *impedir* este *impedimento injusto* que se opõe ao meu exercício justo de liberdade segundo leis universais, de modo que a coação exercida pelo direito não é contrária à liberdade, mas, ao inverso, a coação exercida pelo direito serve para a defesa da liberdade segundo leis universais, isto é, visa garantir minha liberdade externa.

Esta "autorização de coagir aquele que lhe causa prejuízo" de acordo com o princípio de contradição pode ser entendida do seguinte modo: não é contraditório à liberdade o exercício da coação contra aquele que está impedindo a liberdade de outrem, justamente porque este está fazendo um mau uso da liberdade, impedindo a coexistência livre de arbítrios alheios. Desse modo, autorizar a coação para impedir o tolhimento da liberdade de outrem não é contraditório com a própria liberdade, mas, em conformidade com o já argumentado, trata-se de uma defesa da liberdade,

de forma que a coação proposta pelo direito visa à garantia efetiva da liberdade universal. É nesse sentido a argumentação de Paul Guyer:

Kant precisa provar que, apesar do fato que um ato de coerção não-provocado e não-respondido certamente destruiria a liberdade de sua *vítima*, o uso seguinte da coerção como um obstáculo a tal coerção pode, por si, preservar a liberdade de *todos*, incluindo o possível perpetrador, assim como sua vítima. Isso requer uma prova de que a coerção pode, de fato, ser uma causa efetiva da liberdade universal (GUYER, 2009, p. 336).

É imperioso notar que não há liberdade irrestrita, isto é, liberdade sem limites. Tal fato pode ser deduzido inclusive do mandamento da *lei universal do direito*, cujo teor é “age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal”, ou seja, minha ação é livre desde que seja possível sua coexistência com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal. É incontroverso, portanto, que não se trata de uma liberdade para agir irrestrita, mas, ao contrário, que tem uma restrição: minha ação tem que poder coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal.

É importante ressaltar tal situação, qual seja, a de que a liberdade não é irrestrita. Isso inclusive serve para entender melhor a possibilidade do exercício da coação intrinsecamente ligado ao conceito de direito. Por um lado, o direito exercido com a coação nos garante uma *liberdade limitada*, tendo em vista que tenho liberdade para agir livremente, desde que esse meu ato possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal. Por outro lado, caso o direito com coação não existisse e houvesse o impedimento de uma ação justa por parte de qualquer um, haveria, outrossim, uma *liberdade destruída*, qual seja, a daquele que sofreu o impedimento de praticar uma ação justa imposto por parte de outrem. Assim, as sanções previstas pelas leis visam garantir a liberdade do indivíduo, ainda que esta seja limitada pelo mandamento insculpido no direito. Argumentando neste sentido, Guyer expõe o seguinte:

quando as leis e as sanções por violá-las são conhecidas, pode-se alegar que qualquer um que escolha entre conformar-se a elas ou violá-las pode fazer sua própria escolha livremente. Se ele escolhe conformar seu comportamento à lei, pode ter que abrir mão de seu desejo particular de cometer violência para com outrem, mas, pelo menos, ele o faz livremente; e, se ele escolhe violar a lei, ele também

o faz livremente, e pode-se então dizer que sofrerá as consequências de sua ação livremente, apesar de, sem dúvida, não de boa vontade (GUYER, 2009, p. 339).

Cabe ressaltar, portanto, que liberdade limitada não é o mesmo que liberdade destruída. A liberdade limitada pela lei se dá na medida das condições de sua universalidade, isto é, há um certo limite sobre aquilo que eu posso fazer para que todos possam ter sua liberdade assegurada, ao passo que a liberdade da vítima de um crime é completamente destruída, isto é, a ela não restou oportunidade de escolha alguma. Explicitando, aquele que vai agir pode escolher em praticar sua ação em conformidade ou não com a lei, de modo que sua liberdade é limitada, por poder vir a sofrer uma sanção, em caso de desobediência à lei, mas, ainda assim, é uma liberdade. Já aquele que sofre um ato de violência contra a sua liberdade, sequer teve o direito de escolher acerca disso, tendo, outrossim, sua liberdade aniquilada, destruída.

Também defendendo que a legislação jurídica procura velar pela esfera externa da liberdade do indivíduo, encontramos a exposição de Norberto Bobbio na obra *Teoria Geral da Política: a filosofia política e as lições dos clássicos*, na qual, tomando por objeto o mandamento de que o direito proporciona a coexistência dos arbítrios alheios segundo uma lei universal da liberdade, comenta o seguinte:

significa que o objetivo da legislação jurídica ou externa, distinta da legislação moral ou interna, é garantir, recorrendo, se necessário, também à força, uma esfera de liberdade na qual cada membro da comunidade possa agir não impedido pelos outros (BOBBIO, 2000, p. 108).

Prosseguindo com sua análise acerca do direito e da legislação jurídica, Bobbio também explica a ideia da legitimidade da coação enquanto impedimento de um impedimento, isto é, enquanto impedimento de uma ação que iria me impedir de agir de um modo permitido ou lícito. Neste sentido, Bobbio comenta:

Kant quer explicar que direito e coação não são incompatíveis, porque se é verdade que a coação é um ato de iliberdade, esta, enquanto destinada a repelir aquele ato de iliberdade, que é a invasão ilegítima na esfera de liberdade de outrem, restabelece a liberdade primitiva (a negação da negação é uma afirmação) (BOBBIO, 2000, p. 109).

Em consonância com o até agora exposto, nos é permitido concluir que o direito possui autorização de coagir, e que esta coação exercida pelo direito, ao que

tudo indica, vela pela liberdade externa dos indivíduos, regulando-a. Assim, aquele indivíduo que cede às inclinações, que por vezes o levam a agir em contrariedade à lei representada pela razão - traço este que é característico da vontade imperfeita do homem - recebe agora um outro móbil, que não o ético, para determinar sua vontade, e isso se verifica com a possibilidade da coerção a ser exercida pelo Estado sobre o indivíduo.

Feitas essas ponderações, é tempo de trazermos à colação os conceitos de *direito estrito* e de *direito em sentido lato*, começando pelo primeiro. Pois bem, Kant conceitua o *direito estrito* como sendo aquele no qual há a possibilidade de coação, incidindo sobre objetos externos e sobre todos, de modo que o filósofo chega a se pronunciar acerca de uma coação recíproca universal, significando, de certo modo, que ao direito não escapa ninguém, isto é, todos estão sob o julgo da legislação jurídica. Assim, pode-se afirmar que o *direito estrito* se identifica com a possibilidade de uma coação externa sobre aquele que descumpe o mandamento da norma jurídica. Acerca disso, o filósofo argumenta:

só se pode chamar um direito *estrito* (estreito) o inteiramente externo. Este se fundamenta certamente na consciência da obrigação de cada qual segundo a lei, mas ele, se tiver de ser puro, não deve e não pode recorrer a essa consciência como móbil para determinar o arbítrio segundo a lei, mas se fundamenta, por causa disso, no princípio da possibilidade de uma coação externa que pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo leis universais (KANT, 2014, p. 36-37; MS, AA 06: 232).

Ou seja, ao direito cabe fundamentar a ação com base na possibilidade de uma coação externa, este é o móbil da lei, e não fazer da própria lei um móbil, o que cabe à ética. E essa coação externa proporcionada pelo direito pode coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal, e é neste ponto que Kant identifica o direito com a autorização de coagir, nos seguintes dizeres: “direito e autorização de coagir significam, portanto, a mesma coisa” (KANT, 2014, p. 37; MS, AA 06: 232). É isso que define o conceito de *direito estrito*, segundo Kant.

Conforme o exposto, tem-se a identificação do conceito do direito em sentido estrito com a autorização de coagir. Mas, foi dito alhures, que há, segundo o entendimento de Kant, um direito em sentido lato, segundo o qual a autorização de coagir não ocorre por uma determinação da lei. Esse tipo de direito será identificado

como a *equidade* e *direito de necessidade*. No primeiro caso, haverá um direito sem coação, e no segundo, uma coação sem direito. Cabe ressaltar que esse *direito lato* também é chamado por Kant de *direito equívoco*. Para explicitarmos o conceito de *direito em sentido lato*, recorremos à argumentação do próprio filósofo:

ao direito em sentido estrito (*jus strictum*) está ligada a autorização de coagir. Mas pensa-se ainda um direito em sentido lato (*jus latum*), em que a autorização de coagir não pode ser determinada por uma lei. – Ora, há dois desses direitos, verdadeiros ou presumidos: a *equidade* e o *direito de necessidade*; dos quais, a primeira admite um direito sem coação, o segundo, uma coação sem direito, e percebe-se facilmente que essa equívocidade se baseia propriamente em que há casos de um direito duvidoso, para cuja decisão não pode ser encontrado um juiz (KANT, 2014, p. 38; MS, AA 06: 234).

Um exemplo de caso no qual se aplicaria a *equidade* é dado por Kant como aquele em que o empregado tem pactuado seu salário no começo do ano, de modo que, no início de seu contrato de trabalho, sua remuneração equivale a um número “x” de mercadorias. Contudo, durante a passagem do ano, tem-se o fenômeno da inflação, de modo que o valor recebido no início do ano não será suficiente para comprar a mesma quantidade de produtos no final do ano, visto que, inflacionando a economia, o salário manteve apenas seu valor nominal, mas não seu valor real. Neste sentido, pautado em um juízo de equidade, poder-se-ia reajustar tal salário em conformidade com a inflação, contudo, o problema é que tal fato não estava pactuado no contrato de trabalho, de modo que o juiz não poderá decidir acerca disso. Eis, portanto, um direito sem coação. A *equidade* confere, de certo modo, o direito de revisão do salário, contudo, tal direito não é dotado de coação, isto é, não pode usar da *força* para ser realizado.

Com relação ao *direito de necessidade*, Kant se refere a ele como uma hipótese na qual há coação sem direito, isto é, posso fazer uso da coação mesmo que não tenha nenhuma lei me autorizando a tal ato. No caso em comento, o exemplo utilizado pelo filósofo é o de um exemplo clássico na seara do direito penal ao se explicar o “*estado de necessidade*”, qual seja, o caso do naufrago. Pois bem, a hipótese ocorre na situação em que há dois naufragos no mar e apenas um pedaço de maneira, o qual só suporta um deles, de modo que o outro morreria na água. No referido exemplo, será permitido que um deles tire do outro indivíduo o pedaço de maneira com o intuito de se salvar, mesmo sendo certo a morte para o outro, não

havendo, outrossim, nenhuma punição penal por tal ato. Acerca disso, eis a explicação do filósofo:

ora, tal lei penal não pode de maneira alguma ter o efeito intencionado, pois a ameaça com um mal que ainda é *incerto* (a morte pela sentença do juiz) não pode suplantar o medo diante do mal que é *certo* (a saber, o afogamento) (KANT, 2014, p. 40; MS, AA 06: 235).

Em síntese, o conceito de direito foi exposto por Kant em dois modos: em *sentido estrito* e em *sentido lato*. No primeiro, de acordo com o exposto, o direito tem identidade de significação com autorização de coagir; já no segundo caso, o direito se expressa pela *equidade* ou pelo *direito de necessidade*, em que, na primeira, há direito sem possibilidade de coação, e no segundo, há a possibilidade de coação sem haver, contudo, um direito que lhe dê fundamento para tal.

2.3 Crítica à mera identificação do direito à coação

Com relação ao exame do conceito de direito em Kant, seria correto afirmar que para o filósofo aquele que importa é o que possui identidade com autorização de coagir? Certamente, mesmo considerando que o próprio autor verifica a possibilidade de um direito sem coação ou de uma coação sem direito, como nos casos do *direito em sentido lato*.

A teoria kantiana do direito tem por fundamento a presença e influência que a vontade imperfeita exerce em nosso modo de agir, de modo que se faz necessário um móbil sensível, cuja manifestação se dá através da possibilidade de sanção, para tentar controlar e fundamentar nossas ações na vida em sociedade, com vistas à garantia da liberdade externa entre arbítrios alheios. Tal fato ocorre porque nem sempre agiremos em conformidade com os ditames da razão prática pura, em razão da imperfeição de nossa vontade, a qual nos faz, por vezes, perseguir nossos próprios desejos e inclinações, em detrimento da norma emanada da razão prática. Tal conflito não é de difícil percepção, cabendo ressaltar que ele ocorre de maneira natural, isto é, tem por causa nossa própria formação enquanto

seres humanos. Sobre esse conflito da norma moral com nossos desejos e inclinações, Sullivan se pronuncia:

devido à tentação inextirpável que temos de ceder aos nossos desejo, nós experimentamos a moralidade como uma luta interna contínua contra as atrações do prazer. Este é um conflito que abrange todos nós, porque nós não somos apenas seres racionais, mas também seres físicos, e nós não conseguimos alterar nossa natureza. Todos nós procuramos nossa própria felicidade, e todos nós continuamos querendo essa felicidade ainda quando ela seja inconsistente com as estruturas da moralidade (2000, p. 120)⁷.

Assim, na tentativa de refrear a tentação que nos é peculiar de procurar satisfazer nossos desejos e inclinações em detrimento de quaisquer outras coisas, inclusive, das estruturas da moral, Kant fundamenta sua teoria do direito em uma teoria da coação. Por isso essa possibilidade de coação é tão importante para ele, pois em sua concepção o cumprimento do direito só ocorre devido à coação, de modo que o filósofo conclui dizendo que direito e autorização de coagir são a mesma coisa, sendo este o móbil diverso do meramente ético, cuja função é fazer com que não sigamos nossas inclinações nas situações determinadas pela lei.

A pergunta que se nos apresenta, então, é a seguinte: não obstante a importância da teoria da coação para Kant, não existe direito sem coação? Existe, tanto que há dentro do conceito de direito em *sentido lato* a possibilidade de *direito sem coação*. Contudo, o filósofo dá pouca importância para tal dado, pois para ele importa apenas o seguinte: o indivíduo realiza o direito devido à coação. É o medo de sofrer uma sanção que impele o indivíduo a agir em conformidade com o mandamento da norma jurídica, isto é, há o estabelecimento de um móbil não ético que atuará como motivo para a ação do indivíduo, sendo ele o contraponto à vontade imperfeita do homem.

Posto isso, é possível tecer algumas críticas à teoria da coação, a qual identifica o direito com a autorização de coagir, de modo que o indivíduo só cumpriria tal mandamento legal pelo medo da coação. O primeiro ponto a ser levado em consideração em tom crítico com relação à teoria da coação é o de que o

⁷ Tradução livre do seguinte trecho: “Because the temptation to yield to our desires is ‘inextirpable’ by us, we experience morality as an ongoing inner struggle against the allurements of pleasure. This is a conflict infecting us all because we are not only rational but also physical beings, and we cannot alter our nature. We all seek our own happiness, and we all continue to want that happiness even when it is inconsistent with the strictures of morality” (SULLIVAN, 2000, p. 120).

homem não age em conformidade com o direito apenas por motivos jurídicos, isto é, há outros motivos tais que o levam a perpetrar uma conduta pautada no direito, como, por exemplo, valores religiosos, morais, econômicos, etc. Desse modo, posso adimplir uma prestação (conduta regrada pelo direito) simplesmente por achar tal fato correto, e não por medo de sofrer coerção alguma.

Outro ponto relevante a ser observado é que faz parte da própria essência do direito a possibilidade de violá-lo, em outros dizeres: “não é menos certo que a *possibilidade da violação* do Direito é inerente ao Direito mesmo, como realização da liberdade” (REALE, 1999, p. 678). Isto é, considerando a própria liberdade dos homens, verifica-se a possibilidade de descumprimento da norma jurídica, ainda que ela estabeleça uma sanção. Neste ponto, Reale assevera que essa crítica atinge a ideia de que o direito é só coação ou identificação com autorização de coagir, ratificando, entretanto, a *coercibilidade*, a possibilidade de impor coação. Acerca disso, observa: “essa crítica atinge em pleno a teoria da *coação atual*, mas vem antes confirmar a doutrina da *coercibilidade*, da coação que existe em ‘estado potencial’ ou ‘latente’” (REALE, 1999, p. 678). Ou seja, o direito abre a *possibilidade* do uso da coação, mas não é idêntico à coação.

E, tanto não é idêntico à coação que existe direito sem coação, como já foi dado em um exemplo acima, especificamente, no caso da prescrição. Nesta hipótese verifica-se o caso de um direito, como por exemplo o de receber uma quantia em dinheiro de alguém, que, contudo, se encontra prescrita, isto é, sem a possibilidade de exercício da pretensão de receber tal quantia perante o Poder Judiciário. Esse fato, entretanto, não extinguiu meu direito de receber a quantia devida, tanto que se aquele que me deve efetuar o pagamento estará pagando a quem de direito. Reale resume tal fato como o “concernente à impossibilidade ou à ineficácia da coação para alcançar-se o cumprimento do Direito” (REALE, 1999, p. 678).

Ainda pretendo colacionar aqui outra hipótese que ratifica o entendimento que o direito não é o mesmo que autorização de coagir, qual seja, o direito ao divórcio. Ora, na Lei Civil apenas está prescrito que o divórcio é uma hipótese de extinção do casamento, não havendo sanção alguma e, portanto, coação alguma devida ao exercício do divórcio. Se estou casado e não quero mais manter tal

estado, cabe a mim apenas requerer o divórcio, segundo a prescrição legal. Esse é um exemplo que ratifica que o direito não é só identificação com autorização de coagir, visto que há normas jurídicas sem conteúdo punitivo.

Tendo em vista o argumento de que o direito seria idêntico à coação, ou, nos dizeres kantianos, de que direito e autorização de coagir seriam a mesma coisa, fica patente que tal possibilidade nos conduziria ao absurdo de que toda norma jurídica teria de ser pautada numa coação. Nesta direção, argumenta Reale:

ora, se a coação fosse um elemento essencial do Direito, não haveria nenhuma norma jurídica que, por sua vez, não estivesse subordinada a outra norma dotada de coação. O Direito seria um absurdo sistema de normas, cada uma delas dotada de coação, garantida por outra, também dotada de coação e, assim, até o infinito, a não ser que se chegasse a um ponto no qual já não houvesse mais Direito, por haver apenas a “norma” ou apenas a “coação”, uma desligada da outra (REALE, 1999, p. 680).

Posto isso, pode-se afirmar que Kant incorre num equívoco ao identificar o direito com autorização de coagir, porque para ele a coação tem um papel central no cumprimento da norma jurídica, de modo que ela é essencial ao próprio direito. Contudo, ficou patente que o cumprimento do direito ou do conteúdo prescrito na norma jurídica pode se dar não somente pelo medo da coação, posto que posso cumprir o direito simplesmente porque considero que isso é o certo a ser feito. Outro fator a ser considerado é o de que faz parte do direito a possibilidade de infringi-lo, de modo que a sua coação é apenas “potencial”. Por fim, se a coação fosse essencial ao direito, toda norma teria uma previsão de sanção ou coação, e, conforme exposto, tal não ocorre, visto o exemplo do divórcio.

Logo, acredito que Kant identifica o direito com autorização de coagir porque para ele a coação é o instrumento capaz de fazer com que os indivíduos observem as normas jurídicas, sendo um meio importante, portanto, para assegurar a liberdade externa dos indivíduos, visto que o filósofo acredita que a coação é o meio eficaz para combater nossos desejos e inclinações. Entretanto, acredito ser de bom alvitre ponderar que o direito não é só coação, como apontado pelo filósofo, tendo em vista os motivos aqui expostos.

2.4 Da possibilidade de ter algo externo como o meu

A possibilidade ou não de ter algo externo como o meu é uma questão que perpassa a doutrina do direito de Kant. Posto isso, percebe-se que o filósofo se propõe a fundamentar que sem dúvida é possível ter algo externo como o meu, e que tal fato não é contrário à liberdade do arbítrio de nenhuma outra pessoa, isto é, tomar um objeto externo ao meu arbítrio como o meu não lesa o arbítrio de ninguém. Dito de outra forma, possuir algo externo como o meu não atinge a liberdade de outrem. Essa liberdade, segundo Kant, é o único direito inato atinente ao homem. Sobre isso, o filósofo expõe:

liberdade (independência do arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal, é este direito único, originário, pertencente a cada homem por força de sua humanidade (KANT, 2014, p. 42-43; MS, AA 06: 237).

Ora, segundo o conceito de liberdade, enquanto direito inato, é possível verificar que o mesmo tem por base a coexistência livre entre arbítrios alheios em conformidade com uma lei universal, isto é, sem impor qualquer tipo de lesão à liberdade do arbítrio de outrem.

Partindo da liberdade enquanto único direito inato pertencente aos homens, Kant procura demonstrar, num primeiro momento, que, de fato, possuir um objeto externo do arbítrio como o meu não atinge a liberdade de mais ninguém, isto é, parece ser um ato que pode subsistir sem quaisquer problemas com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, de modo que o único direito inato é comum a todos os homens estaria respeitado. Assim sendo, o filósofo procura demonstrar que possuir um objeto externo do meu arbítrio como o meu não é contrário ao único direito inato pertencente aos homens, a saber, a liberdade. Conforme argumentado, me apossar de um determinado objeto externo de meu arbítrio parece ser um ato que coexiste com a liberdade de qualquer outra pessoa segundo uma lei universal. Buscando corroborar tal argumentação, Kant lança mão, no §2º da *Primeira parte da doutrina universal do direito*, do postulado jurídico da razão prática, cujo teor é o seguinte:

é possível ter como o meu qualquer objeto externo de meu arbítrio, i. é, uma máxima de acordo com a qual, caso se tornasse lei, um objeto do arbítrio teria de se tornar *em si* (objetivamente) *sem dono* (*res nullius*) é contrária ao direito (KANT, 2014, p. 52; MS, AA 06: 246).

Ao analisar o trecho do texto kantiano acima reproduzido é possível verificar que o filósofo direciona seu pensamento para a possibilidade da tomada de um objeto (coisa) exterior por parte de meu arbítrio, de modo que tal ato não é contrário à liberdade de mais ninguém, isto é, haveria uma coexistência em liberdade entre arbítrios alheios sem problema algum. Ratificando esse raciocínio de que esse *apossamento* sobre objetos externos de meu arbítrio não é contrário à liberdade, Kant expõe que esses objetos não possuem nenhum direito, podendo ser utilizados, portanto, a bel-prazer pelo homem.

Assim sendo, a resposta dada por Kant é no sentido de que é possível tomar um objeto externo de meu arbítrio como meu, posto que esse objeto pode ser utilizado a meu bel-prazer, desde que tal ato não lese a liberdade de outrem. Em um tópico intitulado de *Divisão segundo a relação subjetiva dos obrigantes e obrigados*, Kant diz o seguinte acerca dos objetos e coisas: “a relação jurídica do homem com seres que não possuem nem direito nem dever. *Vacat*. Pois são seres irracionais, os quais não nos obrigam nem podem por nós ser obrigados” (KANT, 2014, p. 46; MS, AA 06: 241), de modo que nosso *apossamento* sobre esses objetos é um ato permitido, isto é, não é contrário à lei de liberdade universal.

Logo, esses seres ou coisas não são detentores de nenhum direito ou dever, por consequência, não lhes pertence também o único direito inato, qual seja, a liberdade, de modo que não haveria nada a ser lesado por qualquer que fosse o ato de liberdade do meu arbítrio. Neste sentido, o *apossamento* sobre eles não lhes retira nada de sua liberdade e tampouco de seus direitos e deveres, uma vez que eles não possuem nenhum destes, conforme argumentado pelo filósofo, visto que eles são coisas, isto é, objetos inanimados que podem ser usados livremente por mim.

Uma análise acerca desse problema também pode ser realizada com base no texto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, visto que lá Kant preceitua que os homens têm valor absoluto, isto é, não podem ser utilizados como

meio para um fim qualquer, mas, ao contrário, tem de ser vistos como o fim das ações realizadas. Já outros objetos (coisas), não são dotados sequer de razão, de modo que nesse texto o filósofo autoriza o uso deles a nosso bel-prazer, ou seja, eles podem ser utilizados como meio para os fins que almejamos. Por isso, podemos fazer uso deles (a partir de um apossamento, isto é, de um ato de posse) da maneira que quisermos. Acerca disso, eis a passagem do referido texto:

os seres cuja existência não se baseia, é verdade, em nossa vontade, mas na natureza, têm, no entanto, se eles são seres desprovidos de razão, apenas um valor relativo, enquanto meios, e por isso chamam-se *coisas*; ao contrário, os seres racionais denominam-se *pessoas*, porque sua natureza já os assinala como fins em si mesmos (KANT, 2009, p. 241; GMS, AA 04: 428).

Ou seja, se estamos nos referindo a coisas que podem ser utilizadas inclusive como meios para a consecução de um fim qualquer desejado por nós, nos é permitido concluir que é um ato condizente com a lei da liberdade o meu *apossamento* em relação a esses objetos, isto é, tal conclusão é consequente com as premissas, a saber: se devo agir de um modo que a minha liberdade possa subsistir com a liberdade de outrem em conformidade com uma lei universal; se possuo a faculdade de poder me apossar de um objeto externo de meu arbítrio; se esses objetos não são sujeitos nem de direitos nem de deveres; e se esses objetos podem ser utilizados como meios para a consecução de quaisquer fins desejados; consequentemente, não há como concluir pela impossibilidade do uso desses objetos, pois, do contrário, haveria lesão à minha liberdade e isso seria uma contradição.

Argumentando nesta direção, tem-se o posicionamento de Paul Guyer, para o qual seria uma contradição negar o uso dos objetos externos de meu arbítrio, e, consequentemente, o meu *apossamento* sobre eles. Ele faz a seguinte observação:

a possibilidade moral dos direitos de propriedade se encontra, em primeira instância, nas assunções que seria irracional negar a nós mesmos o uso de objetos que podem ser usados como meios para nossos fins e que, pelo menos no caso dos objetos físicos, os objetos em si não têm direitos, ou nós não temos obrigações para com eles, isso bloquearia esse uso. Kant assume que isso é óbvio no caso dos objetos físicos não-humanos (GUYER, 2009, p. 346).

A razão prática pura parte apenas de leis formais, de modo que o *postulado jurídico da razão pura* não advém, senão, da própria razão pura, e seu conteúdo, conforme já foi explanado, é concordante com o *apossamento* dos objetos externos de meu arbítrio. Neste sentido dá-se a argumentação de Kant e de alguns comentadores, conforme exposto, e o próprio filósofo corrobora tal entendimento em certas afirmações, tais como:

uma vez que a razão prática pura parte tão somente de leis formais do uso do arbítrio, abstraindo, portanto, da matéria do arbítrio, i. é, das demais qualidades do objeto, *desde que se trate de um objeto do arbítrio*, assim ela não pode conter em vista de um tal objeto uma proibição absoluta de seu uso, porque isso seria uma contradição da liberdade externa consigo mesma (KANT, 2014, p. 52; MS, AA 06: 246).

Por isso a razão prática pura não pode estipular proibição absoluta sobre o uso dos objetos do arbítrio, ou então limitaria a si própria, entrando em contradição consigo mesma. Assim, o referido postulado é necessário para garantir a possibilidade de *apossamento* sobre objetos externos de meu arbítrio, isto é, para que eu possa ter a posse sobre tais objetos, podendo usá-los da maneira que melhor me convir, visto que com relação a eles há a possibilidade de uso enquanto meios para consecução de fins quaisquer. Vejamos a argumentação de Faggion, cujo teor é o que se segue:

o postulado se baseia na demonstração de que o axioma, como lei da liberdade exterior, não pode impossibilitar o uso da mesma liberdade do arbítrio sobre os seus objetos e, portanto, tem que ser facultada a posse exterior, condição do uso (FAGGION, 2004, p. 5).

Assim, tendo como fundamento a ausência de direitos por parte dos objetos e coisas, bem como a possibilidade de utilização dos mesmos enquanto meio para a consecução de quaisquer fins e, tendo em vista, ainda, o conteúdo do *postulado jurídico da razão prática*, nos é permitido concluir que, para Kant, não há como impor uma auto-restrição da liberdade, isto é, impossibilitar a apropriação dos objetos externos do meu arbítrio, pois isso implicaria numa contradição da liberdade consigo mesma. Otfried Höffe, em consonância com o explanado, argumenta o seguinte:

a auto-restrição da liberdade – esse é o segundo passo de Kant – consiste, em rigor, na sua supressão total, numa “contradição da liberdade consigo mesma” (RL, §2). Com efeito, Kant discute a

posição contrária como um possível princípio racional. Mas a razão prática pura conhece “tão-somente leis formais”. Por isso, não pode dividir os objetos em legítimos e ilegítimos. Ela deve ou proibir todos eles, ou permitir todos eles. Porém, uma proibição absoluta suprime a liberdade externa, a perseguição de fins auto-escolhidos. Por conseguinte, *todos* os objetos devem ser permitidos, segundo Kant, como possíveis títulos de propriedade, sem restrição alguma (HÖFFE, 2005, p. 247).

Verifica-se, tendo em vista o texto kantiano bem como a opinião dos intérpretes citados, que haveria, de fato, uma contradição latente caso houvesse algum tipo de restrição para o aposseamento de objetos exteriores de meu arbítrio, suprimindo, por conseguinte, minha liberdade. Acerca disso, é possível apontar que o referido *postulado jurídico da razão prática* me *permite* proceder com tal ato de tomada de posse sobre objetos externos de meu arbítrio. Ao menos é nesse sentido a argumentação de Kant, senão vejamos:

pode-se denominar esse postulado uma lei permissiva (*lex permissiva*) da razão prática, que nos confere uma autorização que não poderíamos derivar de meros conceitos do direito em geral; a saber, a autorização de impor a todos os outros uma obrigação, que eles não teriam sem isso, de se absterem do uso de certos objetos de nosso arbítrio, porque nos apossamos dele primeiro (KANT, 2014, p. 53; MS, AA 06: 247).

Ora, a conclusão erigida por Kant é no sentido de que a própria razão prática pura, através de seu *postulado jurídico da razão prática*, nos permite não só possuir objetos externos de meu arbítrio, isto é, a tomada de posse sobre tais objetos, mas, tendo por base o excerto do texto sob análise neste momento, ela me autoriza a fazer algo mais. Isto é, ela me assegura a possibilidade de impor a todos uma obrigação, qual seja, de se absterem com relação aos objetos dos quais eu já faço uso, isto é, daqueles dos quais me apossei, visando garantir o meu externo do uso daquele arbítrio alheio que me contraria.

Tal obrigação, qual seja, de outrem se abster de tomar um objeto externo de meu arbítrio, poderia ser imposta apenas por uma lei representada pela razão, isto é, por uma lei ética. Contudo, sabe-se que a vontade humana é imperfeita, que ela cede, por vezes, às inclinações, e que, por esse motivo, o cumprimento de tal legislação ética poderia não ocorrer. Assim sendo, como proceder diante de tal cenário? Isto é, como tentar solucionar a insegurança gerada pela falibilidade da vontade humana perante as inclinações que são inerentes ao gênero humano? Uma

vez colocada tal problemática, verifica-se a importância do já analisado “conceito de direito” enquanto autorização de coagir, com vistas à possibilidade de utilização da coerção para conduzir a vontade humana. Assim, ter-se-á no direito um instrumento útil para a garantia da propriedade, isto é, para a manutenção de minha posse sobre um objeto externo de meu arbítrio, garantindo, por conseguinte, a minha liberdade, notadamente, a externa. Isso ocorre porque o direito faz uso de um móbil que não o ético para fundamentar o arbítrio humano, o qual é necessário devido à vontade imperfeita que é inerente ao gênero humano.

2.5 Propriedade absoluta ou relativa?

Tendo em vista o cenário apresentado, é possível tecer algumas considerações sobre o que foi até aqui exposto por Kant e comentado pelos intérpretes que foram até aqui utilizados. Com relação à propriedade, poderiam ser levantadas as questões que se seguem. Seria a propriedade *absoluta*, isto é, eu poderia impedir qualquer um de fazer uso de minha propriedade *independentemente* da destinação que eu dê a ela? A justiça ou o direito poderiam ser utilizados apenas para a manutenção da minha liberdade externa através da proteção à minha propriedade, consistindo em um uso extremamente liberal do Estado e, por conseguinte, da justiça? Não haveria *distributividade* alguma?

Ora, pautado naquilo que está contido no texto kantiano, acredito que a interpretação mais literal do texto nos confere as seguintes respostas: a proteção à propriedade é absoluta, *independentemente* do uso que eu faça dela, afinal, me é permitido utilizar um objeto externo de meu arbítrio com vistas a um fim qualquer; a utilização do direito é para conferir segurança à minha liberdade externa através da proteção conferida à minha propriedade; desse modo, não haveria, por fim, qualquer hipótese atinente a uma *justiça distributiva, materialmente* falando.

Vejamos a análise de Allen Rose, o qual critica em seu livro essa interpretação mais literal do texto kantiano, e aponta para uma leitura de um Kant

preocupado com o bem-estar social das pessoas. Em um primeiro momento, entretanto, é oportuno expor como ele define essa interpretação:

eu a chamarei de “interpretação minimalista”, a qual sustenta que a função própria do Estado, segundo Kant, é a proteção da liberdade individual, fazer cumprir os contratos e evitar fraudes, mas envolve ainda algo mais. A interpretação minimalista ainda sustenta que Kant desaprova uma legislação do bem-estar social, exceto na medida em que ela possa ser instrumentalmente necessária para garantir a estabilidade do Estado – por exemplo, durante tempos de conflitos revolucionários ou de crise econômica (ROSE, 1996, p. 173)⁸.

Essa posição de Rose, acerca dessa interpretação mais literal do texto kantiano, serve para confirmar o que já havíamos afirmado, isto é, que Kant não deixou espaço para uma interpretação social de sua doutrina do direito. Sobre isso, é relevante notar que não há sequer alguma referência à uma destinação social da propriedade privada ou algum uso do direito para tal finalidade. O filósofo apenas expõe a instituição do direito enquanto limitação da liberdade para garantir a coexistência do arbítrio de todos, e, inserido neste cenário, tem-se a proteção à propriedade dos objetos externos de meu arbítrio com relação àqueles que querem tomar esses bens de mim.

Assim, é importante destacar que o direito, enquanto proveniente da Moral, tem como característica o fato de não ser utilizado como meio para um fim qualquer, como, por exemplo, ser utilizado para produzir uma *justiça distributiva de bens*, de modo que o direito seria calcado na ideia de *felicidade* comum a todos os seres humanos. Para Kant, conforme já foi explanado neste trabalho, este fato de ser utilizado enquanto um meio para a realização de um fim qualquer é marcado pela *contingência*, isto é, não é algo universal, aplicável a todos os seres humanos, e, desse modo, um direito pautado na ideia de *felicidade* não satisfaria a todos os homens.

Devido à contingência que ela representa, a *felicidade* é tida como um *imperativo hipotético de prudência*, não podendo servir de substrato para uma

⁸ Tradução livre do seguinte trecho: “I will call the ‘minimalist interpretation,’ which holds that the proper function of the state, according to Kant, is to protect individual liberty, to enforce contracts, and to prevent fraud, but involves very little else. The minimalist interpretation further holds that Kant disapproves of social welfare legislation, except insofar as it may be instrumentally necessary to ensure the stability of the state – for instance, during times of revolutionary upheaval or economic crisis” (ROSE, 1996, p. 173).

legislação universal, isto é, que seja aplicável a todos os seres humanos. Logo, utilizar a *felicidade* enquanto princípio legislativo não seria de bom alvitre, visto que o que é tido por *felicidade* para uns não se identifica com o que é *felicidade* para outros. Caminham nessa direção os apontamentos de Kant e dos intérpretes até então utilizados. Sobre tal ponto, Rose aponta que:

a perspectiva de Kant é que embora a justiça requeira que os indivíduos restrinjam sua liberdade com o intuito de torná-la compatível com a liberdade de todos os outros, segundo os termos de uma sociedade governada por leis, isso não implica que ninguém tenha que prover as necessidades ou desejos de ninguém mais. Este fato sozinho, pode-se razoavelmente concluir, é suficiente para demonstrar que uma legislação do bem-estar social não pode, de acordo com Kant, ser fundamentada nos princípios da justiça (ROSE, 1996, p. 175-176)⁹.

Ora, tal análise só corrobora aquilo que afirmamos, a saber, que Kant não se ocupou de propor uma *justiça distributiva* com a instituição do Estado. Ele apenas visou possibilitar a livre coexistência entre arbítrios alheios, bem como conferir segurança a meu direito de me apossar de objetos externos de meu arbítrio. O filósofo defende a instituição do Estado apenas para garantir a liberdade externa entre os indivíduos, e, por conseguinte, a propriedade de objetos externos de meu arbítrio, visto que se houvesse somente a lei representada pela razão prática, nossa vontade imperfeita poderia nos distanciar do cumprimento da mesma, tornando difícil o respeito à liberdade de outrem possuir um objeto externo do arbítrio como o seu. Argumentando que Kant não estabelece uma *justiça distributiva* com a instituição do Estado, e, portanto, não é paternalista, Wolfgang Kersting expõe:

a consequência política do direito à liberdade é o direito de estar sujeito somente a leis que são capazes de receber aceitação universal. A política paternalista e o direito de liberdade são, desse modo, incompatíveis. A filosofia política de Kant é decididamente antipaternalista, rejeitando cada forma de política que tenha por objeto a felicidade e a educação moral (1995, p. 356)¹⁰.

⁹ Tradução livre do seguinte trecho: "Kant's point is that although justice requires individuals to restrict their freedom for the purpose of making it compatible with the freedom of all others within the terms of a law governed society, it does not require anyone to provide for the needs or desires of anyone else. This fact alone, one might reasonably conclude, is enough to show that social welfare legislation cannot, according to Kant, be grounded in principles of justice" (ROSE, 1996, p. 175-176).

¹⁰ Tradução livre do seguinte trecho: "The political consequence of the right of freedom is the right to be subjected only to laws that are capable of receiving universal assent. Political paternalism and the right of freedom are thereby shown to be incompatible. Kant's political philosophy is decidedly antipaternalistic, rejecting every form of the politics of care for happiness and moral education" (KERSTING, 1995, p. 356).

Sobre isso, somos da opinião de que o filósofo dá margem às críticas por não prever ou postular uma *distributividade* de bens a partir da instituição do Estado, de modo que sua teoria fica imbrincada em um patrimonialismo e individualismo, se caracterizando, portanto, como uma teoria liberal.

Contudo, não obstante a robustez de tais considerações, Rose caminha na direção de uma interpretação diferente de Kant, defendendo a hipótese, que estaria subjacente ao texto kantiano, de um Estado paternalista, voltado ao bem-estar social dos cidadãos. Na intenção de fundamentar sua interpretação, Rose propõe que o princípio público em Kant tem sua origem na teoria moral kantiana, notadamente, no princípio da humanidade, tanto em seu sentido negativo, quanto em seu sentido positivo. Acerca disso, eis a explanação de Rose:

as duas versões do princípio de publicidade têm obviamente sua justa ascendência na teoria moral kantiana: elas são imagens refletidas das duas versões de Kant sobre o princípio do fim em si mesmo, ou, como ele chama isso às vezes, do princípio da humanidade. O princípio negativo da humanidade requer que nós não tratemos os outros somente como meios para os nossos próprios fins, mas que respeitemos os indivíduos como fins em si mesmos (...); indo além dessa exigência negativa, o princípio positivo da humanidade nos obriga a ativamente promover os fins permissíveis alheios; em outras palavras, a reconhecer o direito de benevolência (ROSE, 1996, p. 184-185)¹¹.

Ora, percebe-se que Rose opera forçosamente no sentido de tentar conferir fundamento robusto à hipótese de interpretação por ele assumida. Assim, pode-se concluir que sua leitura aponta que seria defeso ao Estado promover legislações que tratem os indivíduos enquanto meios para a consecução de fins quaisquer, tendo como base o princípio negativo da humanidade, o qual, segundo a interpretação proposta, influencia o princípio público em Kant. Desse modo, tal princípio agiria como uma espécie de diretriz para a atuação do ente estatal, especificamente, uma diretriz de ordem negativa, visto que prescreve um modo pelo qual o Estado não poderia agir, qual seja, utilizar os indivíduos meramente enquanto meios.

¹¹ Tradução livre do seguinte excerto: "Both versions of the principle of publicity have a fairly obvious ancestry in Kant's moral theory: they are mirror images of Kant's two versions of the principle of the end in itself, or as he sometimes calls it, the principle of humanity. The negative principle of humanity requires us not to treat others solely as means to our own ends, but rather to respect individuals as ends in themselves (...); going beyond this merely negative demand, the positive principle of humanity obliges us actively to promote the permissible ends of other; in other words, to recognize a duty of benevolence" (ROSE, 1996, p. 184-185).

Do outro lado, seguindo com a análise da leitura proposta por Rose, tem-se a influência exercida pelo chamado princípio positivo da humanidade no princípio público, cuja orientação é na direção de que o Estado deve promover os fins dos indivíduos. Sobre isso, verifica-se seu caráter *positivo* na medida em que está estabelecido um *agir* enquanto tarefa de “promover os fins alheios”. Assim, tendo em vista um fim comum a todos os seres humanos, como a felicidade, por exemplo, decorre o fato de que o Estado deveria agir na promoção de tal fim, e, enquanto exemplo de tal hipótese, tem-se a instituição de direitos sociais, os quais visam a garantir uma existência digna a todos, e, por conseguinte, a promover a felicidade dos indivíduos. Desse modo, desde que se propusesse a promover os fins alheios, não haveria óbice algum a uma legislação paternalista por parte do Estado, conforme a leitura defendida por Rose.

Rose também afirma que o Estado não poderia forçar os indivíduos a agirem de modo benevolente, porque a adesão a tal modo de agir deve ocorrer de maneira voluntária, isto é, sem influência externa sobre a vontade do indivíduo. Contudo, afirma o intérprete, a referida proibição não se aplica ao Estado, pois a este cabe uma atuação *positiva*, isto é, de promoção dos fins alheios.

Verifica-se, portanto, que Rose propõe uma leitura social do texto kantiano, abrindo a oportunidade de instituição de um Estado paternalista ou de bem-estar social, voltado a promover a felicidade e os fins dos indivíduos que o compõem. Entretanto, acredito que tal hipótese de leitura da obra *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito* vai além daquilo que o próprio texto permite, visto que Rose perfaz todo um exercício para relacionar o princípio positivo da humanidade com o princípio público em Kant. Além do mais, se fosse a intenção de Kant prever a possibilidade de um Estado que promovesse os fins dos indivíduos, ele o teria feito textualmente, de modo que acredito que a leitura mais prudente e condizente com o texto analisado é aquela que se atém ao próprio texto do filósofo, a qual não abre a hipótese de um Estado social ou voltado a atender os fins dos indivíduos.

Exposto o debate, cabe o questionamento sobre se a leitura que acreditamos ser a mais adequada do texto kantiano – o que não quer dizer que concordemos com ela – é condizente com o Brasil atual. Ora, a leitura que

acreditamos ser mais próxima do texto kantiano é a de que há uma defesa absoluta da propriedade, não cabendo ao Estado uma atuação social, pautada em promover os fins dos indivíduos ou a felicidade dos mesmos. Posto isso, é possível afirmar que essa visão *absolutista* da propriedade não condiz com o cenário jurídico no Brasil.

Tendo em vista a ordem constitucional vigente, nos é permitido asseverar que o constituinte velou por um Estado social no Brasil, ainda que sua execução seja de difícil realização. Assim, tem-se que a Constituição brasileira *relativizou* a propriedade privada, isto é, sua proteção não é absoluta como a que decorre da leitura do texto kantiano. Aqui, é necessário que a propriedade privada cumpra sua *função social*, ou então a mesma poderá sofrer intervenção estatal na modalidade de uma desapropriação-sanção. Cabe ressaltar também que, ainda que a propriedade esteja cumprindo sua função social, a ordem jurídica vigente permite a intervenção do Estado nela, corroborando uma hipótese de desapropriação que não implica em sanção por descumprimento da função social da propriedade, mas que é pautada no interesse, necessidade ou utilidade pública. Acerca disso, Lenza observa o seguinte acerca do direito de propriedade:

esse direito não é absoluto, visto que a propriedade poderá ser desapropriada por necessidade ou utilidade pública e, desde que esteja cumprindo a sua função social, será paga justa e prévia indenização em dinheiro (art. 5º, XXIV). Por outro lado, caso a propriedade não esteja atendendo a sua função social, poderá haver a chamada desapropriação-sanção pelo Município com pagamentos em títulos da dívida pública (art. 182, §4º, III) ou com títulos da dívida agrária, pela União Federal, para fins de reforma agrária (art. 184), não abrangendo, nesta última hipótese de desapropriação para fins de reforma agrária, a pequena e média propriedade rural, assim definida em lei, e não tendo o seu proprietário outra, e a propriedade produtiva (art. 185, I e II) (2014, p. 1096).

Desse modo, exemplificando uma hipótese de *relativização* da propriedade privada no cenário brasileiro, tem-se o caso de alguém que deixa um terreno sem destinação alguma na cidade. Visando conferir uma *função social* a tal propriedade, é permitido ao Município impor o parcelamento ou edificação compulsória do terreno, ou promover IPTU progressivo no tempo, isto é, a cada ano sem destinação social dessa propriedade ter-se-á aumento da alíquota do IPTU do mesmo, enquanto uma medida que visa fazer com que o proprietário promova uma destinação de seu bem. Cabe ressaltar, ainda, a possibilidade de uma medida mais

extrema no caso de não observância da função social da propriedade, qual seja, a desapropriação da mesma, mediante indenização prevista em lei.

Assim, apesar de não ser o foco deste trabalho discutir apenas a *qualidade do exercício da propriedade* (se absoluta ou relativa), houve, com a possibilidade do direito de propriedade apontado por Kant, uma oportuna abertura para promover um paralelo da teoria kantiana da propriedade e do cenário atual no Brasil. Desse modo, com o que foi exposto, nos é permitido concluir que a teoria do filósofo alemão não condiz com a realidade político-jurídica nacional. Isso ocorre porque, enquanto na teoria kantiana não há previsão de *flexibilização* da propriedade, no cenário jurídico brasileiro a propriedade não é dotada de uma proteção absoluta, visto que ela tem de cumprir sua *função social*, fato este que demonstra o viés social do Estado brasileiro. Assim sendo, entendo que a concepção kantiana liberal do Estado com uma proteção absoluta da propriedade não é condizente com o Estado de viés social que relativiza a propriedade, o qual vige atualmente no Brasil.

3 Liberdade externa e Estado Civil

Neste capítulo foi analisada a possibilidade de eu ter algo como meu, especificamente, de como tal fato ocorreria tanto no Direito Privado ou Estado de Natureza, quanto no Direito Público ou Estado Civil, notadamente, procurou-se investigar em que medida a referida posse do objeto externo de meu arbítrio seria provisória ou peremptória. Além disso, foi abordada a possibilidade da utilização da coerção quando da instituição do Estado Civil, com o intuito de conseguir conduzir melhor nossa vontade imperfeita, tendo em vista que a sanção é um móbil empírico que será utilizado para limitar uma vontade que é afetada por móveis sensíveis. Por fim, foi investigado como se poderia garantir a liberdade externa a partir da instituição do Estado Civil.

3.1 Do conceito de meu e teu externo e o direito privado

Ora, conforme examinado no capítulo anterior, Kant argumenta que é possível o apossamento sobre um objeto externo de meu arbítrio. Além disso, não é contrário a nenhuma lei da liberdade o estabelecimento de um meu e teu externos, porque com isso se resguarda o próprio uso da liberdade, que implica possibilidade de se assenhorar de tais objetos. Assim sendo, faz-se necessário procurar entender qual o conceito de “meu e teu externo” utilizado pelo filósofo, e, conforme se verificará, tal fato será de suma importância para a compreensão daquilo que é denominado por Kant de *direito privado* e *direito público*.

Acerca do interesse que ora temos, qual seja, o de esboçar o conceito de “meu e teu externos” elaborado por Kant, é preciso entender algo de modo prévio, que é o seguinte: o meu e teu externo é aquilo cujo uso feito por outrem lesa o meu consentimento, e, por conseguinte, minha liberdade, de modo que tal ato provoca em relação a minha pessoa uma injustiça. A princípio, esta é a preocupação do filósofo, expor que tal uso sem meu consentimento daquilo que significa “o meu e teu externo” lesa a minha liberdade. Em um primeiro momento, Kant expõe que tal

fato dar-se-ia apenas com a posse do referido objeto, visto que ter-se-ia a necessidade de ligação física entre o sujeito possuidor e o objeto possuído. Neste sentido, observa o autor:

aquele que pretende ter uma coisa como o seu deve ter a posse de um objeto, pois, se não tivesse, não poderia ser lesado pelo uso que um outro faz dele sem seu consentimento, porque, se esse objeto é afetado por algo fora dele, sem que esteja ligado juridicamente com ele de maneira alguma, esse algo não poderia afetar a ele (o sujeito) e fazer-lhe justiça (KANT, 2014, p. 53; MS, AA 06: 247).

Com base nesse excerto do texto kantiano é possível verificar que em um primeiro momento só haveria lesão ao meu e teu externo caso estivesse assegurada posse física do objeto, isto é, na hipótese de haver relação direta entre possuidor e objeto possuído. A princípio, só assim poderia ocorrer esta lesão, visto que, no caso de uma posse *não física*, tal ato de violência não seria possível, pois não haveria relação direta entre o sujeito que possui e o objeto possuído. Assim, não se poderia falar propriamente em posse, não havendo, portanto, o que lesionar. Para que haja algum tipo de lesão a uma posse *não física* é necessário que haja algum tipo de ligação jurídica entre o sujeito e o objeto, pois só assim seria possível proteger um objeto externo de meu arbítrio para além de uma posse meramente física. Desse modo, a partir do estabelecimento de uma posse pautada na ligação jurídica entre possuidor e objeto possuído, seria possível proteger a posse *não empírica* de alguém que está sendo violado em sua liberdade externa pelo arbítrio de outrem, cujo ato consistiria na violação da posse daquele que possui um objeto para além de uma posse física.

Kant exemplifica três espécies de coisas ou objetos que podem ser tomados por nós, exibindo seu intuito de erigir uma posse que possa subsistir além da relação empírica (física) entre possuidor e objeto possuído, a saber: com relação a uma coisa; com relação ao arbítrio de outrem, por exemplo, uma promessa; e com relação ao estado de um outro em relação a mim, como nas relações familiares. No §4º, comenta: “os objetos externos de meu arbítrio só podem ser de *três espécies*: 1) uma coisa (corpórea) fora de mim; 2) o *arbítrio* de um outro em relação a um ato determinado (*praestatio*); 3) o *estado* de um outro em relação a mim” (KANT, 2014, p. 53; MS, AA 06: 247). Höffe também chama atenção para essa classificação, que contém: “1) coisas materiais fora de mim (um terreno, mercadorias), 2) serviços

acordados (contratos), e 3) o estado de outra pessoa em relação a mim" (HÖFFE, 2005, p. 245). Ou seja, o filósofo está buscando um outro tipo de posse que não seja a meramente física, com vistas a garantir o meu e teu externos dentro de uma concordância geral, isto é, de uma coexistência em liberdade entre arbítrios alheios. Neste sentido, o filósofo expõe o seguinte:

pois aquele que quisesse, no primeiro caso (da posse empírica), tirar-me da mão a maçã, ou me arrancar do lugar de meu assentamento, certamente me lesaria em vista do meu *interno* (da liberdade), mas não em vista do meu externo, se eu não pudesse pretender ter a posse do objeto também sem detenção (KANT, 2014, p. 54; MS, AA 06: 248).

Ora, é possível vislumbrar, portanto, que o filósofo parece diferenciar dois tipos de posse, a saber: uma posse física, na qual tem-se como pressuposto o contato físico entre possuidor e objeto possuído; e uma segunda, na qual é prescindível tal contato físico entre sujeito e objeto possuído, visto que se tratará de uma relação jurídica entre possuidor e objeto possuído. Posto isso, é necessário continuar a análise do texto kantiano, com o intuito de entender a definição de Kant acerca do conceito do meu e teu externo. Tal fato ocorre no §5º, no qual o pensador irá conferir uma *definição nominal* e uma *definição real* com relação ao conceito de meu e teu externo.

Neste sentido, o filósofo expõe o seguinte acerca da *definição nominal* do conceito de meu e teu externo: "o meu externo é aquilo fora de mim cujo uso arbitrário somente me pode ser obstado com lesão (prejuízo de minha liberdade que pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal" (KANT, 2014, p. 55; MS, AA 06: 249), isto é, se refere a um objeto externo a mim, cujo uso sem meu consentimento causa lesão à minha liberdade segundo uma lei universal, ou seja, tolhe completamente a minha liberdade a partir de um ato de violência.

Com relação a esta *definição nominal* apresentada por Kant, verifica-se que ele não faz menção alguma a um pertencimento do objeto a mim além de uma posse meramente física, isto é, o filósofo não fez referência a um tipo de posse que fosse além da posse física. Apenas se limitou a dizer o seguinte: que o meu externo é aquilo cujo uso sem meu consentimento afeta a minha liberdade externa, impossibilitando uma coexistência livre entre arbítrios segundo uma lei universal da liberdade.

Já a *definição real* desse conceito de meu e teu externo tem uma redação e um significado um pouco diferente da *definição nominal* já apresentada, sendo este o seu teor: “o meu externo é aquilo cujo uso somente pode ser obstado com lesão, *mesmo que eu não tenha a posse dele* (não seja detentor do objeto)” (KANT, 2014, p. 55; MS, AA 06: 249). Aqui, o filósofo faz uso da *definição nominal*, visto que afirma que o “meu externo é aquilo cujo uso só pode ser obstado com lesão”, isto é, aquilo cujo uso sem o meu consentimento atinge a minha liberdade, impedindo a coexistência livre entre arbítrios. Contudo, o filósofo acrescenta um elemento a mais, qual seja, o referido objeto de meu arbítrio é meu *ainda que eu não tenha a posse dele*, isto é, mesmo que não tenha a posse física, a relação direta entre sujeito possuidor e objeto possuído. Desse modo, ele frisa: “mesmo que eu não tenha a posse dele”.

Seguindo esta linha de argumentação, a partir da *definição real*, Kant pressupõe que deve ser possível uma tal posse que vai além da detenção física do objeto, de modo que tal posse possilita, de fato, o meu e teu externo. Esta posse será denominada por Kant de *posse inteligível*, a qual se diferencia da *posse empírica*: “tem de ser pressuposta como possível uma *posse inteligível (possessio noumenon)*, caso deva haver um meu e teu externo; a posse empírica (detenção) é então apenas a posse no *fenômeno (possessio phaenomenon)*” (KANT, 2014, p. 55; MS, AA 06: 249). Assim, é possível verificar que há uma diferença com relação ao exercício desses dois tipos de posse: na posse empírica eu preciso estar em contato direto com o objeto possuído, ao passo que na posse inteligível não existe tal necessidade, isto é, um objeto é tido como o meu ainda que eu não exerça sobre ele uma posse empírica.

Com base no exposto até agora, verificamos que Kant estabelece dois tipos de posse: posse empírica e posse inteligível. Em relação a essa classificação da posse realizada pelo filósofo, destacamos um ponto primordial, qual seja, se há ou não necessidade de ocorrer uma posse física, isto é, um contato direto entre objeto possuído e possuidor. Analisando esses dois tipos de posse elencados por Kant, Katrin Flikschuh expõe o seguinte:

a posse empírica apenas estabelece uma conexão contingente entre sujeito e objeto. Ela me coloca na posse de um objeto somente enquanto eu tenho controle físico imediato sobre ele. Eu posso estar

na posse empírica de uma maçã, por exemplo, onde meu ato de segurá-la em minha mão estabelece uma conexão física entre eu e a maçã. Se alguém vem e “toma a maçã de minha mão”, ele está de fato me fazendo mal (...) Entretanto, uma vez que a maçã não está em minha mão, a conexão entre eu e o objeto é rompida, e eu não tenho fundamento para reclamá-la de volta como legitimamente minha (2000, p. 122)¹².

A partir de tal excerto é possível vislumbrar que é condição de existência da posse empírica o contato direto entre o sujeito possuidor e o objeto possuído, ou então não restará ao sujeito direito algum de reclamar a posse sobre determinado objeto. Isto é, eu só posso reivindicar tal objeto caso ele tenha sido tomado de mim quando do exercício de um domínio direto sobre ele. Já com relação à posse inteligível ocorre o inverso, ou seja, não é necessário um contato direto entre o sujeito e objeto, sendo esta a análise de Flikschuh:

a concepção de uma posse não-empírica denota uma conexão não-física entre meu direito inato à liberdade e objetos externos de meu arbítrio. Aqui, se alguém tomasse um objeto, que eu posso inteligivelmente, sob sua posse empírica, isso constituiria uma violação da minha liberdade mesmo na ausência de uma transgressão simultânea contra minha inviolabilidade física enquanto pessoa (2000, p. 122)¹³.

A partir da exposição de Flickschuh é possível concluir que eu posso reivindicar um objeto externo de meu arbítrio ainda que não esteja em contato direto com ele. Por exemplo, se posso um livro que está sob uma mesa dentro de uma sala, caso alguém adentre naquele recinto e tome o livro para si, estará lesando minha liberdade, ainda que minha incolumidade física esteja íntegra, de modo que posso o direito de reivindicar que o referido livro seja resgatado das mãos daquele que lesa minha liberdade. O mesmo exemplo, contudo, não ocorre num cenário no qual só há a posse empírica, senão vejamos: em uma hipótese na qual só haja posse empírica, caso eu tenha um livro que está sob uma mesa dentro de uma sala,

¹² Tradução livre do seguinte trecho: “Empirical possession only establishes a contingent connection between subject and object. It puts me in possession of an object only so long as I have immediate physical control over it. I might be in empirical possession of an apple, for example, where my holding it in my hand establishes a physical connection between myself and the apple. If someone comes along and ‘wrests the apple from my hand’, they are indeed doing me wrong (...) However, once the apple is out of my hand the connection between myself and the object is severed, and I have no basis for claiming it back as rightfully mine” (FLIKSCHUH, 2000, p. 122).

¹³ Tradução do livre do seguinte trecho: “The conception of non-empirical possession denotes a non-physical connection between my innate right to freedom and external objects of my choice. Here, someone’s taking an object, which I intelligibly posses, into their empirical possession would constitute a violation of my freedom even in the absence of a simultaneous transgression against my physical inviolability as a person” (FLIKSCHUH, 2000, p. 122).

e, alguém lá adentre e tome o livro para si, eu não poderia reclamar lesão à minha liberdade, visto que não havia contato direto entre eu e o objeto possuído, cuja relação é imprescindível para caracterizar a posse empírica. Para haver lesão em uma posse empírica, o livro em questão teria de ser tomado de minhas mãos, de modo que a lesão à minha posse e liberdade também consubstanciaria uma lesão à minha integridade física.

Corroborando essa questão acerca da diferenciação entre a posse inteligível e a posse empírica, e de que a possibilidade da posse inteligível é condição de existência de um meu e teu externo, Kant apresenta a seguinte argumentação:

a possibilidade de tal posse, portanto a dedução do conceito de uma posse não empírica, fundamenta-se no postulado jurídico da razão prática: “é dever de direito agir em relação a outros de tal maneira que o externo (útil) também possa vir a ser o seu de um qualquer”, ligando ao mesmo tempo à exposição desse conceito, que fundamenta o seu externo apenas numa posse *não física* (KANT, 2014, p. 59; MS, AA 06: 252).

Ora, é possível concluir, portanto, que Kant procura apontar que a posse de um objeto externo do arbítrio tem de ser possível de um modo *inteligível* (juridicamente), de modo que isto é a garantia do livre exercício de tal posse. Pois, caso contrário, o exercício de minha posse sobre um objeto externo de meu arbítrio só se efetivaria sob as condições de uma posse sensível, isto é, eu só realizaria meu direito de posse a partir de um contato direto com o objeto possuído. Desse modo, tal fato limitaria a minha liberdade com relação à possibilidade de tomada de posse sobre tal objeto, uma vez que nessa hipótese não há exercício de posse caso o objeto se encontre para além de uma relação direta com o possuidor. Sobre isso, Faggion observa:

Kant argumenta então que o uso de um objeto do arbítrio (com a precedente tomada de posse ou decisão de usar esse objeto) tem que ser também juridicamente possível, pois, se o uso do objeto não estivesse em meu poder juridicamente, mas tão só fisicamente, o axioma, que é uma lei da liberdade exterior, impediria o uso da própria liberdade, na medida em que permitiria o impedimento do arbítrio em sua decisão de usar os objetos do arbítrio (2004, p. 5).

Agora, com relação aos tipos de exercício de posse até agora examinados, quais sejam, *posse empírica* e *posse inteligível*, encontramos uma

outra característica atinente a elas, a saber, se tais posses são provisórias ou peremptórias, isto é, se as bases de suas garantias são firmes ou não. Mas qual a relação disso com o direito privado ou estado de natureza? Pois bem, o elo de ligação é o seguinte: o primeiro tipo de posse, a empírica, é tida como sendo uma posse provisória, isto é, aquela cujo nível de segurança sobre este meu direito de posse é muito pequeno, e tal se dá justamente no *direito privado* devido à ausência de leis civis neste tipo de estado.

Este tipo de estado é marcado pela ausência de leis positivadas, isto é, não há um Estado propriamente dito, de modo que não há nenhum direito garantindo sua liberdade externa, como, por exemplo, o direito à posse, não havendo também, por conseguinte, coerção alguma, de modo que não há garantia para o exercício de minha posse, sendo ela, portanto, provisória ou precária. Além da ausência de leis positivadas nesse estado de natureza ou direito privado em Kant, a outra característica é justamente essa: a precariedade da posse nesse estado.

Assim, devido à ausência de leis e, portanto, à precariedade da posse, tem-se nesse Estado apenas a esperança de que o outro siga a lei prescrita pela razão prática, qual seja, a de respeitar minha liberdade, para que eu possa gozar livremente do objeto externo de meu arbítrio. Ora, tal fato evidencia uma clara falta de segurança com relação ao exercício da minha liberdade, tendo em vista que, conforme já explanado no primeiro capítulo, é intrínseca à natureza do homem uma vontade imperfeita, a qual cede, em inúmeras ocasiões, às inclinações, descumprindo o mandamento imposto pela razão prática.

Kant também se refere a tal estado como sendo aquele no qual há ausência de justiça distributiva, justamente por não poder garantir a cada um o que é seu, havendo nessa situação somente o conflito entre os arbítrios, visto que não haverá a quem reivindicar a lesão que me é causada por parte de outrem. Sobre isso, Kant observa:

o estado não jurídico, i. é, aquele em que não há justiça distributiva, chama-se estado de natureza (*status naturalis*). Contrapõe-se a ele, não o estado *social* (como pretende Achenwall), que poderia chamar-se um estado artificial (*status artificialis*), mas o estado *civil* (*status*

civilis) de uma sociedade submetida a uma justiça distributiva (KANT, 2014, p. 120; MS, AA 06: 306).

Tendo em vista o excerto do texto kantiano, verifica-se que este estado *não jurídico*, caracterizado pela ausência de leis positivadas, não possui uma *justiça distributiva*. Tal circunstância não tem relação alguma com uma suposta distribuição de bens para os indivíduos, tendo em vista a melhoria da condição material de cada um, em uma ação de benevolência. Mas, ao contrário, a *justiça distributiva*, aqui referida como característica de tal estado, nos dizeres de Kant, diz respeito apenas a assegurar a cada um aquilo que lhe pertence. Sobre isso, Ricardo Terra afirma:

ele se caracteriza como uma situação não de injustiça, mas de ausência de justiça, na medida em que não há um juiz competente para decidir os casos controversos, o que não significa ausência de direito no estado de natureza. Nesse estado, “embora cada um, segundo seus conceitos de direito, possa adquirir alguma coisa exterior por ocupação ou contrato, esta aquisição é apenas provisória enquanto não contiver a sanção de uma lei pública, porque não é determinado por nenhuma justiça (distributiva) pública e garantida por nenhum poder que exerça este direito” (TERRA, 2004, p. 33).

Ou seja, no estado de natureza eu também posso adquirir um objeto externo do meu arbítrio, em consonância com o postulado jurídico da razão prática. Contudo, este meu direito não será exercido em sua plenitude, posto que não terei garantia alguma de usufruí-lo, restando, pois, uma situação de precariedade em relação isso. Ou seja, não há garantia de que outrem não me lesará no meu direito de possuir algo externo como o meu. Sem leis positivadas, haveria apenas uma pretensão de reciprocidade para que os outros respeitassem esse meu direito, isto é, ficaria na expectativa de que todos observassem tal direito simplesmente por dever. Contudo, conforme já foi evidenciado neste trabalho, a vontade humana é imperfeita, de modo que precisamos de um outro móbil para pautarmos nossas ações, de modo que essa vontade imperfeita parece ser, para nós, o óbice à garantia da posse no direito privado, e, por conseguinte, óbice à liberdade externa de cada um.

Neste sentido, ainda que eu me oponha com direito àquele que tenta lesar minha liberdade por tentar tomar aquilo que me pertence, tal ato é dotado de pouca força coercitiva, não garantindo minha liberdade externa tal como deveria. Neste teor é o alerta de Kant: “ora, a vontade unilateral não pode servir de lei coercitiva para todos em vista de uma posse externa, portanto contingente, porque

isso prejudicaria a liberdade segundo leis universais" (KANT, 2014, p. 63; MS, AA 06: 256).

Continuando a análise acerca do pensamento da doutrina do direito kantiano, é possível concluir, portanto, que no estado de natureza não há como exercer com garantia e plenitude minha liberdade, e, por conseguinte, meu direito de ter algo externo como o meu. Há a precariedade de tal ato, cabendo ressaltar, ainda, a pouca força que possui minha vontade única de me opor àqueles que me lesam, visto que se trata de apenas *uma* vontade contra a dos demais. Neste estado não há segurança, de modo que me cerco apenas da esperança na reciprocidade do outro para comigo, no sentido de que eu respeito o seu externo e ele respeita o meu externo. Eu respeito a liberdade deles e eles respeitam a minha. Essa esperança na *reciprocidade alheia*, devido à ausência de garantia neste estado de natureza com relação a ter algo como meu e teu externo, é comentada por Kant na seguinte passagem do texto:

não sou , portanto, obrigado a deixar intocado o seu externo do outro se em contrapartida cada um dos outros não me assegura que se portará em vista do meu de acordo com o mesmo princípio, cuja garantia nem precisa de um ato jurídico particular, mas já está contida no conceito de uma obrigação jurídica externa, devido à universalidade e, portanto, também à reciprocidade da obrigação a partir de uma regra universal (2014, p. 63; MS, AA 06: 255-256).

Assim sendo, é possível concluir que o estado de natureza ou direito privado em Kant é notabilizado pela ausência de leis positivadas, de modo que não há coerção enquanto móbil, e, por este fator, tem-se enquanto característica a provisoriação ou precariedade da posse, tendo em conta que não há garantia alguma para o exercício pleno de minha liberdade externa, isto é, não há segurança para com a liberdade externa dos indivíduos. Nesse Estado há apenas uma esperança na atitude moral do homem, para que este respeite minha liberdade. Contudo, como é sabido, a vontade imperfeita atinente à natureza humana é incapaz de nos fornecer tal segurança, de modo que seria preciso um outro móbil que não o meramente ético, a saber, um móbil empírico, tal qual a coerção.

3.2 Do direito público ou estado civil

Ora, foi demonstrado que no estado de natureza ou direito privado, no âmbito do pensamento kantiano, não há a verificação de leis positivadas regendo as relações entre os seres humanos, não havendo, portanto, regulamentação alguma acerca da liberdade dos indivíduos¹⁴. Assim, qualquer um poderia vir e me tomar à força um objeto externo de meu arbítrio, sem que eu pudesse recorrer a algo para me defender. Tem-se neste estado, portanto, uma ausência de regimento acerca da liberdade externa dos indivíduos, de modo que há uma espécie de “liberdade irrestrita” e, devido a isso, por vezes tem-se uma “liberdade destruída” com relação àquele que sofre um ato de violência. Há, então, uma espécie de “confiança na reciprocidade alheia”, isto é, uma crença de que o outro irá respeitar esse meu direito de posse sobre um objeto ainda que não tenha coerção alguma proveniente de uma lei, de modo que uma ação desse tipo seria *por dever*, condizente com a ética. Mas, como sabemos, a vontade humana é *imperfeita*, de acordo com o até agora exposto, de modo que por vezes o homem cede às suas inclinações e age de modo contrário àquele que era devido.

Posto isso, como possibilitar, desse modo, uma coexistência livre entre arbítrios segundo uma lei universal? Como conferir segurança à faculdade de obter um objeto externo de meu arbítrio como o meu contra a violência a ser perpetrada por outrem? Qual o meio de garantia para o exercício de minha liberdade externa? Ora, a solução para tais problemas ou questões é resolvida por Kant com a instituição do direito público ou estado civil. Ou seja, é neste estado que eu conseguirei ter uma coexistência pacífica com arbítrios alheios; é nele que será garantida a possibilidade de ter um meu e teu externo, sendo assegurada,

¹⁴ A “ausência de disposição legal” ou de “regulamentação acerca da liberdade dos indivíduos” aqui referida, diz respeito apenas à *não verificação de leis positivadas através do ente estatal*. Ou seja, não há leis positivadas, isto é, “postas” por um Estado, o que nos dá base à alegação de “ausência” de disposição legal. Acerca disso, Guido de Almeida afirma o seguinte: “com efeito, parece possível alegar que é tão-somente no estado de natureza, anterior à criação de Estados políticos, que podemos identificar as leis do Direito a (uma espécie de) leis morais. Assim, pode-se conceder facilmente que, num presumido estado de natureza, a conformidade a leis universais só pode ser pensada como conformidade a leis morais, visto que por hipótese ainda não há leis positivas. Numa sociedade política, porém, a conformidade exigida pelas leis jurídicas é precisamente a conformidade a leis positivas” (ALMEIDA, 2006, p. 218-219). Cumpre ressaltar, assim, que há presença de normatividade no Estado de Natureza ou Direito Privado, mas apenas no campo moral, ficando essa normatividade, por conseguinte, sem o arrimo de leis positivas.

outrossim, minha liberdade externa; é nesse Estado que será possível a utilização da coerção como móbil para tentar direcionar a vontade imperfeita do homem para fazer a coisa certa, ainda que não por dever.

Acerca dessa passagem do estado de natureza para o estado civil, é interessante expor a noção de desenvolvimento da história dentro do pensamento kantiano, a qual ocorre, como se sabe, de maneira teleológica, isto é, a história caminha conforme um fim. Tal fato ocorre, segundo Kant, porque o homem não caminha de acordo com um fim racional próprio, de modo que a tarefa a ser realizada é no sentido de tentar descobrir um propósito que sirva de fio condutor para esses seres que não possuem a capacidade de ter um fim racional próprio, mesmo tomados em seu conjunto. Neste sentido, no início da obra *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant pondera:

como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio (KANT, 2011, p. 4; IaG, AA 08: 18)¹⁵.

Assim, observa-se que a tarefa conferida ao filósofo é a de tentar achar um fio condutor para a história do homem, e tal fio condutor não é senão o *propósito da natureza*, o qual é o guia para o desenvolvimento da história do homem durante o passar dos tempos. É este princípio teleológico da natureza que guiará a história humana, e tal fato poderá ser notado, inclusive, devido à forma pela qual a natureza dotou o homem de certos recursos, quais sejam, razão e liberdade.

No decorrer da obra, a qual é dividida em proposições, o filósofo vai expondo que, ao contrário dos outros animais, que agem apenas por instinto, a natureza parece querer que o homem se desenvolva até conseguir ser digno de uma boa vida, e que todas as disposições humanas desenvolver-se-ão de um melhor modo no convívio em sociedade. Sobre tal ponto, “parece que a natureza não se preocupa com que ele viva bem, mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a

¹⁵ A citação da obra *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* seguirá o seguinte modelo: autor, data, página; abreviação do nome da obra em alemão, o volume da obra na edição da *Akademie-Ausgabe* e a indicação da paginação correspondente a esta edição da *Akademie*.

tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar" (KANT, 2011, p. 7; IaG, AA 08: 20). Trata-se de um progresso que vem sendo adquirido no decorrer dos tempos; isto é, tendo em vista o pouco tempo de vida de um só homem, esse progresso ocorre no decorrer da história, passando de geração em geração, em um contínuo desenvolvimento.

Acerca desse progresso humano passado de geração em geração, Joel Klein, destaca que Kant apostava em um *movimento dialógico entre o âmbito individual e o âmbito da espécie*, o qual seria mediado pela educação, visto que a espécie humana se distingue das demais em virtude da sua faculdade racional. Assim, o desenvolvimento humano é algo que ocorre mediante um processo pedagógico, tendo uma dependência entre indivíduo e espécie. Sobre isso, afirma:

por um lado, a ontogênese retoma a filogênese, isto é, cada indivíduo precisa se apropriar dos conhecimentos e habilidades adquiridos e conservados pela geração anterior. Senão estariámos condenados à eterna reinvenção da roda. Por outro lado, a filogênese depende do empenho dos indivíduos para que novos conhecimentos e habilidades sejam produzidos e os antigos preservados (KLEIN, 2014, p. 193-194).

Mas, como ocorre esse desenvolvimento? Teria o filósofo apontado alguma resposta? Ora, uma vez mais Kant não nos deixa sem resposta. O filósofo lança mão do argumento da "insociável sociabilidade", o qual é uma espécie de antagonismo existente entre os homens, um querer associar-se, mas ao mesmo tempo um querer distanciar-se dos demais, criando espaço para uma inquietação que os leva ao desenvolvimento de suas disposições. Sobre essa instabilidade de base, eis a argumentação de Kant:

entendo aqui por antagonismo a *insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. O homem tem uma inclinação para *associar-se* porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a *separar-se* (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros (KANT, 2011, p. 8; IaG, AA 08: 20-21).

Sob essa perspectiva de sua filosofia da história, a instabilidade é proporcionada pela natureza, que faz com que o homem saia de um estado inerte,

se organize; que saia da vida cômoda e comece a se distanciar do estado de rudeza e dirigir-se à cultura; que possa se organizar com o intuito de sair do estado de natureza para chegar ao estado civil, proporcionando a si próprio uma estabilidade e segurança maiores com relação à sua própria liberdade. Desse modo, é possível afirmar que trata-se, outrossim, de uma instabilidade necessária, sem a qual “todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno” (KANT, 2011, p. 9; IaG, AA 08: 21).

Assim, segundo o pensamento kantiano sobre a filosofia da história, o propósito da natureza é para um desenvolvimento do homem com o intuito de tornar possível a vida em sociedade. Neste sentido, a grande tarefa a ser empreendida é instituir um estado no qual seja possível resguardar o uso de minha liberdade externa, saindo daquele estado inicial no qual reina a insegurança e o medo; é se retirar do estado de rudeza, ingressando no estado de cultura; é ter capacidade de se organizar em sociedade, deixando para trás a insegurança característica do estado de natureza; é conseguir proporcionar a si próprio uma estabilidade e segurança maiores, tendo em vista a liberdade própria e alheia. Este é o teor da filosofia da história kantiana.

Até então foi exposta a concepção da filosofia da história kantiana acerca da passagem ao estado civil, a qual, conforme demonstrado, ocorre através de um propósito da natureza, cujo intuito é que o homem desenvolva suas disposições ao máximo, e tal somente ocorre em sociedade. E esta vida em sociedade, por sua vez, necessita de regulamentação, isto é, de leis externas positivadas para que não haja abuso da liberdade por parte dos indivíduos.

Com relação à parte de filosofia política ou do direito, o filósofo tem como ponto característico de seu pensamento a garantia da posse externa de um objeto externo de meu arbítrio, garantindo, por conseguinte, minha liberdade externa. Assim, vê-se que tanto na perspectiva de sua filosofia da história, quanto na perspectiva de sua filosofia política ou do direito, tutela-se a liberdade externa do indivíduo. Para o filósofo, o fim do Estado, ou seja, da sociedade civil, é a liberdade garantida pelo direito, tendo em vista que, na ausência de leis positivadas, impera apenas uma expectativa de reciprocidade por parte de outrem para que este respeite minha liberdade. Contudo, sabe-se que a influência das inclinações é

determinante para que haja o descumprimento da lei representada pela razão prática, a qual prescreve um respeito à liberdade dos demais, de modo que só com o advento do Estado civil poderá ser resguardada a liberdade de todos.

No tocante à possibilidade dessa posse externa de um objeto de meu arbítrio, e, por conseguinte, de sua garantia, Kant argumenta no sentido de que a própria razão prática me possibilita pensá-la enquanto posse inteligível, sem necessidade de estar em uma relação direta no tempo e espaço com o indivíduo. Sobre tal ponto, afirma o autor:

ora, a razão prática quer com sua lei jurídica que na aplicação a objetos eu não pense o meu e teu segundo condições sensíveis, mas pense também sua posse abstraindo delas, porque a lei diz respeito a uma determinação do arbítrio segundo leis da liberdade, e somente um *conceito intelectual* pode ser subsumido a conceitos do direito (KANT, 2014, p. 60; MS, AA 06: 253).

Ou seja, o filósofo demonstra que tal tipo de posse prescinde de quaisquer relações de tempo e espaço, de modo que uma maçã é minha ainda que eu não esteja com ela em minhas mãos, isto é, em uma posse empírica. Kant ainda argumenta no sentido de que tal posse não contradiz a lei de liberdade externa, o que, para um bom leitor, implica no seguinte: tal posse é condizente com a liberdade externa, isto é, está de acordo com tal liberdade, garantindo-a. Neste sentido, o filósofo argumenta:

pois fala-se aqui apenas de uma relação intelectual com o objeto na medida em que o tenho *sob meu domínio* (um conceito intelectual da posse, independentemente de determinações espaciais), e ele é *meu* porque minha vontade, determinando-se a um uso qualquer dele, não contradiz a lei da liberdade externa (KANT, 2014, p. 60; MS, AA 06: 253).

Assim sendo, percebe-se, outrossim, que tal espécie de posse é, acima de tudo, congruente com a lei da liberdade externa, de modo que não haveria contradição alguma com tal lei eu ter um objeto além de uma posse meramente empírica. Neste ponto Kant é contundente, pois afirma que somente sob este tipo de posse é possível ter algo como meu e teu externos, isto é, para que um objeto externo de meu arbítrio possa ser dito como o meu, ele tem de sê-lo para além de uma posse meramente empírica. Neste sentido, tem-se a conclusão do autor:

o modo, portanto, de ter algo fora de mim como o meu é a simples ligação jurídica da vontade do sujeito com aquele objeto segundo o conceito de uma posse inteligível, independentemente da relação com ele no tempo e no espaço (KANT, 2014, p. 61; MS, AA 06: 254).

Como então garantir o direito de ter um meu e teu externo? Ora, foi visto que no estado de natureza ou direito privado, o qual é caracterizado pela ausência de leis positivadas, e, portanto, de um Estado, haveria somente a vontade do próprio indivíduo. Contudo, conforme foi exposto, tal vontade unilateral possui pouca força, quiçá, ela não detém legitimidade para se opor à vontade dos demais.

Em conformidade com o já argumentado, notadamente com relação ao postulado jurídico da razão prática, segundo o qual é possível ter algo externo como o meu, pode-se inferir, por tal circunstância, que eu posso agir de modo a garantir este meu direito de possuir algo externo como o meu. Neste sentido, Kant expõe que essa garantia só será alcançada no estado civil, isto é, numa situação em que há um Estado instituidor de leis e dotado de coerção, pois só assim estará assegurado tal direito. Acerca disso, o filósofo assim se pronuncia:

por conseguinte, somente uma vontade que obriga a cada um dos outros, portanto uma vontade universal (comum) coletiva e detentora do poder, é uma vontade que pode dar aquela garantia a cada um. – Mas o estado sob uma legislação universal externa (i. é, pública) acompanhada de poder é o estado civil. Logo, somente pode haver um meu e teu externo no estado civil (KANT, 2014, p. 63; MS, AA 06: 256).

O que Kant aponta é que a garantia da liberdade própria e alheia só será efetivada se tiver por princípio uma vontade comum, geral, ou seja, sob a égide de uma legislação universal externa, e, tal cenário só se corrobora com o advento do Estado Civil. Feita esta observação, o filósofo se preocupa em concretizar tal estado no qual seja possível proteger a liberdade externa própria e alheia, lançando mão, para isso, do seguinte corolário:

se deve ser juridicamente possível ter um objeto externo como o seu, então tem de ser também permitido ao sujeito *obrigar* cada um dos outros, com quem se chega a uma disputa do meu e teu a respeito de um tal objeto, a entrar juntamente com ele numa constituição civil (KANT, 2014, p. 63; MS, AA 06: 256).

O corolário proposto pelo filósofo pode ser explicado nas seguintes premissas e conclusão a seguir: se é possível ter juridicamente algo externo como o

meu, e tal só ocorre no estado civil, logo, posso obrigar a todos os outros a entrarem comigo nessa condição social, com vistas a garantir o meu externo, bem como o de cada um, velando, por conseguinte, pela liberdade externa de todos. Ora, pode ser verificado pela argumentação de Kant que a possibilidade de ter um objeto externo como o meu, isto é, de ter uma posse segura e definitiva, só será realizada com o surgimento de uma sociedade civil. Logo, visando dar substrato a tal direito de possuir um objeto externo de meu arbítrio como o meu, o filósofo lança mão do referido corolário, cujo conteúdo é o de que me é permitido *obrigar* a todos os outros para que entrem juntamente comigo num tal estado, qual seja, numa sociedade civil. Neste sentido, percebe-se que, de certo modo, o referido corolário possui certa relação com o postulado jurídico da razão prática, posto que aquele torna possível a realização deste último. Argumentando sobre tal ponto, Beckenkamp afirma:

se é lícito ter algo externo como o seu e, ademais, se é possível ter algo externo como o seu tão somente na perspectiva do estado jurídico, seja antecipando-o como exigência, no estado de natureza, seja adquirindo-o segundo suas leis, uma vez constituído, então é lícito coagir os outros a entrar comigo em um estado jurídico (2014, p. 71).

Outro que também possui argumentos nesse sentido é Ricardo Terra, para o qual a simples possibilidade de ter algo externo como o meu já torna necessário um meio de garantí-la, e, desse modo, ter-se-á o estabelecimento da sociedade civil, isto é, do Estado. Pois só na condição de um Estado Civil tal posse se torna possível, isto é, só nesse estágio a posse é *peremptória*, visto que no âmbito do direito público tem-se leis positivadas e um Estado dotado de coerção, podendo garantir, outrossim, a liberdade externa dos indivíduos com relação à possibilidade de tomada de posse sobre um objeto externo do arbítrio. Posto isso, eis a explanação de Terra:

a instituição do estado jurídico, do estado civil, está intimamente vinculada com a necessidade de garantir a propriedade. Na medida em que é demonstrada a possibilidade já se abre caminho para a exigência de sair do estado de natureza e entrar no estado civil (2004, p. 38).

Tendo por análise essa passagem do estado de natureza para a sociedade civil, um ponto de destaque dentro do pensamento kantiano é com relação à vontade geral unificada, a qual é imprescindível para o estabelecimento de tal estado. Sem ela, não seria possível realizar a passagem do estado de natureza

para o estado civil. A concordância de todos para a entrada nesse estado civil é imprescindível, até porque uma *vontade unificada* confere mais coesão e unidade ao estabelecimento de tal estado, visto que uma vontade unilateral é dotada de pouca força, sendo, portanto, de pouca valia para esta empreitada. Expondo seu raciocínio a respeito de tal ponto, Kant afirma o seguinte:

o *título racional* da aquisição somente pode ser encontrado, no entanto, na ideia de uma vontade de todos unificada *a priori* (a ser unificada necessariamente), a qual é aqui sem mais pressuposta, como condição indispensável (*conditio sine qua non*); pois não se pode por vontade unilateral impor a outros uma obrigação que eles não teriam por si de outra forma (KANT, 2014, p. 72; MS, AA 06: 264).

Percebe-se, portanto, que para a entrada na sociedade civil é imprescindível a *vontade geral unificada*, visto que só ela é dotada de força suficiente para o estabelecimento de tal estado. Ela legitimará o Estado que vai surgir bem como o poder coercitivo exercido por ele através das sanções, conferindo segurança e um caráter definitivo ao direito de ter algo externo como o meu, que outrora era apenas provisório. Nos dizeres de Kant, “a aquisição *peremptória* ocorre apenas no estado civil” (KANT, 2014, p. 73; MS, AA 06: 264). O Estado civil será capaz de conferir ao homem um outro móbil que não o ético, a saber, a coerção, de modo que esta conferirá maior segurança e estabilidade à liberdade de todos.

Assim, em tal estágio, qual seja, da sociedade civil ou do direito público, o indivíduo não ficará sem segurança à mercê dos atos perpetrados por outrem através de sua *vontade imperfeita*, pela qual o indivíduo, agindo por suas inclinações, poderia restringir minha liberdade externa. Com o advento da sociedade civil tem-se estabelecida uma liberdade limitada pelas leis do Estado, mas cuja limitação existe para garantir a própria liberdade, como, por exemplo, a liberdade de ter algo externo como o meu.

3.3 Direito público ou sociedade civil e a liberdade externa

Ora, em conformidade com o exposto até então, foi possível verificar que no estado de natureza ou direito privado prevalece a ausência de disposição legal,

isto é, ausência de normatividade com vistas a regular as ações dos indivíduos em sociedade, de modo que impera a falta de regulamentação à liberdade externa dos indivíduos. Então, o que acontece nesse Estado? Foi demonstrado que nele o indivíduo atua livremente, isto é, sem regulamentação alguma, e, tendo em vista a *imperfeição da vontade humana*, por vezes tem-se o cometimento de atos que não coexistem livremente com a liberdade dos arbítrios alheios de acordo com uma lei universal.

Ocorre, outrossim, que as inclinações desvirtuam as ações do homem com relação ao preceituado pela razão prática, de modo que o cumprimento daquilo que foi prescrito pela razão se dá de modo falho, isto é, não há um nível de confiabilidade considerável. Assim, qual o cenário de tal conjuntura? Ora, o sujeito se encontra em uma situação de completa insegurança, isto é, o indivíduo respeita a liberdade alheia e espera que outrem aja do mesmo modo, ainda que não tenha coerção alguma. Acontece, entretanto, que não é possível desenvolver uma vida em sociedade baseada apenas na crença da reciprocidade de outrem para comigo, isto é, a falibilidade do homem em seguir a lei representada pela razão prática exige um outro móbil, que se instrumentaliza através da coerção, e só assim tal convívio social pode se tornar possível.

Assim, o exercício de minha liberdade externa, que pode ser exemplificado pela tomada de posse de um objeto externo de meu arbítrio, fica prejudicado neste estado. Isso ocorre porque não existe garantia ou segurança alguma para o exercício de tal direito (liberdade) de minha parte. Essa ausência de regulamentação faz com que exista uma espécie de “liberdade irrestrita”, de modo que cada um age movido apenas com vistas à própria vontade. Mas como esta é imperfeita, posto que o homem é influenciado por suas inclinações e desejos, tem-se a inobservância dos ditames da razão prática com o consequente cometimento de atos que tolhem a liberdade alheia, como, por exemplo, quando um indivíduo toma um objeto pertencente a outrem.

Posto isso, como então possibilitar o convívio entre seres humanos? Como estabelecer uma forma na qual se torne possível tal fato? Ora, foi demonstrado, em conformidade com o pensamento kantiano, que tal fato será possível somente com o advento do direito público ou da sociedade civil. Ou seja, é

preciso regulamentar a liberdade externa do homem a partir de leis positivadas, instituindo uma “liberdade limitada ou regulamentada” para evitar uma “liberdade aniquilada”, a qual ocorre quando outrem tolhe a liberdade externa de alguém, posto que àquele que sofreu tal ato de violência não coube escolha alguma. Neste sentido, pode-se afirmar que o direito acaba por regular as relações externas entre as pessoas, com vistas à garantia da liberdade de todos, algo que é dotado de muita incerteza num Estado desprovido de leis, tal como o Estado de Natureza ou o Direito Privado. Em dissertação sobre o tema, Jéssica de Farias Mesquita expõe o seguinte:

o conceito de direito em Kant tem em vista somente a relação externa de uma pessoa com outra, na medida em que suas ações podem ter alguma influência entre si. Logo, o direito considera as relações externas de uma pessoa relativas aos efeitos que venham a causar no mundo jurídico, isto é, no âmbito externo. É o conjunto de condições nas quais a vontade de um concorda com a de outro, segundo uma lei de liberdade. O direito diz respeito à relação prática externa de uma pessoa com outra em suas relações recíprocas, em conformidade com a formulação de sua existência segundo uma lei universal (MESQUITA, 2014, p. 69).

Ao partir para a instituição de uma “liberdade regulamentada” através de um direito público, busca-se evitar o abuso da liberdade perpetrado pelos seres humanos no estado de natureza, o qual leva, conforme já foi argumentado, ao aniquilamento da liberdade daquele que sofre a violência. Trata-se da saída de um estado de “injustiça” para um estado de “justiça” - no sentido de ter garantida minha liberdade externa, e não no sentido de uma justiça material - isto é, da saída de um estado de insegurança para um estado de segurança jurídica. Essa “liberdade regulamentada” tem em vista garantir a liberdade de todos perante o império do direito, pois, em uma sociedade na qual não se tem garantia alguma, como no estado de natureza ou direito privado, impera a tensão acerca do conflito que pode ocorrer de todos contra todos a qualquer momento. Assim, “o homem é caracterizado por uma ‘sociabilidade-insociável’, precisando limitar sua própria liberdade para que a liberdade de todos seja possível segundo uma lei universal” (MESQUITA, 2014, p. 76).

Mostra-se então imprescindível essa passagem ao direito público ou sociedade civil para que a vida em comunidade seja possível, isto é, para que uma vez em convívio social não haja, entre os homens, destruição da liberdade alheia, tal

qual ocorreria no direito privado ou estado de natureza, devido à falibilidade da vontade humana, que por vezes cede às inclinações, descumprindo, dessa forma, os ditames da razão prática. Por isso, é preciso assegurar e tornar exequível uma coexistência livre entre os arbítrios alheios. Ao menos essa parece ser a intenção do filósofo ao propor a instituição do Estado: conferir segurança e estabilidade a partir da regulamentação das relações entre os indivíduos, assegurando, por fim, a liberdade externa dos mesmos. Segue essa linha hermenêutica a exposição de Paulo Bonavides, ao realizar uma análise acerca do pensamento jurídico kantiano:

ora, constituir uma vontade certa, estável e hierarquicamente qualificada, que pudesse, em proveito comum, cercear a autonomia ilimitada das vontades individuais e se tornar princípio regulador de suas relações mútuas, era, evidentemente, o passo à frente que se fazia mister, em ordem a ultrapassar aquela idade de contradição e incerteza, que caracteriza o estado de natureza. Quando ocorre a passagem do *status naturalis* ao *status civilis*, o estado então se constitui, aparece o direito público como Direito estatuído, provido de aparelhagem técnica, de órgãos que permitem ao princípio da autoridade positivar-se socialmente. O *status civilis* não é um estado justo¹⁶, senão um estado jurídico, em que o jurídico tem, aqui, para Kant, a significação específica de sistema fundado em princípio de certeza, garantia, estabilidade e permanência (BONAVIDES, 2014, p. 112).

Nota-se, então, que a instituição do Estado é com vistas a regular e a garantir a própria liberdade do indivíduo, conferindo a segurança aos direitos já existentes no estado de natureza e possibilitando o convívio em sociedade. Busca-se nesse estado jurídico uma garantia e estabilidade que não seriam auferidas no estado de natureza. Neste sentido, esse Estado se institui com toda a aparelhagem necessária que lhe permite usar, legitimamente, o poder de coerção que lhe é conferido.

Com vistas a essa instituição do Estado nos é oportuno, uma vez mais, recorrer ao texto *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Cosmopolita*, no qual o filósofo irá postular que o surgimento do Estado, enquanto busca de um

¹⁶ O adjetivo “justo” usado aqui para qualificar o Estado Civil enquanto um estado que “não é justo” é no sentido de que tal estado não se ocupa em providenciar uma “justiça material ou distributiva”, e só por essa razão “não seria um estado justo”. Por outro lado, o sentido do adjetivo “justo” poderia ser usado em sua acepção positiva com relação ao Estado Civil na medida em que ele consegue garantir a liberdade externa de cada indivíduo, assegurando a cada um aquilo que lhe pertence. Contudo, no uso aqui analisado percebe-se a utilização do adjetivo para asseverar que esse Estado “não é justo” por não promover uma “justiça material ou distributiva” - o que permite dizer, com relação a esse aspecto específico, que tal Estado não é justo, sendo esta a qualificação que Bonavides lhe confere.

estágio de máxima liberdade em que possam coexistir as liberdades, como a tarefa mais elevada imposta pela natureza. Sob a perspectiva da filosofia da história, Kant comenta:

assim uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma *constituição civil* perfeitamente *justa*¹⁷ deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana, porque a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela tarefa. É a necessidade que força o homem, normalmente tão afeito à liberdade sem vínculos, a entrar neste estado de coerção¹⁸ (KANT, 2011, p. 10; IaG, AA 08: 22).

Ainda tratando acerca da decorrência necessária da passagem do Estado de Natureza para o Estado Civil, tendo em vista que só neste último é que haverá a possibilidade de se garantir direitos e segurança a todos, resguardando, por conseguinte, a liberdade externa de cada um, vejamos a posição de Carlos Adriano Ferraz:

o “estado de natureza” kantiano não é uma descrição antropológica de uma espécie de estado prévio ao Estado de Direito. Ele é uma ideia que nos aponta para a necessidade da fundação do Estado. É comum aos contratualistas sustentar que os homens precisam sair do “estado de natureza”. Entretanto, é Kant quem colocará tal saída como uma necessidade fundada na razão prática pura, oferecendo, portanto, uma fundamentação *a priori* para a “sociedade civil” (FERRAZ, 2011, p. 218).

Do que foi exposto até aqui, pode-se afirmar que essa necessidade fundada na razão prática pura para a instituição do Estado Civil tem em vista a garantia da liberdade externa dos indivíduos, uma vez que no Estado de natureza

¹⁷ Tendo em vista a nota anterior, é imperioso destacar que o adjetivo “justo” aqui utilizado confere essa qualidade ao Estado Civil na medida em que ele promove garantia da liberdade externa de cada indivíduo, assegurando a cada um aquilo que lhe pertence, possibilitando, por conseguinte, uma coexistência livre entre arbítrios alheios. E, por esse motivo, tal Estado Civil pode ser qualificado como justo.

¹⁸ Corroborando essa sua argumentação, de que cabe ao homem se unir em uma sociedade organizada civilmente com o intuito de ter uma *liberdade sob leis exteriores*, bem como de assegurar o desenvolvimento completo de suas disposições, Kant realiza uma analogia interesse com as árvores que crescem em um bosque, sendo esta sua explanação: “apenas sob um tal cerco, como o é a união civil, as mesmas inclinações produzem o melhor efeito: assim como as árvores num bosque, procurando roubar umas às outras o ar e o sol, impelem-se a buscá-los acima de si, e desse modo obtêm um crescimento belo e aprumado, as que, ao contrário, isoladas e em liberdade, lançam os galhos a seu bel-prazer, crescem mutiladas, sinuosas e encurvadas” (KANT, 2011, p. 11; IaG, AA 08: 22). Ou seja, ao instituir um Estado com leis que regulamentem a liberdade exterior dos homens, estes viverão tão bem agrupados quanto as árvores de um bosque; ao passo que, no estado de natureza, devido à ausência de leis, estes viverão em completa desordem e insegurança, tal qual as árvores isoladas e em liberdade irrestrita.

não se verifica garantia alguma para o convívio em sociedade. A imperfeição da vontade humana acaba gerando, por vezes, uma tensão nas relações entre as pessoas, levando-as a praticar atos voltados apenas à satisfação própria, em detrimento de interesses ou direitos alheios. Além disso, é importante retomar a ideia analisada neste capítulo, a qual foi retirada do texto *Ideia de Uma História Universal de um Ponto de Cosmopolita*, ou seja, a de que a tarefa mais elevada para o homem é a de instituição de um Estado no qual seja possível a garantia máxima da liberdade externa dos indivíduos.

Com relação a essa passagem do Estado de natureza para o Estado Civil em Kant, cabe observarmos se tal fato ocorreria de um modo contingente ou se teria que se dar de uma maneira necessária, através de um mandamento da razão prática pura. Acerca disso, vejamos os comentários de Ferraz acerca da saída do Estado de natureza em Kant:

a exortação para a saída do “estado de natureza” é, em Kant, categórica, e não uma mera arbitrariedade empiricamente determinada e contingente. Ela apresenta-se como obrigação, a qual visa a realização dos fins impostos pela razão prática pura. Em outras palavras, uma vez que devemos realizar a liberdade externa, devemos, também, ingressar em sociedade. Não apenas isto, para resguardar a liberdade externa faz-se imperioso o estabelecimento de uma constituição que garanta a maior liberdade externa possível (FERRAZ, 2011, p. 224).

Ora, ante o exposto, percebe-se que para realizar o fim proposto pela razão prática pura é imperioso que superemos o Estado de natureza, no qual impera a insegurança e tensão geradas pela imperfeição da vontade humana, e ingressemos no Estado Civil. E, enquanto fim proposto pela razão prática pura, ele se apresenta de forma categórica, isto é, de observância compulsória, para que só então tenha-se o estabelecimento de um Estado que consiga garantir a maior liberdade externa possível.

3.4 O poder de coerção no Estado Civil

Até então foi exposto que só no Estado Civil seria possível um estágio de garantia da liberdade externa própria e alheia, sem ter de ficar na expectativa da reciprocidade de outrem, isto é, que esse outro consiga vencer suas inclinações, devido à sua vontade imperfeita, para que eu possa ter garantida a minha liberdade. Isso posto, se faz necessário, por ora, abordamos uma característica singular e imprescindível existente no direito público, qual seja, a possibilidade de utilização da coerção por parte do Estado para nos forçar a cumprir aquilo que está positivado na lei. Conforme já foi exposto, essa possibilidade de se aplicar a coerção, a qual se substancia através de uma sanção, não pode ser tomada como algo contraditório, ou seja, essa coerção não é contrária à ideia de liberdade segundo uma lei universal.

Tal ocorre porque a coerção exercida pelo Estado é com vistas a impedir um ato ilegal que fere a minha liberdade, assim sendo, a coerção utilizada para impedir um tal ato ilegal é conforme à liberdade segundo uma lei universal, tendo em vista que no seu âmago ela acaba por resguardar justamente a liberdade do indivíduo. Analisando a doutrina penal de Kant, Otfried Höffe expõe o seguinte:

a doutrina penal de Kant, em sentido lato, começa com um elemento que aqui só pode ser assinalado: a ideia da razão prática (1), válida igualmente para a moral e o Direito, segundo a qual a transgressão de uma lei moral é punível. Juntam-se a ela a faculdade coercitiva (2), analiticamente ligada ao Direito e válida já com anterioridade ao Estado, e (3) a instauração do estado público de direito, necessária para assegurar os direitos congênitos e legitimamente adquiridos (HÖFFE, 2005, p. 263).

É oportuno ressaltar o que Höffe aqui afirma no final de sua exposição, a saber, “a instauração do estado público de direito, necessária para assegurar os direitos congênitos e legitimamente adquiridos”. Ora, a instituição desse estado público de direito, com possibilidade de usar a coerção, tem em vista assegurar direitos adquiridos, como, por exemplo, um objeto externo de meu arbítrio, tanto quanto resguardar um direito congênito, isto é, um direito característico do indivíduo, inato. Conforme foi exposto, tal é o direito à liberdade.

Assim, o filósofo demonstra que o direito público tutela o direito de liberdade do indivíduo, notadamente, a liberdade externa do mesmo. Desse modo, percebe-se que o Estado é um ente de suma importância, objetivando possibilitar

um convívio em sociedade em conformidade com uma lei universal da liberdade. Seu poder coercitivo é um instrumento para dar efetividade a tal fim, tendo em vista a vontade imperfeita do homem, de modo que este precisa de um outro móbil, o qual, por sua vez, é materializado na coerção.

Posto isso, é importante colacionar aquilo que Kant diz acerca do direito penal. Pois bem, com relação a este ramo do direito, o filósofo expõe que o “*direito penal* é o direito do comandante em relação ao subordinado de infligir-lhe uma dor por causa de seu crime” (KANT, 2014, p. 149; MS, AA 06: 331). Ora, verifica-se então a autorização de imposição de sanção pelo descumprimento da lei, isto é, pelo cometimento de um crime. Assim, quando o indivíduo age em desconformidade com a prescrição legal tem-se a permissão para o Estado lhe impor a pena prevista.

Mas, qual o critério para a imposição dessa pena? Existe alguma medida justa para tal ato? Com relação a tal ponto, Kant dispõe que a imposição da pena deve ser justa, isto é, deve se manter no centro da balança, não podendo pender para um ou outro lado. Neste sentido, eis a reflexão do filósofo:

mas que espécie e que grau de punição a justiça pública adota como princípio e critério? Nenhum outro a não ser o princípio da igualdade (na posição do fiel da balança da justiça), que consiste em não se inclinar mais para um lado do que para o outro (KANT, 2014, p. 150; MS, AA 06: 332).

Dito isso, o filósofo postula, por fim, uma sanção que se pauta na retribuição, a qual ele nomeia de *direito de retribuição*, pois, segundo ele, somente com base na retribuição ter-se-á a imposição de uma pena justa pelo cometimento de um crime. Sobre isso, eis o raciocínio de Kant: “tão somente o *direito de retribuição (jus talionis)* – mas, entenda-se bem, diante da barra do tribunal (e não em teu juízo privado) – pode indicar de forma determinada a natureza e o grau da punição” (KANT, 2014, p. 150; MS, AA 06: 332). Assim, a pena é pautada como uma retribuição pelo crime cometido, e será medida pelo princípio da igualdade, isto é, não será aplicada uma pena mais ou menos grave do que aquela que tem de ser aplicada. Ela só poderá ser aplicada pelo Estado, através de um Tribunal (órgão do Poder Judiciário), sendo vedado, portanto, o *juízo privado*, isto é, a possibilidade de o particular fazer “justiça com as próprias mãos”.

Um ponto de relevância sobre o direito penal diz respeito à ação cometida, e, uma vez mais, Kant também analisa tal fato. Pois bem, o filósofo aponta que ninguém sofre uma punição por querer a punição, mas, ao contrário, o indivíduo sofre a punição por querer uma ação punível, isto é, por querer praticar uma ação que tem previsão penal, a qual, se cometida, implica em uma sanção. Sobre isso, Kant observa:

ninguém sofre uma punição porque quis a *punição*, mas porque quis uma ação *punível*; pois não é uma punição quando acontece a alguém o que ele quer, e é impossível querer ser punido. – Dizer “quero ser punido caso mate alguém” nada mais significa do que “submeto-me com todos os demais às leis”, as quais naturalmente, existindo criminosos no povo, também serão leis penais (KANT, 2014, p. 154; MS, AA 06: 335).

Ainda com relação à aplicação da coerção, tendo em vista a previsão da sanção pelo cometimento de uma ação punível, é imperioso abordarmos a função da pena no Direito Penal, promovendo, ainda que de modo sumário, uma interdisciplinaridade neste trabalho.

Pois bem, tendo em análise a função da pena ou sanção imposta pelo Estado, podemos recorrer a duas teorias, a absoluta e a relativa. Segundo Rogério Greco, “as teorias tidas como absolutas advogam a tese da retribuição, sendo que as teorias relativas apregoam a prevenção” (GRECO, 2015, p. 537). Ora, em conformidade com o texto kantiano até então analisado, é possível verificar que Kant adota a primeira teoria, qual seja, a da retribuição, de modo que a sanção imposta atua como uma retribuição pelo crime cometido, não tendo a pena qualquer função social. Há apenas uma “compensação” pelo cometimento de uma ação punível, a qual se consubstancia com a imposição de uma pena. Tendo em vista a característica de tal teoria nos é permitido concluir, com um tom crítico, que ela é capaz de suprir os anseios da coletividade com relação à punição do delinquente, retirando qualquer sensação de impunidade.

Desse modo, acreditamos que a pena também tem outro aspecto que não apenas a retribuição, sendo ele a prevenção, e tal ocorre na teoria relativa. Com relação a essa teoria, a qual se fundamenta na prevenção, tem-se sua divisão em prevenção geral e especial, sendo que em cada uma delas há uma vertente negativa e outra positiva. Pois bem, iniciando pela prevenção geral negativa, observa-se que

ela se caracteriza pela intimidação dos indivíduos em sociedade com relação ao cometimento de ações puníveis, assim, por medo da sanção, os indivíduos não iriam cometer tais condutas. Já a prevenção geral positiva é caracterizada pelo respeito à norma jurídica. A prevenção especial negativa tem em vista a neutralização do delinquente de um crime, a qual se materializa com a sua segregação, isto é, com a sua prisão, sua efetiva retirada do convívio em sociedade. Já a prevenção especial positiva denota o aspecto ressocializador da pena, em que se fará com que o autor do crime não venha a praticar outros delitos, buscando sua reinserção na vida em sociedade (GRECO, 2015, p. 537-538).

Ora, tendo em vista as duas teorias da pena que foram expostas, é possível concluir o seguinte: a teoria absoluta, que se caracteriza unicamente pela retribuição do injusto perpetrado, e da qual Kant é um partícipe, simplesmente tem como fim a imposição de uma sanção para o sujeito que pratica uma ação punível. Isto é, a pena imposta não tem outra função senão esta de simplesmente retribuir a ação punível com uma sanção, o que nos permite concluir que ela não se ocupa de prevenir outros delitos e, muito menos, com a ressocialização do delinquente. Dessa forma, ela não contribui para evitar que outros venham a praticar uma ação punível e nem tenta reintegrar aquele que já cometeu algum delito, de modo que este pode até se tornar um delinquente contumaz, causando ainda mais problemas na vida em sociedade.

Já a teoria relativa da pena, conforme exposto, vela pela prevenção acerca do cometimento de novos delitos, bem como tenta promover a ressocialização do delinquente. Ora, parece-nos que esta teoria é mais condizente com aquilo que esperamos da sanção imposta pelo Estado: enquanto possibilidade de sofrer a sanção, ela intimida o indivíduo, servindo de móbil para que este não cometa o crime; caso este venha a cometê-lo, tem-se a segregação dele do convívio social; e, uma vez cumprida a pena, objetiva-se a ressocialização do indivíduo, para que este, ao invés de se tornar um delinquente contumaz, possa vir a desenvolver um papel que possa coexistir com a vida em sociedade.

Desse modo, acredito que prever a pena com uma função meramente de retribuição ao injusto praticado foi um ato equivocado por parte de Kant, visto que essa teoria é incapaz de suprir aquilo que se espera, de fato, com a imposição da

pena. Com essa teoria Kant fica incapaz de prevenir a prática de crimes, seja pela intimidação da norma, seja pela ressocialização do indivíduo infrator, o qual sem esse auxílio muito provavelmente se tornará um delinquente contumaz. Posto isso, creio que atribuir como fim da sanção ou da pena a mera retribuição do injusto praticado é proceder de maneira míope, tendo em vista a possibilidade de prevenção que ela pode ter, conforme a teoria relativa aqui exposta, de modo que Kant andou mal ao propor um fim meramente retributivo.

Assim, ao ter em vista o outro móbil que não o meramente ético para dirigir a vontade humana, tem-se o móbil da coerção, o qual só é possível no Estado Civil, conforme já foi reiterado diversas vezes. Isto é, para a *vontade imperfeita* do homem, a qual se deixa levar pelas inclinações, é preciso um móbil tirado de fundamentos empíricos, e tal se dá com a coerção. Por conseguinte, deixo de proceder de um determinado modo por medo da coerção que me pode ser imposta legitimamente pelo Estado. Ora, conforme a exposição acima acerca das teorias da pena, percebemos que tal medo da coerção estatal se verifica especialmente na teoria relativa, notadamente, na prevenção geral negativa, na qual a pena tem a função de desestimular os outros indivíduos a praticarem a ação punível, sendo a sanção um móbil diferente do ético.

Para concluir tal explanação, a qual é interessante tendo em vista a relevância de se estudar a finalidade das penas, isto é, da sanção imposta pelo Estado, é imperioso retomarmos o debate de sua necessidade. Pois bem, foi dito que no Estado de natureza tem-se a caracterização de ausência de Estado, e, por conseguinte, de leis, implicando, portanto, em uma posse provisória e em uma liberdade externa desprovida de qualquer segurança. Ou seja, o móbil meramente ético não é capaz de exortar a vontade humana, a qual é imperfeita, a seguir a lei representada pela razão prática pura, e tal fato, conforme foi demonstrado, gera uma tal insegurança que impossibilita a coexistência livre de arbítrios no Estado de natureza. Acerca dessa transição do Estado de natureza para o Estado Civil, Wolfgang Kersting assim se pronuncia:

Kant interpreta a transição da condição natural para a condição civil do direito e do Estado como a transição das relações de direito provisório às de direito peremptório, por conseguinte, como a transição de uma condição na qual o direito é inseguro, conceitualmente indeterminado e incompleto, para uma na qual o

direito é assegurado, completamente determinado e, portanto, na qual toda obstinação e violência foram banidas das relações sociais humanas (1995, p. 361-362)¹⁹.

Ora, verifica-se, então, que só no Estado Civil é possível a garantia da liberdade, uma vez que a vontade imperfeita faz com que uma coexistência livre entre arbítrios segundo uma lei universal da liberdade se torne impraticável, sendo necessário, outrossim, um outro móbil que não o meramente ético. A vontade humana cede às inclinações, e por isso tem dificuldade em cumprir fielmente os ditames da razão prática pura. Seja em uma perspectiva da filosofia da história ou da filosofia do direito de Kant, restou configurado o encaminhamento para a instituição de um Estado civil para que o homem possa gozar de seu único direito inato, qual seja, a liberdade. É no Estado civil que será possível conferir segurança a cada indivíduo, garantindo a cada um o que é seu (uma posse sobre um objeto externo de meu arbítrio), o que também garante, por consequência, minha própria liberdade externa.

Para empreender tal tarefa, o Estado gozará de uma prerrogativa, qual seja, a possibilidade de imputar a alguém uma sanção por ter cometido uma ação punível. E, de acordo com o demonstrado até então, tal ato de “violência” não é contrário à lei da liberdade universal, visto que impedir que o ato ilegítimo de alguém retire minha liberdade não configura uma ofensa à liberdade, mas, ao contrário, concorda com a própria ideia de liberdade, por estar resguardando minha possibilidade de exercê-la.

Dessa forma, é possível vislumbrar que o Estado de natureza em Kant - devido à falta de segurança intrínseca a este Estado, bem como às suas demais mazelas -, demonstra a necessidade que nos é imposta para passarmos à Constituição Civil, isto é, para o Direito Público ou Estado Civil. É neste Estado que o homem realizará a sua liberdade, sendo esta tarefa a mais nobre que lhe é conferida - em uma paráfrase ao próprio texto kantiano. A insegurança no Estado de natureza, que decorre da vontade imperfeita do homem, na medida em que ela é

¹⁹ Tradução livre do seguinte trecho: “Kant interprets the transition from the natural condition to the civil condition of right and the state as the transition from provisional of to peremptory relations of right, thus as the transition form a condition in which right is insecure and conceptually indeterminate and incomplete into one in which right is secured and completely determinate, and therefore one in which all willfulness and violence has been banished from human social relations” (KERSTING, 1995, p. 361-362).

incapaz de seguir os ditames da razão prática, faz com que seja necessário um móbil empírico, cuja materialização ocorre no Estado civil, através da coerção.

Posto isso, é plausível concluirmos que a liberdade externa do indivíduo só encontrará guarida no Estado civil, ou seja, é somente neste estágio de organização de vida em sociedade que será possível uma coexistência livre entre arbítrios. Assim sendo, ao possuirmos como intenção resguardar nossa liberdade externa, assumimos, compulsoriamente, a obrigação de procedermos com a instituição do Estado Civil, visto que este é *conditio sine qua non* para o estabelecimento de um nível de vida em sociedade no qual seja possível a coexistência livre e segura entre liberdades alheias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso percorrido por este trabalho partiu da análise da divisão de todo o conhecimento racional proposta por Kant, na qual tem-se a divisão entre *formal* e *material*. Neste trabalho a ênfase se deu na parte material de todo o conhecimento racional, notadamente, no que diz respeito à Filosofia Moral kantiana, cujas regras implicam em uma deontologia, isto é, em um *deve ser*. Com relação à Filosofia Moral kantiana, restou demonstrado que a mesma é composta por leis da ética e leis do direito, o que nos permitiu concluir, por conseguinte, que ambas são, portanto, conhecimento racional. Neste sentido, podemos afirmar que a contribuição deste trabalho ocorreu no âmbito da filosofia prática de Kant, iniciando por uma análise de sua ética até adentrar sua filosofia do direito e filosofia política.

Iniciando pela parte da Ética, foi colocado que Kant procurava erigir uma Ética que não se pautasse em algum tipo de fim, fosse ele a felicidade humana, fosse ele pautado nas consequências das ações perpetradas. Se isso assim ocorre, é porque o filósofo buscava empreender um pensamento ético cuja aplicação se desse de modo universal, isto é, cujo uso se desse em quaisquer situações, de modo que haveria sempre a mesma resposta para qualquer pessoa. Neste sentido, o filósofo rompeu com a tradição ao dizer que uma Ética pautada na felicidade ou nas consequências das ações não seria uma verdadeira Ética. Pois em tais teorias éticas - pautadas na felicidade ou nas consequências das ações – as normas teriam aplicação apenas contingente, isto é, ocorreria uma variação na ação perpetrada a depender do indivíduo e do caso concreto em análise, tendo em vista os fins vislumbrados por aquele que pratica uma determinada ação. Logo, para Kant tal sistema não se adequava àquilo que ele se propôs, a saber: estabelecer uma Ética universal. Neste sentido, ele classifica essa Ética que considera fins quaisquer como dotada de *imperativos hipotéticos*, e aquela que ordena incondicionalmente como movida por um *imperativo categórico*.

O ponto para desenvolvimento do trabalho no interior do pensamento Ético kantiano diz respeito ao conceito de *vontade*. O filósofo expõe que o conceito de *dever* contém o de *boa vontade*, no sentido de que o cumprimento da lei moral ocorrerá somente por dever, isto é, sem qualquer intenção egoísta, exemplificando

um modelo de ação desinteressada. Contudo, cumpre ressaltar que o único ser que é dotado una e exclusivamente de uma *boa vontade* é um ser divino, de modo que seu agir ético é correspondente ao seu próprio querer, isto é, ele não possui nenhum resquício de intenção egoísta, visando apenas a ação tomada em si mesma. Nele, portanto, não existe qualquer influência de inclinações ou desejos.

Neste sentido, poder-se-ia dizer que o homem sempre agiria eticamente caso sua vontade fosse sempre voltada a cumprir a lei moral por *dever*, de modo que nesta hipótese nós, homens, sempre agiríamos em conformidade com a lei representada pela razão prática. Ocorre, contudo, que nossa própria formação nos impede disso, uma vez que somos influenciados por nossos desejos e inclinações, de modo que, para agirmos *por dever*, temos que superar nossos próprios interesses, isto é, nossa ação tem de ser desinteressada. Entretanto, a boa empiria nos demonstra que nem sempre agimos em conformidade com os ditames da razão prática, o que equivale a dizer, em outras palavras, que por vezes agimos em defesa de nossos próprios interesses, de modo que nossa vontade é tomada enquanto uma *vontade imperfeita*.

Evidenciado este cenário, qual seja, da *vontade imperfeita* inerente ao ser humano, como então garantir que vivamos bem em sociedade? Isto é, o que fazer para tentar controlar essa *vontade imperfeita*? Como possibilitar que a vida em sociedade não vire um “reino do mais forte”, na qual quem tem mais força apenas siga seus desejos e inclinações e subjugue todos os outros? Ora, ficou demonstrado que viver num estado em que se espere que todos cumpram fielmente as leis determinadas pela razão prática seria o mesmo que viver em uma esperança permanente na reciprocidade alheia, num estado de completa insegurança. Assim, foi demonstrada a necessidade de um outro móbil que não o unicamente ético, o qual se limita a cumprir o mandamento da razão prática exclusivamente por dever.

Com o intuito de possibilitar a vida em sociedade de nós, seres humanos, de modo a tentar resguardar a coexistência livre entre arbítrios alheios, Kant examina a hipótese da instituição do Estado Civil. Segundo o filósofo, só neste Estado seria possível garantir a liberdade de todos, uma vez que só nele há algo capaz de controlar nossa *vontade imperfeita*, posto que ele é dotado de um outro

móbil que não o ético, o qual é, inclusive, de importância ímpar para o êxito da teoria.

Segundo o pensamento do filósofo, o móbil ideal para conseguir controlar a *vontade imperfeita*, que é comum a todos nós, tem de ser físico, empírico, isto é, tem de ser algo da mesma natureza que nossos desejos e inclinações. Um exemplo disso é: se eu fosse agir simplesmente por prazer para atender meus desejos e inclinações, ainda que tal ação fosse inaceitável, o móbil capaz de me dissuadir de empreender de tal forma tem que possuir a mesma natureza empírica e sensível de meus prazeres e inclinações, e um tal móbil é, por exemplo, o medo de vir a ser punido. Neste sentido, o móbil que é encontrado com a instituição do Estado Civil em Kant é a coerção, isto é, a possibilidade de aplicar a sanção àquele que desrespeita a lei jurídica, desrespeitando, outrossim, a liberdade de todos os demais.

A questão que deve ser colocar em pauta é a seguinte: há como ter vida em sociedade? A resposta é *relativa*: depende. Isso porque se a possibilidade de tal vida em sociedade for analisada no Estado de Natureza ou no Direito Privado, isto é, naquele em que não há a instituição Estado, tal vida em sociedade seria impraticável. Haveria, apenas, um estado de insegurança geral, no qual cada um dos indivíduos esperaria a *reciprocidade* alheia no que diz respeito aos direitos e liberdade de cada um. Ou seja, haveria um estado em que cada pessoa estaria sempre diante de um conflito premente, visto que não haveria móbil hábil para lidar com a *vontade imperfeita* que atinge a todos nós.

Por outro lado, poder-se-ia afirmar que a vida em sociedade seria possível, desde que houvesse a instituição do Estado Civil ou Direito Público, e esta é a contribuição do trabalho, isto é, devido à vontade imperfeita que se manifesta com força em todos os seres humanos, é necessário que haja a instituição do Estado Civil para que a vida em sociedade seja possível. Conforme demonstrado, apenas com o advento do Estado Civil é que se terá garantia e segurança na vida em sociedade, de modo que os direitos e a liberdade de todos os indivíduos estejam resguardados. Só nesse estágio da humanidade é que a vida em sociedade seria possível com a coexistência livre entre arbítrios alheios, visto que só o Estado Civil nos confere a segurança necessária para o convívio enquanto civilização.

Neste sentido, o terceiro capítulo foi importante enquanto fecho por conferir substrato à argumentação de que uma liberdade assegurada e a possibilidade de possuir algo como o meu de modo peremptório só são efetivados com a instituição do Estado Civil. Isso ocorre porque a força com a qual nossa vontade imperfeita nos assola, nas mais variadas vezes e modos, acaba tornando impraticável a vida em sociedade na hipótese de ausência de um Estado Civil, por não se ater puramente aos ditames da razão prática pura. Desse modo, com vistas a erigir uma sociedade na qual a convivência livre entre arbítrios alheios seja possível, se faz necessário a passagem para tal Estado Civil, o qual possui leis de forma organizada, formando ordenamento jurídico uno, coeso e com a possibilidade de fazer uso da coerção, com vistas a possibilitar a liberdade no convívio em sociedade.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRINO, Marcelo; PAULO, Vicente. **Direito Administrativo Descomplicado**. 23. ed. rev. at. amp. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método, 2015.

ALMEIDA, Guido Antônio. Introdução. In: Kant, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. Sobre o princípio e a lei universal do Direito em Kant. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, nº 114, 2006.

ASSIS JUNIOR, Walter Brotero de. **A relação entre os princípios da moral e do direito em Kant**. 2013. 95f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu – São Paulo, 2013.

BECKENKAMP, Joãozinho. Introdução. In: KANT, I. **Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. Sobre a moralidade do direito em Kant. **Revista Ethica**, Florianópolis, v. 8, nº 1, 2009.

BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Trad. Alfredo Fait. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.

_____. **Teoria Geral da Política: a filosofia política e as lições dos clássicos**. Trad. Daniela Beccacia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

BONAVIDES, Paulo. **Do Estado Liberal ao Estado Social**. 11. ed. 2. t. São Paulo: Malheiros, 2014.

FAGGION, Andréa. A dedução da possibilidade da posse jurídica na Doutrina do Direito de Kant. **Kant e-Prints – Revista Internacional de Filosofia**, v. 3, n.4, 2004.

FARIAS, Cristiano Chaves de; ROSENVALD, Nelson. **Curso de direito civil: parte geral e LINDB**. 13. ed. rev. e at. São Paulo: Atlas, 2015. v. 1.

FERRAZ, Carlos Adriano. Progresso moral e justiça em Kant. **Studia Kantiana**, v. 11, 2011.

FLIKSCHUH, Katrin. **Kant and modern political philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

GRECO, Rogério. **Curso de direito penal**. 17. ed. rev. amp. e at. Rio de Janeiro: Impetus, 2015. v. 1.

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

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Vicktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel (1923). **Kant's Gesammelte Schriften**. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: W. de Gruyter, 1902-ss.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2012.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. Trad. Ricardo R. Terra e Rodrigo Naves. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito**. Trad. Joãosinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

KERSTING, Wolfgang. Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy. In: GUYER, Paul (Edited by). **The Cambridge Companion to Kant**. New York: Cambridge University Press, 1995.

KLEIN, Joel. A relação entre Ética e Direito na Filosofia Política de Kant. **Manuscrito – Revista Internacional de Filosofia**, v. 37, n.1, 2014.

LENZA, Pedro. **Direito constitucional esquematizado**. 18. ed. ver., atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2014.

MELLO, Celso Antônio Bandeira de. **Curso de Direito Administrativo**. 29.ed. São Paulo: Malheiros, 2012.

MESQUITA, Jéssica F. **O conceito de sociedade civil em Kant**. 2014. 100f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FFCH, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Porto Alegre, 2014.

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.

ROSE, Allen Duncan. **Kant´s theory of justice**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996.

SULLIVAN, Roger J. **Immanuel Kant´s moral theory**. New York: Cambridge University Press, 2000.

TERRA, Ricardo. **A política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. **Kant & o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.