

RAZÃO PRÁTICA, MORAL E DIREITO

José Nicolau Heck (UFG)

heck@pesquisador.cnpq.br

Resumo: O legado filosófico kantiano, traçado com os recursos da metafísica crítica, só manterá uma fisionomia distinta à luz dos pósteros, se as interfaces de sua arquitetônica forem semanticamente demarcadas, os objetos metodicamente referidos e os problemas corretamente solucionados. No âmbito da razão prática, o desempenho filosófico de Kant presta contas a um significado duplamente bifurcado de obrigatoriedade e legislação, vale dizer, considerar o homem como *auctor obligationis* e, simultaneamente, como *subjectum obligationis*, para então examinar, por um lado, sua identidade numérica num ator de deveres e, por outro, encarar o mesmo sujeito enquanto esteio de direitos, contraposto externamente ao primeiro na figura de um sujeito de direitos.

Palavras-chave: Razão prática, sujeito, moral, fato da razão, doutrina do direito,

INTRODUÇÃO

A razão prática é o coração da doutrina moral de Kant. O termo constitui uma novidade no vocabulário moral. O *nous praktikós* aristotélico não é prático senão que visa ao meio-termo. A novidade terminológica só pôde aparecer depois que o cristianismo destacara a importância da vontade para a moral. Razão prática é vontade, e somente seres racionais têm vontade. “Tudo na natureza”, escreve Kant, “age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princí-

pios, ou, só ele tem uma *vontade*. “Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*”, registra Kant, “a vontade não é outra coisa senão razão prática” (KANT, 1965, p. 32).¹

Essa consciência confere a cada homem um conhecimento *sui generis* de liberdade, não pelo que faz senão pelo que julga. Ou seja, ele “pode alguma coisa porque está consciente de que o deve e reconhece em si a liberdade, que do contrário, sem a lei moral, ter-lhe-ia permanecido desconhecida” (KANT, 1967, p. 35).²

A ORIGINALIDADE DA MORAL KANTIANA

O sono profundo, que acomete a quem teve receitado um sonífero, é a conseqüência natural da lei que determina os processos farmacológicos no interior do organismo. Quando ingerimos um medicamento para provocar um sono profundo, fazemo-lo de acordo com a representação da lei, tendo em vista os efeitos benéficos da substância. Caso se trate de um ente racional destituído de sensibilidade, suficiente são a representação da lei, aliada à intenção de acordar bem disposto, e o conhecimento do efeito da droga para sentir-se movido a tomar o sonífero, assim como esse, uma vez ingerido, naturalmente provoca no dormiente um sono reparador.

Para seres dessa espécie, chamados de santos ou divinos, a ação é subjetivamente imperiosa, segundo Kant, tão logo a necessidade objetiva esteja configurada pelo fim previamente fixado, exatamente como ocorrem, dadas as causas, as conseqüências inerentes a todos os fenômenos regidos por leis naturais.

Para seres não-santos, as ações objetivamente necessárias são casuais porque, em tais criaturas inclinações afetam também o querer, isto é, o agir objetivamente consequente segue-se ao vínculo do imperativo. Enquanto nos seres divinos a vontade constitui a aptidão de escolher o que é praticamente bom, a vontade do indivíduo não funciona como mera faculdade de seguir regras, uma vez que é normal que haja tendências de resistência ao uso do sonífero. De tal modo, preciso vencer-me a mim mesmo, passando por cima da inclinação de ficar inativo e não querer fazer nada, muito embora saiba que o sonífero me fará bem e que é de todo racional providenciar que provoque os efeitos benéficos que necessariamente produz no organismo de quem, como eu, preciso de um sono profundo e reparador.

À luz das definições kantianas tardias de vontade e arbítrio, somente seres que agem por imperativo fazem escolhas, ao passo que necessidades divinas não podem, enquanto vontade, serem chamadas nem de livres nem de não livres, uma vez que na vontade pode estar contido não só o arbítrio, mas também o mero desejo. Vontades divinas atuam racionalmente por agirem segundo juízos hipotéticos; assim, por exemplo, seres santos iriam ater-se necessariamente aos princípios da farmacologia, quando, em vez de continuar a jogar baralho, preferem dormir profundamente. Na passagem onde trata dos imperativos de destreza (*Geschicklichkeit*), Kant diz que, quanto ao querer, é analítica a proposição segundo a qual quem quiser o fim, irá querer também o meio indispensavelmente necessário para alcançá-lo, “pois [...] o imperativo extrai o conceito das ações necessárias para este fim do conceito do querer deste fim [...]”(KANT, 1967, p. 38).³ O termo “dever” não é empre-

gado ao longo de todo o argumento, porque parece claro o suficiente que algo racionalmente bem-querido é necessariamente algo racionalmente devido. Somente ao final da *Fundamentação* Kant formula a conexão entre o benquisto racional e o bem-feito racional. “O dever moral é, pois, um querer necessário próprio ao ser humano como membro de um mundo inteligível”, escreve o filósofo, “e só é pensado por ele como dever na medida em que se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível” (KANT, 1967, p. 81).⁴

Em contrapartida, a insistência com que Kant separa o homem artificialmente em ser-de-razão e ser-de-sensibilidade reintroduz a alternativa aristotélica segundo a qual é possível imaginar, momentaneamente, os humanos como entes exclusivamente racionais (TUGENDHAT, 1995, p. 160).⁵

FILOSOFIA PRÁTICA E RAZÃO PRÁTICA

De Aristóteles sabemos que há duas espécies de felicidade: a prática e a contemplativa. O filósofo grego nos instrui que a vida contemplativa merece nossa escolha, mesmo que não nos seja plenamente acessível; ao passo que a vida prática, segundo o Estagirita, é menos feliz do que a contemplativa, mas revela-se apropriada às limitações do mundo sublunar.

A distância entre felicidade olímpica e atividade telúrica é, em Aristóteles, incomparavelmente maior do que a divisão feita por Kant entre racional e sensorial. “Admitimos”, escreve o Estagirita, “que os deuses sejam, acima de todos os outros seres, bem-aventurados e felizes; mas, que espécie de ações lhes atribuiremos?” (ARISTÓTELES, 1995, p. 160).⁶ Sendo indigno aos deuses, o agir humano permanece

aporético e, inversamente, para os homens não resta dúvida, segundo B. Yack, de que de um ou outro modo “teremos de abandonar [...] um componente de nossa felicidade” (YACK, 2003, p. 278).⁷ No livro X da *Ética nicomaquéia*, o pensador grego distingue algumas atividades prazerosas dos sentidos, quando destaca: “Ora, a vista é superior ao tato em pureza, e o ouvido e o olfato ao gosto”; portanto, continua o filósofo, “os prazeres correspondentes também são superiores, e os do pensamento estão acima de todos estes”, para arremata, “dentro de cada uma das duas espécies alguns são superiores a outros” (ARISTÓTELES, 1995, p. 98).⁸ Kant não percebe tal diferença entre prazeres de sentidos inferiores e prazeres de sentidos superiores, bem como entre prazeres sensíveis e intelectuais. Contrariamente ao pensador grego, o filósofo alemão não faz distinção entre os prazeres auferidos via sexo, comida, repouso-movimento e gratificações advindas da honra, competição e aquisição de conhecimentos. Segundo Kant,

Temos de nos surpreender como seres humanos, de todo perspicazes, possam estar convencidos de que vão encontrar uma diferença entre a *faculdade de apetição inferior* e a *faculdade de apetição superior* com base na origem que as *representações*, vinculadas ao sentimento de prazer, tenham nos *sentidos* ou no *entendimento*. Pois, se nos perguntarmos pelos fundamentos determinantes da apetição e os colocamos em um esperado agrado de algo qualquer, não nos interessa de onde a *representação* desse objeto de deleite provém, mas somente de quanto tal sensação *deleita* (KANT, 1967, p. 25).⁹

Diferentemente do que ocorre nas doutrinas éticas materiais de N. Hartmann e M. Scheler, os quais assumem na esteira de Aristóteles uma ordem ascensional de bens, gratificações, valores, prazeres, ações e sentidos éticos, Kant discorre indistintamente sobre a satisfação de desejos

naturais/intelectuais, remete a exemplos comuns e acaba dando razão a Epicuro de que o agrado, a gratificação, a alegria da virtude é o mesmo deleite que auferimos pelos sentidos.

Segundo Kant, uma representação procedente do entendimento determina o arbítrio por pressupor um sentimento de deleite no sujeito, vale dizer, é totalmente dependente da natureza do respectivo sentido interno do agente. Mesmo que as representações dos objetos sejam muito diversas, o sentimento de prazer que determina a vontade é não apenas da mesma espécie, mas também igual a qualquer outra representação. Na medida em que afetam uma e idêntica força vital, representações heterogêneas não podem ser diferentes, senão em grau, de qualquer outro fundamento determinante do sentimento de prazer, gratificação ou bem-estar. “Do contrário”, insiste Kant, “como fazer uma comparação de *magnitude* entre dois fundamentos determinantes totalmente diversos [...] para preferir aquele que mais afeta a faculdade de apetição?” (KANT, 1967, p. 26).¹⁰

O filósofo transcendental ilustra a argumentação com as condutas de um agente que a) devolve um livro instrutivo, não lido por ele, devido a uma caçada, b) sai da sala onde se pronuncia um belo discurso por causa de uma refeição, c) abandona uma conversação inteligente para participar de um jogo ou d) não dá uma esmola ao mendigo pelo fato de que não teria dinheiro suficiente para ir ao teatro. Se a determinação da vontade depende do sentimento de agrado ou desagrado que o agente por algum motivo espera, é-lhe de todo indiferente o modo de representação pela qual é afetado. “A fim de decidir-se pela escolha”, escreve

Kant, “só lhe importa quão forte, quão duradouro, quão facilmente adquirido e quão freqüentemente repetido seja esse agrado” (KANT, 1967, p. 26).¹¹

Aqueles que entendem que um gosto refinado ou um fino trato tem mais a ver com vontade do que com sentidos são comparados por Kant a ignorantes que apreciam meter-se na metafísica para pensarem elementos de todo requintados e, finalmente, acabam tendo a idéia de inventar um ente espiritual extenso: “Se com *Epicuro*, para determinar a vontade, expomo-nos na virtude ao simples deleite que ela promete”, raciocina Kant, “não podemos depois censurá-lo pelo fato de considerar este deleite totalmente homogêneo aos mais rudes sentidos” (KANT, 1967, p. 27).¹²

Na introdução à *Metafísica dos costumes*, Kant mantém a não-diferenciação entre prazeres superiores e inferiores, ao afiançar:

Somente a experiência pode ensinar o que nos proporciona alegria. As pulsões naturais para os alimentos, para o sexo, para o descanso, para o movimento e (conforme a nossa disposição natural se desenvolve) os desejos por honra, por aumentar o nosso conhecimento e assim por diante, podem nos fazer conhecer, e a cada um numa maneira peculiar, no que deve *encontrar* essas alegrias; a própria experiência pode também ensinar a maneira como cada um a tem que *procurar*. Toda e qualquer aparência de racionalização *a priori* não apresenta, em princípio, outra coisa aqui senão a mera experiência generalizada da indução (KANT, 1986, p. 12).¹³

Em suma, enquanto os estóicos admitem uma relação analítica entre virtude e felicidade, o moralista Kant predica tal relação concomitante à felicidade e ao prazer.

Um princípio categórico apresenta uma ação objetivamente necessária à revelia de qualquer fim determinado possível. De acordo com o parágrafo VII da segunda *Crítica*,

o princípio categórico perfaz a lei fundamental da razão pura prática: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, 1967, p. 36).¹⁴ Tal lei fundamental não é essencialmente prescritiva, mas é apresentada por Kant como sentença descritiva, quando escreve na introdução à *Metafísica dos Costumes*: “Pela primeira [a lei], a ação é concebida como dever, a qual [a lei] é um simples conhecimento teórico da possível determinação do arbítrio, isto é, de regras práticas” (KANT, 1986, p. 28).¹⁵ Somente no agir dos humanos, porquanto suas ações são determináveis pela razão, a lei fundamental da razão prática adquire *forma* prescritiva. Destinada aos seres divinos ou aos humanos, a proposição é simultaneamente valorativa, ou seja, ela indica uma vontade que se qualifica à autonomia e nomeia assim o distintivo da ‘boa vontade’. “Uma vontade, cuja máxima é sempre conforme a essa lei”, observa Kant, “é *absolutamente boa sob todos os aspectos e a condição suprema de todo o bem*” (KANT, 1967, p. 73).¹⁶

O filósofo alemão insiste sobre a importância de seu método crítico de definir o moralmente bom como não condicionado pelo predicado não-moral *bom*, ao observar que o paradoxo do método “esclarece de vez o fundamento originante de todas as confusões dos filósofos acerca do princípio supremo da moral” (KANT, 1967, p. 75).¹⁷

Kant retrocede até o antagonismo entre estóicos e epicuristas para introduzir a sua concepção dualista de princípios práticos. Quanto mais febrilmente os membros de ambas as escolas procuravam identificar o uniformismo conceitual basista (*Einerleiheit*)¹⁸ da virtude e da felicidade, tanto mais se descobriram em universos opostos e se com-

bateram com base na escolha invertida que fizeram, ao conceber a virtude ou a felicidade, reciprocamente, como princípio fundamental do sumo bem total (KANT, 1967, p. 128-129). O estóico alegava que a “virtude é o *sumo bem total*”, escreve Kant, “e a felicidade apenas a consciência da sua posse como pertencente ao estado do sujeito. O epicurista afirmava que a felicidade é o *sumo bem total* e a virtude somente a forma da máxima de concorrer com ela, a saber, no uso racional dos meios para ela” (KANT, 1967, p. 130).¹⁹ À medida que cada escola entendia, erroneamente, que o soberano bem equivalia a seu princípio doutrinário, o dualismo instalou-se entre as duas escolas e os respectivos princípios tornaram-se ideais excludentes. “Segundo o *epicurista*”, observa Kant, “o conceito da virtude encontrava-se já na máxima de promover sua própria felicidade; contrariamente, segundo o *estóico*, o sentimento de felicidade já estava contido na consciência de sua virtude” (KANT, 1967, p. 129-130).²⁰

Dadas as circunstâncias concepcionais, o embate entre as duas escolas foi inevitável, sem que alguma delas viesse a revidar a presunção de superar, por meio de disputas verbais, diferenças irreconciliáveis em princípios, artificializando uma suposta unidade sob termos diferentes. Para Kant, tal artificialismo correspondia ao espírito dialético do tempo, responsável “pelo receio de empenhar-se na diferença real”, preferindo “tratá-la como falta de unidade em simples questões formais” (KANT, 1967, p. 129).²¹ Em suma, Kant contrapõe uma proposta dualista de razão prática ao confronto de posições morais antagônicas, idealizadas em fórmulas doutrinárias do tipo “maximização da felicidade” *versus* “minimização da infelicidade”, ou seja, enquanto o

ideal estóico consiste em auferir o máximo de prazer de um mínimo de desejo, no ideal epicurista o máximo de prazer corresponde a um máximo em desejos. O primeiro apega-se à natureza, o segundo filia-se à cultura.

Embora a tese da dualidade de princípios práticos seja assunto da analítica da razão prática, a dialética da mesma contém indícios por que Kant vê no antagonismo das antigas escolas gregas a confirmação da heterogeneidade dos dois princípios práticos, aos quais sua doutrina moral reduz todas as determinações fundamentais da vontade. O fato de que essas escolas morais têm declinado aprofundar-se na diferença real de princípios dessemelhantes não impediu, de acordo com Kant, que elas se afastassem infinitamente uma da outra, na medida em que “uma punha seu princípio do lado estético e a outra do lado lógico, aquela na consciência da carência sensível, esta na independência da razão prática de todos os fundamentos determinantes sensíveis” (KANT, 1967, p. 129).²²

Tal distanciamento infinito, entre epicurismo e estoicismo, só poderia ter sido sustado pelo aprofundamento das alegadas diferenças em princípios reais heterogêneos, e não pelo conflito verbal em torno de um suposto fundamento moral *in re*. Uma vez admitido o último, apenas dois tipos de opostos são concebíveis: ou bem a oposição perfaz um defeito ou ela consiste em uma privação. O heroísmo estóico é lógico porque aposta na independência moral em face das determinações da sensibilidade, e o hedonismo epicurista é estético porque se mantém moralmente fiel aos imperativos sensíveis. O primeiro se satisfaz com a carência, por constituir mera inversão lógica da realidade, e o segun-

do sacia necessidades acumuladas, por neutralizar a falta daquilo que cada vez é tomado por real.

Kant, em contrapartida, radicaliza a diferença real por concebê-la no sujeito. A identidade, suposta por epicuristas e estóicos, é o que constitui em Kant o pressuposto do sujeito moral, ao qual podem ser predicadas realidades opostas, tais como o fato de que a vontade desse sujeito desvia-se da lei que ele mesmo se deu. Nesse contexto, o filósofo despede-se das antigas escolas gregas, afirmando:

Ora, a partir da Analítica ficou claro que as máximas da virtude são completamente heterogêneas em relação ao princípio prático supremo e, longe de serem unânimes, apesar de pertencerem a um sumo bem com o fim de torná-lo possível, a rigor elas limitam-se e prejudicam-se mutuamente muito no mesmo sujeito. Portanto, a questão de *como o sumo bem é praticamente possível* permanece, apesar de todas as *tentativas de convergência* até aqui, um problema sem solução (KANT, 1967, p. 130).²³

Diferentemente do que ocorre em oposições lógicas, na oposição real podem subsistir, lado a lado no sujeito, realidades antagônicas sem, por isso, fazer dele um disparate. Da mesma forma como realidades não podem estar jamais contrapostas contraditoriamente, também realidades conflitantes não se encontram *per se* em uma relação de oposição, mas tão-somente sob determinadas condições. Como tais condições, sob as quais realidades atuam opostas, não podem resultar dessas realidades, a relação contida numa oposição real é designada por Kant sintética, à diferença de oposições lógicas ou analíticas: duas determinações *necessariamente* vinculadas em um conceito “têm que estar conectadas como razão e consequência”, assevera o filósofo, “e, em verdade, de modo que esta *unidade* seja considerada ou como *analítica* (conexão lógica), ou como *sintética* (vincula-

ção real), aquela segundo a lei da identidade, esta segundo a lei da causalidade” (KANT, 1967, p. 128).²⁴

Duas realidades que coexistam em uma relação de oposição não desaparecem, para Kant, quando se contrariam reciprocamente no sujeito. Elas continuam existentes, não obstante limitadas em suas respectivas potencialidades, da mesma maneira como os dois princípios práticos não se encontram necessariamente em oposição, mas tão-somente na medida em que o sujeito os registra enquanto ser moral. “Mas essa *distinção* do princípio da felicidade e do princípio da moralidade nem por isso é imediata *oposição* entre ambos”, registra o filósofo alemão, “e a razão pura prática não quer que se abandonem as reivindicações de felicidade, mas somente que, tão logo se trate do dever, ela *não* seja de modo algum tomada *em consideração*” (KANT, 1967, p. 108).²⁵ A consciência do dever constitui, em Kant, a consciência de uma oposição real – seja como autocoação, seja como coerção externa – entre duas determinações volitivas fundamentais, o que pressupõe a vontade de um sujeito em condições de tê-las (KÖNIG, 1994, p. 153-154).

A dualidade dos dois princípios práticos básicos não dilacera o homem em dois mundos, opostos visceralmente entre si. Ao contrário, uma diversidade de mundos só se deixa articular pela suposição de unidade do sujeito moral, a qual nenhuma relação autocoercitiva, por mais contraposta que possa ser pensada, rompe irreparavelmente. Também o mal moral, provocado por expressa deliberação, continua postulando em Kant uma vontade pura, não passível de ser atrelada a um fundamento-mor superior ou inferior. Essa espécie de contrariedade entre princípios caracteriza precipuamente o exercício da razão prática. “Mas este desacor-

do”, escreve Kant, “não é simplesmente lógico, como o entre regras empiricamente condicionadas que, não obstante, se queria elevar a princípios de conhecimento necessários, mas práticos” (KANT, 1967, p. 41).²⁶

Em suma, o dualismo prático instala-se na doutrina moral kantiana pela ausência de um objeto primordial único que determine univocamente a vontade humana do exterior e seja identificável seja pelo nome *Bem* como valor supremo, *Vida* como ela é nua e crua, *Eticidade* como reino de poderes éticos, *Dionísio* como expressão de vitalismo triunfante, sem falar da hierarquia da *ordo amoris* nas éticas materiais. Qualquer referencial unitariamente fundamentalista dessa natureza desencadeia, como nas antigas escolas gregas, uma discussão sem fim sobre significado e seu alcance, o que leva a razão prática ao silêncio, ou, como o filósofo formula num corisco terapêutico, o que “reprimiria (*verdrängen*) o princípio moral” (KANT, 1967, p. 127).

Kant abandona, assim, o objetivo de poder usufruir uma felicidade como “estado de um ente racional no mundo para o qual no todo *tudo se passa segundo seu desejo e vontade*” (KANT, 1967, p. 143),²⁷ um princípio implícito em toda ética eudemonista. A razão é incapaz de ensinar o que é a felicidade; “ela depende, pois,” continua Kant, “da concordância da natureza com todo o seu fim, assim como com os fundamentos determinantes essenciais de sua vontade” (KANT, 1967, p. 143).²⁸ Tal harmonia não independe da experiência, razão por que não há uma definição *a priori* convincente de felicidade; tampouco há dela um enunciado consistente *a posteriori*, uma vez que nenhuma experiência prazerosa tem *in the long run* prioridade sobre as demais. “A realização da felicidade virá, portanto, da satisfação de nos-

sos desejos”, escreve M.-L. Borges, “sejam eles quais forem” (BORGES, 2003, p. 206). Uma conexão intrínseca entre felicidade e virtude inexistente. Kant é, quanto a isso, genuinamente moderno. A felicidade precisa ser perseguida, pois a natureza é indiferente aos anseios humanos e foge constantemente de nossa vontade. O filósofo alemão doutrina:

Logo, não há na lei moral o mínimo fundamento para uma interconexão necessária entre a moralidade e a felicidade, proporcionada a ela, de um ente pertencente ao mundo e por isso dependente dele, o qual justamente por isso não pode ser por sua vontade causa dessa natureza e torná-la, no que concerne à sua felicidade e a partir das próprias forças, exaustivamente concordante com suas proposições fundamentais práticas (KANT, 1967, p. 143).²⁹

Por mais determinante que tenha sido a doutrina estoíca na filosofia kantiana, o pensador alemão não redefine univocamente, à moda estoíca, a felicidade como vida virtuosa. Pelo contrário, Kant deduz a inadequação entre felicidade e vida moral da postulação antiestóica de uma indiferença da natureza perante os anseios humanos. A felicidade de cada homem depende de suas fontes particulares de prazer, com as quais nenhum outro homem se identifica necessariamente, ou seja, “aquilo em que cada um costuma colocar sua felicidade”, escreve Kant, “tem a ver com o seu sentimento particular de prazer e desprazer [...], que em sujeitos diversos pode e tem que variar muito; por conseguinte jamais pode fornecer uma lei” (KANT, 1967, p. 29).³⁰ Enquanto no estoicismo a harmonia entre virtude e felicidade não é afetada por contingências externas, Kant insiste que mesmo sendo o objeto de prazer e ou desprazer idêntico entre pessoas com os mesmos sentimentos, o resultado da virtude redefinida como felicidade pode ser o conflito e não necessariamente a harmonia metafísica dos estoícos,

comparada por Kant à necessidade física de bocejar ao vermos outros bocejarem (KANT, 1967, p. 30).³¹

Kant ilustra a pouca qualidade de prodigiosas harmonias com a sátira acerca da concórdia psíquica de cônjuges que se digladiam mutuamente, quer dizer, o prodígio da harmonia no desprazer é, no caso, “*o que ele quer, também ela o quer*” ou, inversamente, de acordo com o que é narrado acerca do comprometimento do rei *Francisco I* com o imperador *Carlos V* acerca do mesmo objeto de prazer, isto é, o prodígio da concórdia prazerosa consiste, aqui, no fato de que “*o que meu irmão Carlos quer ter (Milão), também eu quero tê-lo*” (KANT, 1967, p. 32).³²

FATO DA RAZÃO E SENTIMENTO DE RESPEITO

Explicado o paradoxo do método numa crítica da razão prática, a determinação do bom pela fórmula do dever é distendida intuitivamente aos imperativos hipotéticos, quando chamamos de bom um recurso que se presta excepcionalmente bem para alcançar um fim condicionado às propriedades desse recurso como meio. O caráter imperativo desse meio, como recurso verdadeiramente *bom*, cessa tão logo o agente se desfaz do objetivo proposto.

Quem não ingere um sonífero de boa qualidade, não obstante pretenda dormir e saiba que sem tal recurso não terá sono, é inconstituinte enquanto *não* abandona o objetivo de entregar-se ao sono. Tal inconstituinte condicional valeria também para juízos com antecedentes moralmente não-indiferentes, caso não houvesse uma coação específica que decretasse a necessidade objetiva das leis da razão e fi-

zesse do princípio valorativo da boa vontade, como condição suprema de todo bem, um imperativo categórico.

Como sabemos, as objeções de Hobbes a Descartes “visam impossibilitar a dedução metafísica do *cogito*” (ROSENFELD, 1996, p. 127), prenúncio do fracasso kantiano da dedução da lei moral. O imperativo categórico é, em Kant, condição necessária da moralidade, mas não perfaz uma condição suficiente – a rigor, não impede que a lei moral seja um devaneio. Em Hobbes, “a razão está essencialmente unida ao corpo, não se podendo distingui-los enquanto duas substâncias realmente diferentes, com o resultado de que o homem age motivado e, inclusive, movido por determinações naturais, corpóreas, o egoísmo e a cobiça sendo suas expressões” (ROSENFELD, 1996, p. 121). Enquanto Descartes recorre à idéia de uma inclinação prévia para o movimento, que não é ela mesma movimento, o *conatus* hobbesiano dispensa qualquer potencialidade anterior ao movimento, (“unde sequitur conatum omnem esse motum”) (LIMONGI, 2000, p. 419-420). Já nos *Elements*, tal teoria física do movimento contém a definição da atração e aversão, de sorte que o prazer, o amor e o apetite, designados também por desejo, “are divers names for divers considerations of the same thing”, a saber, “esse movimento [...], quer no sentido de se aproximar do objeto que agrada, quer afastando-se da coisa que desagrade” (HOBBS, 1999, p. 31).

Ao objetar à distinção feita por Descartes entre os pensamentos que são como que imagens das coisas e os pensamentos como vontade ou atos do espírito, acrescentados aos primeiros (DESCARTES, 1964, p. 141),³³ Hobbes afirma que temer um leão é igual a percebê-lo como temível

(HOBBS, 1966 [v. 5], p. 261-262).³⁴ “No centro dessa objeção’, observa M.-I. Limongi, “está a não aceitação por parte de Hobbes da distinção cartesiana entre um conteúdo do entendimento e o ato que o determina, isto é, no limite, é o problema do livre-arbítrio que está em questão” (LIMONGI, 2000, p. 421). Por ser livre, argumenta Hobbes, fica vedado ao homem ser objeto de uma lei que o prenda a si mesmo. Por não dispor de um conceito moral de autonomia, a *voluntas* hobbesiana arbitra as necessidades corpóreas, de modo que, segundo Hobbes,

um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer. Mas sempre que as palavras *livre* e *liberdade* são aplicadas a qualquer coisa que não é um *corpo*, há abuso de linguagem; porque o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos (HOBBS, 1991, p. 146).³⁵

Enquanto Hobbes recorre à eloqüência do *fiat* primordial para manter a ciência natural conectada com a ciência civil (SKINNER, 1996, p. 426-437),³⁶ Kant não paraleliza as criações do mundo natural com as criações do mundo moral, mas funda a constituição interna dos dois universos, razão por que a lei da natureza figura nele como conceito neural para ambos os mundos. Para Kant, o conceito da regularidade causal torna-se o *tertium comparationis* por excelência (KERSTING, 2000, p. 314-315). Ao invés das metáforas hobbesianas, ornando com a mesma retórica o creacionismo divino e humano, tem-se em Kant a articulação semântica de um procedimento arquitetônico inconcebível à luz da ordem metafísica duplamente reificada em Cartesius. Com o conceito de lei natural e a idéia de uma causalidade haurida da liberdade, Kant adquire os requisi-

tos para a concepção de normatividade de um mundo totalmente oco de deveres, ao qual o mundo moral deve ficar contraposto, à semelhança do que acontece com o estado civil em relação ao estado natural no teórico político inglês, ou seja, autoconcordância é princípio de autopreservação. Com a virada copernicana não apenas o homem fica decen- trado. O astro solar tampouco centraliza o cosmo metafísi- co. O centro está em toda parte, vale dizer, a espontaneidade não configura senhorio, nem a natureza ra- cional do homem dispõe sobre as condições de uma espon- taneidade que a possa predispor como fim em si mesma.

O fato da razão assegura à vontade humana o poder da razão prática de agir segundo leis, assim como toda coisa da natureza o faz ou, como Loparic formula: “Podemos dizer, com toda certeza prática, que sabemos que somos livres e temos condições de agir de acordo com a lei moral” (LO- PARIC, 1999, p. 42). Se algo enigmático houver no fato da razão, o enigma será de linhagem mefistofélica. “Cinzenta, caro amigo,” apostrofa Mefisto na cena final de *Fausto* I, “é toda teoria e verde aurífera a árvore da vida”.³⁷

Depois de haver estabelecido que no juízo da razão a lei é o único incentivo da vontade, “não resta senão apenas de- terminar cuidadosamente”, segundo Kant, “de que modo a lei moral torna-se motivo e, na medida em que o é, que coi- sa acontece à faculdade de apetição humana enquanto efei- to daquele fundamento determinante sobre a mesma lei” (KANT, 1967, p. 85).³⁸ A doutrina do sentimento de res- peito responde à pergunta acerca do modo como a lei mo- ral chega a tornar-se incentivo, motivando o agir humano.

Tal doutrina somente incide sobre a faculdade apetitiva de humanos. Caso a razão pura prática não fosse confron-

tada com resistências sensíveis, sobre as quais ela tem de julgar-se superior, não haveria respeito pela lei moral. A vontade santa não tem tal sentimento. Kant distingue ambas as vontades – a humana e a santa – do tratamento dado objetivamente à vontade enquanto vontade pura. A vontade santa e a vontade humana são, cada uma por si, tratadas de acordo com a respectiva peculiaridade, tendo em vista todas as determinações que atuam sobre sua existência ou poderiam nela atuar. Como na vontade santa não há o que possa limitar a determinação da vontade pura, a lei perfaz o único princípio da ação, sem que essa deva ser concebida em relação a eventuais impedimentos. Embora determinada como princípio real do agir, também aqui, na vontade humana, a lei é pensada por Kant em uma relação dinâmica com princípios que a limitam, ao resistirem à sua determinidade volitiva. Somente no segundo caso a força da lei se evidencia *a priori* como sentimento.

Por um lado, o respeito pela lei é o único sentimento que pode ser conhecido *apriori* (KANT, 1967, p. 86)³⁹ e, por outro, trata-se de um sentimento pouco definido em seu teor emocional (KANT, 1968, p. 60).⁴⁰ Ainda que o respeito pela lei moral deva mover a vontade humana, fica excluído que algo que não seja a própria lei moral possa constituir incentivo ao agir moral (KANT, 1967, p. 84).⁴¹ A ambivalência se acentua em formulações nas quais, uma vez, o respeito é descrito como a própria *Sittlichkeit* que socorre a lei (KANT, 1967, p. 89)⁴² e, noutra vez, é denegada à idéia da moral o caráter causador do sentimento de respeito, como quando se lê: “Entretanto, mesmo aí [na segunda *Crítica*] propriamente não deduzimos esse *sentimento* da idéia da

moral como causa, mas simplesmente a determinação da vontade foi daí deduzida” (KANT, 1968, p. 60).⁴³

As divergências em torno do respeito pela lei moral, como sentimento objetivo e sensível de origem *a priori*, têm sua sede nas relações entre lei moral e sentimento moral (KÖNIG, 1994, p. 200). Para resultar em sentimento do respeito, a vontade tem que ser pensada sempre já como determinada. Na medida em que o bem ainda não é pensado como determinando sozinho a vontade, ele não pode ser fundamento de um sentimento pelo qual se origina a determinação da vontade. A lei também não pode ser causa do sentimento de respeito sem que se entenda como a liberdade seja possível. Loparic explicita o problema, observando: “Formular uma lei e promulgar uma lei são coisas distintas” (LOPARIC, 1999, p. 39).

Como na lei moral o vigorar precede o promulgar, a distinção fica presa no ar. Na verdade, a distinção só mantém-se enquanto circunlóquio, assim quando o genitivo da expressão *fato da razão* é lido como subjetivo ou objetivo, ou quando distinguimos entre liberdade e vontade ao dizermos que temos uma vontade livre. Se fosse submetida à lei de causa e efeito, a relação entre lei e sentimento moral passaria das ações aos sentimentos. Kant escreve:

Porém, o estado de ânimo de uma vontade determinada por qualquer coisa é em si já um sentimento de prazer e idêntico a ele, logo não resulta dele como efeito: o que somente teria que ser admitido se o conceito do moral como um bem precedesse a determinação da vontade pela lei; pois então o prazer que fosse ligado ao conceito em vão seria deduzido deste como um mero conhecimento (KANT, 1993, p. 68).⁴⁴

Para uma semântica kantiana da liberdade, o traço distintivo do respeito pela lei moral adquire visibilidade na

contramão de Cartesius. Por não haver evidência enquanto a única moral disponível for uma moral *par provision*, postular o critério da universalidade moral significa dizer que há razão pura prática, que a efetividade racional está provada pelo fato de a atuação da razão ser visível na sensibilidade – dados inimagináveis no âmbito da armação cartesiana. Kant reconhece a evidência cartesiana na forma da lei moral, mas registra a aplicabilidade da *ratio cognoscendi* da liberdade pelo poder que a razão demonstra no domínio das paixões.

A *Achtung fürs Gesetz* assegura à lei moral “a sua dadidade sensível [...] antes e independentemente do surgimento das ações” (LOPARIC, 1999, p. 33), apostrofada por Kant como agrado incondicional (*unbedingtes Wohlgefallen*). Tal incondicionado afetivo confere ao homem a consciência de sua subjetividade (KÖNIG, 1994, p. 230), e o leva a tomar a própria razão como causa suficiente de determinações volitivas.

Para Kant, o agir humano está voltado para fins na medida em que o agente reivindica racionalidade para seus atos, quer dizer, a toda externalização da vontade pela ação subjaz uma máxima que objetiva o alcance de certos fins. De cada máxima, enquanto propósito subjetivo, é possível depreender a fórmula imperativa “tu deves” como conteúdo objetivo de conduta. Isso significa que cada homem pode, segundo Kant, experimentar em si mesmo a possibilidade de uma legislação universal, sem levar em conta as circunstâncias ocasionais internas e externas às quais se encontra submetido. Também em situações extremas, quando o agente se encontra sob pressão máxima, a possibilidade de agir de acordo com seus propósitos permanece intocável. Assim, mesmo quando sob ameaça da pena de morte o in-

divíduo mente, para salvar sua vida, ele pode manter de pé a máxima “tu não deves mentir”.

MORAL E DIREITO RACIONAL

Somente uma metafísica de leis é crítica. Por ser necessariamente a última crítica, qualquer objeção feita em nome da *essentia rei* é, em contrapartida, forçosamente desprovida de motivação, assim como o cosmo, que invoca a seu favor, é a soma desmotivada dos entes que o compõem.

Concebendo a obrigatoriedade *de* alguém como motivação de princípios *por* alguém, Kant está habilitado a interpretar objeções a uma ordem dada ou constituída no universo como externas e motivadas pela razão de quem as formula. A doutrina crítico-dogmática do conceito moral de direito é metafísica porque não apenas provoca objeções a tais ações, mas também as motiva (WENZEL, 1997, p. 160), ou seja, o teórico do direito racional entende que o conceito de direito tem que ser legitimado pela razão pura prática cuja legislação externa assegura direitos e deveres no âmbito da liberdade externa porque é capaz de impor restrições sobre o uso dessa liberdade.

Ações externas restritivas são aquelas que ordenam as relações interpessoais. O sujeito dessas ações é uma *pessoa* com capacidade de fazer e deixar de fazer à vontade, ciente daquilo que crê poder efetivamente alcançar por meio das próprias ações, ou seja, “com a consciência da capacidade de executar ações que produzem objetos ou modificações em objetos” (LOPARIC, 2003, p. 484). Trata-se de agentes responsáveis interagindo mutuamente por meio de *facta*, quer dizer, mediante atos imputáveis que se referem somen-

te “à relação exterior, e na verdade prática, de uma pessoa com outra, de modo que suas ações como factos possam (imediate ou mediatamente) influenciar-se entre si” (KANT, 1986, p. 38).⁴⁵ O conceito de direito tem por referência apenas a liberdade externa, aquela que é independente perante o arbítrio livre de outro agente, não aquela interna e independente frente aos próprios impulsos, às próprias inclinações, pulsões e paixões e assim por diante; segundo o princípio da responsabilidade, trata-se da liberdade de ação e não da liberdade da vontade. O conceito do direito abarca apenas as ações imputáveis e a sua influência mútua. As simples veleidades internas, por mais heterogêneas que se afigurem, podem subsistir umas ao lado das outras, visto que somente o mundo externo estabelece uma relação intersubjetiva recíproca inevitável entre os seres humanos.

Como estão em jogo relações intersubjetivas recíprocas, as ações externas restritivas têm por objeto a reciprocidade mútua de livres-arbítrios. Afetadas por essa intersubjetividade não são relações estéticas ou teóricas e tampouco se trata da “relação do arbítrio com o *desejo* (por conseguinte, com as simples necessidades) do outro, como ações de caridade ou de impiedade, mas unicamente da relação com o *arbítrio* do outro” (KANT, 1986, p. 38).⁴⁶ Para Kant, o conceito de direito não dá cobertura às múltiplas necessidades de satisfação dos indivíduos e, muito menos, plenifica a sua busca de felicidade. Com veemência, o teórico do direito racional rejeita a suposição de que uma coletividade jurídica equivalha a uma sociedade de bem-aventurados ou constitua uma comunidade solidária.

Restrito à relação social inevitável, o conceito do direito desconsidera as intenções dos agentes, na medida em que

os fins perseguidos não entram na modalidade da ação, isto é, deixam a forma da relação intacta. Kant ilustra essa especificação do conceito de direito com quem compra uma mercadoria e não é perguntado – e caso o seja, não precisa responder – se o ato da compra lhe é também vantajosa. Como a intersubjetividade dos livres-arbítrios repousa aqui na compra e na respectiva venda, a relação recíproca na permuta de objetos não leva em conta a matéria, as intenções, os propósitos e fins dos parceiros, a não ser que tal matéria altere a forma jurídica prevista, quer dizer, a troca ocorra sob coação e ou fraude. Excluídas as exceções, o conceito de direito incide tão-somente sobre a forma da relação recíproca realizada, consciente e livremente, de ambos os lados.

Kant define o direito legitimado pela razão prática como “o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um pode ser conciliado com o do outro segundo uma lei universal de liberdade” (KANT, 1986, p. 38).⁴⁷ Uma ação externa restritiva é legítima de acordo com o princípio geral ou axioma do direito que formula a compatibilidade formal de sua máxima com as máximas de ações externas de todos os outros agentes. Kant distingue a ação externa legítima da não-legítima, conferindo “se ela ou a sua máxima permitir que a liberdade do arbítrio de cada um possa coexistir com a liberdade de todos os outros, segundo uma lei universal” (KANT, 1986, p. 39),⁴⁸ vale dizer, uma liberdade limitada de acordo com uma lei universal é uma liberdade compatível, igualmente garantida, e faz com que uma convivência moral adquira necessariamente uma feição jurídica. Enquanto o conceito de direito abarca o direito objetivo, o axioma do direito define o direito subjetivo correspondente,

quer dizer, trata do conjunto das ações às quais o agente está autorizado a executar sem violar o direito objetivo. Avaliado à luz das pretensões subjetivas do agente, o princípio do direito fornece o critério moral de ações legítimas. Sob este aspecto, o axioma do direito constitui um princípio suprapositivo de direitos humanos inatos.

Kant formula a lei do direito na forma imperativa, ao escrever: “Age externamente de tal maneira que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal do direito” (KANT, 1986, p. 39).⁴⁹ O postulado jurídico kantiano tem a peculiaridade de ser uma lei que “me impõe uma obrigatoriedade, mas de modo algum espera e muito menos exige que eu *mesmo deva* limitar minha liberdade em atenção a essa obrigatoriedade” (KANT, 1986, p. 39).⁵⁰

Diferentemente da lei moral, que exige de mim que aja segundo o dever, a lei universal do direito limita-se a reafirmar que “a razão apenas diz que ela [minha liberdade], na sua idéia, é restringida por essa condição e que é lícito que seja efetivamente restringida pelos outros” (KANT, 1986, p. 39).⁵¹ Kant acrescenta: “e isso ela diz como um postulado que, de resto, não é possível de submeter a nenhuma prova” (KANT, 1986, p. 39),⁵² ou seja, as máximas da ação legítima não necessitam, como exigido das máximas morais, que sejam, elas próprias, princípios de legislação universal, mas basta que sejam compatíveis com uma lei universal da razão prática. “A lei do direito”, escreve Kersting, “não é, enquanto tal, dada como fato da razão pura; não fosse assim, sua peculiaridade não ressaltaria à vista” (KERSTING, 1993, p. 124).⁵³ Disso segue que a validade objetiva da lei universal do direito permanece, na esfera da *Doutrina do di-*

reito, mera alegação. “Pois, continua Kersting, “leis práticas, só as há sob a suposição de que ‘a razão *pura* possa conter em si um fundamento prático, isto é, suficiente para a determinação da vontade’” (KERSTING, 1993, p. 124).⁵⁴

Na medida em que difere do imperativo categórico da moral, a lei universal do direito renuncia a uma determinação racional da vontade e não pode, segundo Kersting, “afirmar-se como ratio cognoscendi da liberdade. Mesmo assim ela é caudatária da razão pura prática, se quiser ser uma lei prática, um princípio prático objetivamente válido” (KERSTING, 1993, p. 124).⁵⁵ A lei do direito constitui uma versão especializada do imperativo categórico. “A concepção da lei geral do direito e da legislação jurídica a ela adjudicada”, escreve Kersting, “é a consequência da possibilidade moral da coercitividade de ações devidas a terceiros” (KERSTING, 1993, p. 128).⁵⁶ Como a determinação de ações juridicamente exeqüíveis não aponta para nenhuma legislação especial da razão pura prática, esta “é juridicamente legisladora”, segundo Kersting, “à medida que sua lei declara a coerção a tais ações como moralmente possível e, na condição de razão ética legisladora, exige que sejam executadas tendo em vista a sua obrigatoriedade” (KERSTING, 1993, p. 129).⁵⁷

CONCLUSÃO

Ao indicar o princípio geral do direito como princípio de todas as máximas, Kant não postula uma legislação jurídica especial da razão pura prática; pelo contrário, o teórico do direito racional insiste que “é a ética que dirige a mim a exigência de fazer com que o agir legítimo seja máxima para

mim” (KANT, 1986, p. 39).⁵⁸ Do princípio geral do direito Kant conclui o conceito de impedimento de ação legítima. “Se, portanto, a minha ação ou, de modo geral, meu estado puder coexistir com a liberdade de cada um conforme uma lei universal”, argumenta o filósofo do direito racional, “a-gride o meu direito quem me impede nisso; uma vez que tal impedimento (esta resistência) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais” (KANT, 1986, p. 39).⁵⁹

Kant conclui que não pode ser exigido de mim que o princípio de todas as máximas torne-se, por sua vez, a minha máxima, “pois cada um pode ser livre, muito embora sua liberdade me seja de todo indiferente ou mesmo que, no íntimo, gostasse de limitá-la, contanto que não a prejudique por meio de minha *ação externa*” (KANT, 1986, p. 39).⁶⁰ Disso resulta que tudo o que é não-legítimo constitui um impedimento da liberdade segundo leis universais, de modo que “se um certo uso da liberdade é um impedimento da liberdade segundo leis universais (quer dizer, é não-legítimo)”, raciocina Kant, “a coerção que a contraria, enquanto *desimpedimento* de um *impedimento da liberdade*, está de acordo com a liberdade segundo leis universais, ou seja, é legítima” (KANT, 1986, p. 40).⁶¹ Em conseqüência, o direito está em consonância com a lei da não-contradição, conectado à autorização de constranger quem o infringe.

Como, de acordo com a doutrina kantiana, a restrição jurídica ocorre na idéia da liberdade de modo tal que possa ser licitamente restringida pelos demais, a conduta legítima pode também ser concebida como possibilidade de uma coerção recíproca abrangente, em conformidade com a liberdade de cada um segundo leis universais, ou, como o filósofo apostrofa: “Direito e autorização para coagir signifi-

cam, portanto, uma e a mesma coisa” (KANT, 1986, p. 41).⁶²

Abstract: The Kantian philosophical legacy, sketched with the resources of critical metaphysics, will only maintain a distinct physionomy in the light of future generations, if the interfaces of its architectonics are semantically delimited, the objects methodologically referenced and the problems correctly solved. In the sphere of practical reason, Kant’s philosophical achievement takes account of a doubly forked meaning of compulsiveness and legislation. That is, it considers the person as *auctor obligationis* and simultaneously *subjectum obligationis* and it only then examines, on the one hand, his/her numerical identity in an actor of duties, and on the other, faces the same subject as a support for rights, externally opposed to the first in the figure of a subject of rights.

Keywords: Practical reason, subject, moral, fact of reason, doctrine of law.

NOTAS

- 1 “Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft”.
- 2 “Er urteilt also, dass er etwas kann, darum weil er sich bewusst ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre”.
- 3 “[...] und der Imperativ zieht den Begriff notwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus [...]”.
- 4 “Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt und wird

nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinneswelt betrachtet”.

- 5 “Der Mensch fällt jetzt in zwei Teile, Vernunft- und Sinnenwesen, auseinander”.
- 6 “We suppose that the gods are the happiest and most blessed of beings; but what sort of actions can we ascribe to them?”.
- 7 “In each case we will have to give up, to some extent, a component of our happiness”.
- 8 Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross.
- 9 “Man muss sich wundern, wie sonst scharfsinnige Männer einen Unterschied zwischen dem *unteren* und *oberen Begehrungsvermögen* darin zu finden glauben können, ob die *Vorstellungen*, die mit dem Gefühl der Lust verbunden sind, in den *Sinnen* oder dem *Verstande* ihren Ursprung haben. Denn es kommt, wenn man nach den Bestimmungsgründen des Begehrens fragt und sie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit setzt, gar nicht darauf an, wo die *Vorstellung* dieses vergnügenden Gegenstandes herkomme, sondern nur, wie sehr sie *vergnügt*”.
- 10 “Wie würde man sonst zwischen zwei der Vorstellungsart nach gänzlich verschiedenen Bestimmungsgründe eine Vergleichung der Grösse nach anstellen können, um den, der am meisten das Begehrungsvermögen affiziert, vorzuziehen?”
- 11 “Nur wie stark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt diese Annehmlichkeit sei, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschliessen”.

- 12 “Wenn wir es mit dem *Epikur* bei der Tugend aufs blosser Vergnügen aussetzen, das sie verspricht, um den Willen zu bestimmen, so können wir ihn nicht tadeln, dass er dieses mit denen der grössten Sinne für ganz gleichartig halt”.
- 13 “Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe. Die natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geschlecht, zur Ruhe, zur Bewegung, und (bei der Entwicklung unserer Anlagen) die Triebe zur Ehre, zur Erweiterung unserer Erkenntnis u.dgl. können allein und einem jeden nur auf seine besondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu setzen, ebendieselben kann ihn auch die Mittel lehren, wodurch er sie zu *suchen* habe. Alles scheinbare Vernünfteln *a priori* ist hier im Grunde nichts, als durch Induktion zur Allgemeinheit erhobene Erfahrung”.
- 14 “Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne”.
- 15 “Durch das erstere [das Gesetz, José N. Heck] wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, welches ein blosses theoretisches Erkenntnis der möglichen Bestimmung der Willkür, d.i. praktischer Regeln ist”.
- 16 “(E)in Wille, dessen Maxime jederzeit diesem Gesetze gemäss ist, ist *schlechterdings, in aller Absicht gut und die oberste Bedingung alles Gute*”.
- 17 “Diese Anmerkung, welche bloss die Methode der obersten moralischen Untersuchungen betrifft, ist von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmal den veranlassenden

Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Prinzips der Moral”.

- 18 Kant define o termo no Apêndice sobre a anfibia dos conceitos da reflexão na *Crítica da Razão Pura*, B 317, p. 310: “muitas representações subordinadas a um conceito – *Einerleiheit* (*vieler Vorstellungen unter einem Begriffe*)”.
- 19 “Der Stoiker behauptete, Tugend sei das ganze höchste Gut, und Glückseligkeit nur das Bewusstsein des Besitzes derselben als zum Zustand des Subjekts gehörig. Der Epikureer behauptete, Glückseligkeit sei das ganze höchste Gut, und Tugend nur die Form der Maxime, sich um sie zu bewerben, nämlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben”.
- 20 “Der Begriff der Tugend lag nach dem *Epikureer* schon in der Maxime, seine eigene Glückseligkeit zu befördern; das Gefühl der Glückseligkeit war dagegen nach dem *Stoiker* schon im Bewusstsein seiner Tugend enthalten”.
- 21 “[...] dass man Scheu trägt, sich in den realen Unterschied tief einzulassen, und ihn lieber als Uneinigkeit in blossen Formalien behandelt”.
- 22 “[...] indem die eine ihr Prinzip auf der ästhetischen, die andere auf der logischen Seite, jene im Bewusstsein des sinnlichen Bedürfnisses, die andere in der Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von allen sinnlichen Bestimmungsgründen setzte”.
- 23 “Nun ist aber aus der Analytik klar, dass die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Prinzips ganz ungleichartig sind, und weit gefehlt, einhellig zu sein, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um

das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjekte gar sehr einschränken und Abbruch tun. Also bleibt die Frage: *wie ist das höchste Gut praktisch möglich?* Noch immer unerachtet aller bisherigen *Koalitionsversuche* eine unaufgelöste Aufgabe”.

- 24 “Zwei in einem Begriffe *notwendig* verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft sein, und zwar entweder so, dass diese *Einheit* als *analytisch* (logische Verknüpfung) oder als *synthetisch* (reale Verbindung), jene nach dem Gesetze der Identität, diese der Kausalität betrachtet wird”.
- 25 “Aber diese *Unterscheidung* des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort *Entgegensetzung* beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit *aufgeben*, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar *nicht Rücksicht* nehmen” .
- 26 “Dieser Widerstreit ist aber nicht bloss logisch, wie der zwischen empirisch-bedingten Regeln, die man doch zu notwendigen Erkenntnisprinzipien erheben wollte, sondern praktisch”.
- 27 “*Glückseligkeit* ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht*” .
- 28 “[...] und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrund seines Willens”.
- 29 “Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr porportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil

gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens, welches abendarum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann”.

- 30 “Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an [...], das in verschiedenen Subjekten sehr verschieden sein kann und muss, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann”.
- 31 [...] nämlich dass die Handlung durch unsere Neigung uns ebenso unausbleiblich abgenötigt würde als das Gähnen, wenn wir andere gähnen sehen”.
- 32 “Es kommt auf diese Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zugrunde richtenden Eheleute schildert: *O wunderbare Harmonie, was er will, will auch sie* usw., oder was von der Anheischigmachung König Franz des Ersten gegen Kaiser Karl den Fünften erzählt wird: Was mein Bruder Karl haben will (Mailand), das will ich auch haben”.
- 33 “Mais il y en a d’autres (à savoir d’autres pensées) qui contiennent de plus d’autres formes: par exemple, lorsque je veux, que je crains, que j’affirme, que je nie, je conçois bien, à la vérité, toujours quelque chose comme le sujet de l’action de mon esprit, mais j’ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l’idée que j’ai de cette chose-là; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements”.

- 34 “[...] Et sequidem timor sit cogitatio, non video quo modo potest esse alia quam cogitatio rei quam quis timet. Quid enim est timor irruentis leonis, aliud quam idea irruentis leonis, et effectus quem talis idea generat in corde, quo timens inducitur ad motum animale illud quem vocamus fugam? Jam motus hic fugae non est cognitio. Quare remanet non esse in timore aliam cogitationem praeter illam quae consistit in similitudine rei. Idem dici posset de voluntate”.
- 35 “*A free-man*, is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindered to do what he has a will to. But when the words *Free*, and *Liberty*, are applied to any thing but *Bodies*, they are abused; for that which is not subject to Motion, is not subject to Impediment”. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. In: *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Editora Abril S.A., p. 132.
- 36 “Hobbes’s conception of civil science in *The Elements of Law* and *De Cive* is founded on the belief that scientific reasoning possesses an inherent power to persuade us of the truths it finds out. By contrast, *Leviathan* declares that the science are small power, and reverts to the typically humanist assumption that, if we are to succeed in persuading others to accept our arguments, we shall have to supplement the finding of reason with the moving force of eloquence”.
- 37 “Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, und grün des Lebens goldner Baum” (verso 2038).
- 38 “So bleibt nichts übrig, als bloss sorgfältig zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz

Triebfeder werde, und das, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen, als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes auf dasselbe, vorgehe”.

- 39 “Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können”.
- 40 “Zwar haben wir in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich das Gefühl der Achtung (als eine besondere und eigentümliche Modifikation dieses Gefühls, welches weder mit der Lust noch Unlust, die wir von empirischen Gegenständen bekommen, recht übereintreffen will) von allgemeinen sittlichen Begriffen a priori abgeleitet”.
- 41 “[...] dass man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne, die Triebfeder des menschlichen Willens aber [...] niemals etwas anderes als das moralische Gesetz sein könne, mithin der objektive Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjektiv hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse, wenn diese nicht bloss den *Buchstaben* des Gesetzes, ohne den *Geist* desselben zu enthalten, erfüllen soll”.
- 42 “Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft, dadurch dass sie der Selbstliebe im Gegensatze mit ihr alle Anspüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluss hat, Ansehen verschafft”.

- 43 “Allein selbst da leiteten wir eigentlich nicht dieses Gefühl von der Idee des Sittlichen als Ursache her, sondern bloss die Willensbestimmung wurde davon abgeleitet”.
- 44 KANT, *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. Von K. Vorländer. Hamburg: F. Meiner, 1968, p. 61. “Der Gemütszustand aber eines irgend wodurch bestimmten Willens ist an sich schon ein Gefühl der Lust und mit ihm identisch, folgt also nicht als Wirkung daraus: welches letztere nur angenommen werden müsste, wenn der Begriff des Sittlichen als eines Guts vor der Willensbestimmung durch das Gesetz vorherginge; da alsdann die Lust, die mit dem Begriff verbunden wäre, aus diesem als einer blossen Erkenntnis vergeblich würde abgeleitet werden”. Trad. De V. Rohden e A. Marques. *Crítica da Faculdade de Juízo*, São Paulo: Forense, 1993, p. 68.
- 45 “[...] nur das äussere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Fakta aufeinander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluss haben können”.
- 46 “[...] nicht das Verhältnis der Willkür auf den Wunsch (folglich auch auf das blosse Bedürfnis) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohltätigkeit oder Hartherzlichkeit, sondern lediglich auf die Willkür des Anderen”.
- 47 “Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann”.
- 48 “Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit

- jedermanns Freiheit nach einen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann”.
- 49 “Handle äusserlich so, dass der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne [...]”.
- 50 “[...] zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, dass ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen, meine Freiheit auf jene Bedingungen *selbst* einschränken *solle* [...]”.
- 51 “[...] sondern die Vernunft sagt nur, dass sie (meine Freiheit, J.N. Heck) in ihrer Idee darauf eingeschränkt werden dürfte [...]”.
- 52 “(U)nd dieses sagt sie als Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist”.
- 53 “Das Rechtsgesetz selbst ist nicht als Faktum der reinen Vernunft gegeben; anderenfalls käme es in seiner Besonderheit nicht in den Blick”.
- 54 “Denn praktische Gesetze gibt es nur unter der Annahme, ‘dass *reine* Vernunft einen praktischen, d.i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne’ ”.
- 55 “Indem das Rechtsgesetz auf eine Vernunftbestimmung des Willens verzichtet, vermag es nicht als ratio cognoscendi der Freiheit aufzutreten. Gleichwohl ist es auf diese, auf reine praktische Vernunft angewiesen, wenn es ein praktisches Gesetz, ein objektiv gültiger praktischer Grundsatz sein will”.
- 56 “Die Konzeption des Rechtsgesetzes und der ihm zugeordneten juristischen Vernunftgesetzgebung ist die

Konsequenz der moralischen Möglichkeit der Erzwingbarkeit schuldiger Handlungen”.

- 57 “[...] die reine praktische Vernunft ist juridisch gesetzgebend, insofern ihr Gesetz den Zwang zu solchen Handlungen für moralisch möglich erklärt, die um ihrer Verbindlichkeit willen auszuführen sie als ethisch gesetzgebende Vernunft verlangt”.
- 58 “Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut”
- 59 “Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand, mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so tut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hindernis (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen”.
- 60 “[...] denn ein jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch tun möchte, wenn ich nur durch meine *äussere Handlung* ihr nicht Eintrag tue”.
- 61 “Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d.i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung* eines *Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d.i. recht; mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft”.
- 62 Ibidem 232, p. 41. “Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei”.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Nicomachean ethics* 1178b. Ed. by J. Barnes. Princeton: University Press, 1995.

BORGES, Maria de L. Felicidade e beneficiência em Kant. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 30, n. 97, 2003.

DESCARTES, René. *Oeuvres*. Ed. par ADAM, C. & TANNERY, P., v. IX/1. Paris: J. Vrin, 1964.

HOBBS, Thomas. *Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia*. In unum corpus nun primum collecta et labore Gulielmi Molesworth. London, 1839-1845. v. 5; reprint Aalen; Scientia, 1961; second reprint Darmstadt: Scientia, 1966 (Opera Latina).

_____. *The elements of law natural & politic*. Ed. by F. Tönnies. 2nd edition (new impression). London: Frank Cass, 1984. Trad. do inglês por F. Couto. Lisboa: ResJurídica, 1999.

_____. *Leviathan*. Ed. by R. Tuck. Cambridge: University Press, 1991. Trad. do inglês por João P. Monteiro e Maria B. N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores).

KÖNIG, Peter. *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*. Berlin/New York: de Gruyter, 1994.

LIMONGI, Maria I. Hobbes e o *conatus*: da física à teoria das paixões. *Discurso*, São Paulo, n. 31, 2000.

LOPARIC, Zeljko. O fato da razão. Uma interpretação semântica. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999.

_____. O problema fundamental da semântica jurídica de Kant. In: WRIGLEY & SMITH (Orgs.). *O filósofo e sua história*. Uma homenagem a Oswaldo Porchat. Campinas: Unicamp, 2003. (Coleção CLE, v. 36)

KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von K. Vorländer, 9. Aufl. Hamburg: Meiner, 1967.

_____. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von K. Vorländer. Hamburg: Felix Meiner, 1965.

_____. *Kritik der Urteilkraft*. Hrsg. von K. Vorländer. 16. Aufl. Hamburg: Meiner, 1968.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Hrsg. von B. Ludwig. Hamburg: Meiner, 1986.

_____. *Crítica da Faculdade de Juízo*. Trad. V. Rohden e A. Marques. São Paulo: Forense, 1993.

KERSTING. *Wohlgeordnete Freiheit*. Immanuel Kants Rechts - und Staatsphilosophie. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1993.

_____. *Politik und Recht*. Abhandlungen zur politischen Philosophie der Gegenwart und zur neuzeitlichen Rechtsphilosophie. Göttingen: Velbrück Wissenschaft, 2000.

KÖNIG, Peter. *Autonomie und Autokratie*. Über Kants Metaphysik der Sitten. Berlin/New York: de Gruyter, 1994.

ROSENFELD, Denis L. *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

SKINNER, Quentin. *Reason und rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: University Press, 1996. Trad. do inglês por Renato J. Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*. 3. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1995.

WENZEL, Uwe J. "Metaphysik ohne Metaphysik?" In: KERSTING, Wolfgang (Hrsg.). *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie* Otfried Höffes. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1997.

YACK, Bernard. *The problems of a political animal*. Community, justice, and conflict in Aristotelian political thought. Berkeley/Los Angeles: University of California, 2003.