A METAFÍSICA DOS COSTUMES

Immanuel Kant

3.ª edição

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

https://gulbenkian.pt/publications/a-metafisica-dos-costumes/

IMMANUEL KANT

A METAFÍSICA DOS COSTUMES

Immanuel Kant

Tradução, apresentação e notas de
José Lamego

3.ª edição

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Edição da Fundação Calouste Gulbenkian
Av. de Berna / Lisboa
2017

ISBN 978-972-31-1137-8

NOTA SOBRE A TRADUÇÃO

A presente tradução atém-se ao texto de *A Metafísica dos Costumes* publicado em 1907 como vol. VI (págs. 203--493) das obras de Kant editadas pela Academia das ciências da Prússia (*Akademie Textausgabe*). Optamos por nos ater a este texto dado o carácter canónico da edição da Academia.

Outras propostas de fixação do texto, como, por exemplo, a de Bernd Ludwig – mormente no que diz respeito à parte relativa à «Doutrina do Direito»[1] –, apresentam, muitas vezes, sugestões plausíveis de reordenação de certas passagens. No entanto, por razões de segurança, entendemos seguir o texto canónico, fazendo, porém, referência em nota de pé de página às sugestões de Ludwig nos casos em que apresentam rearranjos relevantes do texto e quando, ao mesmo tempo, se escoram numa análise textual crítica com créditos já firmados: mencione-se aqui, sobretudo, a tese da interpolação textual defendida por Gehrard Buchda e Friedrich Tenbruck em relação a certas passagens da «Doutrina do Direito» – que no devido lugar será referida com maior pormenor –, tese que não é hoje objecto de controvérsia.

Acatamos igualmente a sugestão do curador da edição da Academia das ciências da Prússia de *A Metafísica dos Costumes*, Paul Natorp, de tomar como referência a primeira edição (de 1797) e não a segunda edição (de

[1] Kant, *Rechtslehre*, Hamburgo: Meiner Verlag, 1986.

1803), pois esta última, apesar de publicada ainda em vida de Kant, não terá tido já o envolvimento directo do autor nas correcções e melhorias. No entanto, sempre que nos tenha parecido fazer mais sentido a correcção textual introduzida na segunda edição do que o texto da primeira edição seguiremos aquela, dando disso conta ao leitor em nota de pé de página.

Por vezes, mas apenas quando tal seja manifestamente vantajoso para o sentido e o equilíbrio do texto, procedemos a ligeiras alterações na pontuação relativamente ao texto original.

Achamos também útil, para além de ser um procedimento habitual nas traduções de obras de autores clássicos, indicar em notas de margem a correspondência da paginação da edição da Academia das ciências da Prússia.

Pode afigurar-se discutível o número de notas explicativas do tradutor que figuram, com asterisco, em pé de página. Mas, visando esta tradução, no nosso propósito, um público leitor basicamente constituído por jovens das universidades, consideramos que essas notas explicativas poderiam ser de alguma utilidade para um melhor enquadramento e compreensão do texto. Pela mesma razão, resolvemos juntar à tradução uma cronologia da vida e obra de Kant, uma indicação bibliográfica para o aprofundamento das matérias versadas em *A Metafísica dos Costumes* e um pequeno estudo de apresentação da obra.

A publicação da tradução de *A Metafísica dos Costumes* neste ano em que se perfazem duzentos anos sobre a morte do seu autor constitui o nosso contributo para

manter vivos a memória e o ensinamento de Kant e prestar homenagem ao que ele, como talvez nenhum outro filósofo, em tão alto grau simbolicamente representa: o cultivo do rigor do pensamento e a paixão pela liberdade.

Lisboa, verão de 2004

O tradutor

A Metafísica dos Costumes: a apresentação sistemática da filosofia prática de Kant

É um longo caminho aquele que separa as primeiras críticas de Kant à filosofia moral do seu tempo e a forma final e apresentação sistemática da sua filosofia prática em *A Metafísica dos Costumes*. No ensaio *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der Theologie und Moral*, publicado em 1764 pela Academia de Berlim, Kant ocupa-se de problemas do método da filosofia moral, rematando esse escrito precisamente com a questão que virá a balizar o seu trabalho ulterior, a questão de saber se é «... a faculdade do conhecimento ou o sentimento ... que decide os primeiros princípios da filosofia moral»[1].

Já nessa obra, redigida ainda em conformidade com o espírito «demonstrativo» da filosofia wolffiana, Kant investigava o «primeiro princípio formal de toda a obrigação (*ersten formalen Grund aller Verbindlichkeit*)»[2] e identificava na noção de «liberdade» esse «primeiro princípio formal». Mas a resposta acabada ao problema fundacional da filosofia moral só viria a ser dada por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1785, e na *Crítica da Razão Prática*, de 1788.

Nestas duas obras, Kant levou a cabo a tarefa «propedêutica» e fundamentadora de uma crítica da razão prática, preliminar à exposição do sistema de filosofia moral, que ele denominava de «metafísica dos costumes». A execução do programa filosófico de investigação trans-

---

[1] Cf. Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der Theologie und Moral* (Akademie Textausgabe, vol. II), pág. 300.

[2] Cf. Kant, ob. cit., pág. 299.

cendental consubstanciava-se na elaboração de uma «metafísica da natureza» e de uma «metafísica dos costumes», ambas precedidas, respectivamente, da tarefa de uma crítica da razão pura especulativa e de uma crítica da razão prática[3]. O programa filosófico kantiano articulava-se em torno de dois polos: de um lado, a fundamentação do novo conhecimento científico, que tinha atingido o seu paradigma no modelo da física newtoniana; do outro lado, a fundamentação da obrigação moral na ideia de «liberdade», concebida como autonomia racional – concepção que Kant fazia reportar a Rousseau, para ele «o Newton do mundo moral». À «crítica» (da razão pura e da razão prática) devia seguir-se o «sistema» ou «metafísica»[4] (da «natureza» e dos «costumes»). Em boa verdade, no entanto, os *Princípios metafísicos da ciência da natureza* prosseguiam apenas a tarefa «propedêutica» desenvolvida na *Crítica da Razão Pura*, enquanto que *A Metafísica dos Costumes* intentava ir para além daquilo que tinha sido conseguido na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, procurando estabelecer um «sistema da doutrina geral dos deveres» com base na aplicação do princípio supremo da moralidade, atendendo à

---

[3] Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, B 878: «Por conseguinte, a metafísica, tanto da natureza como dos costumes... constituem por si sós, propriamente, aquilo a que podemos chamar, em sentido autêntico, filosofia».

[4] Esta tarefa fundamentadora e «propedêutica» da crítica em relação à metafísica refere-a Kant, por exemplo, numa carta a Moses Mendelssohn, de 6 de Agosto de 1783, assinalando que a crítica trata de «investigar o terreno para o edifício» da metafísica, ou seja, de assegurar a solidez dos seus alicerces.

peculiaridade da natureza humana, a qual, como Kant expressamente admite, só mediante o recurso à experiência poderia ser conhecida.[5]

Mas implicava esta referência à natureza humana (*die Natur des Menschen*) o abandono do método crítico-transcendental e o resvalar da filosofia moral pura para o domínio da antropologia prática? A fundamentação deontológica da obrigação moral, como autodeterminação do sujeito moral e independência da vontade (*Wille*) moral da necessitação dos motivos sensíveis, i.e., como independência da «natureza», explicitada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, e a ideia kantiana de «metafísica» (quer da «natureza» quer dos «costumes») como conjunto de princípios *a priori* conduzem a que o sistema de filosofia moral de Kant, como «metafísica dos costumes», contenha apenas princípios *a priori*, relegando tudo o que seja empírico para o domínio da antropologia prática. A «metafísica dos costumes», como «metafísica», refere-se a um mundo «inteligível», assumindo a perspectiva de uma universalidade da razão pura prática na determinação da vontade (*Wille*) moral. E se a moral carece, na sua aplicação às pessoas, de uma antropologia, ela deve, enquanto «filosofia pura ou metafísica», ser desenvolvida em independência desta[6].

---

[5] Cf. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (Akademie Textausgabe, vol. VI), maxime pág. 217.

[6] A ideia de que a «metafísica dos costumes» representa um «platonismo» da razão prática é repetidamente glosada pelo próprio Kant, por exemplo, na *Crítica da Razão Pura* (A 314 e segs. / B 371 e segs.).

A antropologia prática (moral), como estudo das condições subjectivas da execução das leis morais, faz parte da filosofia prática, mas vem depois da «metafísica dos costumes», como sistema das leis da liberdade.

A noção de «metafísica dos costumes» explicitada em *A Metafísica dos Costumes* abre o caminho para a elaboração de uma antropologia prática (moral) como teoria da aplicação das leis e dos conceitos *a priori* do Direito e da virtude. Essa noção supõe, de algum modo, a distensão do «racional» em direcção ao «empírico» e é, nesses termos, algo distinta da ideia de «metafísica dos costumes» que é apresentada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*[7]. Ora, é precisamente esta distensão do «racional» em direcção ao «empírico» que, para muitos – sobretudo, para os neo-kantianos –, prova o afastamento de *A Metafísica dos Costumes* do formalismo da filosofia moral crítica e a regressão de Kant à tradição da *philosophia practica universalis* de matriz wolffiana.

Foi a esta suposição de que *A Metafísica dos Costumes* seria alheia ao edifício da filosofia crítica que ficou, em primeiro lugar, a dever-se a alegação do seu escasso valor filosófico e, em consequência, a relativamente diminuta atenção que veio a merecer por parte da literatura relativa à obra de Kant. A isto acresceu a própria composição do escrito, com interpolações comprovadas no texto dos *Princípios metafísicos da doutrina do Direito* e com uma estru-

---

[7] A este respeito, cf., por todos, Ludwig Siep, «Wozu Metaphysik der Sitten? Bemerkungen zur Vorrede der Grundlegung», in: Otfried Höffe (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Francoforte, 1993, págs. 31-44.

tura de exposição desequilibrada nos *Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, deficiências normalmente atribuídas à idade avançada de Kant. Mas, independentemente de ajuizar sobre tais reservas, a análise da filosofia moral kantiana não poderia, de modo algum, passar por alto a forma final dessa filosofia e a sua apresentação sistemática, levada a cabo em *A Metafísica dos Costumes*. E mais importante do que a indagação sobre se *A Metafísica dos Costumes* se inscreve no projecto kantiano de uma filosofia moral crítica é determinar as implicações que o ponto de partida da filosofia prática de Kant, o valor intrínseco da liberdade humana, acaba por ter não apenas em termos de filosofia moral e política, mas inclusivamente na própria definição do projecto filosófico de uma razão crítica.

1. A elaboração de *A Metafísica dos Costumes*

Em Janeiro de 1797, cerca de 3 meses antes do septuagésimo terceiro aniversário de Kant, era publicada a primeira parte de *A Metafísica dos Costumes*, sob o título *Princípios metafísicos da doutrina do Direito*, na editora Friedrich Nicolovius, de Königsberg. A segunda parte, intitulada *Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, só veio a ser dada à estampa em Agosto desse mesmo ano. A junção das duas partes num único volume teve lugar somente após a morte de Kant.

No entanto, o projecto de elaboração desta obra pairava nas intenções de Kant desde há muito tempo, como pode ser atestado por uma carta dirigida a Lambert, da-

tada de 1765. Em correspondência com Herder, datada de 1768, Kant refere pela primeira vez o título da obra como *Metafísica dos Costumes* e comunica a sua expectativa de a poder concluir nesse mesmo ano, a não ser que a sua saúde precária tal não venha a permitir. A intenção de apresentação da obra num curto prazo volta a ser comunicada anos mais tarde, numa carta dirigida a Marcus Herz, nos finais de 1773.

O arrastamento no aprontamento do texto deve-se, com toda a probabilidade, em primeiro lugar à necessidade de elaborar e expor com antecedência o método da filosofia transcendental, o que só vem a acontecer em 1781, com a publicação da *Crítica da Razão Pura*[8]. Dificuldades adicionais, nomeadamente as relativas à fundamentação do direito de propriedade, costumam ser apontadas como outros motivos pelos quais a apresentação da obra veio a ser protelada[9]. Em carta a Marcus Herz, datada de 26 de Maio de 1789, Kant volta a referir o propósito de «elaboração de um sistema de metafísica, tanto da natureza como dos costumes, ajustado às exigências críticas». E no círculo dos seus amigos mais próximos tem-se por segura a publicação da obra a breve prazo: o assunto é referido na correspondência de Kiesewetter, Jakob e Johann Benjamin Erhard, entre outros. No semestre de

---

[8] Cf., sobretudo, Hariolf Oberer, «Zur Frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre», in: *Kant-Studien* 64 (1973), págs. 88-102, maxime pág. 102.

[9] Cf., a este propósito, Kristian Kühl, *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre*, Freiburgo, 1984, maxime pág. 122 e seg.

inverno de 1793/1794, após cinco anos de interrupção, Kant volta a fazer prelecções de filosofia moral, prelecções a que apõe o subtítulo de «Metafísica dos Costumes». Numa carta de 26 de Outubro de 1794, Friedrich Schiller faz saber a Erhard que há que esperar ainda mais algum tempo pela publicação, e isto, sobretudo, em virtude de o autor se não considerar satisfeito com a solução apresentada nalguns pontos relativos ao direito de propriedade, de acordo com informação prestada pelo próprio Kant. As investidas da censura em matéria de filosofia política e de filosofia da religião – a segunda parte de *A religião nos limites da simples razão* tinha sido, em Junho de 1792, objecto da actividade censória – podem ter funcionado como factor de dissuasão e dilação no aprontamento da obra, juntamente com o estado de saúde de Kant, cada vez mais débil: deste contexto político desfavorável, que funcionava como factor inibidor da publicação das suas investigações em matéria de filosofia moral e filosofia política, dá nota Kant em carta endereçada a G. F. Seiler, em 14 de Agosto de 1795.

Finalmente, a 19 de Novembro de 1796, numa carta a Konrad Stang, Kant informa ter já entregue o texto na tipografia, esperando a sua publicação por alturas do Natal. A 28 de Janeiro de 1797, o editor da *Crítica da Faculdade do Juízo*, De la Garde, refere, em carta a Scheffner, a «extraordinária sensação» que os *Princípios metafísicos da doutrina do Direito* estavam a causar entre o público leitor de Berlim – provavelmente, o livro, que fora impresso em Leipzig, na casa C.F. Solbrig, tinha chegado a outras cidades alemãs antes de estar à disposição em Königs-

berg, o que terá acontecido antes de 19 de Janeiro, a fazer fé na notícia publicada nessa data numa revista erudita da cidade. A 18 de Fevereiro, surge, em Göttingen, a primeira recensão à obra, da autoria de Friedrich Bouterwek. A réplica de Kant à recensão é redigida pouco depois e vem a ser publicada em separata e subsequentemente como «aditamento» à segunda edição.

A segunda parte, os *Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, deve ter sido concluída por finais de Fevereiro de 1797, aguardando Kant a sua publicação por alturas da Páscoa. É certo que, em Dezembro de 1796, Kant não tinha ainda aprontado o manuscrito. A 29 de Julho de 1797, queixa-se dos atrasos na publicação, para ele incompreensíveis. No entanto, a 28 de Agosto, os *Königsbergische Anzeigen von Gelehrten Sachen* dão notícia do surgimento da obra.

2. A recepção de *A Metafísica dos Costumes*

A repercussão imediata alcançada pela doutrina kantiana do Direito foi enorme, de tal modo que se pode, com propriedade, falar de uma *aetas kantiana* na Alemanha no domínio da filosofia jurídica e política, período que teve a sua maior intensidade até 1815. Neste período, podem listar-se, como o fez Warnkörnig[10], 108 títulos de manuais de filosofia jurídica e política de inspiração kan-

[10] Cf. Leopold August Warnkönig, *Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts*, Freiburgo, 1839, maxime pág. 147

tiana. A predominância desta orientação é atestada pelas sucessivas edições do manual que constitui o seu expoente clássico, o *Lehrbuch der philosophischen Rechtswissenschaft oder des Naturrechts*, de Karl Heinrich von Gros, de 1802, de que foram publicadas cinco edições até 1829, sendo a sexta publicada postumamente, em 1841[11].

O termo deste período costuma ser identificado com o surgimento, em 1829, do livro de Carl von Rotteck, *Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften*, que constituía, precisamente, o expoente do ideário do constitucionalismo liberal alemão anterior a 1848, com base na filosofia jurídica de Kant. Mas, ainda em 1855, sublinhava Robert von Mohl a influência intelectual contínua exercida pela doutrina do Direito e do Estado de Kant, com expressão na política legislativa e na vida institucional da Alemanha. No entanto, será historicamente mais rigoroso colocar o termo desta *aetas kantiana* por volta de 1830, altura em que Warnkönig julga apropriado fixar a morte do Direito natural (como Direito racional) e a transmudação do seu espírito na filosofia do Direito como consideração valorativa do Direito[12].

---

[11] A crítica conservadora de inspiração hegeliana contra este racionalismo jurídico e político de matriz kantiana toma precisamente o manual de Gros como exemplo: cf. Julius Friedrich von Stahl, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, vol. I, 2.ª ed., Heidelberga, 1847, maxime pág. 247 e segs.

[12] Cf. Leopold August Warnkönig, «Die Wiederauferstehung des Naturrechts oder kritische Überschau der drei neuesten Lehrbücher», in: *Kritischer Viertelsjahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 3 (1861), págs. 241-282, maxime pág. 244 e seg.

Esta projecção e influência não conseguiu contrariar os juízos negativos sobre a valia filosófica da obra. É conhecida a opinião de Heinrich Stephani, que atribuía à senilidade de Kant o carácter filosoficamente pouco conseguido de *A Metafísica dos Costumes*, juízo que mais tarde haveria de ser feito passar para a posteridade por Schopenhauer. Jakob Fries expressava, logo em 1803, a ideia de que Kant tinha sido inconsequente consigo mesmo na filosofia jurídica, caindo nela no dogmatismo que ele se encarregara de destruir na sua filosofia teórica[13]. Também os neo-kantianos, quando procuram reabilitar uma teoria filosófica do Direito, recorrem à filosofia transcendental exposta na *Crítica da Razão Pura*, intentando (sobretudo, a Escola de Marburgo) alargar o formalismo cognoscitivo da *Crítica da Razão Pura* a uma doutrina do Direito transcendentalmente fundamentada[14], com a alegação de que «Kant deixou na sua *Metafísica dos Costumes* cair em relação à doutrina do Direito o método crítico e permaneceu na esteira do Direito natural, que era dominante à altura»[15]. Para os neo-kantianos, *A Metafísica dos Costumes*

---

[13] Cf. Jakob Fries, *Reinhold, Fichte und Schelling*, Leipzig, 1803, maxime pág. 319.

[14] Sobre a distância entre o formalismo metodológico dos neo-kantianos e a filosofia prática de Kant, cf. Julius Ebbinghaus, «Kants Rechtslehre und die Rechtslehre und Rechtsphilosophie des Neukantianismus», in: Josef Derbolav e Friedhelm Nicolin (eds.), *Erkenntis und Verantwortung. Festschrift für Theodor Litt*, Düsseldorf, 1960, págs. 317-334; cf. igualmente Gioele Solari, «L'indirizzo neo-kantiano nella filosofia del diritto», in: *Rivista di Filosofia* XXIII (1932), págs. 319-355.

[15] Nas palavras de Rudolf Stammler, *Theorie der Rechtswissenschaft*, Halle, 1911, pág. 36.

está mais próxima do tipo de Ética material característica da *philosophia practica universalis* de cunho wolffiano do que do formalismo da filosofia moral crítica: na sua interpretação, a *Rechtslehre* representa uma recaída no jusnaturalismo de Wolff, Baumgarten e Achenwall, enquanto que a *Tugendlehre* consubstancia uma Ética de bens, fins e virtudes, refractária à exigência formulada por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática* de que apenas a forma legisladora das máximas constitui o móbil da vontade.

À intenção filosófica do neo-kantismo, de uma reconstrução sistemática da obra de Kant e não da sua interpretação e compreensão histórica, pode imputar-se grande parte das culpas pelo pouco interesse filosófico suscitado pela *Rechtslehre*. No entanto, são precisamente alguns autores neo-kantianos que nas primeiras décadas do século XX vêm dar um novo alento à indagação sobre a filosofia jurídica e política de Kant[16], tratando-a sob uma perspectiva de interpretação textual e histórica e não de acordo com o mote da Escola de Marburgo de «supe-

[16] Refira-se aqui, sobretudo, Wilhelm Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Heidelberga, 1917. E também Kurt Lisser, *Der Begriff des Rechts bei Kant*, Berlim, 1922; Werner Haensel, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht – Ein Beitrag zur Systematik von Kants Rechtsphilosophie*, Berlim, 1926; Rudolf Dünnhaupt, *Sittlichkeit, Staat und Recht bei Kant. Autonomie und Heteronomie in der Kantischen Ethik*, Berlim, 1927; Kurt Borries, *Kant als Politiker*, Leipzig, 1928; Gerhard Buchda, *Das Privatrecht Immanuel Kants (Der erste Teil der Metaphysik der Sitten). Ein Beitrag zur Geschichte und System des Naturrechts*, Jena, 1929; Gerhard Dulckeit, *Naturrecht und positives Recht bei Kant*, Leipzig, 1932.

rar Kant», pondo-o «de acordo consigo mesmo», a partir da aplicação do método desenvolvido na Analítica transcendental a todas as objectivações culturais que o homem constitui como ser histórico.

Do mesmo modo, no domínio da filosofia moral suscitou maior interesse o método transcendental de fundamentação prática a partir da estrutura da vontade moral (*Wille*), como autodeterminação pura e incondicionada, do que a aplicação do princípio da moralidade em termos de uma doutrina geral dos deveres, i.e., de uma metafísica dos costumes. Por isso, a discussão sobre a filosofia moral kantiana centra-se muito mais na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática* do que na «doutrina da virtude» (*Tugendlehre*) apresentada em *A Metafísica dos Costumes* e na sua tematização dos fins especificamente morais.

3. O projecto de uma «metafísica dos costumes»

As prelecções iniciais de Kant sobre filosofia moral eram feitas com base nos compêndios do wolffiano Baumgarten e a sua obra pré-crítica intitulada *Eine Vorlesung über Ethik* – que serviu como texto das suas exposições sobre filosofia moral entre 1775 e 1785 – reflecte ainda a estrutura e a conceptualização da *philosophia practica* wolffiana. Na introdução a *A Metafísica dos Costumes*, Kant faz corresponder os «conceitos preliminares da metafísica dos costumes» à *philosophia practica universalis* dos wolffianos.

A *philosophia practica universalis* ou *allgemeine praktische Weltweisheit* dos wolffianos é a parte geral e fundamentante da filosofia prática, que expõe os «princípios primeiros de todas as disciplinas morais» (*alleersten Grundsätze aller moralischen Disziplinen*)[17]. Como explicava o mais notável discípulo de Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, trata-se de uma filosofia primeira para o domínio prático, com uma função de fundamentação análoga àquela que a metafísica desempenha para o universo dos conhecimentos humanos[18]. Por isso, esta *philosophia practica universalis* constitui uma verdadeira *Metaphysica moralis*, como expressamente por vezes a denominam alguns autores wolffianos, como Israel Gottlieb Canz ou Martin Knutzen, professor de filosofia de Kant[19]. O que é novo em Kant é, precisamente, o método transcendental de fundamentação da obrigação moral, depurando a ideia de vontade moral de todo o condicionamento em-

---

[17] Como diz Georg Friedrich Meier, *Allgemeine practische Weltweisheit*, Halle, 1764, § 25.

[18] Cf. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae acroamatice*, Halle, 1760, § 7: «Uti metaphysica se habet ad reliquas disciplinas omnes, sic philosophia practica prima ad reliquas disciplinas practicas».

[19] Diz Martin Knutzen, no § 34 dos *Elementa philosophiae rationalis seu Logica*, Kögnigsberg, 1747: «Quod igitur Metaphysica est respectu reliquae Philosophiae et universae cognitiones humanae; id Philosophia Practica Universalis erit respectu totius Philosophiae Practicae, sive erit quaedam quasi Metaphysica Moralis». Para Canz, a *Metaphysica moralis* constitui uma disciplina que trata do *ens morale* e das suas afectações, sendo, portanto, uma disciplina intermédia entre a metafísica geral e as três disciplinas práticas – o Direito natural geral, a ética e a teologia natural.

pírico, por oposição ao antropologismo eudemonista que estruturava a *philosophia practica universalis* wolffiana.

Por isso, não é, de todo em todo, correcta a afirmação de que o projecto de uma «metafísica dos costumes» constitui uma ruptura radical com a tradição filosófica anterior a Kant[20]. O normativismo abstracto da filosofia moral kantiana tem antecedentes na *Ethica universalis* de Pufendorf e na *philosophia practica universalis* de Christian Wolff, que consubstancia uma inflexão teoricística da tradição da *philosophia practica*, pretendendo submetê-la aos mesmos cânones de rigor demonstrativo das disciplinas matemáticas[21]. Aliás, a confrontação directa de Kant com a filosofia moral de Wolff teve um papel determinante na construção da sua filosofia moral: como refere Dieter Henrich, «todas as diferenciações a que Kant chega no que respeita aos conceitos fundamentais da ética pressu-

---

[20] Como pretende, por exemplo, Rüdiger Bittner, «Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», in: Otfried Höffe (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Francoforte, 1989, págs. 13-30; ou Rainer Brandt, quando sugere que «o duplo conceito de uma metafísica da natureza e dos costumes é, na tradição em que Kant se coloca (e, segundo penso, em geral), completamente novo» – cf. Rainer Brandt, «Kant als Metaphysiker», in: Volker Gerhardt (ed.), *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Estugarda, 1990, págs. 57-94, pág 73.

[21] Sobre esta inflexão teoricística no âmbito da filosofia prática, cf., por todos, Manfred Riedel, «"Emendation" der praktischen Philosophie. Metaphysik als Theorie der Praxis bei Leibniz und Wolff», in: Manfred Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Francoforte , 1975, págs. 218-236.

põem como ponto de referência a *philosophia practica* wolffiana»[22].

A novidade do projecto kantiano de uma «metafísica dos costumes» consiste, pois, no método transcendental de fundamentação da obrigação moral, estabelecendo Kant o princípio supremo da moralidade na ideia de uma vontade (*Wille*) pura, que é inteiramente *a priori*. O formalismo da filosofia moral kantiana rejeita a possibilidade de uma fundamentação racional da obrigação moral a partir de um qualquer princípio material, como Kant procura demonstrar na «Analítica da Razão Pura Prática» da *Crítica da Razão Prática*. Dado que toda a definição dos «deveres» a partir da sua matéria, quer dizer, dos «fins» que prescrevem, implica uma heteronomia, somente a partir da ideia de uma vontade autónoma (racional) se pode garantir à lei moral a forma da universalidade. Aquilo que, segundo Kant, constitui a «tarefa primordial e mais importante» que se depara à Analítica da razão pura prática é, precisamente, a distinção entre a «doutrina da felicidade» (*Glückseligkeitslehre*), que tem como fundamento princípios empíricos, e a «doutrina dos costumes» (*Sittenlehre*), cujos preceitos se fundam no princípio supra-sensível da liberdade[23]. O cumprimento de uma tal tarefa permite consumar a ruptura do projecto kantiano de uma «metafísica dos costumes» com a *philosophia practica*

---

[22] Cf. Dieter Henrich, «Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion», in: *Kant-Studien* 54 (1963), págs. 404-431, págs. 421.

[23] Cf. Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 165. Numa carta dirigida a Johann Heinrich Lambert, datada de 2 de Setembro de

universalis dos wolffianos e a filosofia moral popular que nela mergulhava as raízes, dando lugar ao apriorismo deontologista da filosofia da *Moralität*[24].

Ao mesmo tempo, Kant, ao apresentar uma doutrina da fundamentação da obrigação que decorre do princípio da autonomia (a liberdade da legislação interior) e não do princípio da felicidade (*Glückseligkeit*), vem, ao nível da teorização jurídico-política, pôr em causa a doutrina dos fins do Estado (*Staatszweckslehre*) dos wolffianos, concebida em termos eudemonistas – doutrina que correspondia à teorização filosófica do *Polizeystaat*[25] –, e fundamentar filosoficamente o ideal constitucional de *Rechtsstaat*, estabelecendo a necessidade racional do Direito e do

---

1770, Kant dá conta ao destinatário dos seus propósitos de complementar o seu projecto de filosofia transcendental com uma indagação no âmbito moral – o projecto de uma «metafísica dos costumes» –, prevendo aprontar no próximo inverno essa indagação «über die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirischen Prinzipien anzutreffen sind».

[24] A este propósito, cf., por todos, Pierre Laberge, «Du Passage de la Philosophie Morale Populaire à la Metaphysique des Moeurs », in: *Kant-Studien* 71 (1980), págs. 418-444.

[25] É elucidativo que a revista mais proeminente na defesa conservadora do despotismo paternalista na Alemanha dos finais do século XVIII se intitule, precisamente, *Eudämonia*, revista em cujas páginas se atribui às maquinações de *Illuminati*, jacobinos e *philosophes* as origens da Revolução. A teorização filosófica do *Polizeystaat*, como síntese entre ordem e bem estar dos súbditos, teve na base esta perspectiva eudemonista e é na Prússia dos finais do século XVIII que encontra a sua forma de realização típica – a este respeito, cf., por todos, Kurt Wolzendorf, *Der Polizeigedanke des modernen Staates. Ein Versuch zur allgemeinen Verwaltungslehre unter besonderen Berücksichtigung der Entwicklung in Preußen*, Berlim, 1918.

Estado no asseguramento dos direitos individuais: a «dedução» do conceito (apriorístico-racional) de Direito consubstancia uma formulação especulativa de uma teoria da legitimação do Direito e do Estado de cariz liberal[26]. Em coerência com a sua rejeição do eudemonismo, Kant critica a concepção eudemonista do Estado como «paternalista» e «despótica», observando que «o princípio da felicidade... também conduz ao mal no Direito político, tal como o fazia na moral»[27].

4. A «metafísica dos costumes» como «metafísica da liberdade»

Kant ensaiou, sobretudo a partir de 1764/1765 e sob a influência de Rousseau, uma redefinição da «arquitectónica» da razão com base na perspectiva de um balanço moral dos seus «fins»[28]. A este conceito de filosofia chama

---

[26] Em boa verdade, a teorização do *Rechtsstaat* na Alemanha anterior a 1848 não se cinge a esta inspiração kantiana, mas incorpora igualmente uma linha historicística, que acentua no movimento constitucionalista alemão um certo pendor reformista e anti-revolucionário. De todo o modo, a teorização liberal do *Rechtsstaat* tem a sua expressão paradigmática no *Staatslexikon oder Encyklopädie der Staatswissenschaften* (Altona, 1834), cujos editores, Carl von Rotteck e Carl Theodor Welcker, são seguidores filosóficos de Kant.

[27] Cf. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (Akademie Textausgabe, vol. VIII), pág. 302.

[28] A leitura de Rousseau é, como o próprio Kant reconhece, decisiva para esta inflexão do programa filosófico kantiano, cujos

Kant «conceito cósmico», como «ciência da relação de todo o conhecimento com os fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*)», por contraposição ao conceito tradicional da filosofia, que visa a unidade sistemática do conhecimento ou a perfeição lógica do saber, conceito que Kant denomina de «conceito escolástico» de filosofia. À luz daquele «conceito cósmico» de filosofia, o programa filosófico kantiano pode ser configurado na sua articulação interna como um projecto de justificação da liberdade.

A motivação íntima da filosofia crítica consiste na justificação da liberdade. Até mesmo as determinações metafísicas ou especulativas da razão podem ser vistas como uma «propedêutica» da fundação moral do edifício da filosofia crítica: no dizer de Kant, o conceito de «liberdade» constitui «a chave-de-abóboda (*Schlußstein*) de todo o edifício de um sistema da razão pura, inclusivamente da especulativa»[29]. É num contexto cosmológico de determinação necessitante dos fenómenos, de acordo com uma «causalidade da natureza» (*Causalität aus Natur*), que Kant começa por colocar o problema do significado da liberdade: na terceira e na quarta das «antinomias» da *Crítica da Razão Pura*, Kant repete e reformula o pensamento

---

resultados ele passa a ajuizar não pelos parâmetros do intelecto (*Verstand*), mas pelos critérios de uma sensibilidade (*Geschmack*) moral. Sobre esta prioridade do uso prático da razão na «arquitectónica» kantiana da razão, cf., por todos, Richard L. Velkley, *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*, Chicago, 1989.

[29] Cf. o «prefácio» à *Crítica da Razão Prática*.

da *cosmologia rationalis* leibniziano-wolffiana, identificando a essência da liberdade em sentido cosmológico-transcendental com a ideia de uma *causa prima*, absolutamente incondicionada. Se a causalidade das leis naturais não pode fornecer senão uma determinação incompleta dos fenómenos, torna-se então necessário admitir uma espontaneidade (*spontaneitas*) absoluta das causas, «... uma faculdade que, por si mesma, inicie uma série de coisas ou estados sucessivos»[30]: essa faculdade é a liberdade (em sentido cosmológico-transcendental), ideia «... sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenómenos pelo lado das causas»[31].

O conceito prático de liberdade, que Kant explicita sobretudo a partir da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, como autodeterminação pura da vontade ou autolegislação do sujeito moral, tem no conceito cosmológico-transcendental de liberdade, como espontaneidade absoluta ou faculdade de iniciar um processo causal, a sua condição de pensabilidade. Kant identifica o incondicionado com a ideia de vontade livre como atributo do sujeito moral e pensa-a em termos de uma espontaneidade (*spontaneitas*) das causas, subtraindo a acção moral à esfera do determinismo da causalidade da natureza (*Causalität aus Natur*) e inscrevendo-a num outro domínio, o da cau-

---

[30] Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 448/B 476.

[31] Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 447/ B 475. Sobre esta origem cosmológico-teológica da problemática da liberdade transcendental, cf., por todos, Heinz Heimsoeth, «Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie», in: *Kant-Studien* 57 (1966), págs. 206-229.

salidade da liberdade (*Causalität aus Freiheit*)[32]. É neste dualismo transcendental, nesta contraposição entre «natureza» e «liberdade», que Kant baseia o rigorismo da sua filosofia moral e a sua concepção formalista de dever (*Sollen*) como «esfera superior do incondicionado»[33].

A realidade da liberdade como «causalidade da razão na determinação da vontade» é, segundo Kant, «provada por uma lei apodíctica da razão prática» e é esta estrutura de um dever (*Sollen*) «puro» ou «apriorístico» que consubstancia o horizonte crítico de um agir livremente determinado. Como diz Kant, «a filosofia da natureza dirige-se a tudo o que é; a dos costumes somente ao que deve ser»[34]. A atitude da razão «ilustrada», condensada, por excelência, na filosofia prática kantiana, é a de uma interrogação crítica da «facticidade» a partir de um plano transcendental de racionalidade.

---

[32] É, sobretudo, na polémica contra o «fatalismo» da filosofia wolffiana desenvolvida pela corrente pietista que se podem identificar os antecedentes desta concepção. A concepção de Christian August Crusius da liberdade como força activa fundamental (*thätige Grundkraft*) – e, nestes termos, como independente de qualquer fundamento determinante prévio – antecipa claramente as ideias kantianas de liberdade moral como autodeterminação da vontade e de uma causalidade da liberdade (*Causalität aus Freiheit*). A *libertas spontaneitatis*, que tem que ver com a questão metafísica da origem da acção – e que na tradição teológica se consubstanciava no *facere de potentia absoluta*, como atributo de Deus –, passa em Kant a consubstanciar-se no conceito prático de liberdade, como atributo do sujeito moral.

[33] Como lhe chamava criticamente Hegel: cf., sobretudo, o § 135 de *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlim, 1821.

[34] Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 840/ B 868.

A «metafísica dos costumes» é, de acordo com a definição de Kant, uma metafísica do uso prático da razão pura[35], ou seja, uma «metafísica da liberdade». Do ponto de vista da filosofia crítica, os «costumes» não são entendidos de um jeito institucionalista, mas como actuação do princípio da liberdade. As doutrinas da moralidade (*Lehren der Sittlichkeit*) têm como objecto as «leis da razão pura prática» ou «leis da liberdade», subdividindo-as Kant em leis «jurídicas» e leis «éticas», e nessa doutrina pura dos costumes «não se toma por fundamento nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica)»[36], mas sim a estrutura da vontade (*Wille*) moral, como autodeterminação pura e incondicionada: a liberdade, como autonomia, é a *ratio essendi* da lei moral e a lei moral a *ratio cognoscendi* da liberdade[37]. A doutrina dos costumes (*Sittenlehre*) só é possível a partir de «um princípio prático puro, que constitui inevitavelmente o começo e determina os objectos com os quais apenas ele se pode relacionar»[38].

De acordo com o dualismo transcendental consubstanciado na contraposição entre «natureza» e «liberdade», Kant separa a noção de «pessoa» da noção de «substância». Esta separação é empreendida, sobretudo, no capítulo relativo aos paralogismos da razão pura, na *Crítica da Razão Pura*; na solução da «terceira antinomia», na *Crítica*

---

[35] Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 841/B 869.

[36] Cf. Kant, ob. e loc. cits.

[37] Cf. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Akademie Textausgabe, vol. V), págs. 4-5.

[38] Cf. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., pág. 16.

da Razão Pura, Kant procede à definição da «pessoa» como entidade moral, desenvolvendo esta definição na *Crítica da Razão Prática* e na introdução a *A Metafísica dos Costumes*: segundo Kant, «pessoa» é o sujeito cujas acções são susceptíveis de imputação (*Zurechnung*), por contraposição a «coisa», como «aquilo que não é passível de imputação»[39]. O que institui o sujeito como «pessoa», como um ente susceptível de imputação de acções e de responsabilidade, é a liberdade, a faculdade de autodeterminação racional[40].

A personalidade (*Persönlichkeit*; *Menschheit*) consubstancia uma «liberdade e independência do mecanismo da natureza no seu todo»[41], e, bem entendido, quando Kant refere a liberdade da pessoa como faculdade de autodeterminação racional não está a reportar-se ao sujeito individual (*homo phaenomenon*), mas ao sujeito racional universal (*homo noumenon*), «segundo a propriedade da sua faculdade de liberdade, que é inteiramente supra-sen-

---

[39] Cf. Kant, sobretudo os «Conceitos preliminares à Metafísica dos Costumes (Philosophia practica universalis)» em *A Metafísica dos Costumes*. De modo muito semelhante, Christian Wolff definia a «pessoa», enquanto ser moral (*homo moralis*), como sujeito de direitos e deveres: «Homo moralis est subjectum obligationum atque jurium» – cf. Christian Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, tomo I, Francoforte, 1740, § 70.

[40] Já o wolffiano Israel Gottlieb Canz, quando estrutura a sua *Metaphysica moralis* como metafísica do *ens morale*, refere que «Ens morale est quid, quod per libertatem scientis et volentis est possibilis» – cf. Canz, *Disciplinae morales omnes. Apendix Compendioli Metaphysica Moralis*, 2.ª ed., Tübingen, 1752, § 33.

[41] Cf. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., pág. 87.

sível»[42]. A filosofia prática refere-se à existência dos homens como pessoas ou seres racionais (*Vernunftwesen*) e não à sua existência empírica. A personalidade moral, que é «... a qualidade da pessoa ser o seu próprio senhor (*sui juris*)»[43], supõe a «... independência da vontade das inclinações (*Neigungen*)», permitindo que a determinação seja puramente racional (i.e., independente de motivações empíricas) e que o sujeito moral aja apenas por dever (*aus Pflicht*).

De um ponto de vista de história das ideias, é em Rousseau, como pensador da liberdade da consciência moral, e em toda a doutrina protestante dos *entia moralia*[44] que Kant se inspira para desenvolver esta ideia de autolegislação do sujeito moral. A filosofia kantiana exprime como nenhuma outra a emergência moderna da autonomia da subjectividade, não apenas como condição de possibilidade do conhecimento, mas, sobretudo, como exigência de liberdade.

---

[42] Cf. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (Akademie Textausgabe, vol.VI), pág. 239.

[43] Cf. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (Akademie Textausgabe, vol. VIII), pág. 290.

[44] Sobre a doutrina dos *entia moralia*, cf., por todos, J. B. Schneewind, «Pufendorf's Place in the History of Ethics», in: *Synthese* 72 (1987), págs. 123-155.

5. A estrutura expositiva de *A Metafísica dos Costumes*

A primeira crítica que se costuma apontar ao modo como está redigida *A Metafísica dos Costumes* é a oscilação terminológica, oscilação que era, aliás, comum às doutrinas jusnaturalistas da época[45].

Nessa oscilação terminológica e aridez conceitual costumam muitos ver uma prova adicional da diminuição das capacidades intelectuais de Kant ao momento da redacção da obra. A par disso, a própria ordenação do texto, com passagens provavelmente deslocadas do contexto[46], atestaria igualmente indícios de senilidade do autor. A tudo isto acresce um certo pendor escolástico, visível sobretudo na «Doutrina da virtude», onde não falta a casuística e até um catecismo moral. Ao mesmo tempo, este grande texto sistemático careceria de equilíbrio na exposição, como ressalta, por exemplo, da extensão da «introdução» à «Doutrina da virtude», que compreende nada menos do que dezanove parágrafos.

Este assinalar de deficiências da estrutura expositiva de *A Metafísica dos Costumes* é utilizado em abono da tese

---

[45] A este propósito, cf., por todos, Gerald Hartung, *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio von 17. bis 20. Jahrhundert*, 2.ª ed., Freiburgo, 1999.

[46] A tese da interpolação textual foi defendida pela primeira vez, de modo convincente, por Gehrard Buchda, *Das Privatrecht Immanuel Kants (Der erste Teil der Metaphysik der Sitten). Ein Beitrag sur Geschichte und System des Privatrechts*, Jena, 1929. Uma proposta de correcção do arranjo do texto, nem sempre, a meu ver, cabalmente fundamentada, é a edição a cargo de Bernd Ludwig da *Rechtslehre* (Hamburgo: Meiner Verlag, 1986).

do carácter escassamente inovador da obra, que seria, assim, mais próxima da tradição da *philosophia practica universalis* de cunho wolffiano do que de uma filosofia moral crítica, tese essa que foi sustentada sobretudo pelos autores neo-kantianos. De facto, Kant ateve-se nas suas prelecções de Direito natural, até cerca de uma década antes da publicação de *A Metafísica dos Costumes*, ao manual de Direito natural do wolffiano Gottfried Achenwall, os *Elementa juris naturae*; do mesmo modo, Kant utilizava nas suas lições de filosofia prática os *Initia Philosophiae practicae prima* do também wolffiano Alexander Gottlieb Baumgarten.

Sob o ponto de vista da maturação da filosofia jurídica e moral de Kant até à sua exposição sistemática em *A Metafísica dos Costumes*, seria útil lançar mão dos «trabalhos preparatórios» (*Vorarbeiten*), publicados como espólio dos manuscritos de Kant pela Academia das ciências da Prússia. E aqui, em especial, as «Prelecções sobre filosofia moral» (*Vorlesungen über Moralphilosophie*) recolhidas no volume XXVII e denominadas de acordo com os autores dos apontamentos das prelecções: por exemplo, a «Praktische Philosophie Herder» (presumivelmente relativa ao semestre de verão de 1764), a «Moral Mrongovius» (semestre de inverno de 1781/82 ou 1782/83), a «Moralphilosophie Collins» (semestres de inverno de 1784 e 1785), o «Naturrecht Feyerabend» (semestre de inverno de 1784), e, sobretudo, a exposição imediatamente antecedente a *A Metafísica dos Costumes*, a «Metaphysik der Sitten Vigilantius» (semestre de inverno de 1793/94).

Mas, se é facto que o labor de restruturação conceitual e fixação terminológica consubstancia um processo inacabado, que se arrastou por mais de três décadas, e mesmo perante as alegações de que a obra se afastaria do formalismo da filosofia moral crítica, a valia filosófica de *A Metafísica dos Costumes* não pode resultar diminuída. E, a meu ver, a importância da obra deve buscar-se, mais do que na coerência sistemática, na *Wirkungsgeschichte* de uma filosofia prática da liberdade como codificação filosófica do programa normativo da Modernidade europeia ocidental, explicitado nos critérios de uma consciência moral universalista e nas instituições do Estado constitucional-democrático.

José Lamego

A Metafísica dos Costumes

Primeira Parte

Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito

PREÂMBULO

À crítica da razão prática deveria seguir-se o sistema, [205]
a metafísica dos costumes, que se divide em princípios metafísicos da doutrina do Direito e princípios metafísicos da doutrina da virtude (como contraponto aos princípios metafísicos da ciência da natureza, já apresentados)*. A introdução que se segue apresenta e fornece em certa medida um conspecto sobre a forma que o sistema assume em ambas as partes.

À doutrina do Direito, como primeira parte da doutrina dos costumes, o que é pedido é um sistema emanado da razão, aquilo que se poderia chamar de metafísica do Direito. Ora, se bem que o conceito de Direito seja um conceito puro, ele está, no entanto, orientado para a prática (para a aplicação aos casos que ocorrem na experiência), pelo que um sistema metafísico do Direito teria também de tomar em conta, nas suas divisões, a variedade empírica desses casos, com vista a tornar perfeita a sua divisão (o que é imprescindível na construção de um sistema racional). Mas, como a divisão perfeita dos elementos empíricos é impossível, onde ela é intentada (pelo menos, de modo aproximativo), tais conceitos não se podem apresentar no sistema como partes integrantes, mas tão somente figurar como exemplos nas anotações.

---

* Kant faz aqui referência ao seu escrito intitulado *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Akademie Textausgabe, vol. IV), dado à estampa em 1786 [N. do T.].

Por isso, a única denominação adequada para a primeira parte da metafísica dos costumes será a de princípios metafísicos da doutrina do Direito, pois que tomando em conta os casos a que se aplica não pode alcançar o sistema em si próprio, mas apenas uma aproximação a ele. Por isso, deverá atender-se também aqui ao mesmo procedimento que foi observado em relação aos (precedentes) princípios metafísicos da ciência da natureza: ou seja, o direito que pertence a um sistema projectado *a priori* constituirá o texto, enquanto que os direitos que se reportam a casos particulares da experiência serão objecto
[206] de anotações por vezes extensas; pois que, de outro modo, não poderia distinguir-se aquilo que é aqui metafísica daquilo que é prática jurídica empírica.

Não posso achar melhor maneira de prevenir ou remediar a censura tão frequente de obscuridade ou mesmo de confusão deliberada nas prelecções filosóficas, ostentando a aparência de uma grande profundidade, do que aceitar de bom grado aquilo que o Sr. Garve*, um filósofo no sentido autêntico do termo, estabelece como dever para qualquer um, mas especialmente para o escritor

---

* Kant alude aqui ao ensaio de Garve «Von der Popularität des Vortrages», incluído na obra *Vermischte Aufsätze* (1796), ensaio onde o autor expõe o desiderato de tornar o conhecimento filosófico acessível ao grande público. Christian Garve (1742-1798), professor em Leipzig e Berlim, tornou-se conhecido pelos seus escritos em matéria de moral, de política e de estética. Deve-se a Garve uma das primeiras recensões da *Crítica da Razão Pura*, publicada nos *Göttingische gelehrte Anzeigen*, em 19 de Janeiro de 1782. Nessa recensão, situava a obra de Kant na tradição britânica idealista e céptica, referindo-se a Berkeley e a David Hume. Foi uma figura

em matérias filosóficas, limitando, pelo meu lado, tal exigência à condição de a observar apenas na medida em que o permita a natureza da ciência que se trata de corrigir ou ampliar.

Este homem cheio de sabedoria exige com razão (na sua obra intitulada *Vermischte Aufsätze*, pág. 352 e segs.) que toda a doutrina filosófica – se aquele que a professa não quiser aparecer como suspeito de obscuridade nos seus conceitos – possa ser tornada popular (quer dizer, aproximar-se à sensibilidade o suficiente para poder comunicar-se universalmente). Aceito isso de bom grado, excepção feita apenas para o sistema da crítica da própria faculdade da razão e para tudo aquilo que não possa ser determinado a não ser pela própria razão: pois que a distinção no nosso conhecimento entre o sensível e o supra-sensível é matéria da competência da razão. Aquilo que é da competência da razão não poderá nunca tornar-se popular, como o não pode em geral qualquer Metafísica formal, pese embora os seus resultados poderem ser tornados evidentes para uma razão sã (de um metafísico, sem o saber). Aqui não se pode pensar na sua vulgarização (linguagem popular), mas deve antes insistir-se numa precisão escolástica, mesmo que se lhe reprove a sua penosidade (uma vez que se trata de uma linguagem de escola),

---

cimeira do Iluminismo berlinense, advogando um processo gradualista de reforma política através da propagação das Luzes, e admirador da monarquia esclarecida de Frederico II. No final da sua vida, opôs-se à Revolução francesa, defendendo a via reformista e moderada consubstanciada no modelo constitucional britânico [N. do T.].

pois que só por este meio se pode induzir uma razão apressada a compreender-se a si própria antes de proceder a afirmações dogmáticas*.

Mas se os pedantes pretendem falar ao público (da cátedra e nos escritos populares) recorrendo a termos técnicos que só são apropriados para a Escola, isto não pode ser imputado ao filósofo crítico, tal como não poderia ser imputado ao gramático a insanidade daqueles que fazem malabarismos verbais (*logodaedalus*). O ridículo só pode aqui atingir o homem, não a ciência.

Soaria a arrogante, egocêntrico e depreciativo para aqueles que não renunciaram ao seu antigo sistema afirmar que antes do surgimento da filosofia crítica não teria
[207] havido filosofia. Mas para se poder ajuizar sobre esta aparente presunção tem de ser perguntado se pode na verdade haver mais do que uma filosofia. Não só existiram diversos modos de filosofar, de retroceder aos princípios primeiros da razão para fundar sobre eles, com maior ou menor sucesso, um sistema, como foi igualmente necessário que tivessem existido múltiplas tentativas desse

---

* Kant repete aqui a linha de ataque que já tinha desenvolvido na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* contra os partidários da filosofia popular (*Populärphilosophie*) – em primeiro lugar, Garve, mas também, Feder, Engel, Abbt, Sulzer e Mendelssohn. Segundo Kant, os partidários da filosofia popular, empenhados na vulgarização filosófica, não procedem à depuração do racional de todo o elemento empírico, privando, assim, a filosofia de um método rigoroso e, em particular, a filosofia moral, como Metafísica dos Costumes, de uma fundamentação sólida, como filosofia racional pura, mesclando nela conhecimentos empíricos, retirados, sobretudo, da antropologia e da física [N. do T.].

género, tendo cada qual, mesmo em relação às actuais tentativas, o seu mérito próprio. Mas como, sob um ponto de vista objectivo, só pode existir uma única razão humana, também não podem existir várias filosofias, quer dizer, só é possível um sistema filosófico verdadeiro a partir de princípios, mesmo que sobre uma mesma questão se tenha filosofado de modo diverso e frequentemente contraditório. Assim, o moralista diz com razão: existe só uma virtude e uma doutrina a seu respeito, isto é, um único sistema que unifica mediante um princípio todos os deveres de virtude; o químico: só existe uma única química (na esteira da de Lavoisier)*; o professor de farmacologia: existe somente um único princípio sobre o qual se pode fundar o sistema de classificação das doenças (o de Brown)** – sem, com isso, pelo facto de o novo sistema excluir todos os outros, se querer diminuir o mérito dos antigos sistemas (morais, químicos, farmacológicos): sem a sua descoberta ou mesmo o seu intento mal sucedido não teríamos chegado à unidade que o verdadeiro princípio da filosofia exige para formar um sistema. Quando, pois, alguém anuncia um sistema de filosofia

---

* Antoine Laurent Lavoisier (1743-1794), um dos fundadores da química moderna, que enunciou a lei da conservação da massa e, conjuntamente com Laplace, a lei da termodinâmica. Morreu na guilhotina [N. do T.].

** John Brown (1735-1788), médico escocês, autor dos *Elementa Medicinae*, obra onde sustenta ser a vida o produto da excitabilidade e das excitações. Kant faz-lhe referência igualmente na *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Akademie Textausgabe, vol. VII), pág. 255 [N. do T.].

como sua elaboração própria é como se dissesse que antes desta filosofia não tinha existido nenhuma outra. E se quisesse admitir que tinha existido uma outra (e verdadeira), então haveria sobre os mesmos objectos duas espécies de filosofia verdadeira, o que é em si mesmo contraditório. Quando, portanto, a filosofia crítica se anuncia como se antes dela não tivesse existido filosofia alguma não faz nada de diverso do que fizeram, farão e devem mesmo fazer todos aqueles que constroem uma filosofia segundo um plano.

De menor significado, mas não inteiramente destituído de importância, seria o reparo de que uma ideia que serve para distinguir na sua essência esta filosofia não seria um produto próprio dela mas de uma outra filosofia (ou da matemática). Esta é a descoberta que pretende ter feito um crítico de Tübingen*, segundo a qual a definição de filosofia em geral que o autor da *Crítica da Razão Pura* apresenta como ideia sua e não destituída de relevo teria sido já exposta por outrem há muitos anos quase com os
[208] mesmos termos[1]. Deixo a cada um que julgue se as palavras *intellectualis quaedam constructio* poderiam ter dado lugar a pensar na exposição de um conceito dado numa

*

[1] *«Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est».* C.A. Hausen, Elem. Mathes. Pars I, p. 86, A. 1734.

* Kant alude provavelmente a Johann Friedrich Flatt (1759-1821), teólogo e filósofo, que em várias recensões sustentava que a doutrina de Kant não era inovadora nos seus pontos mais importantes [N. do T.].

intuição *a priori*, mediante o que a filosofia se distingue de modo preciso da matemática. Estou seguro de que o próprio Hausen* se teria recusado a aceitar esta interpretação da sua expressão; pois que a possibilidade de uma intuição *a priori*, bem como a eventualidade de que o espaço seja uma tal intuição e não uma coexistência justaposta do diverso dada à intuição empírica (percepção), (como Wolff** o define), tê-lo-iam espantado desde o princípio, dado que, com isso, se sentiria enredado em indagações filosóficas de muito mais vasto alcance. A exposição feita por assim dizer pelo entendimento não significaria senão, aos olhos do arguto matemático, traçar (empiricamente) uma linha correspondente a um conceito, não prestando aqui atenção senão à regra, mas abstraindo dos desvios inevitáveis que ocorrem na execução, como se pode apreender também na geometria, a propósito da construção das equivalências.

Ao invés, de importância mínima para o espírito desta filosofia é sem dúvida a desordem que causam alguns dos

---

* Christian August Hausen (1693-1743), professor de matemática em Leipzig a partir de 1714. Kant refere-se-lhe igualmente na *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Akademie Textausgabe, vol. VII), pág. 213, como um *«matemático arguto»* [N. do T.].

** Christian Wolff (1679-1756), *Philosophia prima sive Ontologia* (1728), §§588 e seg; *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1720), §§45 e seg. Kant considerava Wolff *«o maior de todos os filósofos dogmáticos»* (cf. *Crítica da Razão Pura*, B XXXVI) e via na influência do seu método a raiz do rigor metódico que se tornou característico do pensamento filosófico alemão; Voltaire, por seu turno, considerava-o o *«maître à penser de l'Allemagne»* do século XVIII, pese embora censurar nele o estilo prolixo [N. do T.].

seus imitadores ao utilizarem termos que na própria *Crítica da Razão Pura* não devem ser substituídos por outros mais correntes e que eles empregam igualmente fora da *Crítica* para o intercâmbio público das ideias: esta confusão merece, sem dúvida, ser corrigida, como faz Nicolai*, embora ele se abstenha de emitir um juízo sobre a dispensabilidade de termos semelhantes no seu próprio campo específico, como se eles servissem simplesmente para encobrir uma indigência geral nas ideias. Seja como for, é muito mais risível o pedante impopular do que o ignorante acrítico (porque, de facto, o metafísico que se atém de modo inflexível ao seu sistema sem levar em conta qualquer crítica pode ser incluído nesta última categoria, se bem que ele só ignore deliberadamente aquilo que não quer admitir porque é alheio à sua velha escola).
[209] Mas, se, segundo a afirmação de Shaftesbury**, não é uma pedra de toque negligenciável para se aferir da verdade de uma doutrina (especialmente de uma doutrina prática) a sua capacidade de resistir ao risível, o filósofo crítico poderia com o tempo ver chegar a sua vez e rir tanto melhor quanto ri por último: ao ver afundar-se um após

---

* Friedrich Nicolai (1733-1811), iluminista e expoente da filosofia popular, editor da *Allgemeine deutsche Bibliothek*, o órgão principal dos filósofos berlinenses. Nicolai usava a novela como veículo de transmissão da sua filosofia: a obra a que Kant alude aqui é *Geschichte eines dicken Mannes*, onde Nicolai ironizava com alguns seguidores de Kant, que faziam um uso ridículo da terminologia do mestre [N. do T.].

** Anthony Ashley Cooper (1671-1713), conde de Shaftesbury, filósofo moral. A obra a que Kant se refere é *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Londres, 1711 [N. do T.].

outro os sistemas de papel daqueles que durante largo tempo fizeram ouvir a sua voz grandiloquente e que vieram a perder todos os seus seguidores – um destino que se lhes depara de modo inexorável.

Lá para o fim do livro trabalhei algumas secções com menos pormenor do que aquele que seria de esperar por comparação com as secções precedentes: isto aconteceu em parte porque me pareceu que aquelas poderiam ser facilmente dedutíveis a partir destas e em parte também porque as últimas (relativas ao Direito público) estão hoje sujeitas a tantas discussões* e são tão importantes que podem justificar o adiamento por algum tempo de um juízo definitivo.

Espero poder proceder em breve à publicação dos princípios metafísicos da doutrina da virtude.**

---

* Kant alude aqui aos debates suscitados pela Revolução francesa [N. do T.].

** Em carta datada de 19 de Novembro de 1796, Kant informa o destinatário, Konrad Stang, que tinha há semanas atrás entregue o manuscrito da «Doutrina do Direito» para impressão. Quanto à «Doutrina da Virtude», o manuscrito terá sido concluído por alturas da Páscoa de 1797, queixando-se Kant nos finais de Julho do atraso na publicação. No entanto, a 28 de Agosto de 1797, os *Königsbergische Anzeigen von Gelehrten Sachen* davam já nota ao público da publicação da «Doutrina da Virtude» [N. do T.].

[210] QUADRO DA DIVISÃO DA DOUTRINA DO DIREITO

Primeira parte

O Direito privado em relação a objectos exteriores
(conjunto das leis que não necessitam de promulgação externa)

Capítulo primeiro
Do modo de ter algo exterior como seu

Capítulo segundo
Do modo de adquirir algo exterior

Divisão da aquisição externa

Primeira secção
Do direito real

Segunda secção
Do direito pessoal

Terceira secção
Do direito pessoal de carácter real

Secção episódica
Da aquisição ideal

Capítulo terceiro
Da aquisição subjectivamente condicionada perante uma jurisdição

Segunda parte

O Direito público
(conjunto das leis que carecem de promulgação pública)

Primeira secção
O Direito estadual

Segunda secção
O Direito das gentes

Terceira secção
O Direito cosmopolita

INTRODUÇÃO À METAFÍSICA DOS COSTUMES [211]

I.

Da relação das faculdades anímicas humanas com as leis morais

A faculdade de desejar é a faculdade de ser, por intermédio das suas próprias representações, causa dos objectos dessas representações. A faculdade que um ser tem de agir em conformidade com as próprias representações chama-se vida.

Com o desejo ou a aversão estão sempre conexionados o prazer ou o desprazer, a cuja receptividade se chama sentimento. Mas o inverso nem sempre é verdadeiro, porque pode haver um prazer que não esteja conexionado com nenhum desejo do objecto, mas com a mera representação que do objecto se faça (independentemente de existir ou não o objecto da mesma). Em segundo lugar, nem sempre o prazer ou desprazer conexionado com o objecto que se deseja precede sempre o desejo e não deve assim considerar-se em todos os casos como causa mas também como efeito do mesmo.

Chama-se, porém, sentimento à capacidade de sentir prazer ou desprazer perante uma representação, porque ambos contêm o meramente subjectivo em relação com a nossa representação, sem qualquer relação com o objecto em vista de um possível conhecimento do mesmo[1]

*

[1] Pode caracterizar-se em geral a sensibilidade como o aspecto subjectivo das nossas representações, pois que o entendimento re-

[212] (nem sequer para o possível conhecimento da nossa situação); pois que as próprias sensações, com a excepção da qualidade que lhes é inerente em virtude da constituição do sujeito (por exemplo, do vermelho, do doce, etc.), também se referem a um objecto como elementos do conhecimento, enquanto que o prazer ou desprazer (pelo vermelho ou pelo doce) não exprimem absolutamente nada sobre o objecto, mas apenas uma relação com o sujeito. É impossível pois, pela razão acima aduzida, definir com maior pormenor o prazer e o desprazer considerados em si próprios; mas podem, em todo o caso, indicar-se as consequências que têm em certas situações, a fim de os tornar cognoscíveis na prática.

Pode chamar-se prazer prático ao prazer que está necessariamente conexionado com o desejo (do objecto, cuja representação afecta assim o sentimento), seja ele causa ou efeito do desejo. Pelo contrário, o prazer que não está necessariamente conexionado com o desejo do

---

fere, antes do mais, todas as representações a um objecto, quer dizer, o entendimento pensa algo somente por intermédio dessas representações. Mas o elemento subjectivo das nossas representações pode ser de tal modo que possa ser referido a um objecto a fim de o conhecer (segundo a forma ou segundo a matéria, chamando-se assim, no primeiro caso, intuição pura e no segundo caso sensação) e então a sensibilidade, como receptividade da representação pensada, é o sentido. Ou então, o elemento subjectivo da nossa representação não pode tornar-se elemento de conhecimento, porque contém unicamente a relação da representação com o sujeito e não contém nada de útil para o conhecimento do objecto, chamando-se nesse caso a esta receptividade da representação sentimento, o qual contém o efeito da representação (seja esta sensível ou intelectual) sobre o sujeito e pertence à sensibilidade, ainda que a própria representação possa pertencer ao entendimento ou à razão.

objecto e que, por isso, não é, no fundo, um prazer pela existência do objecto da representação, mas que está apenas ligado à representação, podemos denominá-lo de prazer meramente contemplativo ou satisfação inactiva. Ao sentimento deste último tipo de prazer chamamos gosto. Dele não se tratará, pois, numa filosofia prática como um conceito a ela pertinente, mas apenas de um modo episódico. Mas, ao invés, naquilo que se refere ao prazer prático, a determinação da faculdade de desejar, que este prazer, como causa, deve necessariamente preceder, chama-se apetência, em sentido estrito, e à apetência habitual inclinação. E dado que a conexão do prazer com a faculdade de desejar, uma vez que o entendimento a julgue válida segundo uma regra universal (mesmo que só para o sujeito), se chama interesse, o prazer prático é neste caso um interesse da inclinação; ao invés, quando o prazer pode ser somente a correspondência de uma precedente determinação da faculdade de desejar, então torna-se um prazer intelectual e o interesse no objecto um interesse da razão, pois que se o interesse fosse sensível e não fundado em princípios puramente racionais [213] a sensação deveria estar conexionada com o prazer e, assim, poder determinar a faculdade de desejar. Apesar de que ali onde haja de se supor um interesse da razão meramente puro não poder admitir-se nenhum interesse da inclinação, nós podemos, todavia, para sermos complacentes com o uso linguístico, atribuir a uma inclinação aquilo que só pode ser objecto de um prazer intelectual, um desejo habitual fundado num interesse puro da razão, inclinação que então não pode, porém,

ser a causa mas o efeito desse interesse e que poderíamos denominar inclinação independente dos sentidos (*propensio intellectualis*).

Temos ainda que distinguir a concupiscência (a apetência) do próprio desejo, uma vez que esta constitui o estímulo à determinação deste. Essa é sempre uma determinação sensível do ânimo, mas que ainda não chegou a converter-se num acto da faculdade de desejar.

A faculdade de desejar segundo conceitos, na medida em que o princípio que a determina para a acção não se encontra no objecto mas nela mesma, chama-se faculdade discricionária de fazer ou não fazer. Na medida em que esta faculdade esteja conexionada com a consciência de a sua acção ser capaz de produzir o objecto chama-se arbítrio; mas se não está conexionada com ela, então o seu acto chama-se desejo. A faculdade de desejar, cujo fundamento interno de determinação e, em consequência, a própria discricionariedade, se encontra na razão do sujeito, chama-se vontade. A vontade é, pois, a faculdade de desejar, considerada não tanto em relação com a acção (como o é o arbítrio), mas antes com o fundamento de determinação do arbítrio para acção; e não tem ela própria perante si nenhum fundamento de determinação, mas é, na medida em que pode determinar o arbítrio, a própria razão prática.

Na vontade pode estar contido não apenas o arbítrio mas também o mero desejo, na medida em que a razão pode determinar em absoluto a faculdade de desejar. O arbítrio que pode ser determinado pela razão pura chama-se livre arbítrio. Aquele que só pode ser determi-

nado pela inclinação (impulso sensível, *stimulus*) seria arbítrio animal (*arbitrium brutum*). O arbítrio humano é, pelo contrário, um arbítrio que é, sem dúvida, afectado mas não determinado pelos impulsos sensíveis e que não é, portanto, puro por si próprio – sem uma adquirida habilidade da razão –, mas pode ser determinado a certas acções pela vontade pura. A liberdade do arbítrio é a independência da sua determinação por impulsos sensíveis; este é o conceito negativo de liberdade. O positivo é: a liberdade é a faculdade da razão pura de ser por si mesma [214]
prática. Mas isto não é possível senão mediante a submissão das máximas de cada acção à condição de ser apta a converter-se em lei universal. Pois que, como razão pura aplicada ao arbítrio independentemente do objecto deste último ou como faculdade dos princípios (e aqui dos princípios práticos, como faculdade legisladora, portanto) não pode senão, uma vez que a matéria da lei lhe escapa, converter a forma da aptidão da máxima do arbítrio em tornar-se lei universal em lei suprema e fundamento de determinação do arbítrio e prescrever esta lei, pura e simplesmente, como imperativo de proibição ou de mandato, dado que as máximas do homem que procedem de causas não coincidem por si mesmas com as objectivas.

Estas leis da liberdade chamam-se morais, em contraposição às leis da natureza. Na medida em que estas leis morais se referem a acções meramente externas e à sua normatividade, denominam-se jurídicas; mas se exigem, além disso, que elas próprias (as leis) constituam o fundamento determinante das acções são leis éticas e então diz-se que a conformidade com as leis jurídicas é a

legalidade da acção e a conformidade com as leis éticas a *moralidade*. A liberdade a que as primeiras se referem é a liberdade tanto no exercício externo como interno do arbítrio, sempre que este se encontra determinado pelas leis da razão. Na filosofia teórica, diz-se que no espaço só se dão os objectos do sentido externo, enquanto que no tempo se dão todos, tanto os do sentido externo como os do sentido interno, já que as representações de ambos são, pois, representações e, enquanto tal, pertencem na sua globalidade ao sentido interno. De igual modo, quer a liberdade seja considerada no exercício externo quer no exercício interno do arbítrio, as suas leis, enquanto leis práticas puras da razão para o arbítrio livre em geral, têm que ser também fundamentos internos de determinação deste último, pese embora nem sempre ser possível considerá-las sob este aspecto.

II.

Da ideia e da necessidade de uma metafísica dos costumes

Foi demonstrado noutro lugar* que tem que haver princípios *a priori* para a ciência da natureza, que se ocupa
[215] dos objectos em sentido externo, e que é possível, neces-

* *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede (Akademie Textausgabe, vol. IV), pág. 468 [N. do T.].

sário mesmo, estabelecer sob o nome de uma ciência metafísica da natureza um sistema destes princípios, antes de passar à ciência da natureza que se aplica a experiências particulares, i.e., a física. Não obstante, a física pode aceitar (pelo menos se se trata só de evitar o erro quanto às suas proposições) como universais alguns dos princípios baseando-se no testemunho da experiência, mesmo que estes princípios, se quiserem valer como universais em sentido estrito, tenham que ser inferidos de princípios *a priori*; assim, Newton aceitou como fundado na experiência o princípio da igualdade da acção e da reacção na interacção entre os corpos e, ao mesmo tempo, alargou esse princípio a toda a natureza material. Os químicos vão ainda mais longe e fundam integralmente na experiência as suas leis mais universais sobre a combinação e a separação das substâncias por meio das suas próprias forças e, simultaneamente, confiam de tal modo na universalidade e na necessidade destas leis que não temem descobrir nenhum erro nas pesquisas realizadas com o seu apoio.

Mas isto muda de aspecto com as leis morais. Então só valem como leis na medida em que possam ser consideradas como fundadas *a priori* e necessárias; mesmo os conceitos e juízos sobre nós próprios e a nossa acção ou omissão carecem de significado moral quando contêm somente aquilo que pode apreender-se da experiência e se nos deixarmos induzir a converter em princípio moral algo extraído desta última fonte corremos o perigo de cair nos erros mais grosseiros e perniciosos.

Se a doutrina moral não fosse senão uma doutrina da felicidade seria absurdo buscar para ela princípios *a priori*.

Porque, ainda que possa parecer que a razão pode descortinar ainda antes da experiência por que meios podemos chegar ao desfrute duradouro dos verdadeiros prazeres da vida, tudo o que se ensine *a priori* sobre isto é ou tautológico ou assumido sem qualquer fundamento. Só a experiência pode ensinar o que nos traz alegria. Os impulsos naturais para a alimentação, o sexo, o repouso, o movimento e os impulsos (de acordo com o desenvolvimento das nossas disposições naturais) para a honra ou para o alargamento dos nossos conhecimentos, etc., podem unicamente dar a conhecer a cada um, segundo a sua maneira de ser peculiar, onde têm de situar essas alegrias e é ainda a própria experiência que pode ensinar-lhe quais os meios com que as deve procurar. Todo o aparente raciocínio *a priori* não é aqui, no fundo, mais do que experiência elevada à generalidade mediante indução, generali-
[216] dade essa (*secundum principia generalia, non universalia*) que é, além disso, tão pobre que há-de permitir-se a cada qual uma infinidade de excepções a fim de adaptar a eleição do seu modo de vida à sua inclinação particular e à sua predisposição para o prazer e para que, em última análise, cada um se torne prudente à custa dos seus infortúnios ou dos alheios.

Mas a situação é distinta em relação com as doutrinas morais. Comandam a cada um sem atender às suas inclinações: unicamente porque e na medida em que é livre e está dotado de razão prática. O ensinamento que deriva destas leis não nasce da observação de nós próprios e da parte animal da nossa natureza nem da percepção do curso do mundo, daquilo que acontece e de como

se actua (se bem que a palavra alemã *Sitten*, como, de resto, a equivalência latina *mores*, signifique somente maneiras e forma de vida), mas é a razão que comanda como se deve agir, mesmo na ausência de um exemplo a esse respeito e sem tomar em conta nenhuma vantagem que daí possa decorrer e sobre a qual só decerto a experiência nos poderia instruir. Pois que se ela nos permite, na verdade, buscar a nossa vantagem de todos os modos possíveis e se pode, além disso, baseando-se nos testemunhos da experiência, ser prometida, em média, maior vantagem com o cumprimento dos seus mandados do que com a sua transgressão, especialmente se a isso se faz acrescer a prudência, no entanto, não é nisto que assenta a autoridade das suas prescrições enquanto mandados, mas serve-se deles (como conselhos) somente como um contrapeso face às seduções em sentido contrário, para prevenir o erro de uma deliberação parcial no juízo prático e assegurar assim a primazia no juízo prático à ponderação de acordo com os fundamentos *a priori* de uma razão pura prática.

Por conseguinte, se um sistema de conhecimentos *a priori* mediante meros conceitos se denomina metafísica, uma filosofia prática, que não tem como objecto a natureza mas a liberdade do arbítrio, pressuporá e requererá uma metafísica dos costumes: quer dizer, ter uma tal metafísica é em si mesmo um dever e cada homem tem-na também em si próprio, se bem que em regra só de um modo obscuro; porque, sem princípios *a priori*, como poderia crer ter em si uma legislação universal? Mas do mesmo modo que numa metafísica da natureza tem que

haver também princípios para a aplicação a objectos da experiência daqueles outros princípios supremos universais da natureza em geral, não pode uma metafísica dos
[217] costumes estar desprovida deles; e teremos frequentemente que tomar como objecto a *natureza* peculiar do homem, cognoscível somente mediante a experiência, para mostrar nela a consequência de princípios morais universais, sem, todavia, afectar com isso a pureza dos últimos nem pôr em dúvida a sua origem *a priori*. Isto significa que uma metafísica dos costumes não pode fundar-se na antropologia, mas pode aplicar-se a ela.

O contraponto a uma metafísica dos costumes, como o outro elemento da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que conteria, no entanto, somente as condições subjectivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, da *realização* das leis da primeira na natureza humana, a criação, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação, na instrução escolar e popular) e de igual modo outras doutrinas e preceitos fundados na experiência: da antropologia moral não se pode prescindir, mas tão pouco deve ela, de todo em todo, preceder a metafísica dos costumes ou estar misturada com ela; porque então correr-se-ia o perigo de propor leis morais falsas ou, pelo menos, indulgentes, que fazem com que pareça inacessível aquilo que se não alcança precisamente porque a lei moral não foi vista e exposta na sua pureza (naquilo em que consiste a sua força) ou se se utilizam incentivos inautênticos ou não íntegros para aquilo que é em si bom e conforme ao dever, que não deixariam nenhum princípio moral seguro, seja para ser-

vir de fio condutor ao juízo, seja para servir de disciplina ao ânimo no cumprimento do dever, e cuja prescrição só há-de dar-se *a priori*, simplesmente por meio da razão pura.

No que diz respeito, porém, à divisão suprema a que se subordina a que acabo de mencionar, quer dizer, a divisão da filosofia em teórica e prática e que esta não pode ser senão a filosofia moral, já me expliquei noutro lugar (*Crítica da Faculdade do Juízo*). Tudo aquilo que é prático no sentido de que deve ser possível segundo certas leis da natureza (o âmbito de competência próprio da arte) depende nos seus preceitos inteiramente da teoria da natureza; somente aquilo que é prático segundo as leis da liberdade pode ter princípios que são independentes de qualquer teoria, pois que não pode haver teoria alguma para além das determinações da natureza. A filosofia não pode, portanto, compreender na sua parte prática (a par da sua parte teórica) nenhuma doutrina técnico-prática, [218]
mas somente moral-prática, e se a habilidade do arbítrio segundo leis de liberdade – em contraposição à natureza – devesse chamar-se aqui também arte, teria que por tal entender-se uma arte que tornasse possível um sistema da liberdade, semelhante a um sistema da natureza; uma arte certamente divina, na verdade, se estivesse em condições de realizar plenamente por meio da razão aquilo que a razão nos prescreve e pôr em obra a sua ideia.

III.

Da divisão de uma metafísica dos costumes[1]

Toda a legislação (prescreva ela acções internas ou externas, e estas quer seja *a priori* mediante a mera razão quer seja mediante o arbítrio alheio) compreende dois elementos: *primeiro*, uma lei que representa objectivamente como necessária a acção que deve ocorrer, quer dizer, que converte a acção em dever; *segundo*, um móbil que liga subjectivamente com a representação da lei o fundamento de determinação do arbítrio para a realização dessa acção. Assim, o segundo elemento consiste em que a lei faz do dever um móbil. Por meio do primeiro elemento, a acção é representada como dever, o que é um conhecimento meramente teórico da possível determinação do arbítrio, quer dizer, das regras práticas; por

*

[1] A dedução da divisão de um sistema, quer dizer, a prova da sua completude como também da sua continuidade, ou seja, que a passagem dos conceitos divididos aos membros da divisão ocorra na série completa das subdivisões sem nenhum salto (*divisio per saltum*) é uma das condições mais difíceis que tem de satisfazer o construtor de um sistema. Também tem a sua dificuldade determinar qual é o conceito superior que preside à divisão entre justo e injusto (*aut fas aut nefas*). É o acto do arbítrio livre em geral. O mesmo sucede aos professores de ontologia, que começam por algo e nada como conceito supremo, sem se prevenirem de que são já elementos de uma divisão, cujo conceito dividido falta. Este conceito não pode ser senão o conceito de um objecto em geral.

meio do segundo, a obrigação de agir desse modo liga-se no sujeito com um fundamento de determinação do arbítrio em geral.

Toda a legislação pode, portanto, distinguir-se atendendo aos móbiles (mesmo que possa concordar com uma outra no que respeita à acção que essa erige em dever, por exemplo: as acções podem em todos os casos ser externas). A legislação que faz de uma acção um [219] dever e simultaneamente desse dever um móbil é *ética*. Mas a que não inclui o último na lei e que, consequentemente, admite um móbil diferente da ideia do próprio dever é *jurídica*. No que respeita a esta última, vemos facilmente que estes móbiles, distintos da ideia de dever, têm que extrair-se dos fundamentos patológicos da determinação do arbítrio, das inclinações e das aversões, e, de entre estas, das últimas, porque tem que ser uma legislação que seja compulsiva e não um engodo convidativo.

A mera concordância ou discordância de uma acção com a lei, sem ter em conta os seus móbiles, chama-se legalidade (conformidade com a lei), mas aquela em que a ideia de dever decorrente da lei é ao mesmo tempo móbil da acção chama-se moralidade (eticidade) da mesma.

Os deveres decorrentes da legislação jurídica só podem ser deveres externos, porque esta legislação não exige que a ideia de dever, que é interna, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente e uma vez que ela necessita precisamente de um móbil conforme à lei só pode ligar à lei móbiles externos. Ao invés, a legislação ética converte em dever acções internas, mas não com exclusão das externas, referindo-

-se a tudo o que é dever em geral. Mas, justamente por isso, porque a legislação ética inclui na sua lei o motivo interno da acção (a ideia de dever), característica que não se verifica, de todo em todo, na legislação externa, a legislação ética não pode ser uma legislação externa (nem sequer a de uma vontade divina), pese embora ela aceitar na sua legislação como móbiles os deveres procedentes de outra legislação, vale dizer, da legislação externa.

Disto infere-se que todos os deveres, simplesmente porque são deveres, pertencem à Ética, o que, todavia, não quer dizer que a legislação de que procedem esteja por isso contida na Ética; em muitos casos encontra-se fora dela. Assim, a Ética prescreve que tenho que cumprir a promessa feita num contrato, mesmo que a outra parte a tal não me possa forçar: no entanto, ela toma da doutrina do Direito como dados a lei (*pacta sunt servanda*)
[220] e o dever que lhe corresponde. Portanto, não é na Ética mas no *Jus* que assenta a legislação que prescreve que as promessas assumidas devem ser mantidas. A Ética ensina aqui somente que ainda que faltasse o móbil que une a legislação jurídica com aquele dever, a saber, a coerção externa, a ideia de dever é suficiente como móbil. Pois que se assim não fosse e a própria legislação não fosse jurídica nem fosse dever jurídico genuíno (em contraposição ao dever de virtude) o dever dela decorrente, a imposição da boa fé (de cumprir o prometido num contrato) entraria na mesma classe das acções de benevolência e da sua obrigatoriedade, o que não pode, de todo em todo, acontecer. Manter uma promessa não é um dever de virtude, mas um dever jurídico, a cujo cumprimento uma pessoa pode ser coagida. Mas, não obstante, é uma acção vir-

tuosa (uma prova da virtude) fazê-lo mesmo quando se não possa recear qualquer coacção. A doutrina do Direito e a doutrina da virtude não se distinguem pois tanto pelos seus diferentes deveres como pela diferença da legislação, que liga um ou outro móbil com a lei.

A legislação ética é a que não pode ser externa (mesmo que os deveres possam ser também externos); a jurídica é a que pode ser também externa. Assim, cumprir a promessa correspondente a um contrato é um dever externo, mas o mandado de o fazer unicamente porque é dever, sem ter em conta nenhum outro móbil, pertence meramente à legislação interior. Portanto, o dever não pertence à Ética, como um tipo particular de dever (como um tipo particular de acções a que estamos obrigados) – uma vez que é um dever externo, tanto na Ética como no Direito –, mas porque a legislação é, no caso mencionado, interior e não pode ter nenhum legislador externo. É precisamente por esta razão que os deveres de benevolência se incluem na Ética, mesmo que sejam deveres externos (deveres referidos a acções externas), porque a sua legislação só pode ser interior. A Ética tem, decerto, também os seus deveres peculiares (por exemplo, os deveres para consigo mesmo), mas, não obstante, tem também deveres comuns com o Direito, só que não o modo de obrigação. Pois que realizar acções apenas porque são deveres e converter em móbil suficiente do arbítrio o próprio princípio do dever, qualquer que seja a sua proveniência, constitui a especificidade da legislação ética. Há pois, decerto, muitos deveres éticos [221]
directos, mas a legislação interior faz também de todos os restantes deveres deveres éticos indirectos.

IV.

Conceitos preliminares da metafísica dos costumes (Philosophia practica universalis)

O conceito de liberdade é um conceito puro da razão que, precisamente por isso, é transcendente para a filosofia teórica, quer dizer, é um conceito tal que não pode oferecer-se para ele nenhum exemplo adequado em qualquer experiência possível; não constitui, portanto, nenhum objecto de um conhecimento teórico, possível para nós, e não pode valer de modo algum como o princípio constitutivo da razão especulativa, mas unicamente como um princípio regulativo e, na verdade, meramente negativo, que, porém, no uso prático da razão prova a sua realidade mediante princípios práticos que demonstram, como leis, uma causalidade da razão pura para determinar o arbítrio com independência de todos os condicionamentos empíricos (do sensível em geral) e que comprovam em nós uma vontade pura na qual os conceitos e leis morais têm a sua origem.

Neste conceito positivo de liberdade (em sentido prático) fundamentam-se leis práticas incondicionadas, que se denominam morais; para nós, que temos um arbítrio afectado pela sensibilidade e que, por isso, se não adequa por si próprio à vontade pura mas que frequentemente a contraria, as leis morais são imperativos categóricos, certas acções são permitidas ou proibidas, quer dizer, são moralmente possíveis ou impossíveis; mas algumas

delas ou as suas contrárias são moralmente necessárias, isto é, obrigatórias e daí decorre para elas o conceito de dever, cujo cumprimento ou infracção está, sem dúvida, unido a um prazer ou desprazer de um tipo especial (o de um sentimento moral), se bem que nas leis práticas da razão não tomemos de todo em conta tais sentimentos [porque não afectam o fundamento das leis práticas, mas tão-somente o efeito subjectivo no ânimo sempre que o nosso arbítrio é por eles determinado, efeito que pode diferir de sujeito para sujeito (sem no julgamento da razão nada objectivamente lhes acrescentar ou retirar em termos de validade ou influência)].

Os seguintes conceitos são comuns a ambas as partes [222]
da metafísica dos costumes:

Obrigação é a necessidade de uma acção livre sob um imperativo categórico da razão.

O imperativo é uma regra prática em virtude da qual se torna necessária uma acção contingente. Distingue-se de uma lei prática, pois que esta faz presente também, na verdade, a necessidade de uma acção, mas sem ter em conta se esta em si mesma se encontra já necessariamente ínsita na interioridade de um sujeito (num santo, por exemplo) ou se é contingente (como nos homens); pois que no primeiro caso não ocorre nenhum imperativo. O imperativo é, pois, uma regra cuja representação torna necessária a acção subjectivamente contingente e que representa, com isso, o sujeito como alguém que tem de ser compelido (necessitado) a conformar-se à regra. O imperativo categórico (incondicionado) é aquele que pensa a acção como objectivamente necessária e a torna necessária não de modo mediato, através da representação de um fim que pode alcançar-se através da acção, mas através da

mera representação da própria acção (da sua forma), ou seja, de modo imediato; nenhuma outra doutrina prática pode apresentar como exemplos outros imperativos senão aqueles que prescrevem obrigação (os morais). Todos os demais imperativos são técnicos e são, na sua totalidade, condicionados. O fundamento da possibilidade de imperativos categóricos reside, porém, no seguinte: em que eles se não referem a nenhuma outra determinação do arbítrio (mediante a qual se lhes pudesse atribuir um propósito) senão, pura e simplesmente, à liberdade do mesmo.

Uma acção é permitida (*licitum*) quando não seja contrária à obrigação; e esta liberdade, que não é limitada por nenhum imperativo em contrário, chama-se permissão (*facultas moralis*). Nesta conformidade, torna-se óbvio o que se entende por proibido (*illicitum*).

Dever é a acção a que alguém está vinculado. É, portanto, a matéria da obrigação e, por isso, só pode existir um único dever (segundo a acção), se bem que a ele possamos estar vinculados de diferentes modos.

O imperativo categórico, na medida em que enuncia uma obrigação em vista a certas acções, é uma lei prático-moral. Mas como a obrigação não contém meramente necessidade prática (tal como a enuncia em geral uma lei) mas também necessitação, o imperativo pensado ou é uma lei preceptiva ou uma lei proibitiva, segundo se represente como dever o cometimento ou a omissão. Uma acção que não está ordenada nem proibida está simplesmente permitida, dado que a seu respeito não existe qualquer lei que limite a liberdade (permissão) nem, portanto, qualquer dever. Uma tal acção chama-se moralmente indiferente (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*). Pode perguntar-se se existem essas acções e, no caso de existirem, se é ainda necessária para que esteja ao dispor de alguém fazer ou omitir a seu bel-prazer uma lei per-

[223]

missiva (*lex permissiva*), para além da lei preceptiva (*lex praeceptiva, lex mandati*) e da lei proibitiva (*lex prohibitiva, lex vetiti*). Se assim fosse, a permissão não se referiria sempre a uma acção indiferente (*adiaphoron*); pois que, para uma tal acção não seria requerida qualquer lei especial, se a considerarmos sob o ponto de vista das leis morais.

Chama-se *acto* a uma acção na medida em que esta esteja submetida a leis de obrigação e, consequentemente, também na medida em que se considera o sujeito nela sob a perspectiva da liberdade do seu arbítrio. Mediante tal acto, considera-se o agente como autor do efeito, e o efeito pode ser-lhe imputado em conjunto com a própria acção se se conhecer de antemão a lei por força da qual impende sobre estes uma obrigação.

Pessoa é este sujeito, cujas acções são susceptíveis de imputação. A personalidade moral não é, assim, outra coisa senão a liberdade de um ser racional sob leis morais (enquanto que a personalidade psicológica é a mera capacidade de se tornar consciente da sua própria identidade nos diferentes estádios da sua existência), de onde se depreende que uma pessoa não está submetida a outras leis senão às que a si mesma se dá (seja isoladamente ou, pelo menos, em conjunto com outros).

Coisa é algo que não é susceptível de imputação. Todo o objecto do livre arbítrio, desprovido de liberdade, denomina-se, portanto, coisa (*res corporalis*).

Correcto ou incorrecto (*rectum aut minus rectum*) é, em geral, um acto na medida em que seja conforme ao dever ou contrário a ele (*factum licitum aut illicitum*); seja qual for [224]
o dever quanto ao seu conteúdo ou à sua origem. Um acto contrário ao dever chama-se infracção (*reatus*).

Uma infracção não intencional, mas que, não obstante, pode imputar-se ao agente, chama-se culpa (*culpa*). Uma infracção intencional (quer dizer, ligada à consciência de ser uma infracção) chama-se dolo (*dolus*). O que é correcto segundo leis externas chama-se justo (*justum*), o que o não é, injusto (*injustum*).

Um conflito de deveres (*collisio officiorum s. obligationum*) consistiria numa relação entre eles em virtude da qual um deles anularia o outro (total ou parcialmente). Mas uma vez que dever e obrigação são conceitos que expressam a necessidade prática objectiva de determinadas acções e uma vez que duas regras opostas entre si não podem ser ao mesmo tempo necessárias, mas que quando é dever agir em conformidade com uma agir em conformidade com a regra oposta não só não é dever como é contrário ao dever: é, assim, totalmente impensável uma colisão de deveres e de obrigações (*obligationes non colliduntur*). Não obstante, podem muito bem encontrar-se num sujeito e na regra que ele se prescreve duas razões da obrigação (*rationes obligandi*), das quais ou uma ou outra é insuficiente para obrigar (*rationes obligandi non obligantes*), pois que então uma não é dever. Quando duas dessas razões se opõem entre si, a filosofia prática não diz então que é a obrigação mais forte que mantém a primazia (*fortior obligatio vincit*), mas que é a razão mais forte para obrigar que prevalece (*fortior obligandi ratio vincit*).

As leis vinculativas para as quais é possível uma legislação externa chamam-se, em geral, leis externas (*leges externae*). De entre estas, estão aquelas a que se pode reconhecer vinculatividade mesmo sem legislação externa,

a priori, mediante a razão e que são, na verdade, externas mas naturais; aquelas outras que, pelo contrário, não obrigam de todo em todo sem legislação externa efectiva (sem a qual não seriam, portanto, leis) chamam-se leis positivas. Pode, pois, pensar-se uma legislação exterior que contenha somente leis positivas; mas então deveria ser precedida por uma lei natural que fundamentasse a autoridade do legislador (quer dizer, a faculdade de obrigar outros apenas mediante o seu arbítrio).

O princípio que converte em dever determinadas ac- [225]
ções é uma lei prática. A regra do agente e que ele próprio toma como princípio na base de razões subjectivas chama-se a sua *máxima*; de onde, em relação a uma mesma lei, possam as máximas dos agentes ser muito distintas.

O imperativo categórico, que só enuncia, em geral, o que é obrigação, reza assim: age segundo uma máxima que possa valer simultaneamente como lei universal! Por conseguinte, deves considerar as tuas acções primeiramente segundo o seu princípio subjectivo; mas podes reconhecer se esse princípio pode ter também validade objectiva apenas no seguinte: em que, submetido pela tua razão à prova de te pensares por seu intermédio como universalmente legislador, se qualifique para uma tal legislação universal.

A simplicidade desta lei, em comparação com as magnas e múltiplas consequências que dela se podem retirar, bem como o seu carácter de mandado, apesar de não comportar em si de modo ostensivo um móbil, devem certamente parecer ao princípio estranhos. Mas se

com essa admiração pela capacidade da nossa razão de determinar o arbítrio pela simples ideia de aptidão de uma máxima para aceder à universalidade de uma lei prática aprendemos que precisamente estas leis práticas (as leis morais) são as que primeiro dão a conhecer uma propriedade do arbítrio a que nenhuma razão especulativa houvera chegado, nem a partir de fundamentos *a priori* nem mediante qualquer experiência que seja e, se a ela tivesse chegado, não poderia demonstrar teoricamente a sua possibilidade por qualquer meio que fosse, pese embora essas leis práticas demonstrarem irrefutavelmente esta prioridade, quer dizer, a liberdade: então resulta menos estranho encontrar estas leis de modo indemonstrável e, bem assim, apodíctico, tal como os postulados matemáticos, e ver ao mesmo tempo abrir-se perante si todo um campo de conhecimentos práticos, ali onde a razão no seu uso teórico, com esta mesma ideia de liberdade ou mesmo com qualquer das outras ideias do supra-sensível, tem que encontrar tudo, pura e simplesmente, fechado perante si. A conformidade de uma acção com a lei do dever é a sua legalidade (*legalitas*) e da máxima da acção com a lei a moralidade (*moralitas*) da acção. Máxima é um princípio subjectivo da acção que o próprio sujeito erige em regra (de como quer actuar). O princípio do dever é, ao invés, aquilo que a razão objectivamente lhe prescreve (como deve actuar).

[226] O princípio supremo da doutrina moral é pois: age segundo uma máxima que possa simultaneamente valer como lei universal. Qualquer máxima que para tal não seja qualificada é contrária à moral.

As leis procedem da vontade; as máximas do arbítrio. Este último é no homem um arbítrio livre; a vontade, que não se refere a nada senão à lei, não pode ser denominada de livre ou não livre, porque não se refere às acções mas directamente à legislação concernente às máximas das acções (a própria razão prática, portanto), daí que seja também absolutamente necessária e não seja ela mesma susceptível de qualquer coerção. Por conseguinte, só o arbítrio podemos apelidar de livre.

Mas a liberdade do arbítrio não pode ser definida como faculdade de escolher agir a favor ou contra a lei (*libertas indifferentiae*) – como alguns bem intentaram –, se bem que o arbítrio, enquanto fenómeno, ofereça disso frequentes exemplos na experiência. Pois que a liberdade (tal como se nos manifesta em primeira mão na lei moral) só a conhecemos como propriedade negativa em nós próprios, a saber, como propriedade de não se estar compelido a agir por nenhum fundamento sensível de determinação. Mas, enquanto númeno, quer dizer, considerando a faculdade do homem meramente como inteligência, não podemos de modo algum apresentá-la como compulsória relativamente ao arbítrio sensível e, por conseguinte, não podemos, de todo em todo, apresentá-la teoricamente na sua constituição positiva. Só podemos ver claramente o seguinte: que, embora o homem, como ente sensível, mostre, de acordo com a experiência, uma faculdade de escolher não só de acordo com a lei mas também em oposição a ela, com isso não pode, todavia, definir-se a sua liberdade como ente inteligível, pois que os fenómenos não podem tornar compreensível nenhum objecto supra-sensível (como o arbítrio livre) e que a liberdade nunca pode consistir em que o sujeito racional possa escolher também em contradição com a sua razão (legisladora); ainda que a experiência demonstre com grande frequência que assim ocorre daí não podemos conceber tal possibilidade. Pois que uma coisa é admitir uma proposição (da experiência); outra, convertê-la em princípio explicativo (do conceito de arbítrio livre) e em característica distintiva geral (em relação ao *arbitrio bruto s. servo*): porque no

[227] primeiro caso não se afirma que a característica pertença necessariamente ao conceito, o que é, porém, requerido no segundo caso. Verdadeiramente, em relação com a legislação interna da razão a liberdade é somente uma faculdade; a possibilidade de dela se afastar, uma incapacidade. Como pode então explicar-se aquela a partir desta? Seria uma definição que acrescenta ao conceito prático o seu exercício, tal como a experiência o ensina, uma definição adulterada (*definitio hybrida*), que apresenta o conceito sob um ponto de vista falso.

Lei (prático-moral) é uma proposição que contém um imperativo (mandado) categórico. O que ordena (*imperans*) através de uma lei é o legislador (*legislator*). É autor (*autor*) da obrigatoriedade da lei, mas nem sempre autor da lei. Neste último caso, a lei seria positiva (contingente) e arbitrária. A lei que nos obriga *a priori* e incondicionalmente por meio da nossa própria razão pode também ser expressa como procedendo da vontade de um legislador supremo, quer dizer, de um legislador que só tem direitos e nenhuns deveres (ou seja, de uma vontade divina), mas isto só significa a ideia de um ser moral, cuja vontade é lei para todos, sem que, todavia, ele seja pensado como autor da lei.

Imputação (*imputatio*) em sentido moral é o juízo por meio do qual alguém é considerado como autor (*causa libera*) de uma acção, que então se chama acto (*factum*) e está submetido a leis; se o juízo, por seu turno, acarreta consigo as consequências jurídicas do acto, é uma imputação com força jurídica (*imputatio iudiciaria s. valida*), em caso contrário, somente uma imputação de avaliação (*imputatio diiudicatoria*). A pessoa (física ou moral) que tem a faculdade legal de imputar chama-se juiz ou também tribunal (*iudex s. forum*).

É meritório (*meritum*) aquilo que alguém faz em conformidade com o dever para além daquilo a que pode ser obrigado de acordo com a lei; aquilo que faz apenas em conformidade com a lei é o devido (*debitum*); por último, aquilo que faz a menos em comparação com o que a lei exige é demérito (*demeritum*) moral. O efeito jurídico de um delito é a pena (*poena*); o de um acto meritório, a recompensa (*praemium*) (na suposição de que esta, prometida na lei, tenha sido a causa da acção); a conformidade da conduta ao que é devido é desprovida de qualquer [228] efeito jurídico. A retribuição benevolente (*remuneratio s. repensio benefica*) não se encontra com o acto em qualquer relação jurídica que seja.

As boas ou más consequências de uma acção devida – assim como as consequências da omissão de uma acção meritória – não podem imputar-se ao sujeito (*modus imputationis tollens*).

As boas consequências de uma acção meritória – assim como as más consequências de uma acção ilícita – podem ser imputadas ao sujeito (*modus imputationis ponens*).

O grau de imputabilidade (*imputabilitas*) das acções há-de valorar-se subjectivamente segundo a magnitude dos obstáculos que tiveram que ser superados. Quanto maiores são os obstáculos naturais (da sensibilidade) e quanto menor o obstáculo moral (do dever) tanto mais a boa acção é creditada como mérito; por exemplo: se salvo de grande dificuldade à custa de considerável sacrifício pessoal uma pessoa que me é completamente estranha.

Pelo contrário, quanto menor é o obstáculo natural e quanto maior é o obstáculo fundado no dever tanto mais é imputável a infracção (como culposa). Por conseguinte, o estado de espírito do sujeito, se ele praticou a acção em estado de excitação ou com fria premeditação, implica uma diferença na imputação, diferença essa que tem consequências.

§ A.
O que é a doutrina do Direito

O conjunto das leis para as quais é possível uma legislação externa chama-se doutrina do Direito (*Ius*). Se uma tal legislação é realmente existente, então é doutrina do Direito positivo e aquele que é nela versado, o jurisconsulto (*Iurisconsultus*), chama-se perito em Direito (*Iurisperitus*) se conhece as leis externas também exteriormente, quer dizer, na sua aplicação aos casos que se apresentam na experiência, doutrina que pode então também ser chamada Jurisprudência (*Jurisprudentia*), mas que sem a conjugação de ambas subsiste como mera ciência jurídica (*Iurisscientia*). A última denominação corresponde ao conhecimento sistemático da doutrina do Direito natural (*Ius naturae*), se bem que o jurisconsulto tenha de retirar desta última os princípios imutáveis para toda a legislação positiva.

§ B.
O que é o Direito?

Esta pergunta poderia muito bem colocar o jurisconsulto, se este não quiser cair numa tautologia ou, se em vez de dar uma solução geral, quiser remeter para aquilo que querem as leis positivas de um qualquer país num qualquer momento, no mesmo embaraço em que se en-

contra o lógico perante a conhecida interrogação: o que é a verdade? O que está estatuído como Direito (*quid sit juris*), quer dizer, aquilo que as leis dizem ou disseram num dado lugar e num dado momento pode ele muito bem indicá-lo: mas se também é justo aquilo que prescreviam e o critério geral para reconhecer tanto o justo como o injusto (*iustum et iniustum*) permanecer-lhe-ão em abso-
[230] luto ocultos se ele não abandonar por algum tempo aqueles princípios empíricos e se não buscar as fontes daqueles juízos na mera razão (mesmo que essas leis possam para tal servir perfeitamente como fio condutor) como único fundamento de uma legislação positiva possível. Uma doutrina do Direito meramente empírica é (tal como a cabeça de madeira da fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser bela, mas que, lamentavelmente, não tem cérebro.

O conceito de Direito, na medida em que se refere a uma obrigação que lhe corresponde (quer dizer, o conceito moral de Direito), diz respeito, em primeiro lugar, apenas à relação externa e, precisamente, prática de uma pessoa com outra, na medida em que as suas acções possam, como *facta*, ter influência (directa ou indirectamente) umas sobre as outras. Mas, em segundo lugar, não significa a relação do arbítrio com o desejo do outro (portanto com a simples necessidade) como, por exemplo, no caso das acções beneficientes ou cruéis, mas, pura e simplesmente, com o arbítrio do outro. Em terceiro lugar, nesta relação recíproca dos arbítrios não se atende, de todo em todo, à matéria do arbítrio, quer dizer, ao fim que cada qual se propõe com o objecto que quer; por

exemplo, não se pergunta se alguém pode ou não retirar benefícios da mercadoria que me compra para o seu próprio negócio, mas pergunta-se apenas pela forma na relação entre os arbítrios de ambas as partes, na medida em que eles são considerados simplesmente como livres, e se, com isso, a acção de cada um se pode conciliar com a liberdade do outro segundo uma lei universal.

O Direito é, pois, o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade.

§ C.
Princípio universal do Direito

«Uma acção é conforme ao Direito quando permite ou quando a sua máxima permite fazer coexistir a liberdade do arbítrio de cada um com a liberdade de todos segundo uma lei universal».

Se, portanto, a minha acção ou, em geral, o meu estado pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, aquele que me coloca impedimentos comete perante mim um acto injusto; pois que esse impedimento (essa resistência) não pode coexistir com a li- [231]
berdade segundo leis universais.

Decorre daqui também que não pode exigir-se que este princípio de todas as máximas seja, por seu turno, a minha máxima, quer dizer, que eu o converta em máxima da minha acção; porque cada um pode ser livre, ainda que a sua liberdade me resulte totalmente indife-

rente ou deseje de bom grado no coração prejudicá-la, contanto que a não prejudique com a minha acção exterior. Tomar como máxima agir em conformidade com o Direito é uma exigência que me coloca a Ética.

Portanto, a lei universal do Direito é: age exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal; esta é, na verdade, uma lei que me impõe uma obrigação, mas que de todo em todo não espera, e muito menos exige, que deva eu próprio restringir a minha liberdade a essas condições em virtude dessa obrigação, mas, pelo contrário, a razão diz apenas que a liberdade, na sua ideia, encontra-se limitada a tal requisito e que ela pode, no plano dos factos, ser limitada por outros; e isto di-lo ela como um postulado, que não é susceptível de demonstração ulterior. – Se o propósito é não o ensinar a virtude, mas apenas expor o que é conforme ao Direito, então não se pode nem mesmo se deve apresentar aquela lei do Direito como móbil da acção.

§ D.
O Direito está associado à faculdade de coerção

A resistência que se opõe à obstaculização de um efeito fomenta esse efeito e concorda com ele. Ora, tudo aquilo que é não conforme com o Direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais; mas a coerção é um impedimento ou resistência com que se defronta a liberdade. Consequentemente, se um determinado uso da

liberdade é, ele próprio, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (i.e., não conforme com o Direito), a coerção que se lhe opõe, como impedimento a um obstáculo à liberdade, está de acordo com a liberdade, quer dizer: é conforme ao Direito. Daí, que esteja ao mesmo tempo associada ao Direito uma faculdade de coagir aquele que lhe causa prejuízo, de acordo com o princípio de não contradição.

§ E. [232]

O Direito estrito pode também ser representado como a possibilidade de uma coerção recíproca universal em consonância com a liberdade de cada um segundo leis universais

Esta proposição equivale a dizer: o Direito não pode conceber-se como composto por dois elementos, quer dizer, pela obrigação segundo uma lei e pela faculdade daquele que obriga o outro mediante o seu arbítrio de os coagir a isso, mas sim, que podemos situar directamente o conceito de Direito na possibilidade de associar a coerção recíproca universal com a liberdade de cada um. Assim como o Direito em geral só tem por objecto o que é exterior nas acções, o Direito estrito, quer dizer, aquele que não inclui uma dimensão ética, é o que não exige senão fundamentos externos de determinação do arbítrio; pois que, então, é puro e não está misturado com preceitos de virtude. Só pode, portanto, chamar-se Direito estrito (Direito em sentido mais restringido) ao Direito completamente externo. Este fundamenta-se, na verdade,

na consciência da obrigação de cada um segundo a lei; mas, para determinar o arbítrio em conformidade com ela, não lhe é lícito nem pode, se é que deve ser puro, apelar a esta consciência como móbil; apoia-se, isso sim, no princípio da possibilidade de uma coerção exterior, que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo leis universais. – Por conseguinte, quando se diz: um credor tem o direito de reclamar do devedor o pagamento da sua dívida, isto não significa que o possa persuadir de que a sua própria razão o obriga ao pagamento, mas que uma coerção, que compele todos a fazer isto, pode muito bem coexistir com a liberdade de cada um, portanto, também com a sua, segundo uma lei externa universal: Direito e faculdade de coagir significam, pois, uma e a mesma coisa.

A lei de uma coerção recíproca que está necessariamente de acordo com a liberdade de cada um sob o princípio da liberdade universal é, de certo modo, a construção daquele conceito, quer dizer, algo como a sua representação na pura intuição *a priori*, por analogia com a possibilidade dos movimentos livres dos corpos sob a lei da simetria de acção e reac-
[233] ção. Mas, tal como na matemática pura não se podem inferir directamente do conceito as propriedades do seu objecto, mas só podem descobrir-se mediante a construção do conceito, não é tanto o conceito de Direito o que possibilita a exposição deste conceito, sendo-o, outrossim, a coerção recíproca e igual, submetida a leis universais, em conformidade com o conceito de Direito. Mas, tal como sob este conceito dinâmico existe na matemática pura (por exemplo, na geometria) um conceito meramente formal, também a razão providenciou, na medida do possível, no sentido de prover o entendimento com intuições *a priori* para construir o conceito de

Direito. O juridicamente recto (*rectum*) opõe-se, como o que é geometricamente recto, por um lado, ao que é curvo, e, por outro, ao que é oblíquo. No primeiro caso, temos a constituição interna de uma linha, de tal modo que entre dois pontos só pode haver uma, mas no segundo temos a posição de duas linhas, que se cruzam ou chocam entre si, das quais só pode haver uma (a perpendicular) que não se incline mais para um lado do que para o outro e que divida o espaço em duas partes iguais; segundo esta analogia, também a doutrina do Direito quer determinar a cada um (com precisão matemática) o que é seu, coisa que não pode esperar-se na doutrina da virtude, que não pode recusar um certo espaço às excepções (*latitudinem*). Mas, sem nos intrometermos no domínio da Ética, existem dois casos que exigem uma decisão jurídica e para os quais, no entanto, não pode encontrar-se nada que decida e que pertencem, de certo modo, aos *intermundia** de Epicuro. Temos que separá-los previamente da doutrina do Direito propriamente dita, à qual pretendemos em breve passar, a fim de que os seus vacilantes princípios não tenham influência nos firmes princípios da dita doutrina.

ADITAMENTO À INTRODUÇÃO À DOUTRINA DO DIREITO

Do direito equívoco (*Ius aequivocum*)

A todo o direito em sentido estrito (*ius strictum*) está associada a faculdade de coerção. Mas pode pensar-se

---

* Os *intermundia* são, na concepção de Epicuro (341-270 a.C.), os intervalos entre os mundos, espaços etéreos onde ele colocava os deuses, de modo a pô-los ao abrigo das contingências mundanas [N. do T.].

[234] num direito em sentido amplo (*jus latum*), em que a faculdade de coerção não pode ser determinada por nenhuma lei. Ora, destes direitos, verdadeiros ou pretensos, existem duas espécies: a equidade e o direito de necessidade. A primeira admite um direito sem coerção, a segunda uma coerção sem direito e é fácil de se aperceber que esta ambiguidade assenta realmente no facto de que existem casos onde o direito é duvidoso e para cuja resolução não existe nenhum juiz que possa ser indicado.

I.

A equidade
(*Aequitas*)

A equidade (objectivamente considerada) não é, de modo algum, um fundamento para apelar meramente ao dever ético de outros (à sua benevolência ou bondade), mas sim que aquele que reclama algo com este fundamento baseia-se no seu direito, só que lhe faltam as condições de que o juiz necessita para poder determinar em conformidade quanto ou de que modo pode haver lugar à satisfação da sua reclamação. Aquele que numa sociedade comercial, constituída na base da igualdade dos lucros e que se dissolveu, contribuiu mais que os outros membros, mas, que, porém, devido a circunstâncias infaustas, perdeu nela mais do que eles, pode, segundo a equidade, exigir algo mais do que a repartição segundo partes iguais. Simplesmente, de

acordo com o Direito propriamente dito (estrito), veria recusada a sua exigência, já que, se se imagina um juiz no seu caso, este carece de dados (*data*) precisos para determinar a parte que lhe cabe de acordo com o contrato. O empregado doméstico a quem no fim do ano se paga o salário em moeda desvalorizada nesse espaço de tempo, com o qual não pode conseguir o que poderia adquirir no momento da celebração do contrato, não pode invocar, perante este idêntico valor nominal mas desigual valor real, o seu direito a indemnização, mas tão-somente apelar como fundamento à equidade (uma divindade muda, que não pode ser ouvida): porque no contrato nada sobre isso se estipulou e um juiz não pode emitir o seu julgamento na base de condições indeterminadas.

Disto decorre também que um tribunal de equidade (num conflito com outrem sobre os seus direitos) encerra em si uma contradição. Só quando se trata de direitos próprios do juiz e quando ele possa pessoal- [235]
mente dispor, pode e deve dar ouvidos à equidade; por exemplo, quando a Coroa assume os danos que outros sofrem ao seu serviço e cuja reparação se reclama, se bem que segundo o Direito estrito possa afastar esta pretensão, alegando que eles assumiram tais danos por sua conta e risco.

A divisa (*dictum*) da equidade é, pois, na verdade: «O Direito mais estrito constitui a maior injustiça» (*summum ius summa iniuria*); mas este mal não pode ser remediado por via do Direito, apesar de dizer também respeito a uma exigência jurídica, porque só pertence ao tribunal da

consciência (*forum poli*), enquanto que toda a questão jurídica deve ser suscitada face ao Direito civil (*forum soli*).*

II.

O direito de necessidade
(*Ius necessitatis*)

Este pretenso direito consistirá na faculdade de retirar vida a alguém, que me não fez mal algum, no caso de perigo ou perda da minha própria vida. Salta à vista que aqui, a existir este direito, a doutrina do Direito conteria uma contradição consigo própria – porque não se trata aqui de um agressor injusto da minha vida, a que me antecipo retirando-lhe a sua (*ius inculpatae tutelae*) –, caso em que a recomendação de moderação (*moderamen*) não releva sequer do Direito, mas unicamente da Ética, mas de

---

* *Polus* = o céu; *solum* = a terra. Kant afasta-se aqui, sobre o estatuto jurídico da equidade, dos ensinamentos de Aristóteles (cf. *Ética a Nicómaco,* V, 14), reproduzidos, com maior ou menor fidelidade, por autores como Grócio, Wolff e Heineccius. Kant alinha aqui no combate ao arbítrio judiciário e na condenação do Direito prudencial, fazendo eco do programa iluminista de construção de uma *ciência da legislação* como realização do desiderato de um *governo das leis*: sobre o estatuto jurídico da equidade, Kant exprime a doutrina comum ao pensamento jurídico iluminista, expressa, entre outros, por Gaetano Filangieri, Montesquieu ou, entre nós, Correia Telles, que tem, a este propósito, um escrito paradigmático, *Discurso sobre a Equidade,* publicado como apêndice ao seu *Commentario Crítico à Lei da Boa Razão* (Lisboa, 1836) [N. do T.].

uma violência permitida contra alguém que não exerceu contra mim violência alguma*.

É claro que esta afirmação não há-de ser entendida objectivamente, segundo aquilo que uma lei prescreve, mas só subjectivamente, quer dizer, em termos de como se encontraria a sentença perante o tribunal. Não pode, com efeito, haver uma lei penal que imponha a morte a quem, num naufrágio, correndo com outro um risco de morte similar, o empurre da prancha onde este se tinha posto a salvo, para se salvar a si próprio. Pois que a pena cominada pela lei não poderia ser maior do que a perda da vida sofrida pelo primeiro. Em tal caso, uma tal lei não pode ter o efeito visado; pois a ameaça de um mal, que ainda é incerto (a ameaça de morte por efeito de sentença judicial), não pode prevalecer sobre o medo de um mal que é certo (quer dizer, morrer afogado). Portanto, o acto de autoconservação por meio do recurso à violência não há-de julgar-se como inocente (*inculpabile*), mas [236]

* O recurso ao *ius necessitatis* é frequente entre os jurisconsultos clássicos: a casuística do naufrágio, a que Kant alude mais à frente, é apresentada por Cícero, *De Officiis*, II; o desenho deste *ius necessitatis* é igualmente corrente nos autores do Direito natural profano moderno: cf. Grócio, *De jure belli ac pacis*, livro II, cap.VI; o influente manual de Gottfried Achenwall e Johann Stephan Pütter, *Elementa Iuris Naturae* (Göttingen, 1750), define (§§ 205 e segs.) a casuística do *favor necessitatis*; Hegel aceita ainda este direito de necessidade (*Notrecht*), que permite ao indivíduo infringir a lei no caso de perigo de vida – cf. Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito*, § 127; em sentido contrário, Fichte, à semelhança de Kant, recusa a juridicidade deste *ius necessitatis* – cf. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, § 20 [N. do T.].

tão-somente como não punível (*impunibile*) e esta isenção subjectiva da pena é tomada, em virtude de uma assombrosa confusão dos jurisconsultos, como objectiva (como licitude).

A divisa do direito de necessidade reza assim: «a necessidade não tem lei (*necessitas non habet legem*)»; e, no entanto, não pode haver necessidade que torne lícito aquilo que é desconforme ao Direito.

Vemos que em ambos os juízos jurídicos (segundo o direito de equidade e o direito de necessidade), a equivocidade (*aequivocatio*) surge ao confundir os elementos subjectivos com os elementos objectivos do exercício do direito (perante a razão e perante o tribunal), já que o que alguém com boas razões reconhece para si como justo não pode encontrar confirmação perante um tribunal e aquilo que ele próprio tem que julgar como injusto é susceptível de encontrar indulgência do mesmo tribunal: porque o conceito de Direito não é tomado nestes dois casos com um único e mesmo significado.

DIVISÃO DA DOUTRINA DO DIREITO

A.

Divisão geral dos deveres jurídicos

Esta divisão pode muito bem fazer-se seguindo Ulpiano*, se às suas fórmulas atribuirmos um sentido que ele não pode, em boa verdade, ter pensado com clareza, mas que, no entanto, elas permitem explicitar ou introduzir. Estas fórmulas são as seguintes:

1. Sê um homem honesto (*honeste vive*). A honestidade jurídica (*honestas iuridica*) consiste no seguinte: em afirmar o seu valor como homem na relação com os outros – dever que se exprime pela proposição: «Não te convertas para os demais num simples meio, mas sê para eles, ao mesmo tempo, um fim». Este dever será explicitado mais adiante como uma obrigação derivada do direito da humanidade na nossa própria pessoa (*lex iusti*).

---

* Domitius Ulpianus (170-223), *Corpus Iuris Civilis*, Liber primus, I, 10: (*Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*). Autor de mais de um terço dos textos do Digesto e de monografias jurídicas de diverso tipo, o nome de Ulpiano contava-se, a par dos de Gaio, Papiniano, Paulo e Modestino, entre as autoridades cuja doutrina servia para arbitrar divergências de julgamento. Foi assassinado durante uma rebelião da guarda pretoriana, com toda a probabilidade em 223 D.C. [N. do T.].

2. Não causes dano a quem quer que seja (*neminem laede*), mesmo que para tal te tenhas de desligar de todo o vínculo com outrem e evitar a sociedade (*lex iuridica*).

[237] 3. Entra (se não podes evitar aquela última situação) com outros numa sociedade onde cada um possa manter aquilo que é seu (*suum cuique tribue*). Se esta última fórmula fosse traduzida como «dá a cada um o que é seu» enunciaria um absurdo; pois que ninguém pode dar a alguém aquilo que este já tem. Por conseguinte, se há-de ter um sentido, há que enunciá-lo do seguinte modo: «Entra num estado onde cada um possa ver aquilo que é seu garantido contra qualquer outro» (*lex iustitiae*).

Deste modo, as três fórmulas clássicas ora enunciadas constituem simultaneamente princípios de divisão do sistema dos deveres jurídicos em deveres internos, deveres externos, bem como nos deveres que contêm a inferência dos últimos do princípio dos primeiros por via de subsunção*.

---

* É escusado dizer que Kant empresta às fórmulas introdutórias do Direito romano um sentido bastante diverso daquele que lhe atribuía Ulpiano. Nos §§ 16 e 41 da presente obra, Kant volta a explicitar o sentido que atribui às fórmulas [N. do T.].

B.

Divisão geral dos direitos

1. Os Direitos, enquanto doutrinas sistemáticas, dividem-se em Direito natural, que assenta em puros princípios *a priori*, e Direito positivo (estatutário), que dimana da vontade de um legislador.

2. Os direitos, enquanto faculdades (morais) de obrigar os outros*, quer dizer, como fundamento legal (*titulum*) em relação a estes, cuja divisão suprema é a classificação em direito inato e direito adquirido, sendo o primeiro o direito relativo ao que cabe a cada um por natureza, independentemente de qualquer acto jurídico; o segundo é aquele para o qual um tal acto é requerido.

---

* Na tradição do Direito natural profano moderno, o direito (*jus, potestas*) subjectivo é entendido em termos de faculdade de imposição e, consequentemente, de restrição da liberdade de vontade da contraparte: Pufendorf, *Elementorum jurisprudentiae universalis libri duo*, Lund, 1672 (reimp. Oxford / Londres, 1931), Definitio VIII, refere-se-lhe como «... *potentia moralis activa, personae competens ad aliquid ab altero necessario habendum*»; Christian Wolff, *Institutiones juris naturae et gentium* (1750), § 46, como «*Facultas... seu potentia moralis*». As doutrinas jusracionalistas partem desta ideia de direito subjectivo como posição normativa originária e atribuem à legislação civil uma função meramente declarativa dos direitos: a «dedução» (justificação) prática do Direito e do Estado consiste na necessidade de prover com garantia os direitos, fazendo coincidir o ***status civilis*** com o ***status naturalis*** ou, recorrendo ao modo de dizer de Kant, convertendo os direitos de «provisórios» em «peremptórios» [N. do T.].

O meu e o teu inato pode chamar-se também o meu e o teu interior (*meum vel tuum internum*); porque o que é exterior há-de ser sempre adquirido.

Há só um único direito inato

A liberdade (a independência em relação a um arbítrio compulsivo de outrem), na medida em que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, é este direito único, originário, que corresponde a todo o homem em virtude da sua humanidade. – A igualdade inata, quer dizer, a independência, que consiste em não se ser obrigado por outros a mais do que, reciprocamente, os podemos obrigar; por conseguinte, a
38] qualidade do homem de ser o seu próprio senhor (*sui iuris*), ao mesmo tempo a de ser um homem íntegro (*iustus*), porque não cometeu ilícito algum com anterioridade a qualquer acto jurídico; por último, também a faculdade de fazer aos outros aquilo que os não prejudica no que é seu, se eles o não quiserem tomar como tal; como por exemplo, comunicar aos outros o próprio pensamento, contar-lhes ou prometer-lhes algo, seja verdadeiro e sincero ou falso e dúplice (*veriloquium aut falsiloquium*), pois que é unicamente sobre eles que recai o facto de querer ou não acreditar no interlocutor[1] – todas estas faculdades

*

[1] Dizer algo falso de modo intencional, ainda que seja só por ligeireza, costuma chamar-se habitualmente mentira (*mendacium*), porque, pelo menos, pode causar o dano consistente em que

encontram-se já ínsitas no princípio da liberdade inata e não se distinguem verdadeiramente dela (como elementos de uma divisão com base num conceito superior de Direito).

O propósito que esteve na origem da introdução de uma tal divisão no sistema de Direito natural (na medida em que diz respeito ao direito inato) consiste em que sempre que surja uma disputa em torno de um direito adquirido e se pergunte a quem cabe a produção da prova (*onus probandi*), seja em relação a um facto controvertido, seja, se aquele foi já indagado, em relação a um direito em litígio, aquele que se recusar a aceitar aquela obrigação possa apelar metodicamente ao seu direito inato à liberdade (que então se especifica segundo as suas distintas relações), como se estivesse a apelar a títulos jurídicos distintos.

Ora, dado que não existem relativamente ao meu e teu interiores quaisquer direitos, mas somente um direito, esta divisão principal, sendo constituída por dois

---

aquele que a repete confiando que seja verdade possa ser submetido a chacota pelos outros, por crédulo. Em sentido jurídico, porém, só se chama mentira à falsidade que lesa de modo directo outrem no seu direito, por exemplo, a simulação de um contrato (*falsiloquium dolosum*) com o fim de subtrair a alguém o que é seu; e esta distinção de conceitos que são muito próximos não carece de fundamento: pois que perante a mera expressão dos seus pensamentos a contraparte tem sempre a liberdade de supor o que bem entender, pese embora a reputação fundada de que é um homem em quem não se pode acreditar estar tão perto do labéu de lhe chamar mentiroso que uma linha de demarcação entre o que pertence ao *Ius* e o que pertence à Ética é aqui difícil de traçar.

elementos extremamente desiguais quanto ao conteúdo, poderá ser rejeitada nos prolegómenos e a divisão da doutrina do Direito poderá ser referida apenas ao meu e teu exteriores.

DIVISÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES EM GERAL* [239]

I.

Todos os deveres ou são deveres jurídicos (*officia iuris*), quer dizer, deveres para os quais é possível uma legislação exterior, ou deveres de virtude (*officia virtutis s. ethica*), para os quais não é possível uma tal legislação. Estes últimos não podem, porém, ser submetidos a nenhuma legislação exterior, porque se dirigem a um fim, que é, por sua vez, um dever (ou que é um dever ter); mas propor-se um fim é algo que nenhuma legislação exterior pode tornar efectivo (porque é um acto interior do espírito); pese, embora, poderem ser prescritas acções externas a ele conducentes, mesmo que o sujeito as não proponha como fins.

Porque é que, então, a doutrina dos costumes (moral) é habitualmente (mormente por Cícero**) intitulada como

---

* Em termos sistemáticos, esta passagem deveria incluir-se na introdução geral à metafísica dos costumes e não na introdução à doutrina do Direito: é o que sublinha, a meu ver com razão, Bernd Ludwig, *Kants Rechtslehre. Mit einer Untersuchung zur Drucklegung Kantischer Schriften von Werner Stark*, Hamburgo, 1988, maxime pág. 50 e 189 [N. do T.].

** Marcus Tullius Cicero (106-43 a.C.). Em *De officiis* e *De finibus*, Cícero desenvolve a doutrina do dever de proveniência estoica. Ao tempo de Kant, a doutrina dos deveres de Cícero era objecto de estudo pormenorizado, sobretudo por via do livro de Christian Garve intitulado *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten. Anmerkungen zu dem Ersten Buche*, Breslau, 2.ª ed., 1784. [N. do T.].

doutrina dos deveres* e não também como doutrina dos direitos, uma vez que uns se referem aos outros? A razão é a seguinte: só conhecemos a nossa própria liberdade (da qual procedem todas as leis morais e, portanto, também todos os direitos e todos os deveres) através do imperativo moral, que é uma proposição que prescreve o dever e a partir da qual pode, subsequentemente, desenvolver-se a faculdade de obrigar outrem, quer dizer, o conceito de direito.

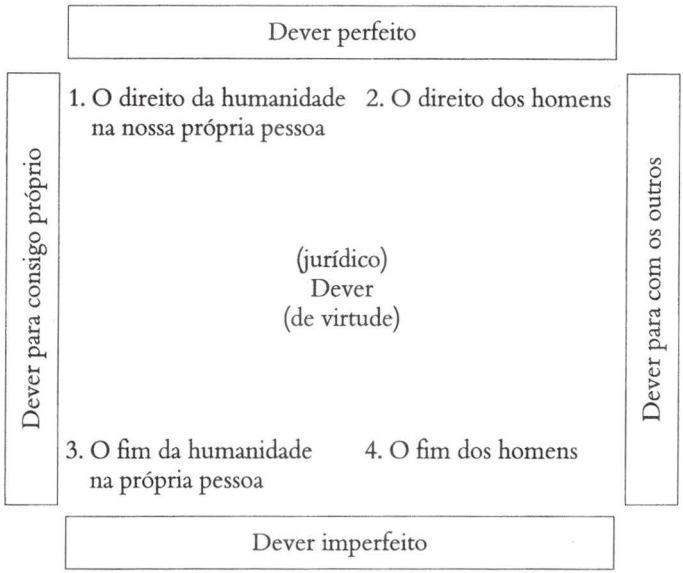
II.

Uma vez que o homem pode e deve ser representado na doutrina dos deveres atendendo à característica da sua faculdade de liberdade, que é totalmente supra-sensível, e, portanto, atendendo somente à sua humanidade como personalidade independente de determinações físicas (*homo noumenon*), em contraposição a esse mesmo homem enquanto sujeito afectado por tais determinações (*homo phaenomenon*), direito e fim, referidos, de novo, ao dever segundo esta dupla característica, darão a classificação que se segue.

---

* *A Metafísica dos Costumes* é compreendida por Kant como «*sistema da doutrina geral dos deveres*» (cf. infra, «introdução à doutrina da virtude») e, nessa conformidade, coloca-se na esteira das doutrinas do dever jusnaturalistas, desenvolvidas por Pufendorf, Thomasius, Wolff e Crusius. Pese, embora, consideráveis diferenças, estes autores adoptam uma classificação tripartida dos deveres: os deveres para consigo próprio, os deveres para com outrem e os deveres para com Deus [N. do T.].

Divisão segundo a relação objectiva da lei com o dever [240]



III. [241]

Uma vez que os sujeitos a respeito dos quais pensamos uma relação do direito com o dever (seja esta admissível ou não) podem achar-se entre si em relações distintas, podemos empreender também uma divisão segundo esta perspectiva.

Divisão segundo a relação recíproca entre obrigantes e obrigados

1.
A relação jurídica do homem com seres que carecem de direitos e deveres.

Vacat
Porque são seres irracionais, que nem nos obrigam nem podemos por eles ser obrigados.

2.
A relação jurídica do homem com seres que têm tanto direitos como deveres.

Adest
Porque é uma relação de homens com homens.

3.
A relação jurídica do homem com seres que têm só deveres e nenhum direito.

Vacat
Pois que seriam homens sem personalidade (servos, escravos).

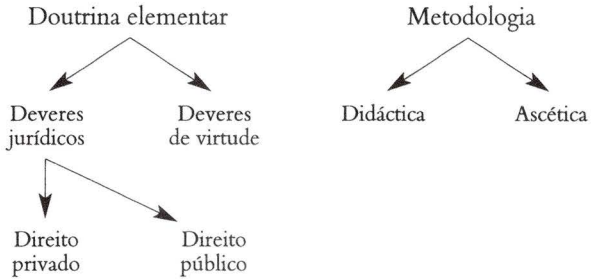
4.
A relação jurídica do homem com um ser que tem apenas direitos e nenhum dever (Deus).

Vacat
Quer dizer, só na filosofia, pois Deus não é objecto da experiência possível.

Portanto, só no n.° 2 se encontra uma relação real entre direito e dever. A razão pela qual a não encontramos também no n.° 4 é a seguinte: porque seria um dever transcendente, quer dizer, um dever para o qual se não pode dar um sujeito obrigante externo que lhe corresponda, de tal sorte que a relação, teoricamente considerada, é somente ideal, ou seja, uma relação com um produto da mente, que nós convertemos num conceito frutífero, e isto não através do seu conceito totalmente vazio, mas por

referência a nós próprios e às máximas da moralidade interior, por conseguinte, com uma intenção prática interna: é nisto, unicamente, que consiste todo o nosso dever imanente (realizável) nesta relação meramente pensada. [242]

Da divisão da moral como sistema dos deveres em geral*



e assim por diante, tudo

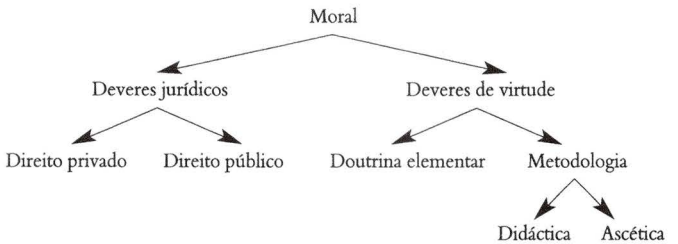
o que contém não apenas as matérias mas também a forma arquitectónica de uma doutrina científica dos costumes, desde que para tal os princípios metafísicos tenham posto completamente a descoberto os princípios universais.

---

* Trata-se, provavelmente, de mais uma passagem que está deslocada, fazendo a divisão apresentada pouco sentido. Kant explica mais à frente (cf. a observação a XVIII, na doutrina da virtude) que a doutrina do Direito não carece de metodologia, ao contrário da doutrina da virtude. Bernd Ludwig, *Kants Rechtslehre. Mit einer Untersuchung zur Drucklegung Kantischer Schriften von Werner Stark*, Hamburgo, 1988, pág. 51, propõe – proposta que nos parece dever ser acolhida – um quadro corrigido, que apresenta nos seguintes termos:

* *
*

A divisão suprema do Direito natural não pode ser (como às vezes sucede) a divisão em Direito natural e Direito social, o primeiro dos quais é denominado Direito privado e o segundo Direito público. Porque ao estado de natureza não se contrapõe o estado social, mas o civil: pois que naquele pode muito bem haver sociedade, mas só que não é civil (que assegure mediante leis públicas o meu e o teu) e daí que o Direito se denomine no primeiro caso Direito privado.



[N. do T.]

A DOUTRINA DO DIREITO

Primeira parte

O Direito privado

DA DOUTRINA GERAL DO DIREITO [245]

PRIMEIRA PARTE

O Direito privado do meu e do teu exterior em geral

Capítulo primeiro

Do modo de ter algo exterior como seu

§ 1.

O juridicamente meu (*meum iuris*) é aquilo a que estou tão ligado que qualquer uso que alguém dele pudesse fazer sem o meu consentimento ser-me-ia lesivo. A condição subjectiva da possibilidade do uso em geral é a posse*.

---

* Bernd Ludwig propõe uma correcção do texto que restringe o §1. a esta passagem, fazendo corresponder os dois parágrafos seguintes ao §2. e fazendo inserir o «postulado jurídico da razão prática» no §6. A tese da interpolação textual tinha sido já defendida por Gehrard Buchda, na sua dissertação intitulada *Das Privatrecht Immanuel Kants*, Jena, 1929 (maxime pág. 36 e seg.), e por Friedrich Tenbruck, «Über eine notwendige Textkorrektur in Kants Metaphysik der Sitten», in: *Archiv für Philosophie* Bd. 3 (1949), págs. 216-220. Bernd Ludwig retoma a questão no seu artigo «Der Platz des rechtlichen Postulats der praktischen Vernunft innerhalb der Paragraphen 1-6 der kantischen Rechtslehre», in: Reinhard Brandt (ed.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlim, 1982, págs. 218-232;

Mas algo exterior só seria meu se eu pudesse admitir que me poderia causar dano o uso que outrem pudesse fazer de uma coisa em cuja posse não estou ainda investido. Portanto, ter algo exterior como seu poderia ser em si contraditório se o conceito de posse não fosse susceptível de significados distintos, consoante se trate da posse sensível e da posse inteligível e se não pudesse por tal entender-se num caso a posse física e no outro uma posse meramente jurídica do mesmo objecto.

A expressão "um objecto é exterior a mim" pode significar: ou bem que se trata simplesmente de um objecto diferente de mim (do sujeito) ou então que se encontra situado (*positus*) noutro lugar no espaço e no tempo. Só no primeiro sentido é que se pode conceber a posse como posse racional; no segundo sentido, dever-se-ia chamar
[246] posse empírica. Uma posse inteligível (se um tal género de posse é possível) é uma posse sem detenção (*detentio*).

§ 2.

Postulado jurídico da razão prática

É possível ter como meu um qualquer objecto exterior do meu arbítrio; quer dizer, é contrário ao Direito

---

no livro *Kants Rechtslehre*, Hamburgo, 1988, pág. 60 e segs., Bernd Ludwig volta de novo à questão; e na edição a seu cuidado da *Rechtslehre* (Hamburgo: Meiner Verlag, 1986), procede a um rearranjo do texto nessa conformidade [N. do T.].

uma máxima segundo a qual, se esta se convertesse em lei, um objecto do arbítrio devesse tornar-se em si (objectivamente) sem possuidor (*res nullius*).

Um objecto do meu arbítrio é, com efeito, algo cujo uso está fisicamente no meu poder. Mas, se não pudesse, de modo algum, estar juridicamente no meu poder fazer uso dele, quer dizer, se isso não pudesse ser compatível com a liberdade de cada um segundo uma lei universal (se um tal uso fosse injusto): então a liberdade privar-se-ia a si própria de usar o seu arbítrio em relação a um objecto do mesmo, ao impossibilitar o uso de objectos utilizáveis, quer dizer, ao eliminá-los de um ponto de vista prático e ao convertê-los em *res nullius*; pese, embora, no uso das coisas o arbítrio se acordar *formaliter* com a liberdade exterior de cada um segundo leis universais. Sendo assim, como a razão pura prática não toma como fundamento outras leis senão as leis formais do uso do arbítrio, abstraindo, portanto, da matéria do arbítrio, quer dizer, das outras qualidades do objecto, contanto que ele seja apenas um objecto do arbítrio, ela não pode conter nenhuma proibição absoluta de usar tal objecto, porque isto seria uma contradição da liberdade exterior consigo mesma. Mas um objecto do meu arbítrio é aquele em relação ao qual tenho a faculdade física de fazer o uso que queira, aquele cujo uso está no meu poder (*potentia*); disto há que distinguir o ter o mesmo objecto em meu poder (*in potestatem meam redactum*), o que não pressupõe apenas uma faculdade, mas também um acto do arbítrio. Mas para pensar algo meramente como objecto do meu arbítrio é suficiente ter a consciência de que o tenho em

meu poder. – É pois uma pressuposição *a priori* da razão prática considerar e tratar qualquer objecto do meu arbítrio como um meu e teu objectivamente possíveis.

[247] Este postulado pode chamar-se uma lei permissiva (*lex permissiva*) da razão prática, que nos confere a faculdade, faculdade essa que não poderíamos fazer decorrer dos meros conceitos do Direito em geral, a saber, de impor a todos os demais uma obrigação que de outro modo não teriam, a obrigação de se absterem de usar certos objectos do nosso arbítrio, pois que os tomamos com anterioridade na nossa posse. A razão quer que isto valha como princípio, e quere-o precisamente como razão prática, que se amplia *a priori* mediante este seu postulado.

§ 3.

Aquele que quiser afirmar que tem uma coisa como sua há-de estar na posse do objecto; porque, se o não estivesse, não poderia ser lesado pelo uso que outrem dele faz sem o seu consentimento; pois que se este objecto é afectado por algo fora dele e ao qual não esteja, de todo em todo, juridicamente vinculado, não o poderia afectar a si (ao sujeito) nem causar-lhe qualquer injustiça.

§ 4.

Exposição do conceito do meu e do teu exteriores

Os objectos exteriores do meu arbítrio só podem ser de três espécies: 1) uma coisa (corpórea) fora de mim;

2) o arbítrio de outrem em relação a um determinado acto (*praestatio*); 3) o estado de outrem em relação a mim; isto é, segundo as categorias da substância, da causalidade e da comunhão entre mim e os objectos exteriores, segundo leis de liberdade*.

a) Não posso chamar meu a um objecto no espaço (a uma coisa corpórea), a não ser que, ainda que não esteja fisicamente na sua posse, o possua efectivamente de outro modo (ou seja, não fisicamente). Assim não chamarei minha a uma maçã pelo facto de a ter na minha mão (por fisicamente a deter), mas só quando possa dizer: possuo-a, mesmo que a tenha colocado fora do meu senhorio físico, onde quer que seja; igualmente não poderei dizer do terreno em que me instalei que seja meu por tal razão; mas só se puder afirmar que continua a estar na minha posse, mesmo que eu tenha abandonado o local. Pois que aquele que no primeiro caso (o da posse empírica) quisesse reti- [248]
rar-me a maçã da mão ou expulsar-me do meu lugar lesar-me-ia, sem dúvida, no meu interior (a liberdade), mas não no meu exterior, a não ser que eu pudesse afirmar que, mesmo sem detenção, estou investido na posse do objecto; portanto, tão-pouco poderia chamar meu a estes objectos (à maçã e ao terreno).

---

* Mais adiante (§10.), a propósito da classificação sistemática das modalidades de aquisição, Kant volta a recorrer às categorias da substância, da causalidade e da relação para, em relação à matéria (ao objecto) da aquisição, distinguir a aquisição de coisa corpórea, a aquisição de uma prestação e a aquisição do estado de uma pessoa [N. do T.].

b) Não posso chamar minha à prestação de qualquer coisa mediante o arbítrio de outrem se puder unicamente dizer que ela veio à minha posse ao mesmo tempo que a sua promessa (*pactum re initum*), mas somente se estiver em condições de poder afirmar estar na posse do arbítrio da contraparte (de o poder obrigar à prestação), apesar de se não ter verificado ainda o momento da prestação; a promessa deste último pertence então aos meus haveres e bens (*obligatio activa*) e posso contar a prestação como algo para arrolar naquilo que é meu, não só quando eu já tiver na minha posse aquilo que foi prometido (como no primeiro caso), mas também mesmo que ainda o não possua. Portanto, tenho de poder pensar-me como independente da posse limitada à condicionante temporal, ou seja, como independente da posse empírica, e, no entanto, como estando investido na posse deste objecto.

c) Não posso chamar meus a uma mulher, a uma criança, a um criado e, em geral, a qualquer outra pessoa, pela razão de estarem sob as minhas ordens neste momento como pertencentes ao meu círculo doméstico ou porque os tenha entre as minhas quatro paredes, sob o meu controlo e a minha posse, mas sim quando eu, ainda que se tenham subtraído à minha coerção e, portanto, não os possua (empiricamente), possa, todavia, dizer que os possuo pela minha simples vontade enquanto e onde quer que existam, ou seja, de modo simplesmente jurídico; daqui, que só pertençam aos meus haveres se eu puder afirmar este último ponto.

§ 5.

Definição do conceito do meu e do teu exteriores

A definição nominal*, quer dizer, aquela que é suficiente para a distinção do objecto de todos os outros e decorre de uma exposição completa e determinada do conceito, seria a seguinte: o meu exterior é aquilo que está fora de mim e a cujo uso discricionário não posso ser impedido sem que, com isso, me seja causada uma lesão [249] (um prejuízo à minha liberdade, na medida em que ela possa concordar com a liberdade de outrem segundo uma lei universal). – Mas a definição real deste conceito, quer dizer, aquela que é também suficiente para a dedução do conceito (para o conhecimento da possibilidade do objecto), reza assim: o meu exterior é aquilo cujo uso me não pode ser impedido sem me lesar, mesmo que eu não esteja já na sua posse (não detenha o objecto). – Tenho de estar de algum modo na posse do objecto exte-

---

* Na *Logik* (Akademie Textausgabe, vol. IX), § 106, Kant expressa com mais pormenor aquilo que entende por definição nominal, distinguindo-a da definição real. Diz Kant: «*Por meras explicações de nomes ou definições nominais devem entender-se aquelas que contêm a significação que arbitrariamente se quis dar a um certo nome e que, consequentemente, referem apenas a essência lógica do seu objecto ou que servem meramente para a distinguir da de outros objectos. Ao invés, as explicações de coisas ou definições reais são aquelas que são suficientes para o conhecimento do objecto segundo as suas determinações internas, na medida em que demonstram a possibilidade do objecto a partir das suas características internas*». [N. do T.].

rior se esse objecto houver que se chamar meu; porque, caso contrário, quem agisse sobre este objecto contra minha vontade não me afectaria com isso e, portanto, não me lesaria. Daqui que, na decorrência do §4, tenha que pressupor-se uma posse inteligível (*possessio noumenon*) para haver um meu e um teu exteriores; a posse empírica (detenção) é então apenas posse fenoménica (*possessio phaenomenon*), se bem que o objecto que eu possuo não seja considerado aqui, tal como sucede na Analítica transcendental, como fenómeno, mas como coisa em si; porque ali se tratava para a razão do conhecimento teórico da natureza das coisas e de determinar até onde esse conhecimento poderia chegar, mas aqui trata-se para a razão da determinação prática do arbítrio segundo leis de liberdade, seja o objecto cognoscível mediante os sentidos ou mediante o entendimento puro, e o Direito é um tal conceito racional puro prático do arbítrio sob leis de liberdade.

Precisamente por isso, tão-pouco deve razoavelmente dizer-se: um direito a este ou aquele objecto, mas antes possuí-lo de maneira simplesmente jurídica; porque o direito é já uma posse intelectual de um objecto e possuir uma posse seria uma expressão destituída de sentido.

§ 6.

Dedução do conceito de posse meramente jurídica de um objecto exterior (*possessio noumenon*)

A questão «como são possíveis um meu e um teu exteriores?» resolve-se na questão «como é possível uma posse meramente jurídica (inteligível)?» e esta, por seu turno, numa terceira: «como é possível uma proposição jurídica sintética *a priori?*».

Todas as proposições jurídicas são proposições *a priori*, uma vez que são leis racionais (*dictamina rationis*). A proposição jurídica *a priori* referida à posse empírica é analítica; porque não diz senão o que se infere desta última segundo o princípio de não-contradição, a saber, que se sou o detentor de uma coisa (portanto, se estou a ela fisicamente ligado), aquele que sobre ela actua sem o meu consentimento (por exemplo, me retira a maçã da mão) afecta o meu interior (a minha liberdade) e fá-lo minguar; por conseguinte, está na sua máxima em contradição directa com o axioma do Direito. A proposição acerca de uma posse empírica lícita não vai para além do direito de uma pessoa em relação a si própria. [250]

Em contrapartida, a proposição que expressa a possibilidade da posse de uma coisa exterior a mim, abstraindo de todas as condições da posse empírica no espaço e no tempo (por conseguinte, a pressuposição da possibilidade de uma *possessio noumenon*), supera aquelas condições restritivas e é *sintética*, dado que estabelece uma posse mesmo sem detenção como necessária para o conceito

do meu e do teu exteriores e pode, assim, constituir uma tarefa para a razão mostrar como é possível uma tal proposição *a priori*, que extravasa o conceito de posse empírica*.

Deste modo, por exemplo, a posse de um terreno delimitado é um acto do arbítrio privado, sem ser, por isso, arbitrário. O possuidor funda-se na propriedade comum inata do solo e na vontade universal, que lhe é *a priori* correspondente, de permitir uma posse privada do solo (porque, caso contrário, as coisas desocupadas converter-se-iam em si e conformemente a uma lei em coisas sem dono); e, com a primeira ocupação, adquire originariamente um determinado terreno, ao opor-se licitamente (*iure*) a qualquer terceiro que o queira impedir do uso privado do mesmo, mesmo que no estado de natureza esta oposição não se faça por via jurídica (*de iure*), porque nele não existe ainda nenhuma lei pública.

Ainda que se considere ou se declare um terreno como livre, isto é, aberto ao uso por quem quer que seja, não se pode, no entanto, dizer que é livre por natureza e originariamente, com antecedência a qualquer acto jurídico, pois que aqui também haveria uma relação com as coisas, ou seja, com o terreno, que denegaria a sua posse

---

* Bernd Ludwig propõe, como foi dito, inserir a partir daqui o «postulado jurídico da razão prática» (que na versão textual que seguimos corresponde ao §2.), omitindo, simultaneamente, os quatro parágrafos subsequentes deste §6. Friedrich Tenbruck, «Über eine notwendige Textkorrektur in Kants Metaphysik der Sitten», in: *Archiv für Philosophie* Bd. 3 (1949), págs. 216-220, tinha já proposto a supressão pura e simples destes quatro parágrafos [N. do T.].

a qualquer um; mas, só se pode dizer que é livre na medida em que esta liberdade do terreno constitua para quem quer que seja uma proibição de dele se servir, o que requer uma posse comum da terra, a qual não pode ter lugar sem contrato. Ora, um terreno, que só pode ser livre mediante um contrato, tem que estar realmente na posse de todos aqueles (associados entre si) que se proíbem reciprocamente o uso dele ou o suspendem.

Esta comunidade originária da terra, e, com ela, das [251]
coisas que nela se encontram (*communio fundi originaria*) é uma ideia que possui uma realidade objectiva (juridicamente prática) e que é inteira e radicalmente distinta da comunidade primitiva (*communio primaeva*), comunidade que constitui uma ficção*: pois que esta teria de ser uma comunidade instituída e haveria de ter resultado de um

---

* Kant reelabora aqui em termos de um postulado prático racional e de uma fundamentação transcendental de conceito de posse as teses correntes na Escola do Direito natural profano moderno (Grócio, Pufendorf, Thomasius, Achenwall) relativas à comunidade originária da terra (*communio fundi originaria*) no estado de natureza e de um estado primordial onde não existe ainda apropriação individual juridicamente garantida de objectos exteriores – a ideia de uma *communio primaeva negativa* de Pufendorf (cf. *De jure naturae et gentium*, IV, IV,§ 5), retomada por autores como Thomasius (*Institutiones juris divini*, II, IX, § 58 e seg.) ou Achenwall (*Jus naturae*, I, § 106 e seg.). Kant demarca-se igualmente dos argumentos a favor da supressão da apropriação privada dos bens coenvolvidos na ficção de uma comunidade primitiva (*communio primaeva*), como momento primordial da História humana e, simultaneamente, como fixação de uma meta utópica do desenvolvimento social, onde todo o antagonismo viesse a ser abolido. O individualismo de Kant não é conciliável com as utopias de Thomas Münzer ou de

contrato, mediante o qual todos tivessem operado a renúncia à posse privada e convertido numa posse comum, unindo a sua posse com os demais, e disto ter-nos-ia a História que dar prova. Mas considerar um tal processo como tomada de posse originária e afirmar que é nisso que se funda a posse individual de cada um constitui uma contradição.

Da posse (*possessio*) há ainda que distinguir a domiciliação (*sedes*), do mesmo modo que da entrada na posse de um terreno com a intenção de o vir a adquirir algum dia há que distinguir a instalação como estabelecimento de um domicílio (*incolatus*), que corresponde a uma posse privada contínua de um local dependente da presença do sujeito nesse local. Não se está aqui a falar de uma instalação como de um segundo acto jurídico que pode ocorrer subsequentemente à entrada na posse ou que pode, de todo em todo, não ocorrer, pois que essa instalação não constituiria uma posse originária, mas sim uma posse derivada do consentimento de outrem.

Thomas More, no sec. XVI, de Campanella, no sec. XVII, ou com o programa de Mably, já no sec. XVIII: pelo contrário, a possibilidade formal de pensar o Direito funda-se na proposição jurídica *a priori* relativa à posse inteligível, como conceito que decorre de uma pura lei da razão (*dictamen rationis*) e que estabelece a ligação do sujeito a um objecto exterior independentemente de qualquer conexão física, impondo, consequentemente, aos demais a abstenção do uso desse objecto. A ideia de comunidade originária da terra (*communio fundi originaria*) é apresentada por Kant como uma ideia transcendental, como condição de inteligibilidade de todo o Direito privado [N. do T.].

A mera posse física (detenção) do terreno é já um direito relativamente a uma coisa, se bem que não seja ainda, claro está, suficiente para que o terreno seja considerado como meu. Em relação a terceiros, esta, enquanto (tanto quanto se sabe) primeira posse, concorda com a lei de liberdade externa e está ao mesmo tempo contida na posse comum originária, que contém *a priori* o fundamento da possibilidade de uma posse privada; por conseguinte, perturbar o primeiro possuidor de um terreno no uso que dele faz constitui algo lesivo. A primeira entrada na posse tem, assim, um fundamento jurídico (*titulus possessionis*), que é a posse comum originária; e a fórmula: «feliz aquele que possui (*beati possidentis*)!», uma vez que ninguém está obrigado a documentar a sua posse, é um princípio de Direito natural, que institui a primeira entrada na posse como fundamento jurídico para a aquisição, na qual todo o primeiro possuidor se pode basear.

Num princípio teórico *a priori* ter-se-ia, decerto, que subsumir ao conceito dado uma intuição *a priori* (na decorrência da *Crítica da Razão Pura*), pelo que teria que se [252] acrescentar algo ao conceito de posse do objecto; só que neste princípio prático procede-se ao invés, e todas as condições da intuição que fundamentam a posse empírica têm que ser afastadas (fazer delas abstracção), para poder alargar o conceito de posse para além da posse empírica e poder dizer: pode considerar-se como juridicamente meu qualquer objecto exterior do arbítrio que tenha sob o meu senhorio (e só na medida em que o tenha), mesmo não o tendo na minha posse.

A possibilidade de uma tal posse e, com isso, a possibilidade da dedução do conceito de uma posse não empírica baseia-se no postulado jurídico da razão prática: «é dever jurídico actuar face aos demais de tal modo que o exterior (útil) possa ser igualmente seu para qualquer outro» – dedução que está simultaneamente ligada à exposição deste último conceito, que fundamenta o seu exterior unicamente numa posse não física. A possibilidade desta última não pode, porém, de modo algum, ser provada ou compreendida por si mesma (precisamente porque é um conceito da razão para o qual se não pode dar nenhuma intuição correspondente), mas é uma consequência directa do postulado a que aludimos. Porque, se é necessário actuar em conformidade com esse princípio jurídico, então a condição inteligível (de uma posse simplesmente jurídica) tem de ser igualmente possível. Ninguém deve estranhar que os princípios teóricos do meu e do teu exteriores se percam no inteligível e não representem qualquer ampliação do conhecimento: porque o conceito de liberdade, sobre o qual assentam, não é susceptível de qualquer dedução teórica da sua possibilidade e só pode ser inferido da lei prática da razão (do imperativo categórico) como *factum** da mesma.

---

* A noção de *factum* refere em Kant a espontaneidade da causação: a liberdade não se deduz ou demonstra com base nos dados da experiência, é um dado último e irredutível da razão pura prática. Esta noção de *factum* tem origem na *philosophia practica universalis* dos wolffianos [N. do T.].

§ 7.

Aplicação do princípio da possibilidade do meu e do teu exteriores a objectos da experiência

O conceito de uma posse simplesmente jurídica não é um conceito empírico (dependente de condição espácio-temporais) e, não obstante, tem realidade prática; [253] quer dizer, tem que ser aplicável a objectos da experiência, cujo conhecimento depende daquelas condições. O modo de proceder com o conceito de Direito em relação aos últimos, como meu e teu exteriores possíveis, é o seguinte: o conceito de Direito, que radica unicamente na razão, não pode directamente aplicar-se aos objectos da experiência e ao conceito de uma posse empírica, mas há-de aplicar-se em primeira linha ao conceito puro do entendimento de posse em geral, de modo a que em lugar da detenção (*detentio*), como representação empírica da posse, se pense o conceito de haver, abstraindo de todas as condições espácio-temporais, e no objecto como estando só sob o meu senhorio (*in potestate mea positum esse*); dado que então a expressão «exterior» não significa a existência noutro lugar distinto daquele em que estou, nem uma decisão da minha vontade nem a aceitação num momento distinto do da oferta, mas tão-somente um objecto distinto de mim. Ora, a razão prática não quer com a sua lei jurídica que eu pense o meu e o teu na sua aplicação a objectos atendendo a condições sensíveis mas abstraindo delas, porque isto diz respeito a uma determinação do arbítrio segundo leis de liberdade, na

medida em que só um conceito do entendimento pode ser subsumido a conceitos jurídicos. Diria, portanto: possuo um terreno, embora ele esteja, de facto, num sítio completamente diferente daquele em que efectivamente me encontro. Porque aqui se trata somente de uma relação intelectual com o objecto, na medida em que eu o tenha sob o meu senhorio (um conceito intelectual de posse, independente das determinações espaciais), e este objecto é meu porque a minha vontade, que está decidida a usá-lo segundo o seu alvedrio, não contradiz a lei da liberdade externa. O fundamento de validade de um tal conceito de posse (*possessio noumenon*) como legislação universalmente válida consiste precisamente em que, abstraindo da posse fenoménica (detenção) deste objecto do meu arbítrio, a razão prática deseja que se pense a posse segundo conceitos do entendimento e não segundo conceitos empíricos, ou seja, atendendo àqueles que podem conter *a priori* as condições da mesma; pois uma tal legislação está contida na expressão «este objecto exterior é meu», dado que, com isso, se impõe a todos os outros uma obrigação que doutro modo não teriam: a de abster-se do uso desse objecto.

O modo, portanto, de ter algo exterior a mim como
[254] meu é a conexão puramente jurídica da vontade do sujeito com aquele objecto, independentemente da relação espácio-temporal com o mesmo, segundo o conceito de uma posse inteligível. Um lugar na terra não é algo meu exterior porque eu o ocupo com o meu corpo (pois isto tem que ver unicamente com a minha liberdade externa e, consequentemente, apenas com a posse de mim próprio,

não com a posse de uma coisa, exterior a mim, tratando-se, portanto, apenas de um direito interno); pelo contrário, se eu possuo esse lugar mesmo que dele me tenha afastado e me tenha deslocado para outro sítio, então está em causa o meu direito externo e aquele que queira converter a ocupação permanente deste lugar pela minha pessoa em condição para o ter como meu tem ou bem que afirmar que não é de modo algum possível ter algo exterior como seu (o que contradiz o postulado do §2) ou pretender que, para tal conseguir, eu esteja em dois lugares ao mesmo tempo; o que, contudo, equivaleria a dizer que devo estar e não estar num lugar, o que é em si contraditório.

Isto pode igualmente ser aplicado ao caso em que eu tenha aceite uma promessa; porque, então, o meu haver e a minha posse sobre o prometido não se anulam pelo facto de que aquele que promete tenha num dado momento dito «esta coisa deve ser tua», mas subsequentemente, num outro momento, vir a dizer sobre essa mesma coisa «quero agora que não seja tua». Pois que com tais relações intelectuais é como se aquele tivesse dito sem qualquer intervalo de tempo entre as duas declarações da sua vontade: «deve ser tua» e também «não deve ser tua», o que é em si contraditório.

O mesmo ocorre também com o conceito de posse jurídica de uma pessoa, como pertencente ao haver do sujeito (a sua mulher, o seu filho, o seu criado): a saber, que esta comunidade doméstica e a posse recíproca do estado de todos os seus membros não são suprimidos pela faculdade de se separarem localmente uns dos ou-

tros; porque aquilo que os une é uma relação jurídica e o meu e o teu exteriores aqui, tal como nos casos antecedentes, assenta inteiramente na pressuposição de uma posse racional pura, sem detenção.

A crítica da razão prático-jurídica no âmbito do meu e do teu exteriores é tornada necessária por uma antinomia das proposições sobre a possibilidade de um tal tipo de posse; vale dizer, somente por uma dialéctica inevitável, na qual tese
[255] e antítese colocam a pretensão da validade para duas condições que são entre si contraditórias, se vê a razão forçada também no seu uso prático (relativo ao Direito) a distinguir entre a posse como fenómeno e aquela que só mediante o entendimento é susceptível de ser pensada.

A tese diz: É possível que eu tenha algo exterior como meu, mesmo que não esteja investido na sua posse.

A antítese: Não é possível que eu tenha algo exterior como meu, se não estiver investido na sua posse.

Solução: Ambas as proposições são verdadeiras: a primeira, quando entendo por posse a posse empírica (*possessio phaenomenon*), a outra, quando entendo sob esta denominação a pura posse inteligível (*possessio noumenon*). – Mas a possibilidade de uma posse inteligível e, por conseguinte, também a possibilidade do meu e do teu exteriores não se deixa descortinar e tem de ser inferida do postulado da razão prática, com o que se torna particularmente digno de nota: que esta sem intuições, inclusivamente sem necessitar de uma *a priori*, se amplie mediante a mera eliminação de condições empíricas, legitimada pela lei da liberdade, e, deste modo, possa estabelecer proposições jurídicas sintéticas *a priori*, cuja demonstração (como em breve se evidenciará) será depois aduzida de modo analítico numa perspectiva prática.

§ 8.

Ter algo exterior como seu é possível somente num estado jurídico, sob um poder legislativo público, quer dizer, no estado civil

Se declaro (verbalmente ou por actos): quero que algo exterior seja meu, declaro que qualquer outro está obrigado a abster-se do objecto do meu arbítrio; obrigação essa que ninguém teria sem este meu acto jurídico. Mas nesta pretensão está ínsito igualmente o reconhecimento de estar reciprocamente obrigado em relação a qualquer outra pessoa a uma abstenção semelhante, no que respeita ao seu exterior; pois que a obrigação dimana aqui de uma regra universal da relação jurídica exterior. Não estou, portanto, obrigado a respeitar o seu exterior de outrem se este não me garantir por seu lado que se comportará segundo o mesmo princípio em relação ao [256] meu exterior; garantia essa que não carece de um acto jurídico especial, mas está já incluída no conceito de uma obrigação jurídica externa em virtude da universalidade, mas também, consequentemente, da reciprocidade da vinculação decorrente de uma regra universal. Ora, a vontade unilateral em relação a uma posse exterior, contingente, portanto, não pode servir de lei coercitiva para todos, porque isto poria em causa a liberdade segundo as leis universais. Assim, só uma vontade que obriga cada um face ao outro, uma vontade colectivo-universal (comum) e poderosa, portanto, pode oferecer a cada um aquela segurança. Mas o estado submetido a uma legislação externa universal (quer dizer, pública), acompanhada de poder, é o estado civil. Deste modo, só no estado civil pode dar-se um meu e um teu exteriores.

Corolário: Se for juridicamente possível ter um objecto exterior como seu, então o sujeito há-de estar também autorizado a compelir qualquer outro com quem entre em conflito sobre o meu e o teu acerca de tal objecto a entrar com ele numa Constituição civil.

§ 9.

No estado de natureza pode, no entanto, haver um verdadeiro meu e teu exteriores, mas somente provisórios

O Direito natural no estado de uma Constituição civil (quer dizer, aquele que pode inferir-se para ela a partir de princípios *a priori*) não pode ser posto em causa pelas leis estatutárias desta última e daí que continue a valer o princípio jurídico: «Causa-me dano aquele que procede de acordo com a máxima segundo a qual me é impossível ter como meu um objecto do meu arbítrio»; pois que Constituição civil é unicamente o estado jurídico através do qual se assegura a cada um o que é seu, mas que, na verdade, não o fixa nem o determina. Toda a garantia pressupõe já, portanto, o seu de alguém (a quem o assegura). Por conseguinte, tem de admitir-se como possível previamente à Constituição civil (ou abstraindo dela) um meu e teu exteriores, e, ao mesmo tempo, o direito de compelir a qualquer um, com o qual nos possamos de algum modo vir a relacionar, a entrar connosco numa Constituição em que tal possa ser assegurado. – Uma posse, na ex-
[257] pectativa e preparação de um tal estado, que só pode fundar-se numa lei da vontade comum, está em consonância com a possibilidade desta última, é uma posse jurídica

provisória, enquanto que a que se encontra num estado efectivo seria uma posse peremptória. – Antes da entrada neste estado, para a qual o sujeito está disposto, ele opõe-se com razão àqueles que a tal se não conformam e que o querem perturbar na sua posse provisória; porque a vontade de todos os demais com excepção dele próprio, que pensa colocá-lo sob a obrigação de se abster de certa posse, é meramente unilateral, e, portanto, tem tão pouca força legal (a qual só se encontra na vontade universal) para se opor como aquela para afirmar, não obstante o facto de que a última tem a vantagem de concordar com a implantação e a edificação de um estado civil. – Numa palavra: o modo de ter algo exterior como seu no estado de natureza é a posse física, que goza da presunção jurídica de se poder converter em jurídica mediante a união com a vontade de todos numa legislação pública e tem comparativamente o valor de uma posse jurídica enquanto se aguarda por um tal estado.

Esta prerrogativa do Direito, que resulta do estado de posse empírica segundo a fórmula «ditoso o possuidor» (*beati possidentes*), não consiste em que este, dado que conta com a presunção de homem justo, não precise de aduzir a prova de que possui algo legalmente (uma vez isto vale somente numa situação de litígio jurídico), mas porque, de acordo com o postulado da razão prática, todos têm a faculdade de ter como seu um objecto exterior do seu arbítrio, com o que toda a detenção é um estado cuja legitimidade se baseia neste postulado mediante um acto de vontade que o antecede e que autoriza segundo a lei de liberdade externa, se a isso se não opuser uma posse anterior do mesmo objecto por parte de um outro, ou seja, provisoriamente, a fazer desistir de qualquer pretensão a usar o objecto todo aquele que não quiser entrar comigo num estado de liberdade legal pública, uma coisa que de outro modo seria anulada em sentido prático.

[258] Capítulo segundo

Do modo de adquirir algo exterior

§ 10.

Princípio universal da aquisição exterior

Adquiro uma coisa quando faço (*efficio*) que algo se torne meu. Originariamente meu é o exterior que também é meu sem um acto jurídico. Mas uma aquisição originária é aquela que não é derivada do seu de outrem.

Nada exterior é originariamente meu; mas pode, sim, ser adquirido originariamente, quer dizer, sem o derivar do seu de um outro qualquer. – O estado de comunidade do meu e do teu (*communio*) não pode nunca pensar-se como originário, mas tem que ser adquirido (mediante um acto jurídico externo), pese embora a posse de um objecto exterior só poder originariamente ser comum. Mesmo quando se pensa (problematicamente) uma comunidade originária (*communio mei et tui originaria*), há que distingui-la da comunidade primordial (*communio primaeva*), que se supõe instituída nos primeiros tempos das relações jurídicas entre os homens e não pode estar fundada como a primeira em princípios, mas tão somente na História; com o que a última teria que pensar-se sempre como adquirida e derivada (*communio derivativa*).

O princípio da aquisição exterior é pois: aquilo que submeto ao meu senhorio (segundo a lei de liberdade ex-

terior) e tenho a faculdade de usar como objecto do meu arbítrio (segundo o postulado da razão prática), é meu, enfim, aquilo que eu quero (em conformidade com a ideia de uma possível vontade unificada) que seja meu.

Os momentos (*attendenda*) da aquisição originária são, portanto: 1. A apreensão de um objecto que não pertence a ninguém; o contrário estaria em oposição à liberdade de outros segundo leis universais. Esta apreensão é a tomada de posse do objecto do arbítrio no espaço e no tempo; a posse em que me coloco é, portanto, uma posse física (*possessio phaenomenon*). 2. A declaração (*declaratio*) da posse deste objecto e do acto do meu arbítrio de afastar [259] qualquer outro dele. 3. A apropriação (*appropriatio*) como acto de uma vontade universal e exteriormente legisladora (na ideia), com que se obriga os outros à concordância com o meu arbítrio. – A validade do último momento da aquisição, no qual se apoia a conclusão «o objecto exterior é meu», quer dizer, que a posse é válida como algo meramente jurídico (*possessio noumenon*) funda-se no seguinte: que a conclusão «o objecto exterior é meu» se infere correctamente da passagem da posse sensível à posse inteligível, uma vez que todos estes actos são jurídicos, e, por conseguinte, dimanam da razão prática, e, portanto, na pergunta sobre o que é de Direito pode abstrair-se das condições empíricas da posse.

A aquisição originária de um objecto exterior do arbítrio chama-se *ocupação* (*occupatio*) e não pode ter lugar senão em relação a coisas corpóreas (substâncias). Quando, pois, uma tal aquisição tem lugar necessita, como condição da posse empírica, de ter a prioridade temporal

perante qualquer outro que queira apoderar-se da coisa (*qui prior tempore potior iure*). Enquanto originária, é somente a consequência do arbítrio unilateral; porque se para tal fosse necessário um arbítrio bilateral, então derivaria do contrato entre duas (ou mais) pessoas, por conseguinte, do seu de outros. – Não é fácil compreender como um tal acto do arbítrio pode fundamentar o seu para alguém. Não obstante, a primeira aquisição não é apenas e só por isso a originária. Pois que a aquisição de um estado jurídico público mediante a unificação da vontade de todos com vista a uma legislação universal seria uma tal aquisição, à qual nenhuma outra pode anteceder e, bem assim, derivaria da vontade particular de cada um e valeria em relação a todos os outros: ora, uma aquisição originária só pode decorrer da vontade unilateral.

Divisão da aquisição do meu e do teu exteriores

1. Quanto à matéria (ao objecto), adquiro ou uma coisa corpórea (substância) ou a prestação (causalidade) de alguém, ou mesmo esta outra pessoa, quer dizer, o seu estado, na medida em que obtenho um direito a dispor desse estado (o *commercium* com ela).

[260] 2. Quanto à forma (ao modo de aquisição), trata-se ou de um direito real (*ius reale*) ou de um direito pessoal (*ius personale*) ou de um direito pessoal de carácter real (*ius realiter personale*) à posse (se bem que não ao uso) de uma outra pessoa como uma coisa.

3. Quanto ao título legal (*titulus*) da aquisição, que não é, em boa verdade, um elemento especial da divisão

dos direitos mas um momento do modo do seu exercício: algo exterior adquire-se ou mediante o acto de um arbítrio unilateral, ou de um arbítrio bilateral ou de um arbítrio omnilateral (*facto, pacto, lege*)*.

Primeira secção

Do direito real

§11.

O que é um direito real?

A definição habitual do direito sobre uma coisa (*ius reale, ius in re*) de que «é o direito face a qualquer possuidor da mesma» é uma definição nominal correcta. – Mas o que é que faz com que eu possa em relação a um objecto exterior dirigir-me a qualquer detentor do mesmo e obrigá-lo (*per vindicationem*) a restituir-me na posse desse objecto? É porventura esta relação jurídica exterior do meu arbítrio uma relação directa com uma coisa corpórea? Quem quer que pense o seu direito como ligado não directamente a pessoas mas a coisas terá decerto que representar-se o seguinte (pese embora apenas de um modo obscuro): que, dado que ao direito de uma parte corresponde um dever da outra, a coisa exterior, mesmo

* A divisão tripartida é omnipresente na obra de Kant, como o próprio reconhece, por exemplo, na «Introdução» à *Crítica da Faculdade do Juízo* [N. do T.].

que tenha saído do senhorio do seu possuidor, permanece sempre a ele vinculada, quer dizer, nega-se a qualquer outro presumível possuidor, uma vez que está já àquele vinculada; e assim, o meu direito, à semelhança de um génio que acompanha a coisa e a preserva de qualquer ataque estranho, remeter-me-ia sempre todo o possuidor estranho. É, portanto, absurdo imaginar a vinculação de uma pessoa em relação a coisas e vice-versa, mesmo que, em bom rigor, seja permitido mediante uma tal imagem tornar sensível a relação jurídica e expressar-se assim.

A definição real teria, portanto, que dizer o seguinte:
[261] o direito sobre uma coisa é um direito a um uso privativo da coisa, em cuja posse em comum (originária ou instituída) estou investido com todos os demais. Porque esta posse em comum é a única condição mediante a qual é possível que eu exclua qualquer outro possuidor do uso privativo da coisa (*ius contra quemlibet huius rei possessorem*), uma vez que é incompreensível, sem pressupor uma tal posse comum, como é que eu, que não estou ainda investido na posse da coisa, posso ser lesado por outros que o estão e usam a coisa. – Mediante o meu arbítrio unilateral não posso vincular ninguém a abster-se do uso de uma coisa, pelo que nesse caso não impenderia sobre essa pessoa qualquer obrigação: só o posso fazer, portanto, mediante o arbítrio unificado de todos numa posse em comum. Se assim não fosse, teria que conceber o direito sobre uma coisa como se a coisa tivesse uma obrigação para comigo e derivar disso, em primeira mão, o direito face a todo o possuidor da coisa, o que constitui uma maneira absurda de representar uma tal situação.

Mediante o termo «direito real» (*ius reale*) não se entende, de resto, simplesmente o direito sobre uma coisa (*ius in re*), mas também o conjunto das leis que dizem respeito ao meu e ao teu no domínio das coisas. – Mas é claro que uma pessoa que estivesse sozinha sobre a terra não poderia em bom rigor ter como seu ou adquirir qualquer objecto exterior, pois que entre essa pessoa, enquanto sujeito, e todas as outras coisas exteriores, enquanto objectos, não existe qualquer relação de obrigação. Não existe, pois, própria e literalmente falando, qualquer direito (directo) sobre uma coisa, mas designa-se por tal o que cabe a alguém face a uma pessoa que está investida numa posse em comum com todos os outros (no estado civil).

§ 12.

A primeira aquisição de uma coisa não pode ser senão a da terra

A terra (entendendo-se por tal toda a superfície habitável) há-de considerar-se em relação a todas as coisas móveis nele jacentes como substância, enquanto que a existência destas há-de considerar-se apenas como inerência, e, tal como em sentido teórico os acidentes não podem existir fora da substância, também em sentido prático as coisas móveis jacentes na terra não podem ser consideradas como suas por quem quer que seja, se previamente não se aceitar que esta terra se encontra na sua posse jurídica (se não se aceitar que é seu).

[262] Porque, supondo que a terra não pertença a ninguém: neste caso, para me apropriar dela, poderia afastar do seu lugar qualquer coisa móvel que nela se encontre, até que essa coisa pereça integralmente, sem que com isso cause dano à liberdade de quem quer que seja e que não seja ainda nesse momento detentor dessa terra; ora, tudo aquilo que pode ser destruído, uma árvore, uma casa etc., é (pelo menos, materialmente considerado) algo móvel e se se denomina imóvel a coisa que não pode ser deslocada sem a destruição da sua forma, nessas condições o meu e o teu relativos a essa coisa não são entendidos com base na substância, mas com base naquilo que lhe é adjacente, o que em si não é a própria coisa.

§ 13.

Qualquer porção de terra pode ser objecto de aquisição originária e o fundamento da possibilidade desta aquisição é a comunidade originária da terra em geral

Em relação ao primeiro ponto, esta proposição funda-se no postulado da razão prática (§ 2.); o segundo na demonstração que se segue.

Todos os homens estão originariamente (i.e., antes de qualquer acto jurídico do arbítrio) investidos na posse legítima da terra, quer dizer, têm o direito a estar onde os colocou a natureza ou o acaso (sem o concurso da sua vontade). Esta posse (*possessio*), que é distinta do domicílio (*sedes*) enquanto posse voluntária e, portanto, adquirida

de modo duradouro, é uma posse em comum, dada a unidade de todos os lugares da superfície terrestre, enquanto superfície esférica: pois que, se a terra fosse uma superfície plana infinita, os homens poderiam disseminar-se de tal jeito que não chegariam de modo algum a uma comunidade entre si, e, portanto, esta não seria uma consequência necessária da sua existência sobre a terra. – A posse de todos os homens sobre a terra, que precede todo e qualquer acto jurídico que deles dimane (é constituída pela própria natureza), é uma posse em comum originária (*communio possessionis originaria*), cujo conceito não é empírico nem depende de condições temporais, como, por exemplo, o conceito ficcionado e jamais demonstrável de uma posse em comum primitiva (*communio primaeva*), mas é um conceito prático da razão que contém *a priori* o princípio segundo o qual somente os homens podem fazer uso em conformidade com leis jurídicas do lugar que ocupam sobre a terra.

§ 14. [263]

O acto jurídico desta aquisição é a ocupação (*occupatio*)

A única condição para que a entrada na posse (*apprehensio*), enquanto início da detenção de uma coisa corpórea no espaço (*possessionis physicae*), esteja em conformidade com a lei de liberdade exterior de cada um (*a priori*, portanto) é a prioridade temporal, quer dizer, ser a primeira entrada na posse (*prior apprehensio*), que é um acto

do arbítrio. Mas a vontade de que a coisa (por conseguinte, também um lugar determinado e delimitado sobre a terra) se torne minha, quer dizer, a apropriação (*appropriatio*), não pode ser numa aquisição originária senão unilateral (*voluntas unilateralis s. propria*). A aquisição de um objecto exterior do arbítrio mediante uma vontade unilateral é a ocupação. Portanto, a aquisição originária deste objecto e, bem assim, de um solo determinado só mediante ocupação (*occupatio*) pode ter lugar.

A possibilidade de um tal tipo de aquisição não se pode de nenhum modo compreender nem pode ser demonstrada com fundamentos, sendo antes a consequência directa do postulado da razão prática. Mas a mesma vontade não pode, porém, legitimar uma aquisição exterior senão na medida em que esta esteja contida numa vontade que ordene de modo absoluto, unificada *a priori* (quer dizer, mediante a unificação do arbítrio de todos aqueles que possam chegar entre si a uma relação prática); porque a vontade unilateral (e também a vontade bilateral, na medida em que é particular) não pode impor a cada um uma obrigação, que em si é contingente, sendo para tal necessária uma vontade omnilateral não contingente, mas *a priori*, necessariamente unificada, portanto, e, por isso, legisladora; porque só em conformidade com este seu princípio é possível o acordo do arbítrio livre de cada um com a liberdade de todos os outros, por conseguinte, um direito em geral e, assim, um meu e teu exteriores.

§ 15. [264]

Somente numa Constituição civil pode algo ser adquirido **peremptoriamente**; em contrapartida, isso mesmo também pode ser adquirido no estado de natureza, só que **provisoriamente**

A Constituição civil, se bem que a sua realidade seja subjectivamente contingente, é, não obstante, objectivamente necessária, quer dizer, enquanto dever. Por conseguinte, existe em relação a ela e à sua instituição uma verdadeira lei de Direito natural a que está submetida toda a aquisição exterior.

O título empírico da aquisição era a entrada na posse física (*apprehensio physica*), fundada na comunidade originária da terra; dado que somente uma posse fenoménica pode ser submetida à posse segundo conceitos jurídicos racionais, este título tem que ter como correspectivo o de uma entrada na posse intelectual (prescindindo de todas as condições espácio-temporais empíricas), que fundamenta a proposição: «Aquilo que submeto ao meu poder segundo as leis de liberdade exterior e quero que seja meu é meu».

Mas o título racional da aquisição só pode residir na ideia de uma vontade de todos unificada *a priori* (que há que necessariamente unificar), que se pressupõe aqui tacitamente como condição indispensável (*conditio sine qua non*); pois que por intermédio de uma vontade unilateral não pode impor-se aos demais uma obrigação que de outro modo sobre eles não impenderia. Ora, o estado de

uma vontade efectivamente unificada de maneira universal com vista à legislação é o estado civil. Assim, só em conformidade com a ideia de um estado civil, quer dizer, tendo em vista este estado e a sua efectivação, mas antes de ele se tornar realidade (porque de outro modo a aquisição seria derivada), por conseguinte, só provisoriamente pode algo exterior ser adquirido originariamente. – A aquisição peremptória só no estado civil tem lugar.

No entanto, aquela aquisição provisória é, apesar de tudo, uma verdadeira aquisição; porque, segundo o postulado da razão prático-jurídica, a possibilidade da mesma, seja qual for o estado em que se encontrem os homens entre si (portanto, também no estado de natureza), é um princípio do Direito privado, segundo o qual cada um está autorizado a exercer aquela coacção que possibilite sair do estado de natureza e ingressar no estado civil, que é o único que pode tornar peremptória qualquer aquisição.

[265] Suscita-se a seguinte questão: até onde se estende a faculdade de entrar na posse de uma porção de terra? Até onde chegue a capacidade de a ter sob o seu senhorio, quer dizer, até onde aquele que dela se queira apropriar a possa defender; é como se a porção de terra dissesse: se não me podeis proteger, então também não podeis dar-me ordens. É, pois, deste modo que a controvérsia sobre o mar livre ou fechado deveria ser decidida*; por exemplo,

* Kant alude aqui à célebre controvérsia entre Grócio e Selden: Hugo Grócio (1583-1645) inclui no seu livro *De jure praede* (1606) um capítulo de defesa da liberdade de navegação marítima,

no espaço que está ao alcance de um tiro de canhão na costa de um território que pertence já a um determinado Estado não é permitido a quem quer que seja pescar ou extrair âmbar do fundo do mar, etc.* – Mais: é necessária a laboração do terreno (edificação, cultivo, drenagem, etc.) para a aquisição desse mesmo terreno? Não! Pois que uma vez que estas formas (de especificação)** são

---

que é publicado autonomamente, como opúsculo anónimo, em 1609, e que visava contrariar as teses oficiais de Espanha e de Portugal sobre o monopólio da navegação marítima. O *Mare liberum* de Grócio suscitou várias reacções polémicas, entre as quais as do jurisconsulto e parlamentar inglês John Selden (1584-1654), autor do opúsculo *Mare clausum* (redigido em 1618 e publicado em 1635), preocupado em reivindicar a soberania relativamente ao *Oceanus Britannicus*. Uma outra tentativa de refutação das teses de Grócio, de âmbito mais global do que a de John Selden, é a do português Serafim de Freitas (1570-1633), autor do tratado *De justo imperio Lusitanorum asiatico*, publicado em Valladolid, em 1625. Grócio haveria de tornar à questão no seu *De jure belli ac pacis*, publicado em 1625: aí Grócio distingue entre o mar próximo e o mar oceânico – admitindo a possibilidade jurídica de um domínio sobre o primeiro –, distinção que Kant propõe aqui que seja sufragada [N. do T.].

* O alcance do tiro de canhão como critério de delimitação do mar territorial foi avançado pelo holandês Cornelius van Bynserhoek em 1702 e posteriormente reformulado na versão das três milhas marítimas [N. do T.].

** Kant retoma aqui a terminologia do Direito romano, que considerava a *specificatio* como uma espécie de *accessio*. Mas, mais importante do que isso, visa aqui explicitamente denegar as teses de fundamentação do direito de propriedade com base na ideia de trabalho incorporado, características de Locke, Rousseau e Fichte. O trabalho incorporado é, para Kant, um mero «sinal exterior da

somente acidentes, não constituem de todo em todo o objecto de posse imediata e só podem pertencer à posse de um sujeito na medida em que a substância tenha sido reconhecida previamente como sua. Quando se trata da primeira aquisição, a laboração não é mais do que um sinal exterior de entrada na posse, que pode ser substituída por muitos outros sinais que requerem menos esforço. – Ainda outra questão: pode alguém obstacularizar outrem no seu acto de entrar na posse de modo a que nenhum dos dois beneficie do direito de prioridade e que, deste modo, o terreno não pertença a ninguém e permaneça livre? Esta obstaculização não pode ter lugar de uma forma completa, porque o outro, para o poder fazer, há-de encontrar-se também ele próprio sobre um qualquer terreno vizinho, onde pode, pois, ser impedido de aí estar; por conseguinte, uma obstaculização absoluta seria uma contradição; mas em relação a um determinado terreno (situado entre ambos), deixá-lo sem utilização, para separação entre os dois vizinhos em situação de neutralidade, seria consentâneo com o direito de apropriação; mas nesse caso o terreno pertence realmente a ambos em comum e não está desprovido de dono (*res nullius*), precisamente porque é utilizado por ambos para se separarem entre si – Mais uma outra questão: pode ter-se como sua uma coisa num terreno em que nenhuma parte pertença a alguém? Sim, tal como acontece na Mongólia, onde

---

entrada na posse» quer dizer, um elemento «empírico», não podendo, de modo algum, constituir um título racional da aquisição [N. do T.].

cada um pode abandonar os seus pertences, aquilo que tem, ou trazer à sua posse como seu o cavalo que se lhe escapou, porque, pertencendo a totalidade da terra ao povo, cada um pode fazer dele individualmente uso; ora bem, é de todo em todo possível que alguém possa ter como sua uma coisa móvel sobre o terreno de um outro, [266] mas isto só mediante contrato. – Por fim, coloca-se a questão: podem dois povos (ou famílias) vizinhos opor-se reciprocamente a assumir um determinado tipo de utilização do solo, por exemplo, os povos que se dedicam à caça àqueles que se dedicam à pastorícia ou à agricultura ou estes aos que se entregam ao plantio, e por aí fora? Decerto que sim, pois que o modo como eles pretendem estabelecer-se sobre a terra, desde que se mantenham dentro das suas fronteiras, é uma questão deixada ao seu livre alvedrio (*res merae facultatis*).

Por último, cabe ainda perguntar se, quando nem a natureza nem o acaso mas só a nossa própria vontade nos coloca na vizinhança de um povo que não promete qualquer perspectiva de uma associação civil com ele, não deveríamos estar autorizados, com o propósito de fundar uma tal associação e de fazer aceder estes homens (selvagens) a um estado jurídico (como, por exemplo, os selvagens da América, os hotentotes, os habitantes da Nova Zelândia), a estabelecer colónias, pela força se necessário ou (o que não é muito melhor) pela compra fraudulenta, e a converter-nos assim em proprietários do seu solo, fazendo uso da nossa superioridade, sem ter em conta a sua posse inicial; tanto mais quanto a própria natureza (que tem horror ao vazio) assim parece

exigir e vastos territórios noutras partes do mundo, agora magnificamente povoados, teriam estado despovoados de habitantes civilizados ou assim teriam que permanecer para todo o sempre, com o que seria frustrado o fim da Criação. Só que se vislumbra facilmente através deste véu de injustiça a aprovação de todos os meios com vista a fins bons (jesuitismo); este modo de aquisição é, portanto, reprovável*.

A indeterminação a respeito da quantidade e qualidade do objecto exterior a adquirir torna este problema (o da aquisição exterior originária singular) o mais difícil de entre todos de resolver. Alguma aquisição originária exterior deve existir, pois que não pode toda e qualquer aquisição ser derivada. Daí que se não possa abandonar esta tarefa, considerando-a como insolúvel e em si impossível. Mas mesmo que ela se resolva mediante o contrato originário, se este se não alargar a todo o género humano, a aquisição permanecerá, pois, sempre como provisória.

---

* A condenação da colonização, quando baseada na violência ou no ardil, está presente numa série de autores do século XVIII, como Voltaire (cf. *Candide*, cap. XIX) ou Montesquieu (cf. *L'Esprit des Lois*, livro V, cap.XIII, e livro XV, cap.V). No «Terceiro Artigo definitivo para a Paz Perpétua», Kant procede, de novo, a uma condenação da colonização [N. do T.].

§ 16. [267]

Exposição do conceito de aquisição originária da terra

Todos os homens estão originariamente na posse em comum do solo da terra inteira (*communio fundi originaria*), (cada um) com a vontade, que lhes assiste por natureza, de o usar (*lex iusti*): uma vontade que, devido à contraposição inevitável por natureza do arbítrio de um ao arbítrio do outro, suprimiria todo o uso possível da terra, a menos que contivesse a lei para esses arbítrios, segundo a qual pode determinar-se a cada um uma posse particular sobre o solo comum (*lex iuridica*). Mas a lei que reparte o meu e o teu de cada um sobre a terra não pode decorrer senão, em conformidade com o axioma da liberdade exterior, de uma vontade unificada originariamente e *a priori* (que não pressupõe para tal unificação qualquer acto jurídico) e que, por conseguinte, só no estado civil pode ter lugar (*lex iustitiae distributivae*), vontade essa que determina por si só aquilo que é justo, aquilo que é jurídico e aquilo que é de Direito*. – Mas neste estado, quer dizer, antes da fundação do estado civil e em vista a ele, isto é, provisoriamente, constitui dever proceder-se em conformidade com a lei da aquisição exterior e, consequentemente, é também um poder jurídico da vontade obrigar quem quer que seja a reconhecer como válido o

---

* Esta explanação do conceito de aquisição originária da terra tem o seu complemento no §41., onde Kant volta a recorrer à trilogia da *lex iusti*, *lex iuridica* e *lex iustitiae* [N. do T.].

acto de investimento na posse e de apropriação, mesmo que seja somente unilateral; por conseguinte, é possível uma aquisição provisória da terra, com todas as suas consequências jurídicas.

Uma tal aquisição necessita e conta também com um favorecimento da lei (*lex permissiva*) no que respeita à determinação dos limites da posse juridicamente possível: porque esta aquisição antecede o estado jurídico e, na medida em que se limita a introduzi-lo, não é ainda peremptória; favorecimento que não se estende, porém, para além do consentimento de outros (participantes) em edificar este último. Mas no caso de resistência destes a ingressar nele (no estado civil) e enquanto subsistir a resistência, tem em si ínsito todo o efeito de uma aquisição legal, porque esta saída do estado de natureza é fundada no dever.

[268] § 17.

Dedução do conceito de aquisição originária

Encontrámos o título da aquisição numa comunidade originária da terra, consequentemente sob as condições espaciais de uma posse exterior, e o modo de aquisição, por seu turno, encontrámo-lo nas condições empíricas da entrada na posse (*apprehensio*) conjugadas com a vontade de ter o objecto exterior como seu. Ora é ainda necessário desenvolver a partir dos princípios da razão pura prático-jurídica a própria aquisição, quer dizer, o meu e o

teu exteriores, o que decorre das duas partes dadas, ou seja, a posse inteligível (*possessio noumenon*) do objecto, segundo o que contém o seu conceito.

O conceito jurídico do meu e do teu exteriores, enquanto substância, não pode significar, no que respeita ao termo «fora de mim», um outro lugar distinto daquele em que estou, dado que é um conceito racional; mas, na medida em que somente se lhe pode subsumir um conceito puro do entendimento, não pode significar senão algo distinto de mim e o conceito de uma posse não empírica (o da apreensão, por assim dizer, permanente), quer dizer, unicamente o de ter sob o meu senhorio o objecto exterior (a sua conexão comigo, enquanto condição subjectiva da possibilidade do seu uso), o que é um conceito puro do entendimento. Ora, o não atender a ou o omitir (abstracção) estas condições sensíveis da posse, enquanto condições de uma relação da pessoa a objectos que carecem de qualquer vinculação, não é senão a relação de uma pessoa com pessoas, que consiste em obrigar a todas elas, no que se refere ao uso das coisas, mediante a vontade da primeira, na medida em que esta é conforme ao axioma da liberdade exterior, ao postulado desta faculdade e à legislação universal desta vontade concebida *a priori* como unificada; relação essa que é, pois, a posse inteligível das coisas, quer dizer, a posse mediante o mero direito, pese embora o objecto (a coisa que possuo) ser um objecto sensível.

É em si tão evidente que a primeira laboração, delimitação ou, em geral, a primeira conformação de um terreno não pode fornecer nenhum título da aquisição do mesmo, quer

dizer, que a posse do acidente não pode oferecer um fundamento para a posse jurídica da substância, mas que, ao invés, que o meu e o teu devem ser inferidos da propriedade da substância, de acordo com a regra (*acessorium sequitur suum*
[269] *principale*); e é em si tão evidente que aquele que empenhou a sua diligência num terreno que não era já de antemão seu perdeu o seu esforço e labor face ao primeiro possuidor, que é difícil atribuir aquela opinião tão antiga e em larga escala difundida a outra causa que não seja a ilusão que subrepticiamente prevalece de personificar as coisas e de imaginar um direito directamente sobre essas coisas, como se alguém que nelas empregue o seu trabalho as pudesse obrigar a não estar ao serviço de qualquer outra pessoa senão de si próprio; pois que de outro modo, não se teria provavelmente passado tão ao de leve sobre a questão (a que já anteriormente tínhamos aludido): «como é possível um direito sobre uma coisa?». Pois que o direito face a um qualquer possuidor da coisa não significa senão a faculdade do arbítrio particular de fazer uso de um objecto, na medida em que se pode conceber essa faculdade como contida na vontade sintético-universal e como estando de acordo com a lei dessa mesma faculdade.

Com respeito aos corpos situados sobre um terreno que já é meu, pertencem-me, a menos que pertençam a outro, sem que para este fim seja necessário um acto jurídico especial (não *facto*, mas *lege*): a razão disto é poderem ser considerados como acidentes inerentes à substância (*iure rei meae*), à qual pertence tudo aquilo que está ligado à minha coisa, de tal modo que um terceiro não pode separá-lo daquilo que é meu sem lhe provocar alteração (por exemplo, a douradura, a mistura de uma matéria que me pertence com outras matérias, os terrenos de aluvião ou ainda a modificação do leito de um rio confinante e a consequente extensão do meu terreno, etc.). De acordo com os mesmos princípios há-de julgar-se se o terreno a adquirir pode estender-se para além da terra firme, quer dizer, alargar-se a uma faixa do fundo marinho (o direito de pescar ou de extrair âmbar e similares ainda nas

minhas extremas). O terreno pertence à minha posse até onde eu tenha a capacidade mecânica de o proteger, a partir do lugar onde estou sediado, contra os ataques de terceiros (por exemplo, até onde alcancem os canhões a partir da costa) e o mar até esse limite é mar fechado (*mare clausum*). Mas, na medida em que no alto mar é impossível a alguém sediar-se, tão-pouco pode ampliar-se a posse até aí e o mar aberto é livre (*mare liberum*). Todavia, aquilo que dá à costa, sejam pes- [270]
soas sejam objectos a elas pertencentes, não pode ser incluído no direito de aquisição pelo proprietário da praia, dado que não é algo intencionado; pois que não existe dano (nem sequer facto em geral) e a coisa pertença de alguém que veio dar a um terreno não pode ser tratada como *res nullius*. Ao invés, um rio, tal como qualquer porção de terra, pode ser objecto de aquisição originária por aquele que está na posse de ambas as margens, sob as condições restritivas acima mencionadas, até onde alcance a posse das suas margens.

* *
*

O objecto exterior, que, de acordo com a substância, é o seu de alguém constitui a propriedade (*dominium*) daquele a que são inerentes todos os direitos sobre esta coisa (tal como os acidentes o são relativamente à substância) e sobre esse objecto pode, portanto, o proprietário (*dominus*) dispor segundo o seu arbítrio (*ius disponendi de re sua*). Mas daqui resulta naturalmente que tal objecto só pode ser uma coisa corpórea (em relação à qual não se tem qualquer obrigação) e que, consequentemente, uma pessoa pode ser senhora de si própria (*sui iuris*) mas não proprietária de si mesma (*sui dominus*, poder dispor de si de acordo com o seu arbítrio) e muito menos, bem entendido, proprietária de outras pessoas, dado que é responsável pela humanidade na sua própria pessoa; pese embora este ponto, que pertence ao direito da humanidade e não ao dos homens, não ter aqui a sua sede genuína e ser ape-

nas aqui mencionado de passagem para uma melhor compreensão daquilo que há pouco se disse. – Além disso, pode haver dois proprietários plenos de uma mesma coisa sem um meu e um teu comuns, mas somente na medida em que eles são possuidores em comum daquilo que só a um deles pertence como seu, o que acontece quando a um dos denominados comproprietários (*condomini*) cabe somente a posse sem uso e ao outro todo o uso da coisa em conjugação com a posse, sendo que o primeiro (*dominus directus*) impõe apenas ao outro (*dominus utilis*) a condição restritiva de uma prestação continuada, sem, com isso, limitar o uso que este faz da coisa.

[271] Segunda secção

Do direito pessoal

§ 18.

A posse do arbítrio de outrem, enquanto faculdade de determinar alguém, mediante o meu próprio arbítrio segundo leis de liberdade, a uma certa acção (o meu e o teu exteriores relativamente à causalidade de outrem), é um direito (posso ter vários face à mesma pessoa ou face a outras); mas o conjunto (o sistema) de leis segundo as quais posso estar investido nesta posse é o direito pessoal, que é um só.

A aquisição de um direito pessoal nunca pode ser originária e arbitrária (pois que uma tal aquisição não estaria em conformidade com o princípio do acordo da liberdade do meu arbítrio com a liberdade de cada um e seria, portanto, injusta). Tampouco posso adquirir através de acto ilícito de outrem (*facto iniusto alterius*); porque,

ainda que este dano me tivesse também afectado a mim próprio e eu tivesse o direito de exigir ao outro uma reparação, com isso só manteria a integridade do meu, mas não teria adquirido nada mais do que já antes tinha.

A aquisição que tem lugar mediante um acto de outrem, acto ao qual eu o determino em conformidade com leis jurídicas, é, pois, sempre derivada do seu de outrem e esta derivação, como acto jurídico, não pode ter lugar por meio de um acto negativo, como o abandono ou uma renúncia ao que é seu (*per derelictionem aut renunciationem*), porque deste modo só se elimina o seu de um ou de outro, mas não se adquire nada; tal só pode ter lugar por transmissão (*translatio*), a qual só é possível por meio de uma vontade comum, através da qual o objecto chega ao senhorio de um ou de outro, pois que, mal um deles renuncie à sua parte nesta comunhão, o outro, mediante a aceitação (mediante um acto positivo do arbítrio, portanto), torna seu o objecto. – A transmissão da sua propriedade a outrem é alienação. O acto do arbítrio unificado de duas pessoas, através do qual, em geral, o seu de alguém é transmitido a outrem, é o contrato.

§ 19. [272]

Em qualquer contrato, existem dois actos jurídicos do arbítrio preparatórios e dois constitutivos; os dois primeiros (os da contratação) são a oferta (*oblatio*) e a aprovação (*approbatio*) do mesmo; os outros dois (ou seja, os relativos à conclusão do contrato) são a promessa (*promis-*

sum) e a aceitação (*acceptatio*). – Pois que uma oferta não pode chamar-se promessa antes que se julgue que o oferecido (*oblatum*) pode ser algo de grato ao destinatário da promessa; o que se manifesta mediante as duas declarações iniciais, só que com elas apenas não se chega a adquirir nada.

Mas não é nem mediante a vontade particular do promitente nem da do promissário (enquanto aceitante) que o seu se transmite do primeiro a este último, mas só mediante a vontade unificada de ambos, por conseguinte, na medida em que a vontade de ambos é declarada em simultâneo. Ora isto é impossível mediante actos empíricos de declaração, que têm necessariamente de se suceder uns aos outros no tempo e não são nunca simultâneos*. Pois que se eu fiz uma promessa e o outro quer agora aceitá-la, posso nesse lapso de tempo (por mais curto que seja) vir a arrepender-me, dado que até à aceitação permaneço livre**; por outro lado, tampouco o

---

* A literatura jusnaturalista confronta-se repetidamente com este problema do fundamento da validade dos contratos, referindo-o à ideia de uma «*voluntas simultanea*» (Achenwall) das partes. A impossibilidade desta simultaneidade empírica conduz Kant a um outro tipo de resposta, a «dedução transcendental do conceito de aquisição por via de contrato», solução que ele explicita neste §19 [N. do T.].

** A doutrina jusnaturalista, subsequente a Grócio, sobre a conclusão do contrato através da proposta e da aceitação – doutrina que vem a ser acolhida pelos Códigos modernos – defendia esta possibilidade de revogação da promessa até à *acceptatio* (cf. Grócio, *De jure belli ac pacis*, Livro II, cap. XI, §XVI). Esta solução não vem a ser aceite nas codificações posteriores [N. do T.].

aceitante há-de, pela mesma razão, considerar-se vinculado à contradeclaração que acompanha a promessa. – As formalidades exteriores (*solemnia*) aquando da conclusão do contrato (o apertar de mãos ou o facto de romper uma palhinha (*stipula*) agarrada por ambas as pessoas) e todas as confirmações das declarações antecedentes feitas por cada uma das partes testemunham antes o embaraço dos contraentes sobre como e de que modo desejam representar como existindo num dado momento em simultâneo declarações que são sempre subsequentes uma à outra; o que não conseguem, precisamente porque se trata de actos que se sucedem no tempo, donde se um acto tem lugar o outro ou já não tem ou ainda não tem.

De facto, somente a dedução transcendental do conceito de aquisição por via de contrato pode superar todas estas dificuldades. Numa relação jurídica exterior, a minha entrada na posse do arbítrio de outrem (e reciprocamente), considerada como fundamento de determinação dessa pessoa para uma acção, é, na verdade, ao início concebida empiricamente, mediante a declaração e a contradeclaração da vontade de cada uma das partes temporalmente situadas, enquanto condição sensível da apreensão, onde ambos os actos jurídicos se sucedem sempre um ao outro; dado que aquela relação (enquanto jurídica) é puramente intelectual, essa posse é representada, através da vontade como faculdade legisladora da razão, como o meu ou o teu segundo conceitos de liberdade, abstraindo dessas condições empíricas; caso em que ambos os actos, o da promessa e o da aceitação, não são representados como sucessivos, mas (à semelhança do *pactum re initum*) [273]

como dimanando de uma única vontade comum, o que é expresso pelo termo «simultaneamente», e o objecto (*promissum*) é representado como adquirido, prescindindo das condições empíricas, segundo a lei da razão pura prática.

Que esta seja a verdadeira e única dedução possível do conceito de aquisição por via de contrato é o que está suficientemente comprovado pela ingente e, no entanto, permanentemente frustrada tentativa dos investigadores jurídicos (por exemplo, Moses Mendelssohn, no seu *Jerusalem**) de demonstração dessa possibilidade**. – A questão era: por que

---

* Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlim, 1783, obra de defesa da tolerância religiosa, onde é também abordada a origem do direito de coerção e o fundamento da validade dos contratos. Mendelssohn (1729-1786) era um defensor da filosofia leibniziana-wolffiana e do seu método racional-demonstrativo e, simultaneamente, o maior expoente das ideias da filosofia popular. Protagonizou com Friedrich Heinrich Jacobi nos anos 80 do século XVIII a célebre «controvérsia sobre o panteísmo» (*Pantheismusstreit*), polémica onde Jacobi sistematiza os argumentos de ataque ao racionalismo iluminista, representado por Mendelssohn. Participou, em simultâneo com Kant, na discussão da questão colocada pela *Berlinische Monatsschrift* do ano de 1784 sobre «*o que é o Iluminismo*?», identificado por Kant com um optimismo da razão no progresso social e político da Humanidade. Num conjunto de outros escritos, Kant fundamenta a hipótese racional de progresso e de filantropia universal por contraposição ao cepticismo de Mendelssohn sobre a perfectibilidade do género humano [N. do T.].

** Para Mendelssohn, o contrato funda-se na promessa e na correspondente aceitação, entendendo ele a promessa como uma cedência do direito a que o promissário dá consentimento. A partir desse momento, o dever de consciência do promitente face ao

razão devo manter uma promessa*? Porque é que eu tal deva é por si evidente para quem quer que seja. Mas é pura e simplesmente impossível aduzir uma prova deste imperativo categórico; tal como é impossível para o geómetra demonstrar mediante inferências racionais que eu, para construir um triângulo, tenha que tomar três linhas (proposição analítica), duas das quais, conjuntamente consideradas, têm que ser maiores que a terceira (proposição sintética, mas *a priori* ambas). É um postulado da razão pura (que abstrai, no que diz respeito ao conceito de Direito, de todas as condições sensíveis relativas ao espaço e ao tempo) e a doutrina sobre as possibilidades de abstracção dessas condições, sem que, com isso, se denegue a posse do mesmo**, é ela própria a dedução do conceito de aquisição por via de contrato; do mesmo modo que, no título precedente, o era a aquisição das coisas exteriores mediante ocupação.

---

promissário transmuda-se num dever susceptível de imposição coercitiva, ou seja, num dever «perfeito». A necessidade de manter a promessa é, para Mendelssohn, o fundamento da possibilidade de imposição coercitiva do cumprimento. Kant é de opinião que Mendelssohn acaba por não justificar essa necessidade de manutenção da proposta, justificação que, segundo ele, só no quadro da «dedução transcendental da aquisição por via do contrato» pode ter lugar [N. do T.].

* Este é um problema antigo da teologia moral, que, com Grócio, se torna também uma questão central da fundamentação jusnaturalista da força vinculativa dos contratos [N. do T.].

** Segundo Natorp, «do mesmo» refere-se ao conceito de aquisição por via de contrato [N. do T.].

§ 20.

Mas o que é que é o exterior que adquiro por via do contrato? Uma vez que se trata somente da causalidade do arbítrio de outrem em relação a uma prestação que me foi prometida, adquiro por esse meio não directamente uma coisa exterior, mas um acto deste último, por intermédio do qual essa coisa é trazida ao meu poder, a
[274] fim de que a faça minha. – Mediante o contrato adquiro, portanto, a promessa de outrem (e não o prometido) e, no entanto, algo vem a acrescer ao meu haver exterior; tornei-me mais rico (*locupletior*), ao adquirir uma obrigação activa sobre a liberdade e o património dessa pessoa. – Mas este meu direito é só pessoal, quer dizer, um direito sobre uma determinada pessoa física, ou seja, o de agir sobre a sua causalidade (o seu arbítrio) para que me faça a prestação de algo, não um direito real face a essa pessoa moral, que não é senão a ideia do arbítrio de todos unificado *a priori* e por intermédio do qual só posso adquirir um direito face a qualquer possuidor da coisa; é nisto que consiste todo o direito a uma coisa.

A transmissão do meu mediante contrato efectua-se de acordo com a lei da continuidade (*lex continui*), quer dizer, que a posse do objecto não é interrompida em nenhum momento durante este acto, pois que, caso contrário, adquiriria nesta situação um objecto como se se tratasse de algo que não tem possuidor (*res vacua*), ou seja originariamente, o que contradiz o conceito de contrato. – Esta continuidade implica, no entanto, que não seja a vontade de cada um dos dois (*promittentis et acceptantis*) em particular mas a sua vontade unificada que opera a transferência do meu ao outro; portanto, a trans-

missão não se realiza em termos de que o promitente comece por abandonar a sua posse em benefício do outro (*derelinquit*) ou renuncie ao seu direito (*renunciat*) para que o outro entre imediatamente na sua posição, ou inversamente. A translação é, portanto, um acto em que o objecto pertence num certo momento a ambos conjuntamente, tal como na trajectória parabólica de uma pedra lançada esta pode considerar-se no ponto mais alto dessa trajectória num certo instante simultaneamente como ascendente e como descendente e é neste momento que ela passa do movimento ascendente ao descendente.

§ 21.

Uma coisa não se adquire num contrato pela aceitação (*acceptatio*) da promessa, mas somente pela entrega (*traditio*) daquilo que foi prometido*. Uma vez que toda a promessa conduz a uma prestação e, se o prometido é uma coisa, a prestação não pode ser satisfeita senão através de um acto mediante o qual o promissário é investido [275]
pelo promitente na posse da coisa; quer dizer, mediante a

* Era esta à altura a doutrina dominante sobre o modo de aquisição de direitos reais, assente na separação entre o *titulus*, enquanto contrato obrigacional, e o *modus acquirendi*, que só ele tem eficácia translativa real. Esta doutrina do *titulus et modus acquirendi* parece ter sido inicialmente desenvolvida por um jurista contemporâneo de Lutero, Johann Apel, e prosseguida pelos autores jusnaturalistas do séc. XVII, encontrando consagração, por exemplo, no *Preußisches Allgemeines Landrecht*, de 1749 (v.g.§2 I, 9). Kant mantém-se aqui fiel à doutrina da *traditio* como *modus acquirendi dominii* [N. do T.].

entrega. Antes desta e da recepção não se realizou, pois, a prestação; a coisa não transitou ainda de um para outro, consequentemente, não foi ainda adquirida por este último; daí que o direito decorrente de contrato seja somente um direito pessoal e que somente pela entrega se torne um direito real*.

O contrato, a que se segue de imediato a entrega (*pactum re initum*), exclui todo o hiato de tempo que medeia entre a conclusão e a execução e não carece de qualquer acto especial ulterior, mediante o qual o seu de um seja transmitido ao outro. Mas se entre a conclusão e a execução se acorda um prazo (determinado ou indeterminado) para a entrega da coisa, pode pôr-se a questão de se a coisa se tornou sua para o aceitante e o direito deste é um direito sobre a coisa ou se deve ainda acrescer a isso um contrato especial, relativo apenas à entrega da coisa, com o que o direito decorrente da mera aceitação seria apenas um direito pessoal e se converteria num direito sobre a coisa somente com a entrega desta – Que tudo se passa aqui do modo indicado em último lugar é o que se torna claro através das seguintes considerações:

Se concluo um contrato sobre uma coisa, por exemplo, sobre um cavalo que quero adquirir e o levo simultaneamente para o meu estábulo ou o sujeito a uma qualquer

---

* É este o quadro, que remonta ao Direito romano clássico, da distinção entre a *obligatio* e o *ius in re*. No entanto, no Direito germânico desenvolvem-se institutos relativos à transmissão da propriedade que os glosadores referiam na base de uma terceira categoria, o *ius ad rem*: com a conclusão do contrato obrigacional, constituía-se um *ius ad rem* que, com a transferência da posse, se consolidava como *ius in re*. A doutrina do *titulus et modus acquirendi* é, no fundo, um desenvolvimento lógico da ideia de um *ius ad rem* [N. do T.].

forma de posse física, então ele é meu (*vi pacti re initi*) e o meu direito é um direito sobre a coisa; mas se o deixo nas mãos do vendedor, sem com ele acordar em particular na posse física (detenção) de quem deve esta coisa ficar antes da minha investidura na posse (*apprehensio*), ou seja, antes da mudança da posse, então este cavalo não é ainda meu e o meu direito, aquilo que adquiro, é tão-só um direito face a uma determinada pessoa, a saber, o vendedor, quer dizer, o direito de ser por ele investido na posse (*poscendi traditionem*), enquanto condição subjectiva de possibilidade de fazer da coisa o uso que quiser, vale dizer, o meu direito é somente um direito pessoal, que me permite exigir do promitente o cumprimento da prestação do prometido (*praestatio*), de me investir na posse da coisa. Então, se o contrato não inclui simultaneamente a entrega da coisa (enquanto *pactum re initum*), e, consequentemente, ocorre um lapso de tempo entre a conclusão do contrato e a investidura na posse daquilo que foi adquirido, não posso durante esse tempo chegar à posse de outro modo senão mediante a prática de um acto [276] jurídico particular, a saber, um acto possessório (*actum possessorium*), que consubstancia um contrato especial e que consiste em eu dizer: mandarei buscar a coisa (o cavalo), ao que o vendedor acede. Pois que não é em si óbvio que este tome à sua guarda, por sua conta e risco, uma coisa destinada a uso de outrem, tendo lugar aqui, ao invés, um contrato especial, de acordo com o qual o alienante continua a ser proprietário da coisa durante esse tempo determinado (e tem de suportar todo o risco que possa afectar a coisa), enquanto que o adquirente só pode ser considerado como tal, como se a coisa lhe tivesse sido transmitida, pelo vendedor depois de transcorrido esse lapso de tempo. Portanto, antes deste acto possessório tudo o que é adquirido mediante contrato é apenas um direito pessoal e o promissário somente mediante a entrega pode adquirir uma coisa exterior.

Terceira secção

Do direito pessoal de carácter real

§ 22.

Este direito é o de possuir um objecto exterior como uma coisa e de o usar como uma pessoa*. – O meu e o teu, de acordo com este direito, é o doméstico e a relação entre sujeitos neste estado doméstico é a da comunidade de seres livres, que, através da influência recíproca (da pessoa de um sobre a do outro), constituem, em conformidade com o princípio da liberdade exterior (da causalidade), uma sociedade de membros de um todo (de pessoas que estão em comunidade), que se chama sociedade doméstica. – O modo de aquisição deste estado e dentro dele não ocorre nem por acção arbitrária (*facto*) nem por mero contrato (*pacto*), mas por via de lei (*lege*); direito esse que, dado que não é um direito sobre uma coisa nem tampouco um mero direito face a uma pessoa, mas, concomitantemente, também uma posse desta última, há-de ser um direito que transcende todo o direito real e pessoal, a saber, o direito da humanidade na nossa pró-

---

* Autores contemporâneos de Kant sublinhavam o carácter insólito desta espécie de direito, que o próprio Kant refere no aditamento à doutrina do Direito como «*novo fenómeno no firmamento jurídico*»: a recensão de Bouterwek, publicada nos *Göttingische Anzeigen* de 17 de Fevereiro de 1797, era particularmente crítica a este propósito. As notas explicativas publicadas como aditamento à doutrina do Direito contêm a resposta de Kant à crítica de Bouterwek [N. do T.].

pria pessoa, o qual tem como consequência uma lei permissiva natural, mediante cuja protecção nos é possível uma tal aquisição.

§ 23. [277]

A aquisição em conformidade com esta lei é, segundo o objecto, de três tipos: o homem adquire uma mulher, o casal adquire filhos e a família criados. – Qualquer uma destas coisas susceptíveis de aquisição é ao mesmo tempo inalienável e o direito do possuidor destes objectos o mais pessoal de todos.

O direito da sociedade doméstica

Título primeiro

O direito conjugal

§ 24.

A comunhão sexual (*commercium sexuale*) é o uso recíproco que um ser humano faz dos órgãos e faculdades sexuais de um outro (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*), podendo ser ou um uso natural (mediante o qual pode ser gerado um semelhante) ou um uso contrário à natureza e este, por sua vez, ou o uso de uma pessoa do mesmo sexo ou de um animal não pertencente ao género humano; transgressão das leis estas que são vícios contra a natureza (*crimina carnis contra naturam*), que também são apelidados de inomináveis, e que, enquanto dano à humanidade na nossa própria pessoa, não podem, através de qualquer restrição ou excepção que seja, eximir-se a uma total reprovação.

A comunhão sexual natural é, portanto, ou a comunhão segundo a mera natureza animal (*vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio*) ou a comunhão segundo a lei. – Esta última é o casamento (*matrimonium*), quer dizer, a união de duas pessoas de sexo diferente com vista à posse recíproca das suas faculdades sexuais ao longo da vida. – O fim de procriar e educar os filhos pode ser um fim da natureza, em vista do qual esta inculca a atracção recíproca dos sexos; mas não se exige à pessoa que se casa que para a licitude da sua união tenha que se propor este fim; pois

que se assim fosse, quando cessasse a procriação haveria concomitantemente lugar à dissolução do casamento.

Mesmo na perspectiva do prazer decorrente do uso recíproco das suas faculdades sexuais, o contrato de casamento não é um contrato arbitrário, mas um contrato [278] tornado necessário pela lei da humanidade*; quer dizer, se o homem e a mulher querem usufruir-se um ao outro segundo as suas faculdades sexuais, então têm necessariamente de casar e esta necessidade decorre das leis jurídicas da razão pura.

§ 25.

Com efeito, o uso natural que um dos sexos faz dos órgãos sexuais do outro é uma fruição, com vista à qual uma das partes se entrega à outra. Neste acto, uma pessoa converte-se a si mesma em coisa, o que contraria o direito da humanidade na sua própria pessoa. Isto só é possível na condição de que ao ser uma pessoa adquirida por outra como coisa, esta, por seu turno, a adquira reciprocamente; pois que assim ela se recupera a si mesma de novo e restabelece a sua personalidade. Mas a aquisição de uma parte anatómica de uma pessoa é simultaneamente a

---

* A problemática jurídica do casamento deu azo a diversas doutrinas, de teor muito distinto, na escola alemã do Direito natural moderno do século XVIII, que examinou essa problemática de modo muito insistente. A natureza contratualística do casamento é uma ideia tipicamente moderna, alheia quer ao Direito romano quer ao Direito canónico [N. do T.].

aquisição da pessoa na sua totalidade, uma vez que esta é uma unidade absoluta; por conseguinte, a entrega e a aceitação de um sexo para a fruição do outro não só é admissível sob a condição do casamento, como também somente é possível sob esta condição. Que este direito pessoal revista, pois, simultaneamente carácter real funda-se em que se um dos cônjuges se separou ou se se entregou à posse de um terceiro, o outro tem, sempre e de modo incontestável, o direito de o fazer reconduzir ao seu senhorio, tal como se se tratasse de uma coisa.

§ 26.

Pelas mesmas razões, a relação entre os cônjuges é uma relação de igualdade da posse, tanto das pessoas que se possuem reciprocamente (consequentemente, só na monogamia, porque na poligamia a pessoa que se entrega só obtém uma parte daquela a que se entrega totalmente, convertendo-se, portanto, numa mera coisa), como também dos bens patrimoniais, tendo porém os cônjuges relativamente a estes a possibilidade de renunciar ao uso de uma parte deles, se bem que somente mediante um contrato especial.

Do princípio acima mencionado decorre que o concubinato não é susceptível de qualquer contrato juridicamente consistente, como tão-pouco o é a locação de uma pessoa para fruição ocasional (*pactum fornicationis*). Pois que, no que
[279] diz respeito a este último contrato, qualquer um estará de acordo em que não poderia manter-se a pessoa que o cele-

brou juridicamente vinculada ao compromisso da sua promessa no caso de se arrepender; e do mesmo modo decai também o primeiro, o contrato de concubinato, (como *pactum turpe*), pois que este seria um contrato de locação (*locatio-conductio*), mais precisamente a locação de uma parte anatómica para a utilização de outrem e consequentemente, dada a unidade indissolúvel das partes anatómicas de uma pessoa, esta entregar-se-ia a si própria ao arbítrio de outrem como se fosse uma coisa; daí que cada uma das partes possa proceder sempre que tal lhe aprouver à resolução do contrato celebrado com a outra, sem que com isso a contraparte possa deduzir queixa com fundamento no dano causado ao seu direito. – O mesmo vale também para o casamento morganático, que visa a utilização da desigualdade de estatuto das duas partes com o fito de um maior domínio de uma das partes sobre a outra; pois que, de acordo com o mero Direito natural, não difere do concubinato e não é um verdadeiro casamento. – Quanto à questão de saber se contradiz a igualdade dos cônjuges enquanto tais que a lei diga do marido em relação à mulher: ele deve ser o teu senhor (ele a parte que ordena, ela a parte que obedece), isto não pode ser considerado como estando em contradição com a igualdade natural do casal, se na base desta relação de autoridade se encontrar somente a superioridade natural da capacidade do marido sobre a da mulher de levar a cabo o interesse comum do lar e o direito de mandar fundado nessa superioridade, direito esse que pode, por isso, ser ele próprio inferido do dever de unidade e de igualdade com vista ao fim.

§ 27.

O contrato de casamento só é consumado mediante a coabitação conjugal (*copula carnalis*). Um contrato entre pessoas de sexos diferentes com o acordo secreto de se

absterem de qualquer comunhão carnal ou com a consciência de uma ou de ambas as partes de serem para tal impotentes é um contrato simulado e não dá origem a qualquer casamento; pode também ser dissolvido por qualquer das partes a seu bel-prazer. Mas se a incapacidade surge apenas num momento ulterior, esse direito não pode ser afectado por esse acaso não culposo.

[280] A aquisição de uma esposa ou de um esposo não ocorre, portanto, *facto* (através da coabitação) sem contrato prévio, nem tão-pouco *pacto* (mediante o mero contrato de casamento sem coabitação subsequente), mas apenas *lege*: isto é, como consequência jurídica da obrigação de não entrar em ligação sexual senão mediante a posse recíproca das pessoas, a qual só se torna efectiva através do uso recíproco dos seus atributos sexuais.

O direito da sociedade doméstica

Título segundo

O direito dos progenitores

§ 28.

Tal como do dever do homem para consigo próprio, isto é, para com a humanidade na sua própria pessoa, surgiu um direito (*ius personale*) de ambos os sexos a, através do casamento, adquirir-se reciprocamente como pessoas de modo real, também da procriação nesta comunidade decorre o dever de conservação e de cuidado dos seus

frutos; quer dizer, os filhos como pessoas têm, por isso, concomitantemente um direito originário e inato (não adquirido por herança) à manutenção pelos pais até que sejam capazes de se manter por si próprios; e isto directamente por força da lei (*lege*), quer dizer, sem que para isso seja requerido um acto jurídico especial.

Uma vez que aquilo que foi produzido é uma pessoa e é impossível conceber a produção de um ser dotado de liberdade mediante uma operação física[1], é uma ideia totalmente correcta e também necessária considerar, sob

---

[1] Nem sequer podemos conceber como é possível que Deus crie seres livres; porque então todas as acções futuras destes seres seriam aparentemente predeterminadas por aquele primeiro acto, inseridas na necessidade natural, e, por conseguinte, não seriam livres. No entanto, que eles (nós, os homens) são livres prova-o o imperativo categórico, com um propósito prático-moral, por meio de algo como um veredicto da razão, sem que esta, todavia, possa tornar teoricamente compreensível a possibilidade desta relação de uma causa com o seu efeito, porque ambas são supra-sensíveis. – A única coisa que se pode a este propósito exigir é simplesmente que prove que não existe contradição alguma no conceito de criação de seres livres; e isto pode muito bem acontecer, demonstrando que a contradição só tem lugar quando se faz acompanhar a categoria da causalidade da condição temporal, que não pode ser omitida na relação com os objectos dos sentidos (a saber, que a causa de um efeito o preceda) e também na relação entre entes supra-sensíveis (o que teria também que acontecer efectivamente se aquele conceito de causa há-de adquirir realidade objectiva na perspectiva teórica); mas ela – a contradição – desaparece quando se utiliza a categoria pura (sem um esquema subjacente) no conceito de criação com um propósito prático-moral, não sensível.

O jurisconsulto filósofo não interpretará como subtileza desnecessária, que se perde numa obscuridade estéril, esta indagação

[281] um ponto de vista prático, o acto de procriação como aquele mediante o qual pusemos uma pessoa no mundo, sem o seu consentimento, e a trouxemos arbitrariamente a ele, facto pelo qual recai então sobre os progenitores a obrigação de, na medida das suas forças, conseguir que a criança esteja satisfeita com essa sua condição. – Não podem destruir o seu filho como se fora um artefacto por si produzido (pois que isso não o pode ser um ser dotado de liberdade) ou como sua propriedade, nem tão-pouco abandoná-lo à sua sorte, pois que com ele não foi apenas um ser do mundo que para cá trouxeram, mas um cidadão do mundo, condição essa que, atendendo também a conceitos jurídicos, não lhes pode, pois, ser indiferente.

§ 29.

Deste dever resulta também necessariamente o direito dos progenitores de orientação e formação do filho, enquanto ele não for ainda capaz de por si fazer uso dos seus membros bem como do seu entendimento, e, para além de o alimentar e dele cuidar, educá-lo tanto pragmaticamente, para que no futuro se possa manter e orientar por si próprio, como moralmente, porque, caso contrário, a culpa da sua incúria recairia sobre os progenitores; tudo isto até ao momento da emancipação (*emanci-*

---

que chega até aos primeiros elementos da filosofia transcendental numa metafísica dos costumes, se reflectir sobre a dificuldade do problema que há que resolver e bem assim também sobre a necessidade de nesta reflexão satisfazer os princípios do Direito.

patio), em que eles renunciam ao seu direito paternal de mandar como também a toda a pretensão de ressarcimento dos gastos decorrentes da manutenção e cuidados, de modo que, uma vez completada a educação, só podem considerar a obrigação dos filhos (para com os pais) como mero dever de virtude, quer dizer, como gratidão.

Desta personalidade dos primeiros resulta então [282]
também que, dado que os filhos nunca podem ser considerados como propriedade dos pais, mas fazem, no entanto, parte do meu e do teu destes (porque, à semelhança das coisas, estão na posse dos pais e podem ser a ela reconduzidos a partir da posse de um outro qualquer, mesmo contra a própria vontade), o direito dos progenitores não é um mero direito real, não sendo, portanto, inalienável (*ius personalissimum*), mas também não é um mero direito pessoal, mas sim um direito pessoal de carácter real.

Aqui salta, pois, à vista que o título de um direito pessoal de carácter real na doutrina do Direito há-de acrescentar-se necessariamente ao de direito real e ao de direito pessoal, pelo que a classificação até agora feita não foi completa, porque quando se fala do direito dos progenitores em relação aos filhos como elemento do seu acervo doméstico, aqueles podem não só invocar o dever dos filhos de regressar quando fugirem, como também têm o direito de se apoderar deles como coisas (como animais transviados) e de os encarcerar.

O direito da sociedade doméstica

Título terceiro

O direito do chefe de família

§ 30.

Os filhos do lar, que em conjunto com os pais constituem uma família, alcançam a maioridade (*maiorennes*), quer dizer, tornam-se senhores de si próprios (*sui iuris*), sem qualquer contrato que rescinda a sua dependência anterior, simplesmente mediante o mero atingir da faculdade de se manter por si próprios (o que ocorre em parte devido à maioridade natural, de acordo com o curso geral da natureza, em parte devido à sua aptidão natural particular) e adquirem este direito sem qualquer acto jurídico especial, somente através da lei (*lege*), portanto – nada devem aos pais pela sua educação, tal como, reciprocamente, estes últimos se desvinculam do mesmo modo da sua obrigação em relação a eles, com o que ambos ganham ou recuperam a sua liberdade natural –, mas a sociedade doméstica que, de acordo com a lei, era necessária, fica de ora em diante dissolvida.

Ambas as partes podem, na verdade, manter a mesma
[283] sociedade doméstica, mas sob uma outra forma de obrigação, ou seja, como vinculação do chefe de família com o pessoal doméstico (os criados ou criadas da casa), portanto, podem conservar precisamente esta sociedade doméstica, mas agora como sociedade senhorial (*societas herilis*), mediante um contrato pelo qual o primeiro com

filhos adultos ou, se a família não tem filhos, com outras pessoas livres (da comunidade doméstica) fundaria uma sociedade doméstica, que seria uma sociedade desigual (do que manda ou do senhor e dos que obedecem, quer dizer, dos serviçais, *imperantis et subiecti domestici*).

O pessoal de serviço pertence, portanto, ao seu do chefe de família e, na verdade, no que diz respeito à forma (à espécie de posse), pertence-lhe como se se tratasse de um direito real; porque o chefe de família pode reavê-lo, quando se extravia, mediante arbítrio unilateral; no entanto, no que se refere à matéria, quer dizer, ao uso que pode fazer destes membros da comunidade doméstica, não pode nunca comportar-se como proprietário dos mesmos (*dominus servi*): porque só mediante contrato está o serviçal sob o seu senhorio, mas é em si contraditório, quer dizer nulo e inexistente, um contrato mediante o qual uma parte renuncia à sua liberdade integral em benefício de outrem, com o que deixa de ser uma pessoa e, consequentemente, não impende sobre ele qualquer dever de observar um contrato, mas só reconhece o poder. (Não falamos aqui do direito de propriedade relativo àquele que em razão de um crime foi privado da sua personalidade).

Portanto, este contrato do chefe de família com o serviçal não pode ser de índole tal que o uso do mesmo seja um abuso, facto sobre o qual compete julgar não só ao chefe de família mas também ao pessoal doméstico (que não pode nunca, portanto, ser servidão); daí que o contrato não possa celebrar-se de modo vitalício, mas, quando muito, por tempo indeterminado, durante o qual

uma parte pode denunciar a vinculação em relação à outra. Mas os filhos são sempre livres (inclusivamente os de alguém que se tenha convertido em escravo em virtude do seu delito). Porque toda a pessoa nasceu livre, uma vez que não cometeu ainda qualquer crime, e os gastos com a sua educação até à sua maioridade não lhe podem ser imputados como uma dívida que tenha que saldar. Pois que o escravo deveria também educar os seus filhos, se pudesse, sem com isso lhes assacar as correspondentes despesas; o possuidor de escravos subroga-se nesta sua obrigação face a esta sua incapacidade.

[284] * * *

Vemos pois também aqui, tal como nos títulos precedentes, que existe um direito pessoal de carácter real (o senhor sobre o serviçal); pois que se pode reavê-lo e reclamá-lo como seu exterior de cada possuidor, antes mesmo de se poderem indagar as razões que a isso o possam ter induzido, bem como o seu direito.

Divisão dogmática de todos os direitos adquiríveis por contrato

§ 31.

De uma doutrina metafísica do Direito pode exigir-se que especifique *a priori* integralmente e com precisão

os membros da divisão (*divisio logica*) e que assim estabeleça um verdadeiro sistema dos mesmos; ao invés desta, toda a divisão empírica é meramente fragmentária (*partitio*) e deixa na incerteza se não existem ainda outros membros, que seriam necessários para completar a esfera inteira do conceito dividido. – Podemos, pois, apelidar de dogmática uma divisão realizada segundo um princípio *a priori* (por contraposição à divisão empírica).

Todo o contrato é em si, quer dizer, objectivamente considerado, composto por dois actos: o da promessa e o da sua aceitação; a aquisição que se efectua por meio desta última (se não é *pactum re initum*, que requer a entrega da coisa) não é uma parte do contrato, mas a sua consequência jurídica necessária. Mas com a aceitação da promessa não tenho, todavia, qualquer tipo de garantia jurídica subjectivamente considerada, quer dizer, não tenho resposta para a pergunta de se aquela consequência racionalmente necessária (que deveria ser a aquisição) ocorrerá também efectivamente (será uma consequência física). Portanto, a garantia enquanto pertinente exteriormente à modalidade do contrato, quer dizer, enquanto respeitante à certeza da aquisição por via dele, é um elemento para completar a totalidade dos meios para satisfazer o objectivo do contrato, ou seja, a aquisição. – Com vista a um tal fim, entram em cena três pessoas. O promitente, o aceitante e o garante; em boa verdade, graças a este último e ao seu contrato específico com o promitente, o aceitante não faz, no que ao objecto diz respeito, acrescer nada ao seu património, mas ganha sim quanto aos meios coercitivos.

[285] Segundo estes princípios da divisão lógica (racional), existem, propriamente falando, apenas três espécies de contrato simples e puras, mas existem inúmeras mistas e empíricas, que fazem acrescer aos princípios do meu e do teu segundo meras leis racionais princípios estatutários e convencionais; mas estão fora do âmbito da doutrina metafísica do Direito, que é a única que deve ser aqui registada.

Todos os contratos têm, pois, como fim, ou A. uma aquisição unilateral (contrato gratuito), ou B. uma aquisição recíproca (contrato oneroso), ou mesmo nenhuma aquisição, mas apenas C. garantia do seu (que pode ser por um lado gratuito e por outro lado, porém, também oneroso).

A. O contrato gratuito (*pactum gratuitum*) é:

a) A guarda do bem confiado (*depositum*).

b) O comodato de uma coisa (*commodatum*).

c) A doação (*donatio*).

B. O contrato oneroso:

I. O contrato de alienação (*permutatio late sic dicta*).

a) A permuta (*permutatio stricte sic dicta*): mercadoria por mercadoria.

b) A compra e venda (*emtio, venditio*): mercadoria por dinheiro.

c) O empréstimo (*mutuum*): alienação de uma coisa com a condição de a recuperar só como coisa da mesma espécie (por exemplo: trigo por trigo, dinheiro por dinheiro).

II. O contrato de locação (*locatio, conductio*).

α) A locação de uma coisa minha a outrem para que a use (*locatio rei*) e que, se a coisa só puder ser restituída em espécie, então, como contrato oneroso, pode estar ligada também ao pagamento de juros (*pactum usurarium*).

β) O contrato de prestação de serviços (*locatio operae*), quer dizer, a concessão do uso das minhas forças a outrem por um determinado preço (*merces*). Segundo este contrato, o trabalhador é o prestador de serviços (*mercennarius*).

γ) O contrato de mandato (*mandatum*): a gestão do negócio no lugar e em nome de outrem, que se chama gestão de negócios (*gestio negotii*) quando é exercida apenas no lugar de outrem mas não simultaneamente em seu nome (do representado); mas se é exercida em nome de outrem chama-se então mandato, e, como contrato de locação, é um [286]
contrato oneroso (*mandatum onerosum*).

C. O contrato de caução (*cautio*):

a) O dar em penhor e a correspondente aceitação do penhor (*pignus*).

b) A fiança pela promessa de outrem (*fideiussio*).

c) A subrogação pessoal (*praestatio obsidis*).

Neste quadro, que contém todas as espécies de transmissão (*translatio*) do seu a outrem, encontram-se conceitos de objectos ou de instrumentos desta transmis-

são que parecem ser* completamente empíricos e que, inclusivamente de acordo com a sua possibilidade, não parecem ter lugar, em bom rigor, numa doutrina metafísica do Direito, onde as classificações têm que ser feitas segundo princípios *a priori*, consequentemente tendo de se fazer abstracção da matéria do intercâmbio (que poderia ser convencional) e atendendo somente à forma, como é o caso do conceito de dinheiro, ao contrário de qualquer outra coisa alienável, quer dizer, a mercadoria, no título da compra e venda ou o caso de um livro. – Mas mostrar-se-á que o conceito do maior e mais útil de todos os meios de intercâmbio entre os homens por meio de coisas, chamado compra e venda (comércio), à semelhança do conceito de livro como meio do máximo intercâmbio dos pensamentos, pode reduzir-se, no entanto, a meras relações intelectuais e assim o quadro dos contratos puros não seria contaminado com uma excrescência empírica.

I.

O que é o dinheiro?

O dinheiro é uma coisa cujo uso só é possível por via da sua alienação. Esta é uma boa definição nominal (de acordo com Achenwall**), quer dizer, uma definição

---

* Seguimos aqui a conjectura de Hartenstein, que acrescenta ao texto «parecem» (*scheinen*) [N. do T.].

** Gottfried Achenwall (1719-1772) ensinou em Göttingen História, Estatística e Direito natural. Os *Elementa iuris naturae* (Göt-

suficiente para distinguir esta espécie de objectos do arbítrio de todas as outras; mas não nos dá qualquer esclarecimento sobre a possibilidade de uma tal coisa. No entanto, vemos a partir dela que esta alienação é intencionada no tráfego jurídico não como doação mas como aquisição recíproca (mediante um *pactum onerosum*); em segundo lugar, que, uma vez que o concebemos como um mero meio de comércio universalmente aceite (num povo), meio de comércio esse que em si é destituído de valor, em contraposição a uma coisa como mercadoria (isto é, àquilo que tem um valor e se refere à necessidade [287] particular deste ou daquele no povo), representa todas as mercadorias.

Um alqueire de trigo tem o maior valor directo como meio de satisfação de necessidades humanas. Pode com isso alimentar-se animais que servem* para alimentação, locomoção e trabalhar em nossa vez, com o que também os homens se engrandecem e mantêm, não se limitando a reproduzir sempre aqueles produtos naturais, mas podendo vir também a acudir a todas as necessidades com produtos artificiais; para a construção da nossa habitação, a confecção do nosso vestuário, os prazeres selectos e todas as comodidades em geral, que constituem os bens

---

tingen, 1750), publicados em colaboração com o seu colega e amigo Johann Stephan Pütter, tiveram uma grande influência na estruturação do pensamento jurídico de Kant, que manteve durante doze anos, até 1788, prelecções de Direito natural segundo o manual de Achenwall [N. do T.].

* Seguimos aqui a conjectura de Hartenstein, que acrescenta ao texto «servem» (*dienen*) [N. do T.].

da indústria. O valor do dinheiro é, ao invés, apenas indirecto. Nem se pode em si mesmo desfrutar, nem se pode utilizar como tal directamente para qualquer fim; no entanto, é um meio da maior utilidade entre todas as coisas.

Nisto pode basear-se provisoriamente uma definição real do dinheiro: é o meio universal para efectuar o intercâmbio do trabalho das pessoas, de modo que a riqueza nacional, na medida em que foi adquirida por meio do dinheiro é, em boa verdade, apenas o somatório do trabalho com que os homens se retribuem entre si e que é representado no dinheiro em circulação no povo.

Ora, a coisa a que deve chamar-se dinheiro tem ela própria que ter custado tanto trabalho para a produzir, ou então para a pôr na mão de outros homens, como aquele pelo qual a mercadoria teve que ser adquirida (em produtos naturais ou artificiais) e pelo qual é trocada. Porque se fosse mais fácil conseguir o elemento a que se chama dinheiro do que a mercadoria, chegaria mais dinheiro ao mercado do que mercadoria à venda; e, dado que o vendedor teria que aplicar na sua mercadoria mais trabalho que o comprador, a quem o dinheiro aflui com maior rapidez, desapareceria o trabalho na fabricação de mercadorias e, deste modo, também desapareceriam e diminuiriam a indústria em geral e a actividade industrial, que tem como efeito a riqueza pública. – Por isso, as notas de banco e o papel moeda não podem considerar-se como dinheiro, se bem que figurem em seu lugar durante um certo tempo: porque confeccioná-los não custa trabalho algum e o seu valor reside unicamente na suposição de que se manterá o câmbio até agora conseguido por

moeda efectiva, suposição essa que subitamente desaparece perante uma qualquer descoberta de que não há disponível quantidade suficiente desta última para um intercâmbio fácil e seguro, tornando inevitável a suspensão de pagamentos. – Assim, a actividade daqueles que exploram minas de ouro e prata no Peru e no Novo México, sobretudo tendo em conta as tentativas falhadas de tão diversos modos de um trabalho aplicado na busca de filões, é provavelmente maior do que aquele que na Europa é dispendida com o fabrico de mercadorias; e, dado que não é compensada, seria abandonada e deixaria em pouco tempo soçobrar esses países na pobreza, se a actividade industrial dos europeus, estimulada precisamente por estes materiais, não aumentasse simultaneamente em proporção, a fim de manter neles o gosto pela exploração mineira, através da oferta de artigos de luxo: de modo que o trabalho está sempre em concorrência com o trabalho. [288]

Mas como é possível que aquilo que inicialmente era mercadoria se converta em dinheiro? Isto acontece quando um grande e poderoso consumidor de uma matéria prima, que ele inicialmente usava apenas para adorno e brilho dos seus serventuários (da corte) (por exemplo, ouro, prata, cobre, ou uma espécie de conchas bonitas chamadas «cauris», ou como no Congo, uma espécie de esteiras, chamadas «macutes» ou, como no Senegal, barras de ferro e na costa da Guiné mesmo escravos negros); quer dizer, quando um soberano exige que o tributo dos seus súbditos seja feito nesta matéria (como mercadoria) e retribui com essa matéria àqueles cujo trabalho na aquisição da mesma há-de assim estimular-se,

em conformidade com as regras do comércio estabelecidas em geral entre eles e com eles (num mercado ou numa bolsa). – Só assim (no meu modo de ver) pôde uma mercadoria converter-se em meio legal de intercâmbio do trabalho dos súbditos entre si e, com isso, em riqueza estadual, quer dizer, em dinheiro.

O conceito intelectual de dinheiro, a que está subordinado o conceito empírico, é, pois, o conceito de uma coisa que, compreendida na circulação da posse (*permutatio publica*), determina o preço de todas as outras coisas (mercadorias), entre as quais figuram até mesmo as ciências, na medida em que não são ensinadas gratuitamente aos demais; a quantidade de dinheiro num povo constitui assim a riqueza (*opulentia*) desse mesmo povo. Porque o preço (*pretium*) é o juízo público sobre o valor (*valor*) de uma coisa em relação com a quantidade proporcional daquilo que é o meio universal representativo do intercâmbio do trabalho (da circulação). – Daí que, onde o co-
[289] mércio seja intenso, nem o ouro nem o cobre sejam considerados verdadeiramente como dinheiro, mas apenas como mercadoria; porque o primeiro é demasiado escasso e o segundo demasiado abundante para serem facilmente colocados em circulação e, assim, estarem disponíveis em fracções suficientemente pequenas, tal como é necessário para o intercâmbio por mercadorias ou por uma certa quantidade destas nas aquisições mais pequenas. Daí que no grande comércio mundial se tome a prata (mais ou menos misturada com cobre) como o genuíno material do dinheiro e como padrão de cálculo de todos os preços; os restantes metais (e, bem entendido,

mais ainda as matérias não metálicas) só podem encontrar-se num povo com comércio reduzido. – Os dois primeiros, quando foram não apenas pesados como também selados, quer dizer, providos com um distintivo que indica quanto devem valer, são dinheiro legal, quer dizer, moeda.

«O dinheiro é, pois (segundo Adam Smith*), aquele corpo cuja alienação é meio e simultaneamente medida do trabalho com os quais homens e povos praticam entre si o comércio». – Esta definição reconduz o conceito empírico de dinheiro ao conceito intelectual, dado que se atém apenas à forma das prestações recíprocas no contrato oneroso (abstraindo da sua matéria), e, assim, no intercâmbio do meu e do teu em geral (*commutatio late sic dicta*) não se atém senão ao conceito de Direito para representar o quadro, acima referido, de uma divisão dogmática *a priori* e, por conseguinte, da metafísica do Direito como um sistema.

---

* Adam Smith diz a este propósito:«*It is in this manner that money has become in all civilized nations the universal instrument of commerce, by the intervention of which goods of all kinds are bought and sold, or exchanged for one another*» – cf. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book I, Ch. IV, pág. 131 (a ed. utilizada é a de Penguin Books, Middlesex e Nova Iorque, 1970). Kant dá forma de definição a esta mera explanação de Adam Smith [N. do T.].

II.

Que é um livro?

Um livro é um escrito (é aqui indiferente que esteja redigido à mão ou impresso em caracteres tipográficos, ou que tenha muitas ou poucas páginas) que, por meio de signos linguísticos visíveis, representa um discurso que alguém dirige ao público. – Aquele que fala em seu próprio nome é o autor (*autor*). Aquele que fala publicamente através de um escrito em nome de outrem (do autor) é o editor. Este, quando o faz com autorização do autor, é o editor legítimo; se, ao invés, o faz sem autorização, é o editor ilegítimo, quer dizer, o contrafactor. O somatório de todas as cópias do original (exemplares) é a edição.

A contrafacção de livros é proibida pelo Direito*

Um escrito não é designação de um conceito (como, por exemplo, uma gravação que, como retrato, representa uma determinada pessoa ou um modelo em gesso,
[290] que a representa em busto), mas é um discurso dirigido ao público, quer dizer, o autor fala publicamente através do editor. Mas este, ou seja, o editor, não fala (através do seu obreiro, *operarius*, o impressor) em seu nome próprio

* Kant tinha já tratado mais em pormenor desta questão no escrito de 1785 intitulado «Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks» (Akademie Textausgabe, vol. VIII, págs. 77--87) [N. do T.].

(caso contrário quereria passar por autor) mas em nome do autor, para o que só se encontra habilitado por um mandato (*mandatum*) que este último lhe conferiu. – Mas é verdade que o reimpressor também fala, mediante uma edição de sua própria iniciativa, em nome do autor, mas fá-lo sem que lhe tenha sido conferido um mandato pelo autor (*gerit se mandatarium absque mandato*); consequentemente, comete contra o editor autorizado pelo autor (o único legítimo, portanto) um crime de furto de proveitos, que este último podia e queria extrair do uso do seu direito (*furtum usus*); daí que a reimpressão de livros seja proibida pelo Direito.

A causa da aparência de licitude de algo que é, não obstante, logo à primeira vista tão manifestamente injusto como é a reimpressão de livros reside no seguinte: em que, por um lado, o livro é um artefacto corpóreo (*opus mechanicum*), que pode ser reproduzido (por quem quer que se encontre licitamente na posse de um exemplar), de tal modo que tem aqui lugar um direito real; por outro lado, porém, um livro é também um mero discurso do editor ao público, que este pode reproduzir publicamente (*praestatio operae*) sem que para tal tenha mandato do autor, o que configura um direito pessoal, e nestas circunstâncias o erro consiste em que os dois direitos são confundidos um com o outro.

* *
*

A confusão do direito pessoal com o direito real dá azo a dissenções também num outro caso, que se insere

no contrato de locação (B.II. α), ou seja, o contrato de arrendamento (*ius incolatus*). – Porque, suscita-se a pergunta: o proprietário de uma casa já arrendada a alguém (ou de um terreno) que a vende a alguém antes de decorrido o prazo do arrendamento está obrigado a inserir no contrato de compra a condição de manutenção do arrendamento ou pode dizer-se que a compra quebra a relação arrendatícia (mesmo que se observe um prazo de denúncia determinado pelos usos); – No primeiro caso, a casa teria efectivamente inerente a si um ónus (*onus*), um
[291] direito sobre esta coisa que o locatário teria adquirido em relação a ela (à casa); o que poderia perfeitamente acontecer (mediante o registo do contrato de locação da casa), mas então não seria um simples contrato de arrendamento, mas seria necessário acrescentar-lhe ainda um outro contrato (ao que não se prestariam muitos senhorios). Deste modo, o princípio «a compra quebra a relação arrendatícia», quer dizer, o direito pleno sobre uma coisa (a propriedade) tem prevalência sobre qualquer direito pessoal que não possa com ele ser compatível; com o que, bem entendido, continua a assistir ao arrendatário a possibilidade de reclamar com fundamento no direito pessoal uma indemnização pelo dano resultante da denúncia do contrato.

Secção episódica*

Da aquisição ideal de um objecto exterior do arbítrio

§ 32.

Chamo ideal à aquisição que não contém qualquer causalidade no tempo, tendo, consequentemente, como

---

* Deve ter-se em atenção o alcance sistemático desta «secção episódica»: tanto nos «princípios metafísicos da doutrina do Direito» como nos «princípios metafísicos da doutrina da virtude» tem lugar uma «secção episódica». Apesar da modéstia do título, que indiciaria um carácter meramente acessório, a sua função consiste em – em ambas as partes da *Metafísica dos Costumes* – assegurar a transição do «racional» para o «empírico». No que à doutrina do Direito diz respeito, Kant chega mesmo a reclamar uma «*nova ciência necessária*», que «*possa colmatar a lacuna entre o Direito natural e o Direito positivo*» – cf. Kant, «Recension von Gottlieb Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts» (Akademie Textausgabe, vol. VIII), págs. 125-130, pág. 129. Para Kant era claro, ao contrário da anterior tradição jusracionalista de cunho wolffiano, que não pode passar-se sem qualquer intermediação dos princípios jurídicos *a priori* aos princípios empíricos e que entre a teoria jurídica «pura» e a teoria jurídica «estatutária» haveria que fazer intercalar uma outra disciplina – que ele chegou a denominar de «*teoria jurídica absoluta*» –, que permitisse esta passagem do «racional» ao «empírico». Tanto Kant como os «juristas filosóficos» (*philosophische Rechtsgelehrte*) de inspiração kantiana se ocupam desta mediação entre a «forma» (*Form*) e «matéria» (*Stoff*) do Direito nas suas tentativas de fundamentação da Jurisprudência como ciência «filosófica», gnoseologicamente crítica, rejeitando, assim, aquilo que Kant referia como «*uma doutrina do Direito meramente empírica*», ou seja, uma concepção de Jurisprudência de cariz estritamente exegético-dogmático [N. do T.].

fundamento uma mera ideia da razão pura. Não deixa por isso de ser uma aquisição verdadeira, não imaginária, e se se não chama real é somente porque o verdadeiro acto de aquisição não é empírico, na medida em que o sujeito adquire de outrem que ou não existe ainda (de que se admite meramente a possibilidade de que venha a existir) ou que precisamente deixa de existir ou já não existe, sendo nessa conformidade a consecução da posse uma mera ideia prática da razão. Existem três espécies de uma tal aquisição: 1. por usucapião, 2. por herança, 3. por mérito imperecível (*meritum immortale*), quer dizer, a pretensão ao bom nome após a morte. Certamente que só num estado jurídico público podem estas três espécies produzir efeito, mas não se baseiam na constituição desse estado e em estatutos arbitrários, sendo, ao invés, também concebíveis *a priori* no estado de natureza; e têm de ser, na verdade, concebidas com antecedência a essa constituição e a esses estatutos para se poder na decorrência delas estabelecer as leis na constituição civil (*sunt iuris naturae*).*

* As três espécies de aquisição ideal a que Kant se refere não têm, portanto, segundo ele, uma justificação positiva e histórica, mas antes ideal e racional, i.e., no seu modo de dizer, «*sunt iuris naturae*» [N. do T.].

I.

O modo de aquisição por usucapião

§ 33.

Eu adquiro a propriedade de outrem simplesmente através da posse prolongada (*usucapio*), não porque eu possa legitimamente presumir que ele assim dê o seu consentimento (*per consensum praesuntum*), nem tão pouco [292] porque possa supor, uma vez que não se opõe, que tenha abandonado a sua coisa (*rem derelictam*), mas porque, caso haja alguém que verdadeiramente suscite uma pretensão a proprietário dessa coisa (pretendente), eu posso, todavia, afastá-lo mediante a minha posse prolongada, ignorar a sua existência anterior e proceder inclusivamente como se durante a minha posse ele tivesse existido apenas como ente imaginário; e isso mesmo que eu pudesse subsequentemente ter sido informado tanto da sua realidade como da efectividade da sua pretensão. – Chama-se a este modo de aquisição, de uma forma que não é totalmente correcta, aquisição por prescrição (*per praescriptionem*); a exclusão do titular da pretensão deve, pois, ser considerada somente como a consequência desta aquisição. – A possibilidade de se adquirir deste modo há-de ser provada agora.

Aquele que não exerce um acto possessório (*actus possessorius*) continuado em relação a uma coisa exterior, como coisa sua, é legitimamente considerado como alguém que de todo em todo não existe (como possuidor);

não pode, assim, reclamar indemnização por danos enquanto não fizer jus ao título de possuidor; e se mais tarde, quando outro já o tiver feito, ele vier a declarar-se como possuidor, ele afirma com isso somente que foi num certo momento proprietário, mas não que o continua a ser no presente, nem que a posse se manteve ininterruptamente sem um acto jurídico continuado. – Portanto, só mediante um acto jurídico de posse, mais precisamente, mediante um acto jurídico de posse continuado e documentado, pode garantir-se, apesar de um não uso prolongado, algo como seu.

Porque supondo que a omissão deste acto de posse não acarretasse como consequência que um terceiro viesse a fundamentar na sua posse legítima e de boa fé (*possessio bona fidei*) uma posse juridicamente consistente (*possessio irrefragabilis*) e a considerar a coisa que está na sua posse como tendo sido por ele adquirida, então nenhuma aquisição seria peremptória (garantida), mas seriam todas meramente provisórias (interinas); pois que a investigação histórica é incapaz de fazer retroceder a sua indagação até ao primeiro possuidor e ao seu acto de aquisição. – A presunção sobre a qual a usucapião (*usucapio*) se baseia é, portanto, não apenas legítima (permitida, *iusta*) como conjectura mas também conforme ao Direito (*praesumtio iuris et de iure*) enquanto pressuposição de acordo com leis coercitivas (*suppositio legalis*): quem se abstiver de documentar o seu acto de posse perde a sua pretensão face ao possuidor actual, caso em que o lapso de tempo em que subsista a falta (que não pode nem deve, de todo em todo, determi-

nar-se) só pode ser aduzido para corroborar a certeza [293]
dessa omissão. Em contrapartida, que um possuidor até então desconhecido possa sempre recuperar (reivindicar) a coisa (*dominia rerum incerta facere*) nos casos em que o acto de posse tenha sido interrompido (mesmo que sem culpa) contraria o postulado acima referido da razão prático-jurídica.

Contudo, se é membro da comunidade, quer dizer, se vive no estado civil, o Estado pode (em sua representação) perfeitamente conservar a sua posse, mesmo que esta tenha sido interrompida como propriedade privada, e o possuidor actual não está obrigado a provar o seu título de aquisição mediante o remontar à primeira aquisição nem a basear-se no título da usucapião. Mas no estado de natureza, este último meio de prova é legítimo, não como meio de adquirir uma coisa por essa via, mas para se manter na posse dessa coisa sem acto jurídico algum; afastamento de pretensões a que se usa também chamar aquisição. – A prescrição do possuidor mais antigo pertence, portanto, ao Direito natural (*est iuris naturae*).

II.

A herança
(*Acquisitio haereditatis*)

§ 34.

A herança é a transmissão (*translatio*) dos haveres e bens de alguém que morre àquele que lhe sobrevive, mediante o acordo de vontades de ambos*. – A aquisição por parte do herdeiro (*haeredis instituti*) e a cedência do testador (*testatoris*), isto é, a mudança do meu e do teu, ocorrem instantaneamente (*articulo mortis*), ou seja, no momento em que este último deixe de existir e, portanto, não é, propriamente falando, uma verdadeira transmissão (*translatio*) em sentido empírico, transmissão que pressupõe dois actos sucessivos, ou seja, primeiro um em que alguém cede a sua posse e o outro em que, subsequentemente, a contraparte é nela investida; é, ao invés, uma aquisição ideal. – Dado que no estado de natureza não pode conceber-se a herança sem testamento (*dispositio ultimae voluntatis*) e saber se esta é um pacto sucessório

---

* O problema da sucessão é amplamente versado pelo Direito natural profano moderno. Relativamente ao fundamento da sucessão, Kant alinha, como se vê, no campo das doutrinas contratualísticas ou voluntarísticas, opondo-se, por exemplo, às doutrinas publicistas (v.g. Pufendorf), segundo as quais a sucessão *mortis causa* é um instituto de Direito público, i.e., tem na sua base a vontade estadual de prover à segurança, à paz e à garantia da liberdade individual, bem como às doutrinas naturalistas (v.g. Locke), segundo as quais a sucessão hereditária é uma decorrência natural da própria ideia de propriedade [N. do T.] .

(*pactum sucessorium*) ou uma instituição unilateral de herdeiro (*testamentum*) depende da questão de se e como é possível um trânsito do meu e do teu precisamente no momento em que o sujeito deixa de existir, a pergunta sobre como é possível o modo de adquirir por herança [294] há-de ser indagada com independência de todas as várias formas possíveis da sua realização (que só têm lugar numa comunidade organizada).

«É possível adquirir por instituição de herdeiro». – Porque o testador Caio promete e declara como sua última vontade que, em caso de morte, os seus haveres deverão ser transmitidos a Tito, que daquela promessa nada sabe, sendo que, enquanto for vivo, Caio permanecerá o único proprietário desses mesmos haveres. Ora bem, na realidade nada pode transmitir-se a outrem por mera vontade unilateral, sendo para tal requerida, para além da promessa, também a aceitação (*acceptatio*) da contraparte e uma vontade simultânea (*voluntas simultanea*), que aqui, no entanto, falta; porque enquanto Caio permaneça em vida, Tito não pode expressamente aceitar, para por essa via adquirir: dado que aquele só prometeu em caso de morte (pois que, a não ser assim, a propriedade seria momentaneamente comum, o que não é a vontade do testador). – Não obstante, Tito adquire, se bem que tacitamente, um verdadeiro direito à herança como direito real, ou seja, o direito de a aceitar em exclusivo (*ius in re iacente*), razão pela qual esta se denomina *haereditas iacens* nesse referido momento. Uma vez que qualquer pessoa aceita necessariamente um tal direito (dado que com isso pode, decerto, ganhar, mas nunca perder) e, nessa conformidade, também tacitamente o aceita, e Tito se encontra

nesta situação após a morte de Caio, Tito pode adquirir a herança mediante a aceitação da promessa e esta não ficou entretanto em situação de carência de titular (*res nullius*), mas tão-só em situação de vacatura (*res vacua*); porque ele tinha em exclusividade o direito de escolher se queria ou não fazer seu o património legado.

Nessa conformidade, os testamentos são válidos desde logo segundo o mero Direito natural (*sunt iuris naturae*); afirmação esta que deve, contudo, ser entendida do seguinte modo: que são susceptíveis de e têm dignidade para serem introduzidos e sancionados no estado civil (quando ele vier um dia a surgir). Porque só este (a vontade universal nele) garante a posse da herança durante o período em que esta esteja a pairar entre a aceitação e o repúdio e não pertença propriamente a ninguém.

III.

[295] Deixar uma boa reputação depois da morte
(*Bona fama defuncti*)

§ 35.

Seria absurdo pensar que o defunto pode possuir algo mesmo após a sua morte (quando já não existe, portanto), se o espólio fosse uma coisa. Mas o bom nome é um meu ou teu exterior inato, se bem que meramente ideal, que é inerente ao sujeito como pessoa, de cuja natureza, quer cesse por completo de existir com a morte quer continue a subsistir como tal, posso e tenho que abstrair, dado que na relação jurídica com outros consi-

dero efectivamente cada pessoa apenas segundo a sua humanidade, como *homo noumenon*, portanto, e daí que seja sempre delicado o intento de após a morte vir a atentar contra a sua reputação, se bem que possa ter lugar uma acção com fundamento (e que seja, portanto, incorrecto o princípio: *de mortuis nihil nisi bene*), porque difundir actos negativos contra o ausente, que deles não pode defender-se, sem deles ter a maior das certezas é, pelo menos, falta de generosidade.

Que mediante uma vida irrepreensível e uma morte que a termina a pessoa adquira como seu um bom (ou mau) nome, que lhe sobrevive, quando já não existe como *homo phaenomenon* e que os sobrevivos (parentes ou estranhos) tenham também a faculdade de o defender em juízo (pois que uma acusação não provada os põe a todos em risco, em razão de tratamento semelhante em caso de morte) e que possa, digo, adquirir um tal direito é um fenómeno estranho, se bem que indesmentível, da razão legisladora *a priori*, que estende o seu mandado e a sua proibição mesmo para além dos limites da vida. – Se alguém imputa a uma pessoa já falecida um crime que em vida o teria convertido em infame ou em desprezível apenas: nesse caso, qualquer pessoa que possa provar que a acusação é dolosamente falsa e mentirosa pode qualificar publicamente como caluniador aquele que atente contra a reputação do defunto, pode, consequentemente, atingir a honra deste último; coisa que ele não poderia fazer se não supusesse com razão que ao defunto, mesmo tendo já ocorrido a sua morte, foi causado com isso um dano e que recebe uma reparação mediante aquela apo-

[296] logia, pese embora o facto de já não existir[1]. Tão-pouco tem este de provar a legitimidade para desempenhar o papel de apologeta do defunto; pois que qualquer pessoa se arroga inevitavelmente essa legitimidade, como pertencendo não apenas ao dever de virtude (eticamente considerado), mas inclusivamente ao direito da humanidade em geral; e para justificar uma tal repreensão não é necessário que desta ofensa à honra do defunto tenham decorrido danos pessoais especiais, por exemplo, aos amigos e parentes. – É, portanto, inquestionável que estão fundamentados uma tal aquisição ideal bem como um direito da pessoa após a sua morte face aos sobrevivos, mesmo que a possibilidade de um tal direito não seja susceptível de qualquer dedução.

*

[1] Que não se infira misticamente disto o pressentimento de uma vida futura nem relações invisíveis com almas já ausentes! Pois que aqui não se trata mais do que uma relação puramente moral e jurídica, que tem lugar entre as pessoas também em vida, na qual se encontram como seres inteligíveis, na medida em que isolam logicamente tudo o que é físico (que pertence à sua existência espácio-temporal) quer dizer, abstraem dele, mas sem poder despojar as pessoas desta sua natureza e convertê-las em espíritos, estado em que sentiriam a ofensa do caluniador. – Quem daqui a cem anos disser falsamente mal de mim, está a ofender-me já agora; porque na relação jurídica pura, que é inteiramente intelectual, prescindimos de todas as condições físicas (do tempo) e o ladrão da honra (o caluniador) é tão merecedor de castigo como se me o tivesse feito em vida; só que não por meio de um tribunal criminal, mas ocasionando-lhe por via da opinião pública, em conformidade com o direito de retaliação, a mesma perda de honra que ele causou a outrem. – O próprio plágio que um escritor pratica em relação a um defunto, mesmo que não manche a honra do defunto mas apenas lhe subtraia parte dela, é legitimamente sancionado como uma ofensa à honra (sequestro).

Capítulo terceiro

Da aquisição subjectivamente condicionada pela sentença de uma jurisdição pública

§ 36.

Se por Direito natural entendermos apenas o Direito não-estatutário, ou seja, unicamente o Direito cognoscível *a priori* pela razão de qualquer pessoa, então também [297] se há-de incluir no Direito natural não só a justiça vigente entre as pessoas na sua interacção recíproca (*iustitia commutativa*), mas também a justiça distributiva (*iustitia distributiva*), na medida em que pode ser conhecida *a priori* segundo a sua lei, que tem que ditar a sua sentença (*sententia*).

A pessoa moral que administra a justiça é o tribunal (*forum*) e, no desempenho das suas funções, o juízo (*iudicium*): tudo isto é pensado atendendo somente a condições jurídicas *a priori*, sem ter em conta como há-de efectivamente estabelecer-se e organizar-se uma tal estrutura institucional (para o que é necessário estatutos, princípios empíricos, portanto).

A questão não consiste aqui, pois, meramente em determinar o que é em si justo, isto é, como deve julgar cada pessoa por si própria sobre isso, mas em determinar o que é justo perante um tribunal, ou seja, o que é de Direito. E existem aqui quatro casos, nos quais se emitem juízos de dois pontos de vista diferentes e contrapostos, e que, no entanto, podem coexistir: porque são emitidos

sob dois pontos de vista diferentes, ambos verdadeiros; um, segundo o Direito privado, o outro, segundo a ideia de Direito público. – São eles: 1. o contrato de doação (*pactum donationis*), 2. o contrato de comodato (*commodatum*); 3. a reivindicação (*vindicatio*); 4. a prestação de juramento (*iuramentum*).

Um erro habitual de percepção (*vitium subreptionis*) por parte dos jurisconsultos é considerar também objectivamente válido, ou seja, como justo em si mesmo, o princípio jurídico que um tribunal está, em vista dos seus próprios fins (com propósito subjectivo, portanto), autorizado ou mesmo obrigado a adoptar, para reconhecer a cada um o direito que lhe assiste e a julgar; pois que a primeira questão é muito diferente da última. – Daqui que não seja de pequena monta dar a conhecer esta diferença específica e chamar a atenção para ela.

A.

§ 37.

Do contrato de doação

Este contrato (*donatio*), mediante o qual alieno gratuitamente (*gratis*) aquilo que é meu, a minha coisa (ou o meu direito), contém uma relação entre mim, o doador
[298] (*donans*), com outrem, o donatário (*donatarius*), segundo o Direito privado, relação mediante a qual o meu se transmite a este (*donum*) mediante a sua aceitação. – Mas não

se deve presumir que com isto tenha intenção de ser coagido a cumprir a minha promessa e, portanto, também a prescindir da minha liberdade e, por assim dizer, a aviltar-me a mim próprio (*nemo suum iactare praesumitur*), o que, todavia aconteceria de acordo com o Direito no estado civil; pois que nele pode o donatário coagir-me à realização da promessa. Por conseguinte, se a coisa fosse presente a tribunal, quer dizer, de acordo com um Direito público, teria então que presumir-se ou que o doador consentiu na coerção, o que é absurdo, ou que o tribunal no seu veredicto (sentença) não examina se o doador quis ou não reservar-se a liberdade de desistir da sua promessa, mas examina apenas aquilo que é certo, a saber, a promessa e a aceitação do promissário. Pois que mesmo que, como pode muito bem admitir-se, o promitente que venha a arrepender-se, ainda antes do cumprimento, de ter feito a promessa possa pensar que não o podemos vincular a ela, o tribunal entende, todavia, que o promitente deveria ter-se reservado expressamente este direito e, se não o tiver feito, pode então ser coagido ao cumprimento da promessa; e este princípio é acolhido pelo tribunal porque, caso contrário, a administração da justiça tornar-se-ia infinitamente mais complicada ou seria mesmo tornada impossível.

B.

§ 38.

O comodato

Neste contrato (*commodatum*), mediante o qual permito a alguém o uso gratuito daquilo que é meu, e no qual, quando aquilo que é meu é uma coisa, os contraentes acordam em que essa mesma coisa retorne ao meu senhorio, o receptor da coisa comodada (*commodatarius*) não pode ao mesmo tempo presumir que o proprietário da coisa (*commodans*) assume igualmente qualquer risco (*casus*) de possível perda da coisa ou das qualidades da mesma que lhe aproveitam, risco que poderia resultar de a ter colocado na posse do receptor. Pois que não é por si óbvio que o proprietário, para além de ter consentido ao comodatário usar a sua coisa (para além da deterioração inseparável desse uso), tenha também prestado a garan-
[299] tia contra qualquer dano que possa decorrer de ter colocado a coisa fora da sua custódia; ao invés, sobre isso deveria fazer-se um contrato específico. Daí que a questão possa ser apenas: a qual dos dois, comodante ou comodatário, incumbe acrescentar expressamente ao comodato a cláusula de assunção de risco que pode atingir a coisa, ou, se tal não acontece, sobre quem recai a presunção de consentir em assegurar a propriedade do comodante (mediante a devolução da mesma ou equivalente)? Não é sobre o comodante, uma vez que não pode presumir-se que tenha consentido gratuitamente mais do que no

mero uso da coisa (ou seja, não consentiu, para além disso, em assumir a segurança da propriedade da mesma); mas é, sim, sobre o comodatário, pois que com isso não realiza algo que não esteja já contido no contrato.

Se eu, por exemplo, por causa de um aguaceiro, entro numa casa e peço emprestado um resguardo, que vem a ser danificado em definitivo por matérias descolorantes imprevidentemente derramadas de uma janela, ou se ele me é subtraído ao deixá-lo numa outra casa em que entro, aparecerá como absurda a qualquer pessoa a afirmação de que eu não tenho que fazer mais do que o devolver tal como está ou participar o furto ocorrido; em todo o caso, seria apenas uma cortesia compadecer-se do proprietário por causa da perda, uma vez que não lhe assistiria o direito de exigir o que quer que fosse. – Coisa completamente distinta seria se eu, ao pedir o uso da coisa, pedisse de antemão também que no caso de que a coisa viesse a sofrer dano enquanto estivesse nas minhas mãos se assumisse igualmente este risco, dado que sou pobre e incapaz de ressarcir este dano. Ninguém considerará este último pedido como supérfluo e ridículo, a não ser que o comodante fosse um homem notoriamente abastado e bem pensante, pois que nesse caso seria quase uma ofensa não presumir o perdão generoso da minha dívida.

* *
*

Ora, em relação ao meu e ao teu decorrente do contrato de comodato, sempre que (tal como é coenvolvido

pela natureza do contrato) nada foi estipulado acerca do possível dano (*casus*) que poderia afectar a coisa, o contrato é, pois, dado que o consentimento foi simplesmente
[300] presumido, um contrato incerto (*pactum incertum*) e consequentemente o juízo sobre isto, quer dizer, a decisão sobre quem deve suportar o infortúnio não pode ser arbitrada com base nas condições do contrato em si mesmo, mas apenas tal como pode tomar-se face a um tribunal, o qual só toma em consideração no contrato aquilo que é certo (aqui, a posse da coisa a título de propriedade), de tal modo que o juízo no estado de natureza, quer dizer, em conformidade com o carácter intrínseco da coisa, rezará assim: o dano resultante de sinistro da coisa comodada recai sobre o comodatário (*casum sentit commodatarius*); em contrapartida, no estado civil, ou seja, perante um tribunal, o veredicto será: o dano recai sobre o comodante (*casum sentit dominus*) e este veredicto será diferente do veredicto do mero senso comum, pois que um juiz público não pode enredar-se em presunções sobre aquilo que possa uma ou outra das partes ter pensado, mas sim que aquele que não assegurou, mediante o apensar de um contrato especial, a sua isenção face a qualquer dano relativo à coisa comodada deve suportar ele próprio o dano. – A diferença, portanto, entre a sentença que um tribunal teria de pronunciar e a sentença que a razão privada de cada um está por si capacitada para emitir é um ponto que não deve de modo algum ser descurado na rectificação das sentenças jurídicas.

C.

Da reivindicação (recuperação) da coisa perdida (*vindicatio*)

§ 39.

Do que acima foi dito resulta claro que uma coisa não perecível, que seja minha, permanece minha mesmo que eu não tenha a detenção duradoura dessa coisa e não deixa por si de ser minha sem um acto jurídico (*derelictionis vel alienationis*), bem como que me assiste um direito sobre esta coisa (*ius reale*), um direito, portanto, face a qualquer possuidor e não meramente face a uma pessoa determinada (*ius personale*). Mas a questão agora é saber se este direito há-de ser também considerado por qualquer outro como uma propriedade duradoura em si quando eu simplesmente não tenha a ela renunciado e a coisa esteja na posse de outrem.

Se uma coisa é subtraída (*res amissa*) a alguém e se chega a mim por um outro de boa fé (*bona fide*), como um suposto achado ou por alienação formal do possuidor [301] que se comporta como proprietário, ainda que não o seja, questiona-se se, uma vez que não posso adquirir uma coisa de um não-proprietário (*a non domino*), fico excluído pelo proprietário de todo e qualquer direito a essa coisa e só me resta um direito pessoal contra o possuidor ilegítimo. – É isto, obviamente, que acontece, se a aquisição for julgada meramente segundo as suas razões legitimadoras intrínsecas (no estado de natureza) e não segundo aquilo que é apropriado para um tribunal.

Com efeito, tudo o que é alienável tem que poder ser adquirido por alguém. Mas a legalidade da aquisição assenta inteiramente na forma sob a qual me é transmitido e aceite aquilo que está em posse de outrem, quer dizer, depende da formalidade do acto jurídico do intercâmbio (*commutatio*) entre o possuidor da coisa e o adquirente, sem que eu possa questionar como é que o possuidor chegou a sê-lo; pois que isto seria uma ofensa (*quilibet praesumitur bonus, donec, etc.*). Supondo então que subsequentemente se torna patente que não era aquele o proprietário, mas sim um outro, não posso dizer então que este último a possa reclamar de mim (como tampouco de qualquer outro que possa ter a detenção da coisa). Pois que eu não lhe subtraí o que quer que seja, mas sim comprei legalmente (*titulo emti venditi*), por exemplo, o cavalo que tinha sido posto à venda no mercado público: porque o título da aquisição é, no que a mim diz respeito, inquestionável, e eu não estou (enquanto comprador) obrigado, nem sequer autorizado, a investigar o título de posse do outro (do vendedor) – pois que esta indagação na série ascendente conduziria ao infinito. Portanto, graças à compra devidamente titulada converti-me no verdadeiro proprietário do cavalo, não no proprietário meramente putativo.

Mas contra isto erigem-se os seguintes princípios jurídicos: toda a aquisição a alguém que não é proprietário da coisa (*a non domino*) é nula e inexistente. Do que pertence a outrem não posso transferir para mim mais do que aquilo que ele próprio legalmente teve e mesmo que eu, no que à forma de aquisição (*modus acquirendi*) se

refere, proceda de modo absolutamente legal ao comprar um cavalo roubado, que está à venda no mercado, falta, contudo, o título da aquisição; pois que o cavalo não era o seu do verdadeiro vendedor. Posso ser um possuidor de boa fé (*possessor bona fidei*) do mesmo, mas sou todavia só proprietário putativo (*dominus putativus*) e o verdadeiro proprietário tem o direito de reivindicação (*rem suam vindicandi*). [302]

Quando se pergunta o que é (no estado de natureza) em si de Direito entre os homens segundo os princípios da justiça na interacção dos mesmos entre si (*iustitia commutativa*) na aquisição de coisas exteriores, há que admitir que quem tenha isto como propósito tem necessariamente que indagar se a coisa que quer adquirir não pertence já a outro; quer dizer, ainda que ele tenha observado exactamente as condições formais de transmissão da coisa do seu de outro (o cavalo negociado regularmente no mercado), pode, contudo, quando muito, adquirir um direito pessoal a uma coisa (*ius ad rem*), enquanto desconhecer se o verdadeiro proprietário do cavalo não é outro (que não o vendedor); de modo que, se encontra alguém que possa documentar a sua propriedade antecedente sobre a coisa, não resta àquele que se crê ser o novo proprietário nada mais do que ter legalmente gozado até esse momento dos benefícios que retirou até aqui como possuidor de boa fé. – Ora bem, como na série de proprietários putativos, que recebem o seu direito uns dos outros, é as mais das vezes impossível identificar quem é verdadeiramente o primeiro (proprietário originário), nenhum intercâmbio de coisas exteriores pode garantir uma

aquisição segura, por muito que possa ajustar-se às condições formais desta espécie de justiça (*iustitia commutativa*).

* *
*

Apresenta-se pois aqui novamente a razão juridicamente legisladora, com o princípio da justiça distributiva, que consiste em tomar como critério a legitimidade de uma posse, não como seria avaliada em si, em relação com a vontade privada de cada um (no estado de natureza), mas apenas como seria avaliada perante um tribunal, num estado surgido mediante a vontade geral unificada (num estado civil); estado esse no qual a conformidade com as condições formais da aquisição, que em si só fundamentam um direito pessoal, é postulada como suficiente para suprir as razões materiais (que fundamentam a transmissão do seu de um pretenso proprietário anterior), e um direito que é em si pessoal, uma vez levado a tribunal, vale como direito real; por exemplo, o
[303] facto de que o cavalo, que está para quem quer que seja à venda no mercado regulamentado pela lei de polícia, se torna propriedade minha se forem observadas todas as regras da compra e venda (mas de modo a que ao verdadeiro proprietário resta sempre o direito de accionar o vendedor, com base na sua posse mais antiga e não prescrita) e o que de outro modo seria o meu direito pessoal transforma-se num direito real, segundo o qual posso apoderar-me (reivindicar) daquilo que é meu onde quer que se encontre, sem ter que me preocupar com o modo como o vendedor chegou à sua posse.

Acontece assim, unicamente com vista à sentença pronunciada por um tribunal (*in favorem iustitiae distributivae*), que o direito a uma coisa pode ser avaliado não tal como ele é em si mesmo (como um direito pessoal), mas do modo mais simples e seguro (como um direito real), considerando-o e tratando-o, pois, segundo um princípio puro *a priori* *. – Neste princípio fundamentam-se então subsequentemente diversas leis estatutárias (prescrições), que têm como propósito, sobretudo, estabelecer as condições sob as quais unicamente deve ter força jurídica uma forma de aquisição, de modo a que o juiz possa adjudicar a cada um aquilo que é seu do modo mais simples e sem hesitações; por exemplo, no princípio «a compra quebra o arrendamento», onde aquilo que de acordo com a natureza do contrato, quer dizer em si, é um direito real (o arrendamento) vale como um direito meramente pessoal, e onde, ao invés, como no caso acima referido, aquilo que é um direito meramente pessoal vale como um direito real; quando se trata de saber a que princípios deve arrimar-se um tribunal no estado civil para proceder do modo mais seguro nas sua sentenças, atendendo ao direito que a cada um assiste.

---

* Apesar de Kant se ter já ocupado, na «secção episódica», da *praesumptio iuris et de iure*, é aqui que ele desenvolve a sua doutrina da presunção, fundamentando-a no princípio da justiça distributiva [N. do T.]

D.

Da aquisição da garantia mediante prestação de juramento (*Cautio iuratoria*)

§ 40.

Não se pode indicar nenhuma outra razão que possa obrigar juridicamente as pessoas a crer e a reconhecer que existam Deuses senão a de que assim podem prestar juramento e, por temor a um poder supremo omnisciente, cuja vingança podem atrair solenemente sobre si em caso de ser falsa a sua declaração, podem ser compelidos a ser verdadeiros nas suas declarações e fiéis nas suas
[304] promessas. Que se não conta aqui com a moralidade de ambas as partes, mas unicamente com uma superstição cega, infere-se do facto de que nas questões jurídicas não é expectável garantia alguma decorrente das suas meras declarações solenes perante o tribunal, se bem que num caso em que se trata do que de mais sagrado pode existir entre os homens (o direito dos homens) o dever de veracidade pareça tão evidente a qualquer um que, nessa conformidade, o motivo determinante é constituído por meras fantasias: como, por exemplo, de acordo com o testemunho de Marsden*, entre os Rejangs, um povo pa-

---

* William Marsden (1754-1836), orientalista britânico, estudioso das línguas dos povos malaios; é também autor de uma *History of Sumatra* e de obras sobre a língua malaia. Kant refere-se-lhe também na *Crítica da Faculdade do Juízo*, na «Observação geral sobre a primeira secção da Analítica» [N. do T.].

gão de Sumatra, que prestam juramento perante os ossos dos seus parentes já falecidos, pese embora não acreditem de todo em todo que haja vida para além da morte; ou o juramento dos negros da Guiné perante o seu fetiche, por exemplo, uma pena de pássaro, a que se atrevem a pedir que lhes quebre o pescoço, e assim por diante. Eles crêem que um poder invisível, dotado ou não de entendimento, tem pela sua própria natureza este poder mágico e que virá a agir por meio de uma tal invocação. – Uma tal crença, cujo nome é religião, mas que em bom rigor deveria chamar-se superstição, é, no entanto, imprescindível para a administração da justiça, pois que se não contasse com ela o tribunal não estaria suficientemente capacitado para descobrir factos ocultos e para emitir o seu veredicto. Uma lei que a tal obrigue é dada, assim, obviamente só como auxílio ao poder judicial.

Mas então coloca-se a questão: em que é que se baseia a obrigação que alguém há-de ter perante o tribunal de aceitar o juramento de outrem como elemento de prova válido perante o Direito da verdade do seu testemunho, de que põe termo ao litígio, isto é, o que é que juridicamente me vincula a crer que outrem (aquele que presta juramento) professa uma religião para deixar eu fazer depender o meu direito do seu juramento? Do mesmo modo, em sentido inverso: posso eu, de todo em todo, ser obrigado a prestar juramento? Ambas as coisas são em si injustas.

Mas em relação com o tribunal ou seja, no estado civil, quando se aceita que em certos casos não há outro meio senão o juramento para chegar à verdade, é preciso

supor que todos professam uma religião, a fim de a utilizar como meio compulsivo (*in casu necessitatis*) do procedimento jurídico perante um tribunal, que considera esta coacção psicológica (*tortura spiritualis*) como o meio mais expedito e mais ajustado à tendência supersticiosa das pessoas para descobrir o que está oculto e, nesta conformidade, considera justificado o seu emprego. – Mas o poder legislativo actua, no fundo, injustamente ao outor-
[305] gar esta competência ao poder judicial, uma vez que, mesmo no estado civil, forçar a prestar juramento é contrário à inalienável liberdade humana.

Se os juramentos que se prestam ao assumir um cargo, que usualmente são promissórios, ou seja, em que se assume com seriedade o propósito de desempenhar cabalmente a função, se transformassem em assertóricos, quer dizer, por exemplo, se o funcionário ao final de um ano (ou de vários) estivesse obrigado a jurar fidelidade no seu mandato durante esse período, isto interpelaria mais a consciência do que um juramento promissório, que sempre deixa subsistir o pretexto interior de que, se bem que com as melhores intenções, não se puderam prever as dificuldades de que só posteriormente, ao longo do exercício da função, se veio a dar conta; e as infracções ao dever suscitariam mais preocupação se fossem na sua globalidade patentes a um supervisor do que se fossem apenas censuradas uma após a outra (com o que se esquecem as antecedentes). – Mas no que diz respeito ao juramento de fé (*de credulitate*), esse não pode ser requerido perante um tribunal. Pois que, em primeiro lugar, contém em si mesmo uma contradição: esta coisa intermédia entre opinar e saber é de molde a poder-se sobre ela apostar, mas de modo algum a atrevermo-nos a jurar por ela. Em segundo lugar, porque o juiz que exigisse um tal juramento de fé a uma parte, para indagar algo relacionado com a sua intenção, mesmo que fosse no interesse do bem comum, comete uma falta grave contra a

consciência daquele que presta juramento, em parte, pela ligeireza de espírito a que o induz, circunstância pela qual o juiz faz fracassar o seu próprio intento, e, em parte, pelos sobressaltos de consciência que tem que sentir uma pessoa que hoje considera uma coisa como muito verosímil sob um certo ponto de vista, mas que amanhã, sob um outro ponto de vista, pode achá-la como completamente inverosímil, e, portanto, o juiz que obriga alguém a prestar um tal juramento causa-lhe dano.

Passagem do meu e do teu no estado de natureza ao meu e ao teu no estado jurídico

§ 41.

O estado jurídico é aquela relação dos homens entre si que engloba as condições sob as quais exclusivamente pode cada um participar do seu direito e o princípio for- [306]
mal de possibilidade do mesmo, considerado de acordo com a ideia de uma vontade legisladora universal, chama-se justiça pública que, em relação com a possibilidade, com a realidade ou com a necessidade da posse de objectos (como matéria do arbítrio) segundo leis pode dividir-se em justiça protectora (*iustitia tutatrix*), justiça comutativa (*iustitia commutativa*) e justiça distributiva (*iustitia distributiva*). – Aqui a lei diz em primeiro lugar unicamente que comportamento é intrinsecamente justo segundo a forma (*lex iusti*); em segundo lugar, diz o que, segundo a matéria* é também susceptível de ser exteriormente legalizável; quer dizer, aquilo relativamente ao qual

* Aceita-se aqui a sugestão de Natorp, «segundo a matéria» (*der Materie nach*) [N. do T.].

a situação de posse é conforme ao Direito (*lex iuridica*); em terceiro lugar, diz aquilo que e a partir do qual a sentença de um tribunal num caso concreto em concordância com a lei a que é subsumível é conforme com esta, quer dizer, é de Direito (*lex iustitiae*), pelo que então se denomina também este próprio tribunal como a justiça de um país e a questão de se existe ou não uma tal justiça pode ser considerada como a mais importante de todas as questões jurídicas.

O estado não jurídico, quer dizer, aquele em que não existe justiça distributiva, é o estado natural (*status naturalis*). A ele não se opõe o estado social (como pensa Achenwall*), que se poderia chamar um estado artificial (*status artificialis*), mas o estado civil (*status civilis*) de uma sociedade submetida à justiça distributiva; porque no estado de natureza também pode haver sociedades legítimas (por exemplo, a conjugal, a familiar, a doméstica em geral e outras), para as quais não vale a lei *a priori* «deves entrar neste estado», enquanto que do estado jurídico pode dizer-se que todas as pessoas que podem contrair

---

* Kant opõe-se aqui a Gottfried Achenwall, que no § 1. do seu *Ius Naturae in usum auditorum*, Göttingen, 2 vols., 5.ª ed., 1765 (1.ª ed., 1750) configura o estado de natureza como estado extra-social: «...*statu hominum singulorum extrasociali seu naturali*...». Contradizendo igualmente Achenwall, Kant, na *Reflexion* n.° 7523 (datável entre 1766-1768), dizia já algo muito semelhante ao que aqui, trinta anos mais tarde, refere: «*Status naturalis, parum congrue opponitur sociali. Status enim naturalis potest esse vel solitudinis vel societatis, dummodo actiones non habeant iudicem competentem nisi iudicium privatum*» [N. do T.].

relações jurídicas entre si (mesmo de modo involuntário) devem entrar neste estado.

Podemos denominar o primeiro e segundo estado de estado de Direito privado e, em contrapartida, o terceiro e último estado de estado de Direito público. Este não contém mais deveres das pessoas entre si ou outros deveres distintos dos que se podem conceber no estado de Direito privado; a matéria do Direito privado é precisamente a mesma em ambos os estados*. As leis do último dizem respeito, portanto, somente à forma jurídica da sua associação (Constituição), em vista da qual estas leis hão-de necessariamente de conceber-se como públicas.

---

* Kant aproxima-se aqui em grande medida do «garantismo» liberal de Locke, ao conceber a passagem do *status naturalis* ao *status civilis* como conversão dos direitos «provisórios» da condição natural pré-jurídica em direitos «peremptórios», i.e., na alteração meramente «formal» e não «substancial» de passarem a ser garantidos por uma legislação pública: o *status civilis* surge não da alienação dos direitos naturais à autoridade estadual (como em Hobbes ou Rousseau), mas como exigência de dotar de garantia, ou seja, de fazer assistir por um poder coercitivo, os direitos. Esta ideia de prioridade normativa dos direitos, conjugada com a distinção entre Direito «privado» (no estado de natureza) e Direito «público» (no estado civil), configura a estrutura argumentativa fundamental do jusracionalismo de legitimação do Estado de Direito liberal-formal. Ao mesmo tempo, esta mesma conceptualização – por via, sobretudo, de Svarez, Martini e Franz von Zeiller – acaba por vir a formatar a elaboração dogmática da civilística dos inícios do século XIX e a ser vertida na própria obra codificatória (v.g. *Preußisches Allgemeines Landrecht*, de 1791/94, *Westgalizisches Gesetzbuch*, de 1797, *Österreichisches Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch*, de 1811) [N. do T.].

A própria união civil (*unio civilis*) não pode propriamente denominar-se sociedade; pois que entre o sobe-
[307] rano (*imperans*) e o súbdito (*subditus*) não existe nenhuma consociação; não são associados, mas subordinados um ao outro, não coordenados como iguais, na medida em que se encontram submetidos a leis comuns. A união civil não é, portanto, uma sociedade; ao invés, produz uma sociedade.

§ 42.

Do Direito privado no estado de natureza surge, então, o postulado do Direito público: deves, numa relação de coexistência inevitável com todos os outros, sair do estado de natureza para entrar num estado jurídico, quer dizer, num estado de justiça distributiva*. – A razão para isso pode explicar-se analiticamente a partir do conceito de direito na relação externa, por contraposição à violência (*violentia*).

---

* O postulado *exeundum e statu naturali* constitui no jusnaturalismo profano moderno o argumento para justificar a forma jurídica da coexistência social, o *status civilis*, mediante a existência de leis públicas, dotadas de carácter coercitivo, que garantem os direitos individuais e asseguram a paz civil. Kant refere o *status naturalis* como «ideal de Hobbes», reconhecendo em Hobbes a autoria deste «tópico» da filosofia política moderna (cf. Hobbes, *Leviathan*, cap. 13), mas, conforme foi assinalado, configura de modo distinto do de Hobbes a passagem do estado de natureza ao estado civil [N. do T.].

Ninguém está obrigado a abster-se de atentar contra a posse de outrem, se este não oferecer reciprocamente a garantia de que observará face àquele o mesmo comportamento de abstenção. Portanto, não pode esperar até ter sido informado por uma experiência amarga da disposição contrária do outro; pois então como é que ele seria obrigado a ser prudente senão mediante os danos que sofreria, uma vez que pode já aperceber-se suficientemente em si mesmo da tendência da generalidade das pessoas para dominar os outros (para não respeitar a superioridade do direito dos outros, quando em relação a eles se sentem superiores em poder ou astúcia), sem ser necessário aguardar a hostilidade efectiva? Está autorizado a exercer coerção contra quem, desde logo pela sua natureza, o ameace com a violência. (*Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi*).

Dada a intenção de estar e permanecer neste estado de liberdade externa desprovida de leis, os homens não cometem nenhuma injustiça uns para com os outros se lutam entre si, pois que aquilo que vale para um vale também reciprocamente para o outro, tal como se fosse por acordo (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*), mas em geral cometem uma injustiça[1] em último grau, ao querer estar e permanecer num estado que não é jurídico, quer dizer, em que ninguém está seguro do seu [308]
contra a violência.

---

[1] A distinção entre aquilo que é injusto só formalmente e aquilo que é injusto também materialmente tem na doutrina do Direito múltiplas aplicações. O inimigo que, em vez de cumprir lealmente as condições da capitulação acordadas com a guarnição

*

de uma fortaleza sitiada, a maltrata durante a evacuação ou quebra de qualquer outro modo o acordo, não se pode queixar de injustiça quando o seu adversário actue pela mesma bitola quando tal se venha a proporcionar. Mas cometem uma injustiça em último grau, porque retiram toda a validade ao próprio conceito de Direito e abandonam tudo, como se fosse de acordo com a lei, à violência selvagem, subvertendo deste modo o direito dos homens em geral.

A DOUTRINA DO DIREITO

Segunda parte

O Direito público

Do Direito público [311]

Primeira secção

O Direito estadual

§ 43.

O conjunto de leis que precisam de ser universalmente promulgadas para produzir um estado jurídico é o Direito público. – Este é, portanto, um sistema de leis para um povo, quer dizer, para um conjunto de homens, ou para um conjunto de povos, que, achando-se entre si numa relação de influência recíproca, necessitam do estado jurídico sob uma vontade que os unifique, ou seja, de uma constituição (*constitutio*), para se tornarem participantes daquilo que é de Direito. – Este estado dos indivíduos num povo, em relação uns com os outros, chama-se estado civil (*status civilis*) e o seu todo, em relação aos seus próprios membros, chama-se Estado (*civitas*), o qual, em virtude da sua forma, ou seja, na medida em que está unido pelo interesse comum de todos em estar no estado jurídico, recebe o nome de coisa pública (*res publica latius sic dicta*); mas em relação com outros povos chama-se potência (*potentia*), pura e simplesmente (daí o termo potentado), e, pelo facto de a união entre os membros ser (se presumir) hereditária, chama-se também nação (*gens*) e daí que sob o conceito geral de Direito público não se pense apenas no Direito estadual mas também no Direito das gentes (*ius gentium*). E, dado que a superfície da terra não é ilimitada mas sim uma superfície confinada

por si mesma, ambos os Direitos conduzem inevitavelmente à ideia de um Direito político das gentes (*ius gentium*) ou Direito cosmopolita (*ius cosmopoliticum*): de tal modo que, se a apenas uma destas três formas possíveis de estado jurídico faltar o princípio que restringe a liberdade exterior mediante leis, o edifício das restantes fica irremediavelmente minado e acabará necessariamente por desmoronar-se.

[312] § 44.

Não é decerto a experiência que nos ensina que, até que apareça uma legislação exterior dotada de poder, os homens têm como máxima a violência e que, pela sua maldade, se combatem entre si; não é, portanto, um facto aquilo que torna necessária a coerção legal pública, mas, por muito que queira imaginar-se os homens como bons e amantes do Direito, esta está sim ínsita *a priori* na ideia racional de um tal estado (do estado não-jurídico), que até que seja edificado um estado legal público, os homens, povos e Estados isolados não podem nunca estar seguros face à violência de uns contra os outros, e isto por causa do direito de cada um de fazer o que lhe parece justo e bom, sem para tal depender da opinião do outro; portanto, a primeira coisa que cada um é obrigado a decidir, se não quer renunciar a todos os conceitos de Direito, é o princípio: é necessário sair do estado de natureza, em que cada um age como lhe dá na cabeça, e unir-se a todos os demais (com quem não se consegue evitar

entrar em interacção) para se submeter a uma coerção externa legislada publicamente, portanto, entrar num estado em que a cada um se determine por lei e se lhe atribua por meio de um poder suficiente (que não seja o seu próprio, mas um exterior) o que deve ser reconhecido como seu, quer dizer, que deve entrar, antes de mais, num estado civil.

É verdade que o estado de natureza não teria só por isso de ser um estado de injustiça (*iniustus*), no qual cada um se confrontasse com o outro apenas na base da dimensão do seu poder; mas era, isso sim, um estado desprovido de Direito (*status iustitia vacuus*), em que, quando fosse controverso o Direito (*ius controversum*), não se encontrava nenhum juiz competente para de modo juridicamente vinculativo proferir uma sentença, com base na qual cada um pudesse compelir o outro pela violência a entrar num estado jurídico; pois que, embora cada um possa, segundo este ou aquele conceito de Direito que perfilhe, ter adquirido algo exterior por via de ocupação ou de contrato, essa aquisição é apenas provisória enquanto não tiver obtido em seu favor a sanção de uma lei pública, uma vez que essa aquisição não é determinada por uma justiça (distributiva) pública e não é garantida por nenhum poder que exerça este direito.

Se antes de entrar no estado civil não se quisesse reconhecer nenhuma aquisição como legal, nem sequer provisoriamente, então aquele estado seria ele mesmo impossível. Porque, no que à forma diz respeito, as leis sobre o meu e o teu no estado de natureza prescrevem precisamente o mesmo [313] que prescrevem no estado civil, conquanto este seja concebido

somente de acordo com conceitos racionais puros: só que neste último são oferecidas as condições sob as quais aquelas leis alcançam efectivação (de acordo com a justiça distributiva). – Deste modo, no estado de natureza nem sequer provisoriamente haveria um meu e teu exteriores, e tão-pouco deveres jurídicos a eles respeitantes, e, por conseguinte, não existiria injunção alguma para sair do estado de natureza.

§ 45.

Um Estado (*civitas*) é a união de um conjunto de pessoas sob leis jurídicas. Na medida em que estas, como leis *a priori*, são necessárias, ou seja, resultam por si dos conceitos do direito externo em geral (não são estatutárias), a sua forma é a forma de um Estado em geral, i. e., do Estado ideal, tal como ele deve ser segundo os puros princípios do Direito, ideia essa que serve de norma (*norma*) a toda a associação efectiva dirigida a constituir um corpo político (ou seja, serve interiormente de norma).

Qualquer Estado contém em si três poderes, quer dizer, a vontade universal unificada que se ramifica em três pessoas (*trias politica*): o poder soberano (soberania) na pessoa do legislador, o poder executivo na pessoa do governante (em observância à lei) e o judicial (que atribui a cada um o seu de acordo com a lei) na pessoa do juiz (*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*), à semelhança das três proposições de um silogismo prático: a premissa maior, que contém a lei daquela vontade, a premissa menor, que contém o preceito de proceder em conformidade com a lei, i.e., o princípio de subsunção à lei, e a conclusão, que

contém o veredicto judicial (a sentença) sobre o que é de Direito em cada caso.

§ 46.

O poder legislativo só pode caber à vontade unida do povo. Uma vez que dele deve decorrer todo o Direito, não pode ele causar com a sua lei injustiça absolutamente a ninguém. Ora, se alguém toma uma qualquer disposição em relação a outrem, é sempre possível que com isso cometa injustiça em relação a ele, mas nunca naquilo que sobre si mesmo decide (pois que *volenti non fit iniuria*). Daí que só a vontade concordante e unida de [314] todos, na medida em que decide cada um o mesmo sobre todos e todos decidem o mesmo sobre cada um, por conseguinte, só a vontade geral colectiva do povo pode ser legisladora.

Os membros de uma tal sociedade (*societas civilis*), quer dizer, de um Estado, reunidos para legiferar chamam-se cidadãos (*cives*) e os seus atributos jurídicos incindíveis da sua natureza como cidadãos são: a liberdade legal de não obedecer a nenhuma outra lei senão aquela a que deram o seu consentimento; a igualdade civil, quer dizer, não reconhecer no povo nenhum superior senão aquele em relação ao qual ele tenha a mesma faculdade moral que ele em relação a si tem de obrigar juridicamente; em terceiro lugar, o atributo da independência civil, que consiste em dever a sua própria existência e conservação não ao arbítrio de outro no povo mas aos seus

próprios direitos e capacidades como membro da comunidade, por conseguinte, a personalidade civil, que consiste em não poder ser representado por nenhum outro nos assuntos jurídicos.

> Só a capacidade de votar qualifica o cidadão como tal; mas essa capacidade pressupõe a independência daquele que, no povo, não quer ser meramente parte da comunidade, mas também membro* dela, quer dizer, quer ser uma parte da comunidade que age segundo o seu próprio arbítrio em conjugação com outros. Mas a última qualidade torna necessária a distinção entre cidadão activo e passivo, se bem que o conceito deste último pareça estar em contradição com a explicitação do conceito de cidadão em geral. – Os exemplos seguintes podem servir para superar esta dificuldade: o aprendiz ao serviço de um comerciante ou de um artesão; o serviçal (não me refiro ao que está ao serviço do Estado); o menor (*naturaliter vel civiliter*); as mulheres e, em geral, aqueles

---

* A distinção entre «parte» (*Teil*) e «membro» (*Glied*) deve ser reportada às explanações sobre as noções de «organismo» e «finalidade», desenvolvidas por Kant, sobretudo, na *Crítica da Faculdade do Juízo*: na nota ao § 65, Kant, naquele que constitui simultaneamente uma das suas primeiras apreciações sobre a Revolução francesa, refere a «parte» como simples «meio» e o «membro» como sendo «*ao mesmo tempo fim*». Aqui, no § 46 da *Doutrina do Direito*, assimila – manifestamente influenciado por Sieyès – a distinção à dicotomia entre «cidadão passivo» e «cidadão activo». Pese embora, de um ponto de vista histórico, o «republicanismo» de Kant ter mais que ver com a defesa do modelo alemão de monarquia constitucional do que com o radicalismo democrático consagrado na Constituição de Setembro de 1791, Kant refere aqui como núcleo da ideia de cidadania a participação, por via do sufrágio, na obra legisladora do Estado [N. do T.].

que não possam prover à sua existência (ao seu sustento e protecção) por via da própria actividade, mas que se vêm forçados a colocar-se na dependência de outrem (que não o Estado), carecem de personalidade civil e a sua existência é, por assim dizer, somente inerência*. – O lenhador que emprego na minha propriedade rural, o ferreiro na Índia que com o seu martelo, a sua bigorna e o seu fole se desloca de casa em casa para aí trabalhar o ferro, em comparação com o marceneiro ou ferreiro europeus, que podem pôr publicamente à venda como mercadorias os produtos do seu trabalho; o preceptor, em comparação com o mestre-escola, o meeiro em comparação com o arrendatário, etc., são meros serventes da comunidade, dado que têm que ser mandados ou protegidos por outros indivíduos, não possuindo, portanto, independência civil. [315]

Não obstante, esta dependência em relação à vontade de outros e esta desigualdade não se opõem de modo algum à sua liberdade e à sua igualdade como homens, que, em conjunto, constituem um povo; ao invés, atendendo somente às suas condições, este povo pode constituir-se em Estado e entrar numa constituição civil. Mas nesta constituição nem todos estão qualificados com o mesmo direito para votar, quer dizer, para ser cidadãos e não meros elementos do Estado. Porque do facto de poderem exigir ser tratados por todos os demais como partes passivas do Estado, de acordo com leis da liberdade natural e da igualdade, não se infere o direito a agir em relação ao Estado como membros activos, a colaborar na sua organização ou na introdução de certas leis; mas infere-se apenas que, seja qual for o tipo de leis positivas que votem, estas não hão-se ser contrárias às

* O modo de Kant se expressar remete aqui para a primeira «analogia da experiência» da *Crítica da Razão Pura*, onde, a propósito da categoria da «relação», refere as noções de «substância» e de «acidentes» [N. do T.].

leis naturais da liberdade e da igualdade, que lhe é correspondente, de todos no povo poderem elevar-se deste estado passivo ao estado activo.

§ 47.

Esses três poderes do Estado são dignidades e, ao proceder necessariamente, na medida em que constituem notas essenciais, da ideia de um Estado em geral com vista ao seu estabelecimento (à sua constituição), são dignidades do Estado. Compreendem a relação de um soberano universal (que, sob o ponto de vista das leis da liberdade, não pode ser nenhum outro senão o povo unido ele próprio) com o conjunto de indivíduos desse mesmo povo como súbditos, quer dizer, a relação do que manda (*imperans*) com o que obedece (*subditus*). – O acto mediante o qual o povo se constitui em si mesmo como Estado ou, dito com maior propriedade, a ideia deste acto apenas, que é a única pela qual pode aferir-se a sua legitimidade, é o contrato originário, segundo a qual todos (*omnes et singuli*) no povo renunciam à sua liberdade exterior, para a recuperar de seguida como membros de uma comunidade, quer dizer, como membros do povo considerado como Estado (*universi*); e não pode dizer-se que o homem
[316] no Estado tenha sacrificado a um fim uma parte da sua liberdade natural externa inata, mas que abandonou por completo a liberdade selvagem e sem lei, para reencontrar intacta a sua liberdade em geral, numa dependência legal, quer dizer, no estado jurídico; porque esta dependência dimana da sua própria vontade legisladora.

§ 48.

Os três poderes do Estado estão, pois, em primeiro lugar, coordenados entre si (*potestates coordinatae*) como pessoas morais, quer dizer, que uma pessoa é o complemento da outra para a consecução integral (*complementum ad sufficientiam*) da organização do Estado; mas, em segundo lugar, também estão subordinados (*subordinatae*), de tal modo que um não pode ao mesmo tempo que lhes presta assistência usurpar a função dos outros, mas possui o seu próprio princípio, quer dizer, que, se bem que ordena na qualidade de pessoa particular, fá-lo submetido à condição que é a vontade de um superior; em terceiro lugar, mediante a união de ambos, é a cada um dos súbditos atribuídos o seu direito*.

Destes poderes, considerados na sua dignidade, dir-se-à que a vontade do legislador (*legislatoris*), no que se refere ao meu e ao teu exteriores, é insusceptível de reparo (irrepreensível), a faculdade executiva do governante supremo (*summi rectoris*) é incontestável (irresistível) e que o veredicto do juiz supremo é irreversível (inapelável).

§ 49.

O regente do Estado (*rex, princeps*) é a pessoa (moral ou física) a quem cabe o poder executivo (*potestas executoria*):

---

* Existem fundadas razões para pensar que falta aqui uma passagem do texto [N. do T.].

é o agente do Estado que nomeia os magistrados, que prescreve ao povo as regras de acordo com as quais (mediante subsunção de um caso a essas mesmas regras) pode adquirir qualquer coisa ou conservar o que é seu. Considerado como pessoa moral, chama-se o directório, o governo. As ordens que dá ao povo, aos magistrados e aos seus superiores (ministros), a quem compete administrarem o Estado (*gubernatio*) são disposições, decretos (não leis), dado que se referem à decisão num caso particular e são modificáveis. Um governo que fosse ao mesmo tempo legislador teria que ser apelidado de despótico, [317] por contraposição ao governo patriótico; por governo patriótico não deve, porém, entender-se um governo paternalista (*regimen paternale*), que é o mais despótico de todos (que trata os cidadãos como crianças), mas nacional (*regimen civitatis et patriae*), em que o próprio Estado (*civitas*) trata na verdade os seus súbditos como se fossem membros de uma família, mas ao mesmo tempo como cidadãos, quer dizer, de acordo com as leis da sua própria independência, de modo a que cada um se possua a si mesmo e não dependa da vontade absoluta de outrem, que esteja a seu lado ou que seja superior a ele.

O soberano do povo (o legislador) não pode, pois, ser ao mesmo tempo o governante, uma vez que este está submetido à lei e obrigado por ela, por conseguinte, por um outro, o soberano. O soberano pode retirar o poder ao governante, demiti-lo ou reformar a sua administração, mas não puni-lo (e é apenas isto que significa a expressão, corrente em Inglaterra, de que o rei, quer dizer, o poder executivo supremo, não pode agir injustamente);

porque este seria, por seu turno, um acto do poder executivo, ao qual cabe em última instância o poder de, em conformidade com a lei, exercer coerção, mas que estaria ele próprio submetido a uma coerção, o que é em si contraditório.

Por último, nem o soberano do Estado nem o governante podem julgar os juízes como magistrados, mas tão-somente investi-los nessas funções. O povo governa-se a si próprio através daqueles dos seus concidadãos que, mediante eleição livre, são designados como seus representantes e, na verdade, para cada acto em particular. Porque o veredicto judicial (a sentença) é um acto particular da justiça pública (*iustitiae distributivae*), referido ao súbdito e realizado por um administrador estadual (um juiz ou um tribunal), quer dizer, por alguém que pertence ao povo e que, portanto, não está revestido pelo poder de lhe atribuir (conceder) o seu. Dado, pois, que cada um no povo é meramente passivo no quadro desta relação (para com a autoridade), qualquer um daqueles dois poderes, ao decidir num caso litigioso sobre o que constitui o seu de cada qual, poderia agir injustamente para com o súbdito; pois que não seria o povo em si mesmo a fazê-lo e a pronunciar-se sobre se os seus concidadãos são culpados ou inocentes; para apurar este facto no processo, o tribunal tem pois que aplicar a lei e, por intermédio do poder executivo, fazer com que cada um obtenha o quinhão daquilo que é seu. Por conseguinte, apenas o povo, se bem que só indirectamente, pode julgar alguém no seu seio por intermédio dos seus representantes (o júri) que ele próprio designou. – Não estaria também à altura

[318] da dignidade do chefe de Estado fazer de juiz, quer dizer, colocar-se na possibilidade de cometer injustiças, dando assim azo à recorribilidade da sua decisão (*a rege male informato ad regem melius informandum*).

Existem, assim, três diferentes poderes (*potestas legislatoria, executoria, iudiciaria*) graças aos quais o Estado (*civitas*) tem a sua autonomia, quer dizer, se estrutura e conserva segundo leis da liberdade. – Na sua união reside a salvação do Estado (*salus reipublicae suprema lex est*); salvação essa pela qual não devemos entender nem o bem estar dos cidadãos nem a sua felicidade, pois que esta pode ocorrer no estado da natureza (como afirma Rousseau) ou mesmo sob um governo despótico, porventura de modo muito mais cómodo e apetecível; mas sim a situação da máxima concordância entre a Constituição e os princípios do Direito, situação a que a razão nos obriga a aspirar por via de um imperativo categórico.

Anotação geral

Dos efeitos jurídicos que decorrem da natureza da união civil

A.

A origem do poder supremo é, sob um ponto de vista prático, imperscrutável para o povo que a ele esteja submetido: quer dizer, o súbdito não deve entregar-se afanosamente a elocubrações sobre esta origem, como se se tratasse de um direito controvertido (*ius controversum*) quanto à obediência que lhe deve. Pois que, uma vez que o povo para julgar com força jurídica sobre o poder supremo do Estado (*summum imperium*) tem de ser considerado já como unido sob uma vontade universalmente legisladora, não pode nem deve julgar senão como o quiser o actual chefe de Estado (*summum imperans*). Quanto a saber se houve de antemão em termos factuais um contrato efectivo de submissão ao chefe de Estado (*pactum subiectionis civilis*) ou se a violência foi anterior e a lei interveio apenas num momento ulterior ou se se deveriam ter seguido nesta ordem, trata-se, para um povo já subordinado à lei civil, de elocubrações absolutamente vãs bem como causadoras de perigo para o Estado; pois que se um súbdito, que tivesse meditado sobre a origem última do Estado, quisesse resistir à autoridade ao momento reinante, [319]
seria punido, aniquilado ou desterrado (como um proscrito, *exlex*) de acordo com as leis dessa autoridade, quer dizer, de pleno direito. – Uma lei que é tão sagrada (inviolável) que, considerada com um propósito prático, é já um

crime só o pô-la em dúvida e assim suspender momentaneamente o seu efeito, sendo representada como tendo que proceder não de homens, mas sim de algum legislador supremo e irrepreensível, e é este o significado da proposição:«toda a autoridade provém de Deus»*, que enuncia não um fundamento histórico da constituição civil, mas uma ideia como princípio prático da razão: o dever de obedecer ao poder legislativo actualmente existente, qualquer que seja a sua origem.

Disto decorre então o princípio: o soberano no Estado tem perante o súbdito apenas direitos e nenhum dever (coercitivo). – Além disso, se o órgão do soberano, o governante, agisse contrariamente às leis, se, por exemplo, com impostos, incorporações, etc., procedesse contra a lei da igualdade na distribuição dos ónus estaduais, então seria lícito ao súbdito apresentar queixas (*gravamina*) contra esta injustiça, mas não opor qualquer resistência.

De facto, não pode haver na própria Constituição nenhum artigo que tornasse possível a uma autoridade estadual resistir ao chefe supremo em caso de violação das leis constitucionais e, com isso, limitá-lo. Pois que aquele que deve limitar o poder estadual há-de, decerto, ter mais poder, ou pelo menos o mesmo, que aquele cujo poder é limitado; e como comandante legítimo que ordena aos seus súbditos resistir há-de também poder protegê-los e julgá-los nos termos da lei em cada caso e, assim, há-de poder ordenar publicamente a resistência. Mas

---

* Kant faz aqui referência à fórmula de S. Paulo «*non est potestas nisi a Deo*» [N. do T.].

então não é aquele mas este o chefe supremo; o que é contraditório. O soberano actua então por intermédio do seu ministro, agindo ao mesmo tempo como governante, de modo despótico, portanto, e a ilusão consistente em permitir que o povo represente mediante os seus deputados o poder limitador (já que, em boa verdade, só tem o poder legislativo) não é capaz de ocultar o despotismo de tal modo que este não possa ser descortinado nos meios de que se serve o ministro. O povo, representado pelos seus deputados (no Parlamento), tem nestes guardiões da sua liberdade e dos seus direitos gente vivamente interessada em posições para si e para as suas famílias, seja no exército, na marinha ou na função pública, colocações essas que dependem do ministro; gente que (em vez de opor resistência à arrogância do governo, resistência essa [320] cuja proclamação pública requer uma unanimidade do povo preparada de antemão, e que não pode ser permitida em tempo de paz) está, ao invés, sempre muito mais disponível para se mancomunar com o governo. – Daí que a chamada Constituição estadual moderada*, como Constituição do Direito interno do Estado, seja um ab-

* Com as referências à Constituição «moderada» (*gemäßtige*) ou «limitada» (*eingeschränkte*), Kant visa o modelo da Constituição inglesa. Cerca de uma década mais tarde, a defesa deste modelo é assumida na Alemanha contra o «construtivismo» político do Iluminismo e da Revolução que encontrava expressão na fundamentação racional do Direito político, empreendida por autores como Kant, Schmalz, Fichte ou Johann Benjamin Erhard. O liberalismo alemão anterior a 1848 revê-se maioritariamente no modelo da Constituição inglesa, dando corpo a um liberalismo organicista que alimenta o movimento por um Estado nacional alemão [N. do T.].

surdo e que, em vez de fazer parte do Direito, seja um princípio de prudência, não para impedir na medida do possível que o poderoso transgressor dos direitos do povo exerça a sua influência arbitrária sobre o governo, mas para encobrir esta influência sob a aparência de uma oposição que seria permitida ao povo.

Contra a suprema autoridade legisladora do Estado não há, portanto, resistência legítima do povo; pois que só mediante submissão a uma vontade universalmente legisladora se torna possível um estado jurídico; não existe, portanto, nenhum direito de sedição (*seditio*), ainda menos de rebelião (*rebellio*), e muito menos ainda o direito de atentar contra a sua pessoa (como monarca), inclusivamente contra a sua própria vida (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*), sob o pretexto de abuso do seu poder (*tyrannis*). A menor tentativa a este propósito constitui alta traição (*proditio eminens*) e este tipo de traidor tem de ser punido como alguém que tenta assassinar a sua pátria (*parricida*), ou seja, nunca menos do que com a pena de morte. – A razão pela qual o povo deve suportar, apesar de tudo, um abuso do poder supremo, mesmo um abuso considerado como intolerável, é a de que a sua resistência contra a legislação suprema em si há-de conceber-se como ilegal, como destruidora mesmo da constituição legal na sua globalidade. Pois que para estar para tal capacitado teria que existir uma lei pública que autorizasse esta resistência do povo, quer dizer, que a legislação suprema contivesse uma determinação de acordo com a qual não fosse suprema e convertesse o povo como súbdito, num e no mesmo juízo, em soberano daquele a que

está submetido; o que é em si contraditório, contradição essa que salta à vista mal se coloca a questão de saber quem deveria ser então o juiz neste conflito entre o povo e o soberano? (pois que, sob um ponto de vista jurídico, trata-se sempre de duas pessoas morais diferentes); com o que se torna claro que o povo quer ser juiz em causa própria[1].

*

[1] Uma vez que o destronamento de um monarca pode ser concebido ou como abdicação voluntária da coroa e renúncia ao poder, com restituição do mesmo ao povo, ou então como um abandono do poder sem que se atente contra a pessoa suprema, que ficaria então reduzida ao estatuto de pessoa privada, o crime do povo que o forçou pode, no entanto, alegar a seu favor o pretexto de estado de necessidade (*casus necessitatis*), mas nunca o mínimo direito de punir o chefe supremo em virtude da sua administração anterior; porque deve considerar-se tudo o que fez anteriormente na qualidade de chefe supremo como realizado exteriormente em conformidade com a lei e que ele próprio, considerado como fonte das leis, não pode agir injustamente. De entre todas as atrocidades coenvolvidas por um golpe de Estado por via de insurreição, não é o próprio assassinato do monarca aquela que é a mais grave; pois que pode ainda pensar-se que o povo o faz por medo de que se o monarca continuar vivo poder vir de novo a afoitar-se e a fazer sentir ao povo o merecido castigo, tratando-se então não de uma disposição da justiça penal, mas tão-somente de uma medida de autoconservação. A execução formal é o que suscita um frémito de horror a uma alma imbuída da ideia de direito humano, sentimento que se experimenta sempre que imaginamos uma cena como a do destino de Carlos I ou Luís XVI. Mas como explicar então este sentimento, que não é aqui um sentimento estético (uma compaixão, fruto da imaginação, que se coloca no lugar daquele que sofre), mas um sentimento moral, o sentimento da total inversão de todos os conceitos jurídicos? É

[321] Uma mudança da Constituição política (defeituosa), que por vezes pode muito bem ser necessária, só pelo próprio soberano pode ser introduzida, mediante re-
[322] forma, e não pelo povo, mediante revolução, portanto; e se tem lugar, uma tal mudança só pode afectar o poder executivo, não o poder legislativo. – Numa Constituição

*

considerado como crime que permanece para todo o sempre e que não pode expiar-se (*crimen immortale, inexpiabile*) e parece assemelhar-se aos pecados que os teólogos denominam de pecados que não podem ser perdoados neste mundo nem no outro. A explicação deste fenómeno no espírito humano parece decorrer das seguintes reflexões a seu respeito, reflexões essas que, ao mesmo tempo, lançam luz sobre os princípios do Direito estadual.

Qualquer transgressão da lei pode explicar-se do seguinte modo e de nenhum outro: que a transgressão tem origem numa máxima do delinquente (a máxima de se dar a si próprio tal crime como regra); pois que se a fizéssemos inferir de um impulso sensível, a transgressão não teria sido por ele cometida como um ser livre e não lhe poderia ser imputada; mas é pura e simplesmente impossível de explicar como pode o sujeito adoptar uma tal máxima contra a proibição clara da razão legisladora, pois que só os eventos que se produzem de acordo com o mecanismo da natureza são passíveis de explicação. Ora, o criminoso pode cometer o seu crime seja segundo a máxima de uma regra adoptada como objectiva (como universalmente válida), seja apenas como excepção à regra (eximir-se a ela em certas ocasiões); no último caso, não faz mais do que desviar-se da lei (se bem que intencionalmente); pode ao mesmo tempo ter horror à sua própria transgressão e desejar tão-somente contornar a lei, sem lhe denegar formalmente obediência; mas no primeiro caso rejeita a própria autoridade da lei, cuja validade não pode desmentir perante a sua razão, e converte para si em regra agir contra a lei; a sua máxima não só se opõe assim à lei por defeito (*negative*), mas sim em termos de ruptura (*contrarie*) ou, como também se diz, diametral-

política elaborada de tal modo que o povo mediante os seus representantes (no parlamento) pode legalmente opor resistência ao poder executivo e ao seu representante (ao ministro) – Constituição que então se chama Constituição limitada – não está, contudo, permitida a resistência activa (do povo arbitrariamente unido para coa-

*

mente, como contradição com a lei (de um modo hostil, por assim dizer). Tanto quanto nos possamos aperceber, é impossível aos homens cometerem semelhante crime, que releva de uma maldade formal (completamente inútil), e, no entanto, tal não pode ser descurado num sistema da moral (se bem que se trata da mera ideia do mal na sua expressão mais extrema).

A razão do carácter horrendo da ideia de execução formal de um monarca pelo seu povo consiste em que enquanto o assassinato há-de conceber-se apenas como uma excepção à regra que o povo instituiu como máxima para si próprio, a execução tem de ser concebida como uma inversão total dos princípios da relação entre soberano e povo (este, que deve a sua existência apenas à legislação do primeiro, converte-se em soberano dele), de tal modo que a violência, com a fronte bem erguida e de acordo com princípios, se vê alcandorada acima do Direito mais sagrado; coisa que, tal como um abismo que tudo engole sem retorno, como um suicídio cometido pelo Estado, parece ser um crime que não é passível de expiação. Temos, pois, razões para supor que o consentimento dado a tais execuções não procedia na realidade de um princípio pretensamente jurídico, mas do temor do povo face à vingança de um Estado que viesse um dia a ressurgir, e que só se procedeu àquela formalidade para conferir ao facto a aparência de um castigo, ou seja, de um procedimento jurídico (coisa que o assassinato não poderia ser). Embuste que, no entanto, está votado ao fracasso, pois que uma tal usurpação do povo é pior ainda que o próprio assassinato, uma vez que contém um princípio que tornaria impossível a própria reconstituição de um Estado subvertido.

gir o governo a uma determinada acção, ou seja, para realizar ele próprio um acto do poder executivo), mas tão-somente uma resistência negativa, isto é, a recusa do povo (no parlamento) em dar sempre a sua anuência às exigências que o governo apresenta como necessárias para a administração do Estado; se tal sucedesse, isto seria um indicador seguro de que o povo se corrompe, os seus representantes são venais e o chefe do governo actua despoticamente através do seu ministro, sendo este um traidor ao povo.

De resto, se uma revolução triunfou e se se estabeleceu uma nova Constituição, a ilegitimidade do começo e do pôr em prática dessa Constituição não pode eximir os súbditos da obrigação de, como bons cidadãos, se submeterem à nova ordem das coisas e não podem recusar-se a obedecer lealmente à autoridade que detém agora o poder. O monarca destronado (que sobrevive àquela revolução) não pode ser demandado pela sua administração anterior, e ainda menos pode ele ser punido se, regressado à sua condição de cidadão, prefere a sua tranquilidade e a do Estado ao risco de se exilar para, na qualidade de pretendente, empreender a aventura da sua reconquista, seja mediante uma contra-revolução desencadeada clandestinamente, seja com a ajuda de outras potências. Mas se prefere esta última atitude, o seu direito àquilo que anteriormente possuía permanece intacto, dado que o levantamento que o desapossou foi injusto. Quanto a saber se outras potências têm o direito a unir-se numa coligação de Estados em favor deste chefe malogrado, simplesmente para não deixar impune aquele crime cometido

[323]

pelo povo e impedir que constitua um escândalo para todos os Estados, por conseguinte, se estão legitimados e chamados a pôr no seu lugar, por via da força, a antiga Constituição em qualquer outro Estado cuja Constituição tenha sido estabelecida por via de revolução, esta é uma questão que pertence ao Direito das gentes.

B.

Pode considerar-se o soberano como proprietário supremo (do território) ou só como aquele que em relação ao povo exerce o comando supremo mediante leis? Uma vez que a terra é a suprema condição, sob a qual unicamente é possível ter coisas exteriores como suas, coisas cuja posse e uso eventuais constituem o primeiro direito que pode ser adquirido, todo o direito semelhante tem que ser derivado do soberano como senhor do país, ou melhor, como proprietário supremo (*dominus territorii*). O povo, como conjunto de súbditos, também lhe pertence (é o seu povo), mas não como proprietário (segundo o direito real), mas como chefe supremo (segundo o direito pessoal). – Mas esta propriedade suprema não é senão uma ideia da associação civil para poder representar segundo conceitos jurídicos a necessária união da propriedade privada de todos os elementos do povo sob um possuidor universal público, para determinar a propriedade segundo o princípio formal necessário da divisão (divisão [324] da terra) e não segundo princípios de agregação (que procede empiricamente das partes para o todo). De acordo com estes conceitos jurídicos, o proprietário supremo

não pode ter nenhum terreno como propriedade privada (pois que, de outro modo, se converteria em pessoa privada), pertencendo, ao invés, o solo apenas ao povo (e, precisamente, não de modo colectivo, mas distributivo); disto há, porém, que exceptuar os povos nómadas, na medida em que neles não existe propriedade privada do solo –. O chefe supremo não pode, portanto, ter domínios, quer dizer, terrenos para seu uso privado (para manutenção da sua corte). Pois que então caberia ao seu próprio critério determinar até onde deveriam esses domínios estender-se, e assim o Estado correria o perigo de ver toda a propriedade da terra nas mãos do governo e de ver todos os súbditos como servos da gleba (*glebae adscripti*) e como possuidores do que é sempre propriedade de outrem, e, consequentemente, privados de toda a liberdade (*servi*). – De um soberano pode dizer-se que não possui nada (como seu), para além da sua própria pessoa; porque se tivesse no Estado algo de seu a par de um outro seria possível entrar em litígio com ele, litígio esse para cujo arbitramento não haveria juiz algum. Mas também pode dizer-se que possui tudo, dado que tem o direito de império sobre o povo (o de atribuir a cada um o que é seu), povo a quem todas as coisas exteriores pertencem (*divisim*).

Decorre daqui que não pode haver no Estado nenhuma corporação, estado ou ordem que, na qualidade de proprietário, possa transmitir a terra às gerações seguintes (até ao infinito) para seu usufruto exclusivo, de acordo com certos estatutos. O Estado pode a qualquer momento revogar esses estatutos, com a condição somente de indemnizar os sobrevivos. A ordem de cavala-

ria (como corporação ou como mero grau de pessoas individuais particularmente eminentes), a ordem espiritual, que se chama igreja, não podem nunca na base destes privilégios de que beneficiam adquirir uma propriedade da terra transmissível aos sucessores, mas só podem adquirir o uso temporário. As comendas, por um lado, e os bens da igreja, por outro, podem revogar-se sem hesitações (mas sob a condição acima mencionada), quando a opinião pública deixou de favorecer as honrarias militares como meio de proteger o Estado contra a tibieza na defesa do mesmo ou de incitar as pessoas nesse Estado por meio de missas de defuntos, orações e uma multidão de pastores de almas aos quais se pode encomendar que as preserve do fogo eterno. Aqueles a quem a reforma afecta não podem queixar-se de que a sua propriedade lhes foi retirada; pois que o fundamento da sua posse até [325] então residia apenas na opinião popular e valia apenas enquanto tal opinião perdurasse. Mas logo que esta se extinguisse, mesmo que fosse apenas no juízo daqueles que, pelo seu mérito, têm a pretensão máxima da condução do povo, teria que cessar a pretensa propriedade, como se tratasse de uma apelação do povo ao Estado (*a rege male informato ad regem melius informandum*).

É nesta propriedade, originalmente adquirida, da terra que se baseia o direito do chefe supremo, como proprietário supremo (como senhor do país), de lançar impostos sobre os proprietários privados da terra, quer dizer, de exigir contribuições por via de impostos fundiários, taxas sobre o consumo, taxas alfandegárias ou requerer a prestação de serviços (como por exemplo, o recrutamento

de tropas para o serviço militar): é assim, pois, que o povo se impõe contribuições a si próprio, porque este é o único modo de a este propósito proceder segundo leis jurídicas, quando isso tem lugar por intermédio do corpo dos seus deputados, sendo mesmo permitida a contribuição forçada (que se afasta da lei até aí em vigor) de acordo com o direito majestático, tal como num caso em que o Estado se encontre em risco de dissolução.

É nisto que se baseia também o direito de administrar a economia do Estado, as finanças e a polícia, ocupando-se esta última da segurança, da tranquilidade e do decoro públicos; pois que facilita em grande medida ao governo a sua tarefa de conduzir o povo por meio de leis o facto de que o sentido do decoro (*sensus decori*), enquanto gosto negativo, não seja embotado pela mendicidade, barulho nas ruas, maus cheiros, prostituição pública (*venus volgivaga*), como ofensas ao sentido moral.

Um terceiro direito ainda pertence à preservação do Estado: o direito de inspecção (*ius inspectionis*), o direito de que nenhuma associação susceptível de ter influência sobre o bem estar público da sociedade (*publicum*) (associação de iluminados* políticos ou religiosos) permaneça se-

---

* Kant faz aqui alusão à sociedade secreta dos «iluminados», fundada em 1776 por Adam Weishaupt, de orientação deísta e defensora da propagação das Luzes. Chegou a ter entre os seus membros nomes como Goethe, Herder, Friedrich Nicolai e Friedrich Jacobi. O seu tom racionalista e anticlerical, bem como a aproximação às práticas maçónicas, granjeou-lhe a hostilidade dos poderes públicos, nomeadamente do governo da Baviera, que veio a

creta, mas que, quando tal seja exigido pela polícia, não seja recusada a participação dos seus estatutos. Mas a busca no domicílio privado de cada um é só um caso de necessidade para a polícia, busca essa que deve ser autorizada em cada caso particular por uma entidade superior.

C.

Ao chefe supremo incumbe indirectamente, quer dizer, como alguém que assume o dever do povo, o direito de lançar sobre este certos impostos para a sua (do povo) própria conservação, tais como os que visam prover à as- [326]
sistência aos pobres, aos orfanatos e à igreja, instituições estas também chamadas de caridade ou pias.

A vontade universal do povo uniu-se, assim, com vista a uma sociedade que há-de conservar-se perpetuamente e submeteu-se ao poder estadual interno com o fim de prover à subsistência dos membros da sociedade incapazes de o fazer por si próprios. É, portanto, graças ao Estado que o governo tem legitimidade para obrigar os mais abastados a fornecer os meios de subsistência àqueles que o não conseguem fazer, nem sequer no que toca às necessidades naturais mais elementares; com efeito, a existência dos ricos é ao mesmo tempo um acto de submissão à protecção e ao provimento da comunidade, provimento a que se obrigaram, e é nisto que o Estado funda

---

expulsar Adam Weishaupt da Universidade em 1785 e organizou contra ele em 1787 uma campanha de difamação, baseada em documentos e cartas apreendidas em buscas policiais [N. do T.].

o seu direito de obrigar os mais abastados* a contribuir com o que é seu para a subsistência dos seus concidadãos. Ora isto só é possível ou mediante tributação da propriedade dos cidadãos ou do seu comércio, ou graças a fundos e aos seus rendimentos, instituídos não para as necessidades do Estado (dado que este é rico) mas para as necessidades do povo; mas não apenas mediante contribuições voluntárias (uma vez que se trata aqui apenas do direito do Estado em relação ao povo), algumas das quais buscam o lucro (como as lotarias, que produzem mais pobres e mais perigos para a propriedade pública do que se não existissem e que, portanto, não deveriam ser permitidas), mas antes de modo obrigatório, como encargos públicos. Aqui cabe perguntar se o sustento dos pobres há-de organizar-se mediante contribuições ordinárias, de modo a que cada época alimente os seus, ou mediante reservas paulatinamente acumuladas e em geral mediante instituições pias (como as casas para viúvas, hospitais e similares) e, no primeiro caso, não por meio da mendicidade, que se assemelha ao roubo, mas por meio de imposições legais. – Há que considerar a primeira disposição como a única adequada ao Direito do Estado, disposição a que ninguém que tenha do que viver se pode eximir; porque as contribuições ordinárias, quando crescem com o número de pobres, não convertem a pobreza num meio de vida para os indigentes (o que se pode recear no

* Aceitamos a sugestão de Vorländer de acrescentar ao texto «obrigar os mais abastados» (*die Vermögenden zu nötigen*) [N. do T.].

caso das instituições pias), não constituindo assim um ónus injusto imposto ao povo pelo governo.

No que respeita à manutenção das crianças expostas por necessidade ou por vergonha ou inclusivamente assassinadas por tais motivos, o Estado tem o direito de onerar o povo com o dever de não as deixar conscientemente perecer, pese embora constituírem um acréscimo não desejado do património estadual. Mas se tal deva ser conseguido tributando os celibatários de ambos os sexos enquanto tal (entenda-se aqui os celibatários ricos), uma [327] vez que são em parte culpados disso, a fim de instituir orfanatos, ou se tal pode ser feito legalmente de outro modo (mas um outro meio de os proteger só dificilmente pode existir) é uma tarefa para a qual não foi até ao momento encontrada solução que não seja atentatória do Direito ou da moralidade.

Dado que a Igreja (como instituição dirigida ao culto divino público para o povo, no qual este culto tem também a sua origem, seja ele opinião ou convicção), instituição que tem de ser cuidadosamente distinguida da religião como sentimento interior, que está totalmente fora da esfera de acção do poder civil, constitui para o Estado uma verdadeira necessidade, a de considerar-se a si próprio também como súbdito de um poder supremo invisível a que tem de prestar homenagem e que pode entrar frequentemente em conflito muito desigual com o poder civil, o Estado tem o direito não de instituir a legislação constitucional interna da Igreja do jeito que lhe parecer mais vantajoso, nem de prescrever ou ordenar ao povo a crença ou as formas de serviço religioso (*ritus*) (uma vez

que isto tem de ser deixado ao cuidado dos mentores e orientadores que o próprio povo escolheu), mas tem somente o dever negativo de impedir a influência na comunidade política visível dos mentores públicos, quando tal influência possa ser prejudicial à tranquilidade pública, por conseguinte, o direito de não deixar pôr em risco a concórdia civil por via da discórdia interior ou da disputa das várias igrejas entre si, o que constitui, pois, um direito de polícia. São intromissões da autoridade, que não estão ao nível da sua dignidade, pretender que uma igreja deva professar uma determinada fé e qual a fé que ela deva professar ou se a deve manter inalterada e não pode reformar-se a si mesma: porque com isto coloca-se num pé de igualdade com os seus súbditos, como se se tratasse de uma controvérsia escolástica (o monarca converte-se em sacerdote), súbditos que podem dizer-lhe que disto não entende ele nada; sobretudo, no que respeita à última questão, quer dizer, a proibição de reformas internas; – porque aquilo que o povo não pode decidir sobre si próprio tão-pouco pode o legislador decidi-lo sobre o povo. Ora, nenhum povo pode decidir não fazer quaisquer progressos no discernimento (ilustração) dos conhecimentos que à fé dizem respeito, ou seja, de nunca se reformar a si próprio naquilo que à Igreja se refere; porque isto seria contrário à humanidade na sua própria pessoa, ou seja, ao seu direito supremo. Tal não pode, portanto, ser decidido por nenhum poder público em relação ao
[328] povo. – Mas, no que toca aos custos de manutenção da instituição eclesial, estes não podem, precisamente pela mesma razão, ser assacados ao Estado, mas sim à parte do

povo que professa um ou outro credo, quer dizer, somente à comunidade dos crentes.

D.

O direito do chefe supremo do Estado compreende também: 1. a distribuição de cargos, como funções providas com um salário, 2. a distribuição de dignidades, que se fundam somente na honra, pois que elevam a condição sem acrescentar uma compensação monetária, quer dizer, a atribuição de estatuto ao superior (para mandar) em relação aos subordinados (que, embora livres e obrigados somente pela lei pública, estão de antemão determinados a obedecer-lhe) – e 3. para além deste direito (que é, em relação aos destinatários, um direito de beneficência), o direito de punir.

No que respeita aos cargos públicos, coloca-se aqui a questão: tem o soberano o direito de retirar àquele a quem atribuiu um cargo público esse cargo de acordo com o seu livre alvedrio (sem um delito por parte deste último)? Eu digo: não! Porque aquilo que a vontade unificada do povo não decidiria nunca sobre os seus funcionários civis tão-pouco o pode decidir o chefe de Estado. Ora, o povo (que deve suportar as despesas em que o faz incorrer a preparação de um funcionário) quer, sem dúvida, que este se encontre plenamente à altura dos negócios que lhe foram cometidos; o que, porém, só pode acontecer mediante a preparação e aprendizagem por parte deste ao longo de um período bastante, na pendência do qual não tem disponibilidade para a aprendizagem

de outro ofício que o pudesse sustentar; por conseguinte, o cargo estaria, em regra, provido por gente que não tinha adquirido a habilidade necessária para tal nem a capacidade de julgamento amadurecida que se alcança com a experiência; o que é contrário ao propósito do Estado, que requer que todos possam ascender de um cargo inferior a cargos superiores (que, de outro modo, cairiam na mão de meros incompetentes), por conseguinte, que todos possam contar com a subsistência ao longo da vida.

A dignidade que não procede simplesmente de um cargo mas que torna o possuidor, mesmo sem especiais serviços, membro de um estrato mais elevado é a nobreza, que se distingue da condição civil, em que encon-
[329] tra o povo, e que é transmitida à linhagem masculina e, por intermédio desta, também às mulheres de ascendência plebeia, mas de um modo tal somente que a mulher nobre não transmite esta condição ao marido plebeu, mas cai ela própria na condição civil (do povo). – A questão é, pois, de se o soberano tem o direito de instituir uma nobreza, como estatuto hereditário intermédio entre ele e os restantes cidadãos. Nesta questão não se trata de se é prudente para o soberano fazê-lo, em razão de um benefício para si ou para o povo, mas somente se é consentâneo com o direito de o povo ter acima de si um estrato de pessoas que, sendo elas próprias súbditos, são, no entanto, em relação ao povo chefes natos (ou, pelo menos, privilegiados). – A resposta a esta questão decorre aqui, tal como anteriormente, do princípio: «Aquilo que o povo (a totalidade dos súbditos) não pode decidir sobre si mesmo e os seus membros não pode também o soberano decidi-lo

sobre o povo». Ora, um título de nobreza hereditário é apenas um estatuto que prevalece sobre o mérito e que não oferece qualquer fundamento para o tornar expectável, é um ente imaginário sem qualquer realidade. Pois que, se o antepassado teve algum mérito, não podia transmiti-lo aos seus descendentes, tendo estes que o adquirir sempre por si próprios; pois que a natureza não dispõe as coisas de tal modo que se herdem também o talento e a vontade, que tornam possíveis os serviços meritórios ao Estado. Já que nenhum homem pode aceitar despojar-se da sua liberdade, é impossível que a vontade universal do povo esteja de acordo com uma tão infundada prerrogativa, não podendo, portanto, tão-pouco o soberano fazê-la valer. – No entanto, mesmo que uma tal anomalia se tenha insinuado no mecanismo do governo em tempos remotos (no sistema feudal, organizado quase integralmente para a guerra), a anomalia de súbditos que querem ser mais do que cidadãos, isto é, funcionários por nascimento (como, por exemplo, um professor por via hereditária), o Estado não pode corrigir este erro, em que incorreu, de um privilégio hereditário ilegalmente outorgado senão mediante a supressão paulatina e o não preenchimento das vagas destes lugares. E, assim, tem provisoriamente o direito de permitir que subsista a dignidade do título até que na opinião pública a divisão entre soberano, nobreza e povo dê lugar à única divisão natural, a divisão entre soberano e povo.

Não pode, bem entendido, existir no Estado nenhum homem desprovido de toda a dignidade, pois que tem, pelo menos, a de cidadão; excepto, se a perder pelo

[330] seu próprio crime, situação em que se mantém, sem dúvida, em vida, mas convertido num mero instrumento do arbítrio de outrem (seja do Estado, seja de um outro cidadão). Aquele que se achar nesta última situação (o que só pode ocorrer mediante julgamento e por força do Direito) é um servo (*servus in sensu stricto*) e pertence à propriedade (*dominium*) de outrem que, portanto, não é somente o seu senhor (*herus*), mas também o seu proprietário (*dominus*), que pode aliená-lo como se fosse uma coisa, usá-lo a seu bel-prazer (se bem que não para fins indecorosos) e dispor das suas forças, mas não da sua vida ou de partes do seu corpo. Ninguém pode por via de um contrato obrigar-se a uma dependência deste tipo, com a qual deixa de ser pessoa; pois que só enquanto pessoa pode celebrar um contrato. Parece, de facto, que um homem pode obrigar-se perante outro (na base de salário, manutenção ou protecção) mediante um contrato de locação (*locatio conductio*) a prestar-lhe certos serviços, permitidos quanto à qualidade, mas indeterminados quanto à intensidade, convertendo-se, com isto, simplesmente em subordinado (*subiectus*), não em servo (*servus*); só que isto não é senão uma falsa aparência. Porque se o amo está legitimado para utilizar as forças do seu subordinado a seu bel-prazer, então pode também (como é o caso dos negros nas ilhas açucareiras) explorá-las até à exaustão, até à morte ou ao desespero, caso em que aquele se entregou ao seu patrão verdadeiramente como propriedade; o que é impossível. – Ele só pode, portanto, vincular-se a trabalhos determinados pela qualidade e pela intensidade: ou como jornaleiro ou como serviçal

residente; neste último caso, pode haver lugar a um arrendamento ou a uma enfiteuse, seja prestando serviços na propriedade em troca do uso da terra do seu amo em vez da jorna diária, seja realizando uma determinada prestação (uma renda) pelo uso da terra, nos termos de um contrato de arrendamento, sem com isso se converter em servo da gleba (*glebae adscriptus*), com o que perderia a sua personalidade. Mas mesmo que se convertesse em razão de um crime próprio em servo pessoal, esta servidão não poderia, todavia, ser hereditária, pois que a fez recair sobre si por sua própria culpa; e tão-pouco pode o filho de um servo ser demandado pelos custos de educação a que deu azo, pois que a educação é uma obrigação natural absoluta dos progenitores e, no caso de estes serem servos, dos senhores que, com a posse dos súbditos, assumiram também as obrigações destes.

E. [331]

Do Direito penal e do direito de graça

I.

O Direito penal é o direito que tem o soberano relativamente àquele que lhe está subordinado de lhe infligir um castigo em razão do seu delito. O chefe supremo do Estado não pode, portanto, ser punido, sendo possível apenas a subtracção à sua autoridade. – A infracção da lei pública que incapacita aquele que a comete de ser cida-

dão chama-se, pura e simplesmente, crime (*crimen*), mas também crime público (*crimen publicum*); portanto, o primeiro (o crime privado) há-de ser presente à justiça civil, o outro, presente à justiça criminal. – O abuso de confiança, ou seja, a apropriação de dinheiro ou mercadorias destinados ao comércio, a burla na compra e venda à vista da contraparte são crimes privados. Em contrapartida, são crimes públicos a contrafacção de moeda ou de valores mobiliários, o furto, o roubo e similares, porquanto com isso é a comunidade e não a pessoa individual que é posta em perigo*. – Estes crimes poderiam ser divididos em crimes relevando de índole abjecta (*indolis abiectae*) e de índole violenta (*indolis violentae*).

A pena judicial (*poena forensis*), distinta da pena natural (*poena naturalis*), mediante a qual o agravo se pune a si mesmo e que não é, de modo algum, tomada em conta pelo legislador, não pode nunca servir simplesmente de meio para fomentar um outro bem, seja em favor do próprio delinquente seja da sociedade civil, mas há-de ser-lhe sempre infligida somente porque cometeu um crime; porque o homem não pode nunca ser tratado simplesmente como meio para os propósitos de outrem e confundido com os objectos do direito real, tratamento

---

* Kant mantém-se aqui na esteira da tradição, que parece remontar a Platão (*Nomoi* VI, 767 b) e que era observada no Direito romano, de distinção entre crimes privados e crimes públicos, conforme o interesse lesado fosse o da pessoa individual ou o da comunidade. No entanto, a ciência jurídica do seu tempo (v.g. Achenwall) afastava-se já da distinção, cujos fundamentos considerava inadequados [N. do T.].

relativamente ao qual o protege a sua personalidade inata, se bem que possa, bem entendido, ser condenado a perder a personalidade civil. Deve ser considerado passível de punição mesmo antes de se poder pensar em retirar desta punição qualquer vantagem para si próprio ou para os seus concidadãos. A lei penal é um imperativo categórico e mal daquele que rasteja pelas sinuosidades do eudemonismo para encontrar algo que o exima da pena ou mesmo de parte dela mediante a vantagem que promete, de acordo com o provérbio farisaico: «É melhor morrer um homem a perecer todo um povo»; pois que se a justiça soçobra deixa de ter valor que os homens vivam so- [332]
bre a terra. – Que devemos pensar, pois, da proposta de conservar a vida a um criminoso condenado à morte se ele se dispusesse a submeter-se a experiências em si perigosas e fosse tão afortunado que viesse a sair-se bem, com o que os médicos poderiam obter novos conhecimentos, proveitosos para a comunidade? Um tribunal rejeitaria com altivez a junta médica que fizesse tal proposta, pois que a justiça deixa de existir como tal quando dela se abre mão por qualquer preço que seja.

Mas que espécie e que grau de punição adopta a justiça pública como princípio e como medida? Não pode ser outro senão o da igualdade (na posição de fiel da balança da justiça), o não inclinar-se mais para um lado do que para o outro. Portanto: qualquer mal imerecido que causas a um outro no povo causa-lo a ti próprio; se o injurias é a ti próprio que injurias; se o roubas é a ti próprio que roubas; se o agrides é a ti próprio que agrides; se o matas é a ti próprio que matas. Só a lei de retribuição (*ius*

talionis), mas, bem entendido, na condição de se efectuar perante a barra do tribunal (não no teu juízo privado), pode indicar de maneira precisa a qualidade e a quantidade da pena; todos os demais oscilam aqui e acolá e, porque se imiscuem outras considerações, não têm adequação ao veredicto da justiça pura e rigorosa. – Mas, na verdade, parece que a diferença de posições sociais não permite a aplicação do princípio da retribuição: o igual com o igual; mas se o igual não pode ser possível em termos literais, pode permanecer válido quanto aos efeitos, relativamente ao modo de sentir dos mais proeminentes. – Assim, por exemplo, a sanção pecuniária em virtude de uma injúria verbal não tem qualquer relação com a ofensa, porque quem tem muito dinheiro pode permitir-se em alguma ocasião a injúria por mero divertimento; mas o melindre causado à honra de alguém poderia muito bem ser igualado pela mágoa do orgulho do outro: se se obrigasse este, por sentença e pelo Direito, não só a retratar-se publicamente mas também, por exemplo, a beijar a mão daquele, mesmo que ele seja de escalão social inferior. Do mesmo modo, se um notável violento, por ter agredido um cidadão de condição social inferior, mas inocente, fosse condenado não só à apresentação de desculpas mas também a uma detenção em isolamento e
[333] penosa, porque, com isso, para além do incómodo sofrido, também a vaidade do agente ficaria dolorosamente afectada, e, deste modo, através da humilhação o igual seria pertinentemente retribuído com o igual. – Mas o que é que significa: «se tu o roubas, roubas-te a ti mesmo?» Aquele que rouba torna insegura a propriedade de todos

os demais; portanto, priva-se a si mesmo (segundo o princípio da retribuição) da segurança de toda a possível propriedade; nada tem e nada pode adquirir, mas, no entanto, quer viver; o que não é possível a não ser que outros o sustentem. Ora, como o Estado não o fará gratuitamente, o ladrão cederá ao Estado as suas forças para os trabalhos que a este aprouver (trabalho forçado ou penitenciário), com o que cai num estatuto de escravatura, seja temporariamente, seja, de acordo com as circunstâncias, perpetuamente. – Mas se matou, então tem de morrer. Não existe aqui qualquer sucedâneo que possa satisfazer a justiça. Não existe similitude entre uma vida, por mais penosa que seja, e a morte, portanto, tão-pouco existe igualdade entre o crime e a retribuição a não ser através da morte aplicada ao agente por via judicial, morte que, bem entendido, deve ser isenta de qualquer mau tratamento que pudesse degradar monstruosamente a humanidade da pessoa a quem é infligida. – Mesmo que se dissolvesse a sociedade civil com o assentimento de todos os seus membros (por exemplo, se um povo que habita uma ilha decidisse separar-se e espalhar-se pelo mundo inteiro), teria antes que ser executado o último assassino que se encontrasse na prisão, para que a cada um aconteça aquilo que os seus actos merecem e o sangue derramado não seja da responsabilidade do povo que não exigiu este castigo: pois pode ser considerado como cúmplice desta violação pública da justiça.

Esta igualdade das penas, que só é possível pela condenação à morte por parte do juiz de acordo com o princípio retributivo estrito, manifesta-se no facto de que

somente por esta via a sentença capital é proferida em relação a todos de um modo proporcional à maldade intrínseca dos criminosos (mesmo que se trate não de um homicídio, mas de outro crime estadual que só a morte pode expiar). – Suponhamos que, tal como na última rebelião na Escócia, em que diferentes participantes na mesma (tal como Balmerino* e outros) acreditavam que, ao tomar parte nela, não estavam mais do que a cumprir um dever que tinham para com a casa Stuart, enquanto que outros cuidavam dos seus propósitos particulares, o supremo tribunal proferia a seguinte sentença: cada um tem a liberdade de escolher entre a morte e os trabalhos forçados; afirmo que o homem de honra escolhe a
[334] morte, enquanto que o patife escolhe os trabalhos forçados; é isto que acarreta a natureza do espírito humano. Pois que o primeiro conhece algo que aprecia mais do que a própria vida: ou seja, a honra; o outro considera sempre preferível uma vida ignominiosa a simplesmente não existir (*animam praeferre pudori.* Juvenal)**. O primeiro é, pois, indiscutivelmente menos merecedor de castigo do que o outro e por isso são todos punidos de um modo proporcionado com o infligir a morte a eles todos por igual; ao primeiro, mais suavemente, tendo em conta o seu modo de sentir peculiar, a este severamente, de

---

* Arthur Elphinstone, 6.° barão de Balmerino, que participou na rebelião de 1745-46, visando recuperar o trono da Escócia para o príncipe Charles Edward Stuart (1720-1788), neto de James II (1633-1701). Com a derrota das forças escocesas em Culloden, foi capturado e enforcado [N. do T.].

** Juvenal (58-138), *Sat.* III, 8, 83 [N. do T.].

acordo com o seu; ao invés, se para ambos a condenação fosse a trabalhos forçados, punir-se-ia o primeiro com excessiva severidade, mas o outro seria pela sua infâmia punido com demasiada indulgência. E, deste modo, também no caso de uma sentença proferida contra um conjunto de criminosos associados numa maquinação, o melhor nivelador perante a justiça pública é a morte. – Além disso, nunca se ouviu dizer que um condenado à morte por homicídio se tenha queixado de que com isso lhe está a acontecer algo de excessivo e, portanto, injusto; qualquer um se lhe riria na cara se ele se expressasse nesse sentido. – Caso contrário, teríamos que admitir que, pese embora nos termos da lei não se causar qualquer injustiça ao criminoso, o poder legislativo estadual não está habilitado para impor este tipo de penas e, caso o faça, entra em contradição consigo próprio.

Por conseguinte, todos aqueles que cometeram um homicídio, bem como os que o ordenaram ou estiveram nele implicados, devem, todos eles, sofrer a morte; assim o quer a justiça como ideia do poder judicial, de acordo com leis universais, fundamentadas *a priori*. – Mas se o número de cúmplices (*correi*) em tal acção for tão grande que o Estado, para se ver livre de tais criminosos, estivesse à beira de não ter já mais súbditos e se, todavia, não quisesse dissolver-se, quer dizer, passar ao estado de natureza, que é muito pior, porque está desprovido de toda a justiça exterior (e, sobretudo, se não quisesse embotar o sentimento do povo com o espectáculo de uma carnificina), então o soberano tem também neste caso de necessidade (*casus necessitatis*) que ter o poder para fazer ele

mesmo de juiz (de o representar) e de proferir uma sentença que imponha aos criminosos outra pena que não a pena de morte, que mantenha a existência da população, como é a deportação: mas isto não por intermédio de uma lei pública, mas por um acto de autoridade, quer dizer, por um acto de direito de majestade, que, enquanto agraciamento, só pode exercer-se em casos particulares.

Em oposição a isto, o marquês Beccaria*, na base do
[335] sentimentalismo de um humanitarismo afectado (*compassibilitas*), estabeleceu a sua tese da ilicitude de toda a pena de morte: dado que ela não poderia estar contida no contrato civil, originário**; pois que, neste caso, cada membro

---

* Cesare Bonesana Beccaria (1738-1794), autor de *Dei delitti e delle pene* (Livorno, 1764), expoente paradigmático da cultura penal do Iluminismo [N. do T.].

** Os argumentos subsequentes de refutação da construção de Beccaria assentam numa deformação das posições deste autor. A recusa por Kant da abolição da pena de morte, a sua concepção estritamente retributiva da justiça penal – fechando-se, por conseguinte, a qualquer interpretação educativa do Direito penal e ao pensamento de re-socialização –, a fragilidade da sua casuística (v.g. o infanticídio e o assassinato em duelo de um companheiro de armas), onde o rigor principialista cede às circunstâncias envolventes, colocam o tratamento do Direito penal como a parte menos bem sucedida da meditação jurídica de Kant. A chamada de atenção para estas deficiências da reflexão jurídico-penal de Kant era feita já por Fichte, no seu *Fundamento do Direito natural,* coevo de *A Metafísica dos Costumes.* Paradoxalmente, o material conceptual necessário para a elaboração de uma filosofia penal garantista encontrava-se todo ele no interior da filosofia kantiana: não por acaso, o fundador da ciência penalística moderna, Paul Johann Anselm Feuerbach, era, ele próprio, um kantiano [N. do T.].

do povo haveria que ter consentido em perder a sua vida se matasse qualquer outro (membro do povo); mas este consentimento é impossível, porque ninguém pode dispor da sua vida. Tudo sofística e cavilação.

Ninguém sofre uma pena por ter querido uma acção punível; com efeito, quando a alguém acontece aquilo que quer não existe pena, e é impossível querer ser punido. – Dizer: quero ser punido se matar alguém não significa senão dizer que me submeto juntamente com todos os demais às leis penais. Eu, enquanto colegislador que dita a lei penal, não posso ser a mesma pessoa que, enquanto súbdito, é punida de acordo com a lei; porque, enquanto tal, quer dizer, enquanto criminoso, não posso ter um voto na legislação (o legislador é sagrado). Portanto, quando formulo uma lei penal contra mim, como criminoso, é a razão pura juridicamente legisladora em mim (*homo noumenon*) que me submete à lei penal, como capaz de cometer crimes, por conseguinte, como uma outra pessoa (*homo phaenomenon*) em conjunto com todas as outras na associação civil. Por outras palavras: não é o povo (cada indivíduo em si mesmo) que dita a pena de morte, mas o tribunal (a justiça pública), alguém distinto do criminoso, portanto, e no contrato social não está de modo algum contida a promessa de permitir ser punido, dispondo, assim, de si próprio e da própria vida. Porque se à faculdade de punir tivesse de estar subjacente a promessa do criminoso de querer deixar-se castigar, então teria também de se deixar ao seu critério o achar-se punível, e então o criminoso seria o seu próprio juiz. – O ponto principal do erro (πρῶτον ψεῦδος) deste sofisma

consiste no seguinte: que o próprio juízo do criminoso (juízo que tem que atribuir-se necessariamente à sua razão) de ter de ser privado de vida se considera como uma decisão da vontade de privar-se dela por si próprio e, deste modo, representam-se como reunidas numa e na mesma pessoa a execução do Direito e a actividade de julgar.

Existem, no entanto, dois crimes merecedores de morte, relativamente aos quais subsiste ainda a dúvida de [336] se a legislação tem o direito de os fazer acompanhar de pena capital. A ambos induz o sentimento de honra. Um é o sentimento de honra sexual, o outro o sentimento de honra militar, decerto a verdadeira honra que incumbe como dever a cada uma destas duas categorias de pessoas. O primeiro crime é o infanticídio materno (*infanticidium maternale*); o outro, o assassinato de um companheiro de armas (*commilitonicidium*), ou seja, o duelo. – Uma vez que a legislação não pode afastar a vergonha de um nascimento ilegítimo e, ainda menos, apagar a nódoa que recai sobre um oficial subalterno por suspeita de cobardia, o qual não opõe a uma afronta desprezível uma força pessoal superior ao temor da morte: parece que nestes casos as pessoas se encontram no estado de natureza e que o homicídio (*homicidium*), que então nem sequer teria que classificar-se como assassinato (*homicidium dolosum*), seria, indubitavelmente, punível em ambos os casos, mas não pode ser punido pelo poder supremo com a morte. A criança vinda ao mundo fora do casamento nasceu fora da lei (que é o casamento), portanto, também fora da sua protecção. Insinuou-se, a bem dizer, na comunidade

(como uma mercadoria proibida), de modo que esta pode ignorar a sua existência (uma vez que não deveria ter legitimamente existido deste modo) e, consequentemente, também a sua eliminação e não há decreto que possa apagar a desonra da mãe quando o seu parto fora do casamento vier a ser conhecido. – O militar subalterno que recebe um insulto vê-se também obrigado pela opinião pública dos seus companheiros de armas a obter reparo por suas próprias mãos e, tal como no estado de natureza, a castigar o ofensor, não através da lei e perante um tribunal, mas por via de duelo, no qual corre risco de vida para provar o seu valor militar, valor em que essencialmente assenta a honra da sua agremiação, mesmo que a isso venha a estar ligado o homicídio do seu adversário, homicídio que nesta peleja ocorre publicamente e com o consentimento de ambas as partes, se bem que com o seu pesar, e que não pode ser, propriamente falando, denominado como assassinato (*homicidium dolosum*). – O que é que é, pois, conforme ao Direito em ambos os casos (pertencentes à justiça criminal)? A justiça penal encontra-se aqui num sério embaraço: ou declara, por via de lei, nulo o conceito de honra (que aqui não é uma ilusão) e então pune com a morte, ou então isenta o crime da pena capital que lhe corresponde, sendo, deste modo, ou cruel ou indulgente. A solução para este nó cego é a seguinte: o imperativo categórico da justiça penal (o homicídio ilegal de outrem tem de ser punido com a morte) [337]
mantém-se sempre, mas a própria legislação (portanto, também a Constituição civil), enquanto permaneça bárbara e primária, é responsável de que os móbiles da

honra no povo (subjectivamente) não queiram coincidir com as regras que (objectivamente) são adequadas ao seu propósito, de tal modo que a justiça pública, que dimana do Estado, se converte numa injustiça relativamente àquela que dimana do povo.

II.

O direito de graça (*ius aggratiandi*) para o criminoso, seja suavizando a pena seja eximindo-o dela, é de todos os direitos do soberano verdadeiramente o mais delicado, pois, se prova a magnificência da sua grandeza, permite, todavia, cometer injustiças no mais alto grau. – Não lhe cabe, de modo algum, exercer este direito relativamente aos crimes dos súbditos entre si; pois que aqui a impunidade (*impunitas criminis*) é o que constitui a maior injustiça em relação a eles. Portanto, só pode fazer uso deste direito no caso de um dano que o atinja a ele próprio (*crimen laesae maiestatis*). E nem mesmo neste caso ele o poderia fazer se a impunidade pudesse pôr em perigo a segurança do povo. Este é o único direito que merece o nome de direito de majestade.

Da relação jurídica do cidadão com a pátria e com o estrangeiro

§ 50.

O território (*territorium*), cujos habitantes são concidadãos de uma e mesma comunidade em virtude da própria Constituição, quer dizer, sem necessidade de realizar um acto jurídico especial (pelo nascimento, portanto), chama-se pátria; o território em que se encontram sem que se cumpra esta condição é o estrangeiro, e se este faz parte do domínio territorial em geral chama-se província (no sentido que os romanos davam a este termo), a qual, uma vez que não constitui uma parte integrante do império (*imperii*) como sede dos cidadãos, mas somente uma possessão sua ao jeito de um domicílio secundário, tem que venerar o solo do Estado dominante como metrópole (*regio domina*).

1. O súbdito (considerado também como cidadão) [338]
tem o direito de emigrar; pois que o Estado não tem o direito de o reter como se fosse propriedade sua. No entanto, só pode levar consigo os seus bens móveis, não os imóveis; é o que aconteceria se estivesse autorizado a vender a terra que possuía até ao momento e a levar consigo o dinheiro da venda.
2. O suserano tem o direito de favorecer a imigração e o estabelecimento de estrangeiros (colonos), mesmo que os habitantes do país não vejam isso com bons olhos; mas na condição de que a propriedade privada fundiária destes não seja reduzida.

3. O suserano tem também o direito, no caso de ser cometido um crime pelo súbdito, de o desterrar para uma província no estrangeiro, onde não goze de nenhum dos direitos de concidadão, quer dizer, de o deportar.
4. Tem também o direito de o proscrever em geral (*ius exilii*), de o enviar para uma parte remota do globo, ou seja, para o estrangeiro (chamado *Elend** no alemão antigo); isto, uma vez que o suserano lhe retira então toda a protecção, equivale também a declará-lo proscrito dentro das suas próprias fronteiras.

§ 51.

Os três poderes no Estado, que decorrem do conceito de comunidade política em geral (*res publica latius dicta*), não são senão relações da vontade unida do povo, que procede *a priori* da razão, e uma ideia pura de um chefe de Estado, que tem realidade prática objectiva. Mas este chefe (o soberano) é apenas um produto da mente (que representa o povo na sua integralidade) enquanto faltar uma pessoa física que represente o supremo poder do Estado e proporcione a esta ideia eficácia sobre a vontade do povo. A relação desta ideia com a vontade do povo pode ser concebida de três modos distintos: ou bem um manda no Estado sobre todos, ou alguns, que são

* Termo que significa hoje «miséria» [N. do T.].

iguais entre si, mandam unidos sobre todos os demais, ou então todos em conjunto mandam sobre cada qual, portanto, também sobre si próprios; quer dizer, a forma do Estado é ou autocrática, ou aristocrática ou democrática. (A expressão «monárquica» em vez de «autocrática» não é adequada ao conceito que aqui se pretende expressar; pois que o monarca é aquele que tem o poder su- [339]
premo, enquanto o autocrata ou aquele que manda por si próprio é aquele que tem todos os poderes; este é o soberano, aquele representa-o apenas). – Está bem de ver que a forma autocrática do Estado é a mais simples, quer dizer, consiste na relação de um (o rei) com o povo, ou seja, nela só um é legislador. Já a aristocrática é composta de duas relações: a saber, a dos notáveis (como legisladores) entre si para constituir o soberano e, subsequentemente, a deste soberano com o povo; a democrática é, porém, a mais complexa de todas, porque supõe em primeiro lugar a unificação da vontade de todos para formar um povo, depois a dos cidadãos para formar um comunidade política, e enfim para colocar à cabeça desta comunidade política o soberano, que é esta vontade política unificada em si mesma[1]. No que diz respeito à administração do Direito no Estado, a forma mais simples é evidentemente também a melhor, mas no que se refere ao Direito em si mesmo é a mais perigosa para o povo, tendo em vista o despotismo a que convida com tanta in-

*

[1] Não menciono aqui a falsificação desta forma por detentores do poder que se impõem por si mesmos sem para tal estarem legitimados (a oligarquia e a oclocracia), nem tão-pouco as chamadas Constituições mistas, pois isso levar-nos-ia demasiado longe.

sistência. Simplificar é, na verdade, a máxima racional no mecanismo da união do povo por meio de leis coercitivas: quando todos os elementos do povo são passivos e obedecem a um, que está acima deles, mas então não há lugar a súbditos como cidadãos. Quanto à esperança com que o povo deve contentar-se de que a monarquia (aqui, em rigor, a autocracia) seja a melhor Constituição quando o monarca é bom (quer dizer, quando não tenha apenas a vontade de o ser, mas também inteligência para tanto), tal pertence aos ditados de sabedoria tautológicos e não diz mais do que isto: a melhor Constituição é aquela mediante a qual o administrador do Estado se converte no melhor governante, quer dizer, aquela que é a melhor.

§ 52.

Indagar a origem histórica deste mecanismo é inútil, quer dizer, é impossível remontar ao momento em que começou a sociedade civil (porque os selvagens não constroem nenhum instrumento para a sua submissão à lei e pode desde logo inferir-se da natureza destes homens toscos que terão começado a ser submetidos à lei pela violência). Mas iniciar esta indagação com o propósito de
[340] modificar se preciso for pela força a Constituição actualmente existente é algo punível. Porque esta modificação teria que ocorrer por intermédio do povo, que se amotinaria para esse fim, e não por via da legislação; porém , a insurreição no quadro de uma Constituição já existente é uma subversão de todas as relações jurídico-civis e, por-

tanto, de todo o Direito, quer dizer, não é modificação da Constituição civil, mas dissolução dela, e, então, a transição para uma Constituição melhor não requer uma metamorfose, mas uma palinginese, que exige um novo contrato social, em que o anterior (agora anulado) não tem qualquer influência. – Deve, no entanto, ser possível ao soberano modificar a Constituição política existente quando não seja de todo em todo compatível com a ideia de contrato originário, deixando, pois, de pé a forma que é na sua essência necessária para que o povo constitua um Estado. Ora, esta modificação não pode consistir em que o Estado passe na sua organização de uma destas três formas a uma das outras duas, por exemplo, que os aristocratas se ponham de acordo em submeter-se a uma autocracia ou em querer fundir-se numa democracia, e, ao invés; como se coubesse à livre escolha e ao arbítrio do soberano decidir a que Constituição quer submeter o povo. Porque, mesmo que decidisse a transformação numa democracia, poderia agir injustamente para com o povo, uma vez que este poderia detestar essa Constituição e considerar mais vantajosa uma das duas restantes.

As formas do Estado não são senão a letra (*littera*) da legislação originária do estado civil e podem, portanto, subsistir enquanto forem consideradas necessárias ao mecanismo da Constituição política por um costume antigo e longo (portanto, sob um ponto de vista meramente subjectivo). Mas o espírito daquele contrato originário (*anima pacti originarii*) comporta a obrigação de a ir modificando paulatina e continuadamente até que esteja de acordo, quanto aos seus efeitos, com a única Constituição

conforme ao Direito, quer dizer, à Constituição de uma República pura, e que aquelas antigas formas empíricas (estatutárias), que só serviam para efectuar a submissão do povo, se resolvam na forma originária (racional), que só tem como princípio a liberdade, e que a converte mesmo em condição de toda a coerção, e que é necessária para uma organização jurídica, em sentido autêntico, do Estado, e que conduzirá finalmente a este resultado também de
[341] acordo com a letra. – Esta é a única Constituição política estável, em que a lei ordena por si própria e não está na dependência de nenhuma pessoa em particular; este é o fim último de todo o Direito público, aquele estado em que cada um pode atribuir-se o que é seu peremptoriamente; ao invés, enquanto aquelas formas de Estado, segundo a letra, tenham de ser representadas por outras tantas pessoas morais investidas com o poder supremo, só pode ser reconhecido à sociedade civil um Direito interno provisório e não um estado absolutamente jurídico.

Mas toda a verdadeira República é e não pode ser senão um sistema representativo do povo, que pretende em nome do povo e mediante a união de todos os cidadãos, cuidar dos seus direitos, por intermédio dos seus delegados (deputados). Mas, enquanto um chefe de Estado se faz representar pessoalmente (seja o rei, a nobreza ou o povo inteiro, a associação democrática), o povo unido não só representa o soberano, como é ele próprio o soberano; porque é nele (no povo) que se encontra originariamente o poder supremo, do qual hão-de derivar-se todos os direitos dos indivíduos, como meros súbditos (ou então, como funcionários do Estado), e a República, uma vez

estabelecida, não precisa já de abrir mão das rédeas do governo e entregá-las de novo àqueles que o tinham anteriormente conduzido e que poderiam agora voltar a aniquilar, com o arbítrio absoluto, todas as novas instituições.

Foi pois um grande erro de julgamento de um poderoso governante do nosso tempo* o querer sair de um apuro, causado por grandes dívidas do Estado, remetendo ao povo a tarefa de assumir e repartir este ónus, de acordo com o seu livre critério; pois que, assim, caiu naturalmente nas suas mãos não só o poder de legislar sobre a tributação dos súbditos como também o poder de legislar sobre o governo; a saber: impedir que volte a contrair novas dívidas por dissipação ou por necessidades de guerra, desaparecendo (não se suspendendo apenas), consequentemente, o poder do monarca e transitando para o povo, a cuja vontade legisladora passou a ficar submetido o meu e o teu de cada súbdito. Não se pode tão-pouco dizer que haveria aqui de supor-se uma promessa tácita, se bem que contratualmente fundada, da Assembleia Nacional de se não constituir como autoridade soberana, mas somente de administrar os assuntos desta e devolver às mãos [342] do monarca as rédeas do mando uma vez concluída a tarefa; pois que um tal contrato é em si mesmo nulo e inexistente. O direito da legislação suprema na comunidade política não é um direito alienável, mas sim o mais pessoal de todos os direitos. Aquele que o tem só pode dispor do povo mediante a vontade colectiva do povo, mas não dispõe da vontade colectiva em si mesma, que constitui o fundamento originário de todos os contratos públicos. Um contrato que obrigasse o povo a restituir de novo o seu poder não lhe diria respeito enquanto poder legislativo, mas, no entanto, vinculá-lo-ia; o

* Kant refere-se aqui a Luís XVI, que convocou em 1789 os Estados Gerais, que viriam a transformar-se em Assembleia Nacional e, subsequentemente, em Assembleia Constituinte [N. do T.].

que constitui uma contradição segundo o princípio: ninguém pode servir a dois senhores.

[343] # Do Direito público

Segunda secção

O Direito das gentes

§ 53.

Os homens que constituem um povo podem ser representados como indígenas, de acordo com a analogia da procriação com base numa estirpe comum (*congeniti*), mesmo que o não sejam; no entanto, num sentido intelectual e jurídico, enquanto nascidos de uma mãe comum (a República), constituem, por assim dizer, uma família (*gens, natio*), cujos membros (cidadãos) são de igual condição de nascença e não consentem em misturar-se com aqueles que a seu lado vivem no estado de natureza, em razão do seu baixo nível, mesmo que estes (os selvagens) se creiam superiores em virtude da liberdade sem lei por que optaram, sendo que os selvagens constituem tribos, não Estados. Ora o Direito dos Estados na relação entre si [que em alemão é denominado, de modo não inteiramente correcto, de Direito das gentes, quando deveria antes de denominar-se de Direito dos Estados (*ius publicum civitatum*)] é aquele que temos de examinar agora, sob a denominação de Direito das gentes: aqui, um Estado, considerado como pessoa moral face a outro que se

encontra no estado de liberdade natural, e, portanto, também no estado de guerra permanente, coloca-se, por um lado, o problema do direito à guerra, por outro, o do direito durante a guerra, e ainda, o direito de se obrigarem reciprocamente a sair deste estado de guerra, propondo-se, portanto uma Constituição que funde uma paz duradoura, quer dizer, o direito subsequente à guerra; e a diferença entre o Direito no estado de natureza relativo aos indivíduos ou famílias (nas suas relações recíprocas) e o dos povos entre si consiste em que no Direito das gentes não só é tomada em consideração a relação de um Estado com outro na sua totalidade, mas também as relações das pessoas singularmente consideradas de um Estado com as do outro, bem como a relação com o outro Estado na sua [344] totalidade; diferença essa que, em relação ao direito dos indivíduos no mero estado de natureza só carece, porém, daquelas determinações que se podem inferir facilmente do conceito deste último.

§ 54.

Os elementos do Direito das gentes são os seguintes: 1. que os Estados considerados nas suas relações exteriores se encontram por natureza num estado não jurídico (como os selvagens sem lei); 2. que este estado é um estado de guerra (do direito do mais forte), mesmo que não seja guerra efectiva e permanente agressão efectiva (hostilidade); agressão essa que, mesmo que por via dela nenhum sofra por parte do outro qualquer injustiça (enquanto

ambos não queiram melhorar a situação), é em si mesma sumamente injusta, e os Estados que têm entre si relações de vizinhança estão obrigados a sair desse estado; 3. é necessária uma liga de nações, em conformidade com a ideia de um contrato social originário, de modo a que essas se obriguem (reciprocamente) a não imiscuir-se nos conflitos internos de cada um, mas sim a proteger-se de ataques do exterior; 4. que a união não deve, de todo em todo, conter nenhum poder soberano (como numa Constituição civil), mas somente uma associação (confederação); aliança essa que pode ser denunciada em qualquer momento e que, portanto, tem de ser renovada de tempos a tempos – trata-se de um direito *in subsidium* de um outro originário, o de reciprocamente se impedirem de cair no estado de guerra efectiva (*foedus Amphictyonum*)*.

§ 55.

A propósito daquele direito originário dos Estados livres de fazerem guerra uns aos outros no estado de natureza (com vista, porventura, a fundar um estado que se aproxime do estado jurídico) surge inicialmente a questão: que direito tem o Estado face aos seus próprios súb-

* No século VII a. C., por iniciativa do rei Amphyction, várias cidades gregas associam-se entre si, com vista, sobretudo, à participação em comum em ritos de culto. Pouco a pouco, as finalidades políticas dessas associações vão assumindo maior preponderância. Kant retém esta ideia de livre associação de entidades soberanas como base do seu modelo federativo [N. do T.].

ditos de se servir deles na guerra contra outros Estados, a despender ou a pôr em risco os seus bens ou mesmo a sua vida, de tal modo que não depende do seu próprio julgamento o querer ou não ir para a guerra, mas podem ser enviados para ela por ordem superior do soberano?

Pode parecer que este direito se pode facilmente demonstrar; a saber, a partir do direito de cada um a fazer o que quiser com aquilo que é seu (propriedade). De aquilo que alguém fez por si próprio na sua substância é [345] proprietário indiscutível. – O que se segue é, pois, a dedução, tal como a conceberia um simples jurista*.

Num país, existem produtos naturais da mais diversa espécie que ao mesmo tempo têm também de ser considerados, no que à sua quantidade diz respeito, como produtos (*artefacta*) do Estado, uma vez que o país não os conseguiria produzir em tal quantidade se não existisse

---

* A «dedução» não é, na linguagem kantiana, a prova baseada numa cadeia de silogismos: na linguagem académica do século XVIII, a «dedução» era um procedimento argumentativo de justificação de pretensões ou direitos – Kant refere precisamente esta acepção do termo «dedução» como *probatio iuris* quando, na *Crítica da Razão Pura*, trata «dos princípios de uma dedução transcendental em geral» (A84/B116). Desde os finais do século XIV, tornou-se comum esta literatura jurídica de «dedução», visando justificar direitos dinásticos, pretensões territoriais, etc. No século XVIII, a metodologia destas «deduções» indicava os requisitos de concisão, clareza e carácter escorreito da argumentação: ao tempo de Kant, era Johann Stephan Pütter – que, em conjunto com Gottfried Achenwall, era o autor do manual de Direito natural que Kant usava nas suas prelecções – o jurista cujas «deduções» tinham adquirido maior renome [N. do T.].

um Estado e um governo regularmente constituído e poderoso e se os habitantes se encontrassem em estado de natureza. – No país em que vivo, seria impossível encontrar ou encontrar-se-iam muito poucas galinhas domésticas (a espécie mais útil de aves de capoeira), ovelhas, porcos, bovinos e outros, seja por falta de alimentação, seja por causa dos predadores, se não existisse nele um governo que assegurasse aos habitantes as suas aquisições e posses. – O mesmo pode também dizer-se do número de homens que, como nas vastidões desérticas da América, mesmo atribuindo-lhes o carácter mais industrioso (que não têm), não pode senão ser escasso. Os habitantes estariam muito pouco dispersos, dado que nenhum deles poderia, com o seu pessoal doméstico, disseminar-se num território sempre em perigo de ser devastado por homens ou por selvagens e feras; por conseguinte, não se encontraria subsistência suficiente para uma tão grande quantidade de homens como a que vive agora num país. – Portanto, tal como pode dizer-se das plantas (por exemplo, das batatas) e dos animais domésticos que podem ser utilizados, consumidos ou destruídos (fazê-los abater), uma vez que, em relação à quantidade, são produtos do homem, parece também que pode dizer-se do poder supremo do Estado, do soberano, que tem o direito de mandar os seus súbditos, súbditos que são em grande medida produto seu, para a guerra, tal como se fosse para uma caçada, ou mandá-los para um campo de batalha, tal como se fosse para uma viagem de recreio.

Mas este fundamento jurídico (que presumivelmente pode apresentar-se, mesmo que de um modo obscuro, à

mente do monarca) é obviamente válido em relação aos animais, os quais podem ser propriedade do homem; mas não pode, de modo algum, aplicar-se ao homem, sobretudo enquanto cidadão, o qual deve ser sempre considerado no Estado como membro colegislador (não meramente como meio, mas também ao mesmo tempo como fim em si mesmo) e que, portanto, há-de dar a sua livre aprovação, por intermédio dos seus representantes, não só à guerra em geral, mas também a cada declaração de guerra em particular, e só sob esta condição [346] restritiva pode o Estado dispor dele para um serviço cheio de perigos.

Teremos, pois, que inferir este direito a partir do dever do soberano para com o povo (não inversamente); com o que este deve ser considerado como se tivesse dado o seu voto para isso, qualidade em que, se bem que passivo (deixa que disponham dele), é, no entanto, também activo e representa o próprio soberano.

§ 56.

No estado de natureza dos Estados, o direito à guerra (às hostilidades) é a forma lícita através da qual um Estado faz valer o seu direito pela própria força contra um outro Estado, quando se sinta lesado por este; porque nesse estado de natureza tal não pode acontecer por via de um processo (o único meio pelo qual os litígios são resolvidos no estado jurídico). – Para além da lesão activa (a primeira agressão, que é distinta da primeira

hostilidade), existe também a ameaça. Esta compreende seja um preparativo já iniciado, no qual se baseia o direito de prevenção (*ius praeventionis*), seja simplesmente o acréscimo tremendo de poder (*potentia tremenda*) de um outro Estado (mediante aquisição territorial). Tal acréscimo de poder constitui por si só, e anteriormente a qualquer acto do Estado mais poderoso, uma lesão causada ao Estado menos poderoso e no estado de natureza este ataque é decerto legítimo*. É nisto, pois, que se funda o direito ao equilíbrio de poder entre todos os Estados que se relacionam entre si.

No que diz respeito à lesão activa, que confere um direito a fazer a guerra, esta consiste na reparação que um povo de um Estado opera por si mesmo em virtude da ofensa do povo de outro Estado, ou seja, a represália (*retorsio*), sem buscar um ressarcimento (por meios pacíficos) do outro Estado, situação em relação à qual tem uma certa semelhança, em termos de formalidade, o desencadear da guerra sem revogação prévia da paz (declaração de guerra); porque se queremos encontrar um Direito na situação de guerra, é preciso supor-se algo análogo a um contrato, quer dizer, a aceitação da declaração da contraparte de que ambas as partes pretendem buscar por essa via o seu direito.

---

* Em *Para a Paz Perpétua*, Kant chega à conclusão oposta, condenando, com base no princípio da publicidade, «*esta máxima da habilidade política*» – cf. Kant, *Zum ewigen Frieden* (Akademie Textausgabe, vol. VIII), pág. 384 [N. do T.].

§ 57. [347]

No Direito das gentes, é precisamente o direito durante a guerra aquele que apresenta mais dificuldades, desde logo para que dele se elabore um conceito e se pense, sem cair em contradição, uma lei neste estado desprovido de lei (*inter arma silent leges**); tal lei teria, pois, que ser a seguinte: conduzir a guerra segundo princípios tais que continue sempre a ser possível sair daquele estado de natureza dos Estados (na sua relação externa recíproca) e entrar num estado jurídico.

Nenhuma guerra entre Estados independentes pode ser uma guerra punitiva (*bellum punitivum*). Pois que o castigo só é possível no quadro da relação de um superior (*imperantis*) face a um subordinado (*subditum*), relação essa que não é a que existe entre os Estados. – Mas tão-pouco pode ser uma guerra de extermínio (*bellum internecinum*) ou uma guerra de subjugação (*bellum subiugatorium*). Não que este meio extremo de o Estado alcançar o estado de paz esteja em si em contradição com o direito de um Estado, mas porque a ideia do Direito das gentes coenvolve tão-somente o conceito de um antagonismo para conservar o que é seu, segundo princípios de liberdade exterior, mas não coenvolve um modo de aquisição que em resultado do acréscimo de poder de um Estado possa tornar-se ameaçador para o outro Estado.

Ao Estado a que se faz guerra estão permitidas todas as espécies de meios de defesa, à excepção daqueles cuja

---

* Cícero, *pro Milone* 4,10 [N. do T.].

utilização tornaria os súbditos incapazes de ser cidadãos; pois que então se tornaria a si mesmo ao mesmo tempo incapaz de, nas relações entre os Estados segundo o Direito das gentes, valer como pessoa (de participar com os outros dos mesmos direitos). Entre tais meios figuram os seguintes: utilizar os seus próprios súbditos como espiões, ou utilizá-los, bem como a estrangeiros, como assassinos pagos, envenenadores (classe em que se podem muito bem incluir também os chamados atiradores, que montam emboscadas às pessoas) ou simplesmente para difundir notícias falsas; numa palavra: lançar mão daqueles meios pérfidos que destruiriam a confiança indispensável para instaurar no futuro uma paz duradoura.

É permitido na guerra impor ao inimigo vencido
[348] fornecimentos e contribuições, mas não saquear o povo, quer dizer, extorquir às pessoas individuais aquilo que é seu (pois que isto constituiria um roubo, uma vez que não foi o povo vencido que fez a guerra mas, servindo-se de si, o Estado sob cuja autoridade esse povo se encontrava), devendo emitir-se recibo de tudo aquilo que foi requisitado, de tal modo que na paz subsequente se possa repartir proporcionalmente o encargo imposto ao país ou à província.

§ 58.

O Direito depois da guerra, quer dizer, no momento do tratado de paz e atendendo às suas consequências, consiste nisto: em que o vencedor estabelece as condições

sob as quais são conduzidas as negociações com o vencido com vista à conclusão da paz, não o fazendo, por certo, em conformidade com um qualquer direito que lhe adviesse da pretensa lesão do seu adversário, mas, mesmo deixando intocada esta questão, apoiando-se sobre a sua própria força. Por isso, o vencedor não pode reclamar o ressarcimento dos custos da guerra, porque então teria que fazer passar por injusta a guerra do seu adversário; e, mesmo que possa pensar neste argumento, não deve ele, todavia, aduzi-lo, porque em tal caso declarar-se-ia a favor da guerra punitiva, cometendo com isso um novo gravame. Aqui inclui-se também a troca de prisioneiros (sem pagamento de resgate), sem que seja de considerar a paridade do número.

O Estado vencido ou os seus súbditos não perdem com a conquista do país a sua liberdade civil, não sendo aquele rebaixado a colónia e estes a servos; pois que, a não ser assim, a guerra teria sido uma guerra punitiva, o que é em si contraditório. – Uma colónia ou província é um povo que, sem dúvida, tem a sua própria Constituição, a sua legislação, o seu território, no qual são apenas estrangeiros aqueles que pertencem a outro Estado, que, não obstante, detém o poder executivo supremo sobre esse povo. Estado esse que se denomina metrópole. O Estado tutelado é dominado pela metrópole, mas governa-se por si (através do seu próprio Parlamento, quando muito sob a presidência de um vice-rei) (*civitas hybrida*). Era isto que Atenas era na sua relação com as diferentes ilhas e é presentemente a Grã-Bretanha na sua relação com a Irlanda.

Ainda menos pode fazer-se decorrer a servidão e a sua legitimidade do domínio alcançado sobre um povo [349] através da guerra, pois que para tal teria de admitir-se uma guerra punitiva. E menos ainda uma servidão hereditária, que é completamente absurda, pois que a culpa do crime cometido por alguém não pode transmitir-se hereditariamente.

Que à conclusão da paz esteja associada a amnistia é algo que é desde logo inerente ao conceito de conclusão da paz.

§ 59.

O Direito da paz é: 1. o direito de estar em paz quando há guerra na vizinhança, ou seja, o direito de neutralidade; 2. o de fazer assegurar-se a continuidade da paz concluída, isto é, o direito de garantia; 3. o direito de associação recíproca (confederação) entre vários Estados, para em conjunto se defenderem contra todos os eventuais ataques externos ou internos; não uma liga para perpetrar agressões e para engrandecimento interno.

§ 60.

O direito de um Estado contra um inimigo injusto não tem limites (bem entendido, quanto à qualidade, mas não quanto à quantidade, ou seja, ao grau): quer dizer, o Estado ofendido não pode para afirmar aquilo que é seu

servir-se de todos os meios, mas pode, outrossim, servir-se daqueles que são em si lícitos, na medida em que tenha forças para tal. – Mas o que é um inimigo injusto, segundo os conceitos do Direito das gentes, no qual, à semelhança do estado de natureza, cada Estado é juiz na sua própria causa? É aquele cuja vontade publicamente expressa (seja por palavras ou acções) revela uma máxima segundo a qual, se se convertesse em regra universal, não seria possível qualquer estado de paz entre os povos, tendo, ao invés, que se perpetuar o estado de natureza. Tal é o caso da violação dos pactos públicos, relativamente à qual pode pressupor-se que afecte o interesse de todos os povos, cuja liberdade se vê por essa via ameaçada e que são assim incitados a unir-se contra um tal desmando e a retirar ao inimigo o poder para o cometer; – mas não ao ponto de partilhar entre si o país, fazendo, por assim dizer, desaparecer um Estado da face da terra, pois que isto constituiria uma injustiça contra o povo, o qual não pode perder o seu direito originário de se associar numa comunidade política; mas sim para o fazer adoptar uma nova Constituição, que seja pela sua natureza desfavorável à tendência para a guerra.

De resto, a expressão «um inimigo injusto no estado de natureza» é pleonástica, dado que o estado de natureza é em si mesmo um estado de injustiça. Um inimigo justo seria aquele contra o qual resistir equivaleria da minha parte a agir injustamente; mas este não seria então meu inimigo. [350]

§ 61.

Uma vez que o estado de natureza dos povos, tal como o das pessoas individuais, é um estado do qual se deve sair para entrar num estado legal, então, anteriormente a este acontecimento, qualquer direito dos povos e todo o meu e o teu exteriores dos Estados, que se adquire e conserva por via da guerra, é meramente provisório, e somente no quadro de uma associação universal de Estados (análoga àquela mediante a qual um povo se torna Estado) podem os direitos valer peremptoriamente e ser alcançado um verdadeiro estado de paz. Mas como uma tão excessiva extensão de um tal Estado de nações através de vastas regiões haveria, em última análise, de tornar impossível o seu governo e, assim, a protecção de cada membro, e como uma multiplicidade de tais corporações conduz de novo a um estado de guerra, a paz perpétua (o fim último do Direito das gentes na sua globalidade) é, obviamente, uma ideia irrealizável. Mas os princípios políticos que apontam nesse sentido, de entrar nessas associações de Estados, como meios de aproximação contínua a essa ideia, não o são, sendo, ao invés, absolutamente realizáveis, na medida em que tal aproximação é uma tarefa fundada no dever, e, portanto, também no direito das pessoas e dos Estados.

Podemos denominar uma tal associação entre alguns Estados para preservar a paz de Congresso permanente dos Estados, a que qualquer Estado vizinho tem a liberdade de se juntar; um Congresso semelhante (pelo menos, no que diz respeito às formalidades do Direito das

gentes no sentido de preservar a paz) teve lugar na primeira metade deste século na Assembleia Geral dos Estados na Haia; onde os ministros da maior parte das cortes europeias, e mesmo das repúblicas mais pequenas, depuseram as suas queixas relativamente às hostilidades sofridas uns pelos outros, configurando-se assim a Europa inteira como um único Estado federal, que aceitaram, por assim dizer, como árbitro naqueles seus conflitos públicos. Em lugar disto, o Direito das gentes ficou depois unicamente nos livros, desaparecendo dos gabinetes ou tendo sido remetido em forma de deduções à obscuridade dos arquivos, depois de ter já havido recurso à força.

Por um Congresso entende-se aqui, porém, unicamente uma reunião voluntária de diferentes Estados, susceptível de ser dissolvida a qualquer momento, e não uma união (como a dos Estados americanos) que esteja baseada numa Constituição política e que seja, portanto, indissolúvel; – é somente por via de um tal Congresso que pode realizar-se a ideia de um Direito público das gentes, Direito que é preciso constituir para arbitrar os seus diferendos de forma civil, digamos, por meio de um processo, e não de forma bárbara (à maneira dos selvagens), quer dizer, por intermédio da guerra. [351]

Terceira secção

O Direito cosmopolita

§ 62.

Esta ideia racional de uma comunidade pacífica universal, mesmo que não amistosa, formada por todos os povos da terra que podem estabelecer relações efectivas entre si, não é algo de filantrópico (ético), mas sim um princípio jurídico. A natureza encerrou-os a todos conjuntamente (graças à forma esférica do lugar em que vivem, como *globus terraqueus*), e uma vez que a posse do solo sobre o qual pode viver um habitante da terra só pode ser pensada como posse de uma parte de um determinado todo, portanto, como uma parte sobre a qual cada um deles tem originariamente um direito, todos os povos têm originariamente em comum o solo, se bem que não estejam em comunidade jurídica da posse (*communio*) e, assim, do uso ou da propriedade do mesmo, mas sim numa comunidade de possível interacção física (*commercium*), quer dizer, que se encontram numa relação universal de cada um com todos os demais, consistente a prestar-se a uma interacção recíproca, e têm o direito de o tentar, sem que com isso o estrangeiro tenha o direito de os tratar como inimigos. – Este Direito, na medida em que conduz à possível união de todos os povos, com o propósito de estabelecer certas leis universais que presidam à sua possível interrelação, pode ser denominado Direito cosmopolita (*ius cosmopoliticum*).

Pode parecer que os mares impedem a comunicação entre os povos; e, não obstante, os mares são justamente, graças à navegação, as disposições naturais mais propícias para o seu intercâmbio, que pode ser tanto mais activo quanto mais próximas estejam as costas entre si (tal como as mediterrânicas). No entanto, o frequentar as costas e, [353] mais ainda, a sua colonização, para as ligar à metrópole, são ao mesmo tempo ocasiões propícias para que o mal e a violência de um lugar do nosso globo sejam sentidos em todos os outros. Mas este possível abuso não pode suprimir o direito do cidadão da terra de procurar a comunidade com todos e de visitar, com esse propósito, todas as regiões da terra, se bem que este não seja um direito de estabelecimento no território de outro povo (*ius incolatus*), direito em relação ao qual se exige um contrato especial.

Mas podemos perguntar-nos: pode um povo empreender o estabelecimento (*accolatus*) e a tomada de posse nas terras recém descobertas, na vizinhança de um povo que se tenha já fixado nessa porção de terra e mesmo sem o consentimento deste?

Se a fixação tem lugar a uma tal distância da área do primeiro que nenhum deles cause prejuízo ao outro no uso do seu território, o direito a tal é inquestionável; mas se são povos de pastores ou de caçadores (como os hotentotes, os tunguses e a maioria das nações americanas), cujo sustento depende de vastas e despovoadas extensões de terra, isso não poderia ocorrer pela força, mas somente por contrato, e, neste último caso, sem aproveitamento da ignorância desses habitantes no que se refere à cessão das suas terras; mesmo que sejam aparentemente

suficientes as razões justificatórias de que uma tal violência redunda em benefício do mundo: seja pela aculturação dos povos primitivos (como o pretexto mediante o qual o próprio Büsching* pretende desculpar a introdução sangrenta da religião cristã na Alemanha), seja para limpar o seu próprio país de homens corruptos e na esperança de os tornar melhores a eles próprios ou à sua descendência, noutra parte do mundo (como na Nova Holanda); porque todos estes propósitos, assumidamente bons, não podem lavar as manchas de injustiça presentes nos meios que são para tal empregues. – Pode objectar-se contra isto que face a uma tal reserva em relação a começar por estabelecer mediante a força um estado legal talvez estivesse ainda a terra inteira num estado sem lei: mas tal objecção não pode anular aquela condição jurídica, como o não pode o pretexto dos revolucionários do Estado de que quando são más as Constituições cabe também ao povo alterá-las pela força e ser de uma vez por todas injusto, para estabelecer depois de modo mais seguro a justiça e fazê-la florescer.

* *
*

* Anton Friedrich Büsching (1724-1793), geógrafo famoso e também teólogo [N. do T.].

Se não se pode provar que algo existe, pode tentar-se provar que não existe. Mas se não se consegue nenhuma das duas coisas (caso que ocorre com frequência), pode ainda perguntar-se: há interesse em aceitar (como hipótese) uma ou outra, e isto quer do ponto de vista teórico, quer do ponto de vista prático, vale dizer, seja meramente para explicar um certo fenómeno (como, por exemplo, para o astrónomo, o retorno e a fixidez dos planetas), seja para alcançar um determinado fim, que pode, por seu turno, ser ou pragmático (um mero fim técnico) ou moral, quer dizer, um fim tal que a máxima da sua proposição é em si um dever. – É evidente que aqui não é a suposição (*suppositio*) de que esse fim seja realizável, o que é um juízo meramente teórico e ainda por cima problemático, que se converteria em dever, pois que não existe aí (no acreditar em algo) qualquer obrigação; aquilo a que, ao invés, nos obriga um dever é a agir de acordo com a ideia daquele fim, mesmo que não exista a menor probabilidade teórica de que possa ser realizado, pese embora também não pode ser igualmente demonstrada a sua impossibilidade.

Ora, a razão prático-moral pronuncia em nós o seu veto irrevogável: não deve haver guerra; nem aquela que pode ocorrer entre mim e ti no estado de natureza, nem aquela que pode ocorrer entre nós enquanto Estados, que, embora se encontrem internamente num estado legal, encontram-se, porém, externamente (na sua relação recíproca) num estado sem lei; – pois que este não é o

modo em conformidade com o qual cada um deve procurar o seu direito. Portanto, a questão não é a de se a paz perpétua é uma realidade ou uma quimera e de se não nos enganamos no nosso juízo teórico quando admitimos a primeira hipótese; mas que temos de agir como se fosse real, o que talvez não seja o caso, com vista ao seu estabelecimento e ao estabelecimento da Constituição que nos parece mais idónea para a conseguir (talvez o republicanismo de todos os Estados considerados no seu conjunto e individualmente) e pôr termo à desastrosa prática da guerra, fim supremo esse a que todos os Estados sem excepção orientaram até agora as suas instituições internas. E mesmo que este último ponto, relativo ao cumprimen-
[355] to deste propósito, permanecesse como um voto piedoso, decerto não nos enganaríamos ao fazer nossa a máxima de actuar sem desfalecimento nesse sentido, pois que esta máxima é dever; em contrapartida, considerar como enganosa a lei moral em nós próprios despertaria o desejo repugnante de preferirmos ser privados completamente de razão e ver-nos lançados, em conformidade com os próprios princípios, no mesmo mecanismo da natureza a que estão sujeitas todas as outras espécies de animais.

Pode dizer-se que a instituição universal e duradoura da paz não constitui apenas uma parte, mas o fim último na sua globalidade da doutrina do Direito nos limites da simples razão; pois que o estado de paz é o único em que estão assegurados mediante leis o meu e o teu no seio de um conjunto de pessoas vizinhas umas das outras, reunidas, portanto, numa Constituição; Constituição essa cuja regra não deve ser retirada da experiência daqueles que

até agora melhor se deram com ela, como se pudesse tornar-se uma norma para outros, devendo, ao invés, ser inferida *a priori* pela razão do ideal de uma união jurídica entre os homens sob leis públicas em geral, pois que todos os exemplos (uma vez que só podem elucidar, mas não podem provar nada) são enganadores e carecem, pois, de uma metafísica, cuja necessidade mesmo aqueles que a ridiculizaram inadvertidamente confessam quando, por exemplo, como frequentemente fazem, dizem: «a melhor Constituição é aquela onde o poder reside nas leis e não nos homens». Pois o que é que pode ser metafisicamente mais sublime do que precisamente esta ideia, que, não obstante o que aqueles afirmam, tem a mais sólida realidade objectiva, que se deixa facilmente expor também nos casos que ocorrem e que é a única que pode conduzir, numa contínua aproximação, ao bem político supremo, a paz perpétua, intentada e executada não revolucionariamente, de sopetão, quer dizer, mediante o derrube violento de uma Constituição defeituosa existente até ao momento – (porque nessa decorrência surgiria um momento de destruição de todo o estado jurídico) –, mas mediante reforma paulatina, de acordo com sólidos princípios.

[356] Aditamento

Observações aclaratórias aos princípios metafísicos da doutrina do Direito*

O pretexto para estas observações retiro-o em grande medida da recensão a este livro no *Götting. Anz.*, n.° 28, de 18 de Fevereiro de 1797; recensão essa** redigida de modo penetrante e com argúcia de análise, mas também com simpatia e com «a esperança que esses princípios sejam um ganho para a ciência». Utilizá-la-ei aqui como fio condutor da apreciação e, para além disso, para alguma ampliação deste sistema.

Logo no começo da Introdução à doutrina do Direito depara-se o meu arguto autor da recensão com uma definição: o que é a faculdade de desejar? É, diz o texto, a faculdade de ser, por intermédio das suas representações, causa dos objectos destas representações. – A esta explanação objecta-se do seguinte jeito: «que se reduz a nada, logo que se abstraia das condições externas da consequência do desejo. – A faculdade de desejar é, porém, algo também para o idealista; pese embora para este o mundo exterior não ser nada». Resposta: mas não existe

* O aditamento foi publicado pela primeira vez na segunda edição (Königsberg, 1798), tendo, erradamente, surgido em anexo à primeira parte da doutrina do Direito. Na reconstituição do texto de Karl Vorländer, o aditamento vem a ser inserido em conclusão à doutrina do Direito, sugestão que aqui se acolhe [N. do T.].

** Cujo autor é Friedrich Bouterwek (1765-1828), professor de filosofia em Göttingen [N. do T.].

também um empenho vigoroso e, todavia, consciente do seu carácter vão (por exemplo: quisesse Deus que aquele homem fosse ainda vivo!), empenho que é, na verdade, desprovido de eficácia, mas que, apesar disso, não é desprovido de consequências e que, no entanto, não actua sobre as coisas exteriores mas sim no interior do próprio sujeito, de modo intenso (fazendo-o sofrer)? Um desejo como intento (*nisus*) de ser causa por intermédio das suas representações, mesmo que o sujeito tenha percepção da insuficiência de tais representações para o efeito pretendido, é sempre, porém, causalidade, pelo menos no interior do sujeito. – O que constitui aqui o mal entendido é [357] que a definição não é aplicável ao idealista, uma vez que a consciência da sua capacidade em geral (no caso mencionado) é ao mesmo tempo consciência da sua incapacidade em relação ao mundo exterior; e, no entanto, dado que aqui se trata unicamente da relação de uma causa (a representação) com o efeito (o sentimento) em geral, a causalidade da representação (seja ela interna ou externa) em relação ao seu objecto tem inevitavelmente de ser pensada como incluída no conceito da faculdade de desejar.

1.

Preparação lógica para um conceito jurídico recentemente avançado

Se os filósofos com formação jurídica se quiserem alcandorar ou aventurar até aos princípios metafísicos da

doutrina do Direito (sem os quais toda a sua ciência jurídica seria meramente estatutária) não podem descurar com indiferença o asseguramento do carácter completo da sua classificação dos conceitos jurídicos: pois que, a não ser assim, aquela ciência não seria um sistema racional mas uma mera agregação compilatória. – A tópica dos princípios tem para efeitos da forma de sistema de ser completa, quer dizer, o lugar para um conceito (*locus communis*) tem de ser indicado, lugar que tem de permanecer em aberto para este conceito de acordo com a forma sintética da classificação; pode também, em seguida, pôr-se em evidência que um ou outro conceito que fosse colocado neste lugar seria em si contraditório e teria que ser afastado desse lugar.

Até aqui, os jurisconsultos ocuparam, pois, dois lugares comuns: o do direito real e o do direito pessoal. Dado que ficam ainda em aberto dois lugares a partir da mera forma da união de ambos num conceito como elementos da classificação *a priori*, a saber, o de um direito real de carácter pessoal bem como o de um direito pessoal de carácter real, é natural perguntar se é admissível também este novo conceito e se por agora, mesmo que só de modo problemático, ele se tem de encontrar na tabela completa da classificação. Este último ponto não suscita qualquer dúvida. Porque a classificação meramente lógica (que abstrai do conteúdo do conhecimento – do objecto) é sempre uma dicotomia, por exemplo, todo o direito é ou um direito real ou um direito não real. Mas a classifi-
[358] cação de que aqui se trata, quer dizer, a classificação metafísica, pode ser também uma tetracotomia, porque para

além dos dois simples elementos da classificação acrescem ainda duas relações, a saber, as das condições restritivas do direito, sob as quais um direito entra em conexão com outro, relações essas cuja possibilidade requer uma indagação especial. – O conceito de um direito real de carácter pessoal é suprimido sem mais delongas, pois que é impensável o direito de uma coisa em relação a uma pessoa. Então cabe perguntar se a inversa desta relação é igualmente impensável; ou se este conceito, a saber, o de um direito pessoal de carácter real, não só não é intrinsecamente contraditório como também é em si mesmo um conceito necessário (dado *a priori* na razão), pertencente ao conceito do meu e do teu exteriores, ao tratar não as pessoas como coisas em todos os aspectos, mas sim em possuí-las e proceder com elas como coisas em muitas relações.

2.

Justificação do conceito de um direito pessoal de carácter real

A definição do direito pessoal de carácter real é, pois, em poucas palavras, a seguinte: «é o direito do indivíduo de ter uma pessoa exterior a si como sua»[1]. Digo enfati-

*

[1] Tão-pouco digo aqui: uma pessoa como minha (com o adjectivo), como aquilo que é meu (*τὸ meum*; com o substantivo). Pois eu posso dizer: este é o meu pai, o que designa tão-somente a minha relação física (de conexão) com ele em geral; por exemplo:

camente: uma pessoa; pois que poderia bem ter como seu outro indivíduo, que tivesse sido destituído da sua personalidade por via de um crime (convertendo-se em escravo); mas não se trata aqui deste direito real.

O que deve agora indagar-se é se aquele conceito, «enquanto novo fenómeno no firmamento jurídico», é uma *stella mirabilis* (uma estrela que cresce até se tornar
[359] numa estrela de primeira grandeza, mas que volta paulatinamente a desaparecer, retornando eventualmente de uma outra vez) ou apenas uma estrela cadente.

3.

Exemplos

Ter algo de exterior como seu significa possuí-lo juridicamente; mas a posse é a condição de possibilidade do uso. Se esta condição é pensada unicamente como condição física, a posse chama-se então detenção. – Ora, a detenção lícita não é por si só suficiente para fazer passar por meu o objecto ou para o tornar meu; mas se eu, por qualquer razão que seja, estou legitimado para reivin-

*

eu tenho um pai. Mas não posso dizer: tenho-o como aquilo que é meu. No entanto, se digo: a minha mulher, isto significa uma relação especial, ou seja, jurídica, do possuidor com um objecto (mesmo que seja uma pessoa) enquanto coisa. Mas a posse (física) é a condição de possibilidade de manuseamento (*manipulatio*) de algo como coisa; mesmo que esta tenha ao mesmo tempo sob um outro tipo de relação que ser tratada como pessoa.

dicar a detenção de um objecto que se extraviou ou se subtraiu à esfera do meu senhorio, este conceito jurídico é um sinal (como o efeito da causa) de que me considero legitimado a considerá-lo como meu, mas também a comportar-me em relação a ele como se me encontrasse na posse inteligível dele e a usá-lo como tal.

Na verdade, o seu não significa aqui o seu como propriedade da pessoa de outrem (dado que o homem nem sequer de si pode ser proprietário e muito menos o pode ser de outra pessoa), mas somente o seu do usufruto (*ius utendi, fruendi*), consistente em fazer uso imediatamente desta pessoa como uma coisa, como meio para o meu fim, mas sem prejuízo da sua personalidade.

Mas este fim, como condição da licitude do uso, tem que ser moralmente necessário. Nem o varão pode desejar a mulher para dela usufruir como se fosse uma coisa, quer dizer, para sentir um prazer imediato na comunhão puramente animal com ela, nem a mulher pode a ele entregar-se para tal fim sem que ambas as partes renunciem à sua personalidade (coabitação carnal ou bestial), ou seja, isto só pode ocorrer sob a condição do matrimónio, o qual, enquanto entrega recíproca da própria pessoa à posse da outra, tem de ser previamente celebrado: para que não haja desumanização por via do uso corporal que uma parte faz da outra.

Sem esta condição, o gozo carnal é sempre, por princípio (ainda que nem sempre no seu efeito), canibal. Seja com a boca ou com os dentes, seja a parte feminina que se consuma por gravidez ou por um parto que lhe cause a morte que porventura dela possa resultar, seja a parte

[360] masculina que se consuma pelo esgotamento resultante das reiteradas exigências da mulher à faculdade sexual do varão, só no modo de gozar existe diferença e cada uma das partes é em relação à outra, neste caso recíproco dos órgãos sexuais uma coisa consumível (*res fungibilis* *); converter-se em tal mediante contrato constituiria um contrato contrário à lei (*pactum turpe*).

Do mesmo modo, não pode o varão procriar nenhum filho com a mulher como artefacto (*res artificialis*) comum sem que ambas as partes contraiam com ele e entre si a obrigação de o sustentar: o que significa também, pois, adquirir uma pessoa como se fosse uma coisa, mas só quanto à forma (conforme a um mero direito pessoal de carácter real). Os pais[1] têm um direito face a quem quer que esteja na posse da criança que foi subtraída ao seu senhorio (*ius in re*) e, ao mesmo tempo, um direito a obrigar a criança às prestações e ao cumprimento das suas ordens que não sejam contrárias a uma possível liberdade legal (*ius ad rem*): têm, portanto, em relação a ela também um direito pessoal.

Por último, se ao alcançar a maioridade cessa o dever dos pais de sustento dos seus filhos, aqueles têm, no entanto, o direito de os utilizar, enquanto membros do agregado familiar submetidos às suas ordens, na manu-

*

[1] De acordo com a grafia alemã, pela palavra «Ältern» (os mais velhos) entende-se *seniores*, mas pela palavra «Eltern» (pais) entende-se *parentes*; o que foneticamente não se pode distinguir, mas é, no entanto, muito diferente quanto ao sentido.

* Kant comete aqui um erro na classificação das coisas – deveria dizer "*res comsumptibilis*" e não "*res fungibilis*" [N. do T.].

tenção da economia doméstica, até à sua emancipação; emancipação que é um dever dos pais para com os filhos, que decorre da limitação natural do direito dos primeiros. Até aí são, decerto, membros do agregado familiar e fazem parte da família, mas a partir desse momento fazem parte dos serviçais (*famulatus*) da família e, portanto, não podem acrescer ao seu do dono da casa (como seus criados) senão por via de contrato. Do mesmo modo, podem também serviçais estranhos à família converter-se no seu do dono da casa de acordo com um direito pessoal de carácter real e ser adquiridos por contrato como empregados domésticos (*famulatus domesticus*). Tal contrato não é de simples prestação de serviços (*locatio conductio operae*), mas de entrega da própria pessoa à posse do dono da casa, uma adstrição pessoal (*locatio conductio personae*), que é distinta da prestação de serviços na medida em que consiste em ser o serviçal incumbido de tudo aquilo que seja permitido no que diz respeito ao bem-estar do agregado familiar e não apenas mandatado [361] para uma tarefa especificamente determinada; ao invés, aquele que foi contratado (artesão ou jornaleiro) não se entrega a si próprio ao seu de outrem e não é assim, desse modo, elemento do agregado familiar. – O dono da casa não pode assenhorear-se (*via facti*) deste último como se fosse uma coisa, uma vez que este não está na posse jurídica daquele, que o obriga a certas prestações, e não o estaria mesmo que fosse morador (*inquilinus*) na casa, podendo, porém, o dono da casa compelir à prestação do prometido, em conformidade com o direito pessoal, prestação que está à sua disposição pelas vias legais (*via*

iuris). – Tudo isto para aclaração e defesa de um título jurídico estranho, que foi recentemente feito acrescentar à doutrina da lei natural, se bem que dele sempre se tenha feito uso, pese embora de modo tácito.

4.

Sobre a confusão do direito real com o direito pessoal

Também me foi levada à conta de crítica, como heterodoxia no Direito natural privado, a asserção: a compra faz cessar a relação arrendatícia (doutrina do Direito, § 31).

Que alguém possa denunciar perante o arrendatário o arrendamento da sua casa antes do decurso do prazo acordado e que, portanto, possa, como se afigura, romper em relação a ele a promessa feita, desde que o faça no tempo usual para a mudança, no prazo legal-civil que é para tal habitual, é algo que obviamente parece, logo à primeira vista, contrariar todos os direitos procedentes de um contrato. – Mas se puder provar-se que o arrendatário, ao tempo em que celebrou o contrato de arrendamento, sabia ou deveria saber que a promessa que o senhorio lhe fazia enquanto proprietário estava associada naturalmente (sem que fosse necessário dizê-lo expressamente no contrato), ou seja, tacitamente, à condição de que este não vendesse a sua casa nesse lapso de tempo (ou que não tivesse que a entregar aos credores ao incor-

rer em insolvência), então o senhorio não quebrou a sua promessa, promessa essa condicionada já segundo a razão, e o arrendatário não viu diminuído o seu direito pelo facto de se ter denunciado o contrato antes do fim do prazo do arrendamento.

Com efeito, o direito deste último, decorrente do [362]
contrato de arrendamento, é um direito pessoal àquilo que uma determinada pessoa tem que prestar a outra (*ius ad rem*); mas não um direito oponível a qualquer possuidor da coisa, um direito real (*ius in re*).

Ora, o arrendatário podia muito bem ter-se garantido no seu contrato de arrendamento e configurar em relação a si um direito real sobre a casa do senhorio: quer dizer, podia fazer inscrever (registar) o contrato só sobre a casa do senhorio, como algo ligado ao solo; nesse caso, não poderia ser excluído do arrendamento antes do decurso do prazo acordado por denúncia do proprietário, nem sequer em virtude da morte deste (a natural ou também civil, a insolvência). Se não o fez, porventura porque queria estar livre para arrendar ulteriormente em melhores condições ou porque o proprietário não queria ver recair sobre a sua casa um tal *onus*, pode concluir-se daqui: que cada um deles, no que diz respeito ao prazo de denúncia (exceptuando o prazo civilmente determinado para ela), estava consciente de ter celebrado um contrato, tacitamente condicionado, que poderia vir a ser dissolvido de acordo com as suas conveniências. A confirmação da faculdade de romper o arrendamento em virtude da venda torna-se também manifesta com base em certos efeitos jurídicos de um tal contrato de arrenda-

mento; com efeito, não se exige aos herdeiros do arrendatário a obrigação de prosseguir com a relação arrendatícia quando aquele tenha falecido; dado que esta só é uma obrigação em relação a uma determinada pessoa, que cessa com a sua morte (tendo, no entanto, aqui que ter sempre em conta o prazo legal de denúncia). Tão-pouco pode o direito do arrendatário enquanto tal transmitir-se aos seus herdeiros sem um contrato especial; como também não tem o arrendatário a faculdade de subarrendar em vida das partes sem acordo expresso.

5.

Aditamento à discussão dos conceitos do Direito penal

A mera ideia de uma Constituição política entre os homens coenvolve, desde logo, o conceito de uma justiça penal, que incumbe ao poder supremo. Trata-se unicamente de saber se as modalidades das penas são indiferentes para o legislador, surgindo apenas como meio para afastar o crime (como violação da segurança do Estado na posse do seu de cada um), ou se também se tem de ter
[363] em conta a humanidade na pessoa do infractor (quer dizer, o respeito pela espécie), e isto, na verdade, por meras razões jurídicas, na medida em que continuo a considerar o *ius talionis*, em termos de forma, como a única ideia determinante *a priori* (não a extraindo da experiência sobre quais seriam os meios mais eficazes para este propósito),

como princípio do Direito penal[1]. – Mas que fazer em relação às penas para os crimes que não admitem retribuição, seja porque tais punições são em si mesmas impossíveis ou constituem por si só um crime punível contra a humanidade em geral, como, por exemplo, o crime de violação, à semelhança do de pederastia ou de bestialidade? Os dois primeiros deveriam ser punidos com castração (como a dos eunucos brancos ou negros no serralho), o último com a expulsão para sempre da sociedade civil, dado que o autor se tornou a si próprio indigno da sociedade humana. – *Per quod quis peccat, per idem punitur et idem.* Os referidos crimes chamam-se, por isso, crimes contra a natureza, porque são cometidos contra a própria Humanidade. – Impor arbitrariamente penas para estes crimes é literalmente contrário ao conceito de uma jus-

*

[1] Existe em toda a punição algo que (com razão) causa melindre ao sentimento de honra do acusado; porque a punição contém uma coerção unicamente unilateral e, assim, a dignidade do cidadão enquanto tal é num caso particular pelo menos suspensa; pois que ele se encontra submetido a um dever exterior, a que ele, por seu lado, não pode opor qualquer resistência. O homem distinto e rico, a quem fazem abrir os cordões à bolsa, sente mais a humilhação de ter de se vergar perante a vontade de um homem de condição inferior do que a perda do dinheiro. A justiça penal (*iustitia punitiva*), dado que o argumento da punibilidade é um argumento moral (*quia peccatum est*), tem que distinguir-se do argumento da prudência penal, uma vez que esta é meramente pragmática (*ne peccetur*) e se funda na experiência daquilo que é mais eficaz para prevenir o crime, e tem na tópica dos conceitos jurídicos um lugar completamente distinto, *locus iusti*; não o do *conducibilis* ou do vantajoso em relação a determinado propósito, nem tão-pouco o lugar do meramente *honesti*, lugar esse que há-de ser buscado na Ética.

tiça penal. Só que o criminoso não pode queixar-se de que se comete contra ele uma injustiça quando faz recair sobre si mesmo a sua má acção e lhe acontece aquilo que infligiu a outras pessoas, mesmo que não seja segundo a letra, mas sim segundo o espírito da lei penal.

6.

Do direito de usucapião

«O direito de usucapião (*usucapio*) deve ser fundamentado pelo Direito natural», de acordo com o que foi dito a pág. 145 e segs. Pois que se não se aceitar que por
[364] via da posse de boa fé se fundamenta uma aquisição ideal, como aqui é denominada, nenhuma aquisição estaria garantida peremptoriamente. (Mas o Sr. Kant admite logo no estado de natureza uma aquisição apenas provisória e, por isso, insiste na necessidade jurídica da Constituição civil. – Mas eu afirmo-me como possuidor de boa fé apenas perante aquele que não pode provar que era possuidor de boa fé da mesma coisa antes de mim e que não deixou de o ser por vontade própria).» – Não é desta questão que se trata agora aqui, mas de saber se eu posso afirmar-me também como proprietário, mesmo que houvesse de se apresentar um pretendente como verdadeiro proprietário anterior da coisa, embora sendo impossível, pura e simplesmente, a averiguação da sua existência como possuidor e o seu estado de posse como proprietário; situação esta que ocorre quando não deu qualquer sinal publicamente válido da sua posse ininter-

rupta (seja por culpa sua ou mesmo sem ela), por exemplo, a inscrição nos registos ou o inequívoco direito a voto enquanto proprietário nas assembleias civis.

Pois que a questão é aqui a seguinte: quem deve provar a sua aquisição legítima? Esta obrigação (*onus probandi*) não pode fazer-se impender sobre o possuidor; pois que está na posse dela até onde alcança a sua história comprovada. O pretenso proprietário anterior da coisa está separado totalmente, de acordo com princípios jurídicos, da série de possuidores consecutivos por um lapso de tempo durante o qual não deu qualquer sinal civicamente válido da sua propriedade. Esta omissão de qualquer acto público de posse converte-o num pretendente desprovido de título. (Perante isto, diz-se aqui, tal como na teologia: *conservatio est continua creatio.*) Se se apresentasse um pretendente até agora desconhecido, mesmo que munido de documentos posteriormente descobertos, surgiria de novo em relação a ele a dúvida de se não poderia aparecer algum dia um pretendente mais antigo e que fundamentasse as suas pretensões numa posse anterior. – Não se trata aqui, de modo algum, da extensão de tempo da posse para adquirir por fim a coisa por usucapião (*acquirere per usucapionem*). Pois que é absurdo supor que algo injusto se converta pouco a pouco num direito pelo facto de ter durado muito tempo. O uso (por mais prolongado que seja) pressupõe o direito à coisa: é um [365]
erro considerável supor que este deva fundar-se naquele. A usucapião (*usucapio*), como aquisição por via do uso prolongado de uma coisa, é, portanto, um conceito contraditório em si mesmo. A prescrição dos direitos como

modo de conservação (*conservatio possessionis meae per praescriptionem*) não o é menos; no entanto, é um conceito distinto do anterior no que se refere ao argumento em que se baseia a apropriação. É, pois, um fundamento negativo, isto é, considera o não uso integral do seu direito, nem mesmo aquele que é necessário para se manifestar como possuidor, como uma renúncia (*derelictio*) à coisa, renúncia que é um acto jurídico, quer dizer, o uso do seu face a outrem para, excluindo-o da sua pretensão (*per prescriptionem*), adquirir um objecto dele, o que encerra em si uma contradição.

Eu adquiro, portanto, sem aduzir prova e sem qualquer acto jurídico – não preciso provar –, adquiro por via da lei (*lege*); e o que é que acontece, então? A desoneração pública de pretensões, ou seja, a garantia legal da minha posse, pelo facto de que não posso aduzir prova e me baseio numa posse ininterrupta. Porém, a circunstância de que no estado de natureza toda a aquisição é meramente provisória não tem qualquer influência na questão da segurança da posse daquilo que foi adquirido, posse essa que tem de preceder a aquisição.

7.

Da herança

No que diz respeito ao Direito sucessório, o autor da recensão abandonou nesta ocasião a sua perspicácia para encontrar o nervo da prova da minha afirmação. – É que

eu não digo na pág. 149: «qualquer pessoa aceita necessariamente qualquer coisa que lhe seja oferecida quando só pode ganhar e não pode perder nada ao aceitar (porque tais coisas não existem em absoluto), mas que cada um aceita sempre efectivamente o direito da oferta no mesmo momento, inevitavelmente e de forma tácita, mas ao mesmo tempo, porém, validamente: quando a natureza da coisa implica que a revogação seja, pura e simplesmente, impossível, por exemplo, no momento da morte; porque então, o promitente não pode revogar a promessa e o promissário é, sem ter que praticar qualquer acto jurídico, no mesmo momento aceitante, não da herança prometida, mas do direito de a aceitar ou de a ela renunciar. Neste momento, à altura da abertura do [366] testamento, vê que se tornou mais rico, mesmo antes da aceitação da herança; pois que adquiriu de modo exclusivo a faculdade de aceitar, que é já uma circunstância geradora de riqueza. – Pese embora se tenha que pressupor um estado civil para fazer de algo o seu de outrem quando já se não existe, esta translação das posses da pessoa falecida não produz qualquer alteração no que diz respeito à possibilidade da aquisição segundo princípios do Direito natural, se bem que se tenha que estabelecer como fundamento uma Constituição civil, para aplicação de tais princípios aos casos da vida. – É que uma coisa cuja aceitação ou renúncia fica, sem condições, à minha livre escolha, chama-se *res iacens*. Se o proprietário de uma coisa me oferece gratuitamente algo (promete que seja meu), por exemplo, um móvel da casa de que me estou a mudar, enquanto não revogar a promessa (o que se

torna impossível se entretanto morrer) tenho em exclusivo o direito de aceitar o oferecido (*ius in re iacente*), quer dizer, que só eu posso aceitar ou repudiar essa coisa, segundo o que me aprouver; e este direito de escolher em exclusivo não o adquiro por intermédio de um acto jurídico especial, declarando que quero ter este direito, mas sem um tal acto (*lege*). – Eu posso, portanto, declarar que quero que a coisa me não pertença (porque esta aceitação poderia acarretar-me aborrecimentos com outros), mas não posso querer ter em exclusivo a opção de se ela me há-de pertencer ou não; pois que este direito (de aceitar ou recusar) tenho-o directamente em razão da oferta, sem qualquer declaração da minha aceitação; porque se pudesse recusar a própria possibilidade de optar, optaria por não optar, o que é uma contradição. Este direito de escolha recebo-o, pois, no momento da morte do testador, não adquirindo eu, na verdade, por via do seu testamento nada dos seus haveres e bens, mas sim a posse meramente jurídica (inteligível) destes haveres ou de uma parte dos mesmos, a cuja aceitação posso renunciar em benefício de outros, não se interrompendo, por conseguinte, a posse por um único momento, passando antes a sucessão, como uma série contínua, do moribundo ao herdeiro instituído, mediante a aceitação deste, ficando, deste modo, imunizada perante qualquer dúvida a proposição: *testamenta sunt iuris naturae.*

8. [367]

Dos direitos do Estado relativos às fundações perpétuas para os seus súbditos*

Fundação (*sanctio testamentaria beneficii perpetui*) é a instituição voluntária, reconhecida pelo Estado, criada para a benificência de certos membros do mesmo, membros esses que se sucedem no tempo, até à sua completa extinção. – Chama-se perpétua quando a injunção para a sua manutenção está associada à constituição do próprio Estado (pois que o Estado deve considerar-se como perpétuo); mas a sua função de benemerência é dirigida ou ao povo em geral ou a uma parte deste, unida segundo determinados princípios especiais, a uma categoria social ou a uma família e à perpetuidade dos seus descendentes. Um exemplo do primeiro tipo são os hospitais, do segundo, as igrejas, do terceiro, as ordens (religiosas e seculares), do quarto, os morgadios.

Destas corporações e dos seus direitos de sucessão diz-se então que não podem ser revogados: porque se convertem por testamento em propriedade da herança instituída e abolir uma tal instituição (*corpus mysticum*) equivale a retirar a alguém aquilo que é seu.

---

* Este é um tema vivamente debatido à época: cf., por exemplo, o artigo «Fondations» da *Encyclopédie*, redigido por Turgot [N. do T.].

A.

A instituição de beneficiência para pessoas pobres, inválidos e enfermos, fundada a expensas do património estadual (fundações e hospitais), é, sem dúvida, insusceptível de revogação. Mas se deve ter prevalência o sentido da vontade do testador e não o elemento literal podem muito bem verificar-se circunstâncias conjunturais que tornem aconselhável a dissolução de uma tal fundação, pelo menos quanto à forma. – Assim, se se descobrir que o pobre ou o enfermo (salvo o enfermo de um hospital psiquiátrico) podem ser cuidados de modo melhor e mais barato se se lhe entregar uma ajuda consistente numa determinada quantia pecuniária (proporcional às necessidades do momento), com que possam alojar-se onde quiserem, em casa de parentes ou conhecidos, em vez de se arranjarem para esse fim estabelecimentos providos de um pessoal dispendioso, esplêndidos – como o hospital de Greenwich –, mas que, no entanto, são muito limitativos da liberdade. – Não se pode então dizer que o Estado priva o povo, que tem o direito de usufruir desta fundação, daquilo que é seu, mas antes que o beneficia, na medida em que escolhe meios mais sábios para a manutenção desse mesmo povo.

[368] B.

O clero, que se não reproduz carnalmente (o clero católico), possui, com o favor do Estado, extensões de

terra e súbditos a elas ligados, que pertencem a um Estado espiritual (chamado Igreja), ao qual os leigos se entregaram como propriedade por testamento para a salvação das suas almas; e, deste modo, o clero, como agrupamento social particular, tem uma posse que pode transmitir-se legalmente de uma época para outra e que está suficientemente documentada por bulas papais. – É admissível, então, que esta relação dos clérigos com os leigos possa ser directamente retirada aos primeiros pelo poder supremo do Estado secular, e não seria isto equivalente a retirar a alguém pela força aquilo que é seu, como intentam os não crentes da República francesa?

A questão é aqui: se a Igreja pode pertencer ao Estado como aquilo que é seu ou o Estado à Igreja; porque os dois supremos poderes não podem estar reciprocamente subordinados sem contradição. – É em si mesmo óbvio que só a primeira Constituição (*politico-hierarchica*) pode ter subsistência por si; porque toda a Constituição civil é deste mundo, dado que é um poder terreno (dos homens), que é possível de ser documentado, juntamente com as suas consequências, na experiência. Os crentes, cujo reino está no céu e no outro mundo, na medida em que se lhes outorga uma Constituição (*hierarchico-politica*) que a este se refere, têm que submeter-se aos sofrimentos temporais subordinados ao poder supremo dos homens deste mundo. – Portanto, só há lugar para a primeira Constituição.

Nenhum poder civil do Estado pode impor ao povo ou privar o povo da religião (ao nível fenoménico), como fé nos ensinamentos da Igreja e no poder dos sacerdotes,

como aristocratas de tal organização, mesmo que esta seja monárquica (papista), nem tão-pouco se pode excluir o cidadão da administração pública e dos benefícios dela decorrentes pelo facto de a sua religião ser distinta da da corte (como acontece na Grã-Bretanha com a nação irlandesa).

Se, então, certas almas devotas e crentes, através de orações, indulgências e penitências, por via das quais os ministros espirituais (os clérigos) da Igreja a tal adstritos prometem fazê-las participar da graça que a Igreja promete conceder aos crentes mesmo depois da morte, se essas almas devotas e crentes instituem uma fundação perpétua, por via da qual certas extensões de terra que lhes pertencem devam converter-se, após a sua morte, [369] em propriedade da Igreja, e se o Estado se obriga perante a Igreja em relação a esta ou aquela parte ou mesmo em relação ao todo, uma tal fundação, pretensamente perpétua, não está, de modo algum, instituída para sempre, podendo, ao invés, o Estado afastar este ónus que lhe foi imposto pela Igreja quando quiser. – Pois que a própria Igreja é uma instituição fundada unicamente na fé e quando a ilusão em relação a essa opinião desaparece, por via da ilustração do povo, cessa também o temível poder do clero nela fundado e o Estado apodera-se com pleno direito da propriedade atribuída à Igreja, quer dizer, dos terrenos que a esta foram doados através de legados; se bem que os usufrutários da instituição até aí existente estejam no pleno direito de exigir serem indemnizados para o resto das suas vidas.

Nem sequer as fundações perpétuas para as pessoas pobres ou instituições educativas, tendo, desde logo, um

certo carácter projectado pelo fundador de acordo com a sua ideia, podem ser instituídas de modo perpétuo e onerar assim o solo; deve antes o Estado ter a liberdade de as configurar em consonância com as necessidades da época. – Não deve causar espanto a quem quer que seja o facto de ser difícil pôr em prática esta ideia em toda a sua amplitude (por exemplo, os estudantes pobres têm de complementar a insuficiência dos fundos escolares instituídos com fins de benemerência pedindo esmola cantando); pois que aquele que cria uma fundação com bom ânimo, mas, ao mesmo tempo, com alguma ambição, não quer que uma qualquer pessoa a modifique segundo as suas próprias ideias, mas sim imortalizar-se nela. Isto não altera, porém, a índole da própria coisa e o direito do Estado, ou mesmo o seu dever, de alterar qualquer fundação quando este se oponha à sua conservação e progresso, não podendo nunca, portanto, ser considerada como instituída para todo o sempre.

C.

A nobreza de um país que não se encontra sob uma Constituição aristocrática, mas monárquica, pode ser sempre uma instituição permitida para uma determinada época e necessária em atenção às circunstâncias; mas não pode, de modo algum, afirmar-se que este agrupamento social pode ser intemporalmente fundado e que um soberano não tem a faculdade de suprimir integralmente este privilégio de hierarquia social ou, se o faz, que retira [370]

ao seu súbdito (nobre) aquilo que é seu, que hereditariamente lhe cabe. A instituição nobiliárquica é uma agremiação temporária, autorizada pelo Estado, que tem de se acomodar de acordo com as circunstâncias das diferentes épocas e que não pode causar prejuízo ao direito universal dos homens, que durante tanto tempo esteve suspenso. – Porque a posição hierárquica do membro da nobreza no Estado não só depende da própria Constituição, como é também um acidente da mesma, que só por inerência pode nele existir (um nobre só pode conceber-se como tal no Estado, não no estado de natureza). Portanto, se o Estado altera a sua Constituição, aquele que com isso é destituído do seu título e do seu privilégio não pode dizer que se lhe retirou aquilo que é seu; pois que só poderia chamar-lhe seu na condição de que subsistisse esta forma de Estado, mas o Estado tem o direito de a alterar (por exemplo, de a transformar em república). – As ordens e o privilégio de ser portador de certos dos seus sinais distintivos não conferem, pois, qualquer direito perpétuo a esta posse.

D.

Por último, no que à instituição de morgadios diz respeito, se um proprietário fundiário estabelece, por disposição testamentária, que na série de herdeiros sucessivos seja proprietário do domínio fundiário o mais próximo da família (por analogia com a Constituição monárquico-hereditária de um Estado, onde o soberano

é determinado desse modo), uma tal instituição pode a todo o momento ser revogada, e isso não só mediante o consentimento de todos os agnados, e não pode durar continuadamente de modo perpétuo – como se o direito de suceder se ligasse ao solo –, nem pode dizer-se que o facto de a revogar constitui uma violação do acto de instituição e da vontade do proprietário originário da mesma, do instituidor; mas antes que o Estado tem também aqui o direito, mesmo o dever, a propósito das causas da sua própria reforma que paulatinamente vão surgindo, de não permitir que se propague um tal sistema federativo dos seus súbditos, que actuariam à semelhança de vice-reis (de acordo com a analogia de dinastas e sátrapas) quando este se extinguisse.

Conclusão

Por último, o senhor autor da recensão, em relação às ideias apresentadas sob a rubrica «Direito público», a respeito das quais, como diz, «o espaço não permite que sobre elas se pronuncie», observou ainda o seguinte: «Nenhum filósofo, tanto quanto nos é dado saber, reco- [371]
nheceu ainda a mais paradoxal de todas as proposições paradoxais*, a proposição: que a mera ideia de soberania deve obrigar-me a obedecer como meu senhor àquele que se arvora em meu senhor, sem questionar sobre quem

* A citação não é rigorosamente literal: no texto de Bouterwek, diz-se «*proposições kantianas paradoxais*» [N. do T.].

é que lhe atribuiu o direito de me dar ordens. É uma e a mesma coisa ter de reconhecer a soberania e o soberano e considerar *a priori* como senhor este ou aquele, cuja existência não está sequer dada *a priori*?» – Ora bem, consubstanciando-se nisto o paradoxo, espero que, visto mais de perto, não possa, pelo menos, vir a ser apodado de heterodoxia; pelo contrário, que não tenha o perspicaz e profundo autor da recensão, que usa de contenção na crítica (que, afora este suposto embate, «considera estes princípios metafísicos da doutrina do Direito na sua globalidade como um ganho para a ciência»), que se arrepender de os ter defendido contra as depreciações obstinadas e superficiais de outros, ao menos como uma tentativa que não é desmerecedora de um segundo exame.

Que tem de se obedecer àquele que se encontra na posse do poder supremo de mandar e de legislar sobre um povo e, na verdade, de um modo juridicamente tão incondicional que só o indagar publicamente sobre o título desta sua aquisição, ou seja, pô-lo em dúvida para a ele se opor por eventual carência do mesmo, é desde logo punível, de tal modo que constitui um imperativo categórico: obedecei à autoridade que tem poder sobre vós (em tudo aquilo que não contradiga o que é intrinsecamente moral) – é a proposição controvertida que se pretende denegar. – Mas não é apenas este princípio que parece chocar a razão do autor da recensão, princípio esse que toma por base um facto (a tomada de poder) como condição do direito, mas também que só a mera ideia de que a soberania sobre um povo me obrigue a mim, que a ele pertenço, a obedecer ao presumível direito sem indagação prévia (Doutrina do Direito §49).

Todo e qualquer facto é objecto na aparência (para os sentidos); em contrapartida, aquilo que só pode ser representado pela razão pura tem de ser contado entre as ideias, não podendo para estas dar-se de modo adequado nenhum objecto na experiência, como é o caso de uma Constituição perfeita entre os homens, que é a própria coisa em si.

Portanto, quando existe um povo unido por leis sob a alçada de uma autoridade, então está dado como objecto da experiência em conformidade com a ideia da sua unidade em geral sob a alçada de uma vontade suprema poderosa; mas, obviamente, só na aparência; quer dizer, [372] existe aí uma Constituição jurídica, no sentido geral do termo; e ainda que possa padecer de grandes falhas e erros graves e possa carecer reiteradamente de importantes aperfeiçoamentos, é, pura e simplesmente, vedado e punível opor-lhe resistência: porque se o povo se considerasse legitimado para poder usar de violência contra esta Constituição, pese embora defeituosa, e contra a autoridade suprema, crer-se-ia com direito a pôr a violência no lugar da legislação que prescreve de modo supremo todos os direitos; o que daria como resultado uma vontade suprema que a si mesma se destrói.

A ideia de uma Constituição política em geral, que é, para cada povo, ao mesmo tempo, um mandado absoluto da razão prática que ajuiza de acordo com conceitos jurídicos, é sagrada e irresistível; e mesmo que a organização do Estado seja em si mesma deficiente, não pode, no entanto, nenhum poder subordinado do Estado opor resistência activa ao soberano legislador desse mesmo

Estado, tendo, ao invés, as enfermidades que lhe são imputadas de ser paulatinamente suprimidas por reformas efectuadas pelo próprio Estado; pois que, de outro modo, perante uma máxima do súbdito que se lhe contrapõe (a de proceder arbitrariamente), uma boa Constituição só por cego acaso pode vir a conseguir realização. – O mandado: «obedecei à autoridade que tem poder sobre vós» não medita sobre o modo como essa autoridade chegou a esse poder (para, se preciso for, o destruir); pois que aquela que existe, sob cuja alçada viveis, está agora já na posse da legislação, legislação sobre a qual podeis, decerto, arrazoar publicamente, mas não arvorar-vos a vós próprios em legisladores que a contrariem.

A submissão incondicional da vontade do povo (que está em si desunida, sem lei, portanto) a uma vontade soberana (que une a todos mediante uma lei) é um acto que só com a tomada do poder supremo pode ter início e que funda assim, em primeira mão, um Direito público. – Permitir, porém, uma resistência contra esta plenitude de poder (resistência essa que limitaria aquele poder supremo) é contradizer-se a si mesmo; pois que então aquele poder (a que pode opor-se resistência) não seria o poder legal supremo, que determina em primeira mão o que pode ou não ser justo em termos públicos – e este princípio está já *a priori* ínsito na ideia de uma Constituição política em geral, isto é, num conceito da razão prática; conceito ao qual, em boa verdade, não se pode imputar nenhum exemplo na experiência, mas que, enquanto norma, nenhuma experiência deve também contradizer.

Segunda Parte

Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude

PREÂMBULO [375]

Se sobre um qualquer objecto existe uma filosofia (um sistema de conhecimentos racionais a partir de conceitos), então tem que haver também para essa filosofia um sistema de conceitos racionais puros, independentes de qualquer condição da intuição, ou seja, uma metafísica. – A questão é agora a seguinte: se para toda a filosofia prática, enquanto doutrina dos deveres, por conseguinte, também para a doutrina da virtude (Ética), não há necessidade de princípios metafísicos para a poder estabelecer como uma verdadeira ciência (sistematicamente) e não simplesmente como um agregado de doutrinas indagadas em separado (fragmentariamente). – Ninguém porá em dúvida esta necessidade no caso da doutrina pura do Direito; pois que esta diz respeito somente ao elemento formal do arbítrio, que deve ser limitado na relação externa, de acordo com leis de liberdade; sem atender a qualquer fim (como matéria do mesmo). A doutrina dos deveres é aqui, portanto, uma mera doutrina do saber (*doctrina scientiae*)[1].

*

[1] Alguém versado em filosofia prática não é por esse facto um filósofo prático. Este último é aquele que estabelece como princípio das suas acções o fim último da razão, na medida em que faz associar a este o saber para tal necessário; saber esse que, uma vez que se dirige ao agir, não carece de ser prosseguido até aos filamentos mais subtis da metafísica, a não ser que tenha que ver, por exemplo, com um dever jurídico – por intermédio do qual o meu e o teu têm que ser determinados com precisão na balança da justiça, de acordo com o princípio da acção e da reacção, e, por isso,

Mas nesta filosofia (doutrina da virtude) parece ser directamente contraditório com a própria ideia dela re-
[376] montar aos princípios metafísicos para converter em móbil o conceito de dever depurado de tudo o que é empírico (de todo o sentimento). Pois que ideia podemos nós fazer da força e do vigor hercúleo necessários para superar as inclinações geradoras de vícios se a virtude tiver que retirar as suas armas do arsenal da metafísica, que constitui uma assunto da especulação que apenas poucas pessoas sabem manejar? Por isso, todas as doutrinas da virtude caem no ridículo quando, nas aulas, nos púlpitos ou nos livros populares, se adornam com citações metafísicas. – Mas, por isso mesmo, não é desprovido de utilidade, nem muito menos ridículo, proceder numa metafísica ao rastreio dos princípios primeiros da doutrina da virtude; pois que alguém tem de remontar, como filósofo, aos princípios primeiros deste conceito de dever: pois que, caso contrário, não seria de esperar nem segurança nem pureza para a doutrina da virtude em geral. Confiar neste caso num certo sentimento, chamado sentimento moral em razão do efeito que dele se espera, pode muito bem bastar ao educador popular; na medida

———— * ————

com precisão análoga à da matemática –, mas se diz respeito a um mero dever de virtude. Pois que então para se dizer daquele que associa ao seu conhecimento este princípio da sabedoria que é um filósofo prático o que conta não é simplesmente saber o que é que se deve fazer (pois que isto pode ser facilmente indicado em virtude dos fins que todos os homens por natureza têm), mas o princípio interno da vontade, quer dizer, que a consciência deste dever seja ao mesmo tempo móbil das acções.

em que exige considerar como pedra-de toque de se algo é ou não um dever de virtude a seguinte questão: «se cada um em cada caso fizesse da tua máxima uma lei universal, poderia tal máxima concordar consigo própria?». Mas se fosse unicamente o sentimento que nos apresentasse como dever tomar como pedra-de-toque esta proposição, o dever não estaria então ditado pela razão, mas só aceite como tal instintivamente, às cegas, portanto.

Só que nenhum princípio moral se funda, de facto, em um qualquer sentimento, como por vezes se supõe, sendo, ao invés, um tal princípio, na realidade, nada de diverso de uma metafísica obscuramente pensada, que é ínsita à disposição racional de todas as pessoas, como facilmente se apercebe o educador que intenta catequizar socraticamente o seu discípulo sobre o imperativo do dever e sobre a sua aplicação ao julgamento moral das suas acções. – A exposição do mesmo (a técnica) não deve ser sempre metafísica, nem a linguagem escolástica, a menos que se queira instruir o discípulo como filósofo. Mas o pensamento há-de remontar aos elementos da metafísica, sem os quais não se pode esperar na doutrina da virtude nenhuma segurança ou pureza, nem força impulsora sequer.

Se nos afastamos deste princípio e se para determinar os deveres partimos do sentimento patológico ou puramente estético ou mesmo do sentimento moral (do que é subjectivamente prático em vez do que é objectivamente prático), quer dizer, da matéria da vontade, do fim, e não da forma da vontade, ou seja, da lei, então não

[377] há lugar para quaisquer princípios metafísicos da doutrina da virtude, pois que o sentimento é sempre físico, seja o que for que o provoque. – Mas então, a doutrina da virtude, corrompida logo na sua fonte, estaria corrompida nas escolas, nas salas de aulas, e assim por diante. Pois que não são indiferentes as motivações pelas quais, como meios, somos conduzidos a um bom propósito (o cumprimento de todos os deveres). – Por muito, pois, que a metafísica possa repugnar aos pretensos mestres de sapiência que discorrem depreciativamente sobre a doutrina dos deveres como se fossem oráculos ou génios, é um dever incontornável para aqueles que se arvoram como tais remontar na doutrina da virtude até aos seus princípios fundamentais e começar por fazer eles próprios a aprendizagem nos seus bancos de escola*.

* *
*

Pode aqui legitimamente estranhar-se que, após todos os esclarecimentos avançados até aqui sobre o princí-

---

* A argumentação de Kant dirige-se aqui, sobretudo, contra os partidários da filosofia popular (*Populärphilosophie*), tais como Feder, Abbt, Sulzer, Garve e Mendelssohn, que, ao privilegiar a sua função de vulgarizadores da moral, confundem os elementos racionais e empíricos na determinação da vontade, privando, assim, segundo Kant, a moral de uma fundamentação filosófica rigorosa. Mas, mais que isso, a argumentação refere-se igualmente à finalidade da filosofia em geral e à necessidade de a filosofia se distinguir do saber comum [N. do T.].

pio do dever, quanto ao modo como ele é inferido da razão pura, ainda haja quem acredite ser possível reconduzi-lo de novo à doutrina da felicidade; e isso em termos tais que acaba por se aludir a uma certa felicidade moral que não assentaria sobre causas empíricas, o que é um absurdo que a si próprio se contradiz. – Decerto que o homem reflectido, quando venceu as incitações ao vício e está consciente de ter cumprido o seu dever, bastantes vezes penoso, se encontra numa situação de tranquilidade de espírito e de satisfação, a que pode bem chamar-se felicidade; situação em que a virtude é a sua própria recompensa. – Então, diz o eudemonista: essa alegria, essa felicidade é o único motivo pelo qual ele age virtuosamente. Não é o conceito de dever que determina directamente a sua vontade, mas é somente por via da perspectiva da felicidade que é movido a cumprir o seu dever. – Mas então está claro que, uma vez que só pode esperar esta recompensa da virtude da consciência do dever cumprido, tem esta última que ter a precedência: quer dizer, tem que achar-se obrigado a cumprir o seu dever antes mesmo de pensar e sem pensar que a felicidade virá a ser consequência de ter observado o dever. Cai, com a sua etiologia, num círculo vicioso. Isto é, só pode esperar ser feliz (ou interiormente bem-aventurado) se estiver consciente da sua observância do dever, mas só pode ser movido a observar o seu dever se previr que deste modo será feliz. – Mas neste sofisma existe [378] também uma contradição. Pois que, por um lado, deve observar o seu dever sem previamente perguntar que efeito terá isto na sua felicidade, portanto, por um motivo

moral; mas, por outro lado, só pode reconhecer algo como dever se puder contar com a felicidade que, com isso, lhe advirá, consequentemente, atendendo a um motivo patológico, o que é justamente o oposto do anterior.

Creio ter num outro lugar (na *Berlinische Monatsschrift**) reduzido à expressão mais simples a diferença entre o prazer patológico e o prazer moral. O prazer que há-de preceder a observância da lei, para que actuemos de acordo com ela, é patológico e o comportamento segue a ordem natural; mas aquele que é antecedido pela lei, a fim de que o experimentemos, situa-se na ordem moral. – Quando esta diferença não é tida em conta, quando se erige como princípio a eudemonia (o princípio da felicidade) em vez da eleuteronomia (o princípio da liberdade da legislação interior), a consequência é então a eutanásia (a morte suave) de toda a moral.

---

* Kant refere-se, segundo a interpretação de Vorländer, que nos parece dever ser acolhida, ao ensaio publicado em Maio de 1796, na *Berlinische Monatsschrift*, intitulado «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie»; segundo Natorp, a referência seria à primeira parte de «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», ensaio publicado na *Berlinische Monatsschrift* em Setembro de 1793. A refutação do «eudemonismo» tinha em vista responder ao ataque à filosofia moral de Kant desenvolvido por Christian Garve em *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und den gesellschaftlichen Leben*, Erster Theil, Breslau, 1792 e, em geral, a toda a linha de argumentação da denominada «filosofia popular» (*Populärphilosophie*) [N. do T.].

A causa de todos estes erros não é senão a seguinte. O imperativo categórico, de que procedem ditatorialmente estas leis, não é apreensível pelas mentes daqueles que estão habituados meramente a explicações fisiológicas; pese embora se sentirem por ele impelidos de um modo irresistível! Mas o facto de não poder explicar-se a si mesmos aquilo que está totalmente para além desse círculo (a liberdade do arbítrio), por mais exaltante que seja precisamente esse privilégio que cabe ao homem de ser capaz de tal ideia, converte-se, sob os efeitos das pretensões altaneiras da razão especulativa, que faz, de resto, sentir com tanta força a sua capacidade noutros domínios, num chamamento universal que incita os partidários da omnipotência da razão teórica a opor resistência àquela ideia e, desse modo, agora e, porventura, ainda por muito tempo, a combater aquele conceito moral de liberdade e a torná-lo tanto quanto possível suspeito, mesmo que tal venha, no fim de contas, a ser em vão.

INTRODUÇÃO À DOUTRINA DA VIRTUDE [379]

Ética significava nos tempos antigos doutrina dos costumes (*philosophia moralis*) em geral, a qual também era chamada doutrina dos deveres. Mais tarde, considerou-se adequado aplicar este nome só a uma parte da doutrina dos costumes, a saber, à doutrina dos deveres que não estão submetidos a leis externas (para o que se julgou adequada na Alemanha a designação doutrina da virtude): de modo que agora o sistema da doutrina geral

dos deveres divide-se no sistema da doutrina do Direito (*ius*), que trata de leis externas, e no sistema da doutrina da virtude (*ethica*), que não diz respeito a tais leis; podemos, pois, atermo-nos a uma tal definição.

I.

Exame do conceito de uma doutrina da virtude

O conceito de dever é em si já o conceito de uma intimação (coerção) do arbítrio livre pela lei, sendo que esta coerção pode ser ou exterior ou autocoerção. O imperativo moral dá a conhecer mediante o seu veredicto categórico (o dever incondicionado) esta coerção, que diz respeito, portanto, não aos homens como seres naturais racionais, que são suficientemente destituídos de santidade para poder ter vontade de transgredir a lei moral, apesar de reconhecerem eles próprios a sua importância e para que, mesmo quando a observarem, o façam a contragosto (com resistência à sua inclinação), sendo nisto que consiste propriamente a coerção[1]. – Mas, uma vez que o homem é um ser livre (moral), o conceito de dever não pode conter

*

[1] Mas o homem como ser moral descobre-se ao mesmo tempo, quando se considera objectivamente, coisa a que está determinado pela sua razão pura prática (de acordo com a humanidade na sua própria pessoa), como suficientemente santo para transgredir a lei interior a contragosto; pois que não existe homem tão perverso que não sinta em si com essa transgressão uma resistência e uma aversão em relação a si próprio, tendo assim que exercer coerção sobre si mesmo. – Ora bem, é impossível explicar o fenó-

mais do que a autocoerção (unicamente mediante a representação da lei), se tomarmos em conta a determinação interna da vontade (os móbiles), porque só assim é possível conciliar aquela intimação (mesmo que seja uma intimação exterior) com a liberdade do arbítrio, com o que o conceito de dever se torna, então, um conceito ético. [380]

Os impulsos da natureza contêm, pois, no espírito do ser humano obstáculos ao cumprimento do dever e forças (em parte, poderosas) que a tal opõem resistência, forças essas que o homem tem de se julgar capaz de combater e vencer através da razão, não apenas no futuro, mas desde já (em concomitância com a noção do dever): quer dizer, poder aquilo que a lei incondicionalmente ordena que deve fazer.

Ora, a capacidade e o propósito deliberado de se opor a um adversário poderoso, mas injusto, é a coragem (*fortitudo*) e, em relação ao adversário da atitude moral que existe em nós, é virtude (*virtus, fortitudo moralis*). A doutrina geral dos deveres, na parte em que submete a leis não a liberdade externa mas a liberdade interna, é, portanto, uma doutrina da virtude.

---

meno segundo o qual o ser humano, face a esta alternativa (onde a bela fábula situa Hércules, entre a virtude e o prazer), mostre uma tendência mais pronunciada a dar ouvidos à inclinação do que à lei; porque só podemos explicar aquilo que acontece na medida em que fizemos derivar isso de uma causa, de acordo com leis da natureza; com o que, no entanto, não conceberíamos o arbítrio como livre. – Mas é esta autocoerção em contraposição recíproca e a sua inevitabilidade que dá a conhecer o carácter incompreensível da própria liberdade.

A doutrina do Direito tinha meramente que ver com a condição formal da liberdade externa (mediante a concordância consigo própria quando a sua máxima se convertesse em lei universal), quer dizer, com o Direito. Ao invés, a Ética oferece ainda uma matéria (um objecto do arbítrio livre), um fim da razão pura, que ao mesmo tempo se apresenta como um fim objectivamente necessário, isto é, como um dever para o homem. – Pois que, uma vez que as inclinações sensíveis nos conduzem a fins (como matéria do arbítrio), que podem estar em oposi-
[381] ção ao dever, a razão legisladora não pode, por seu turno, defender a sua influência senão mediante um fim moral contraposto, que tem, portanto, que ser dado *a priori*, com independência das inclinações.

Fim é um objecto do arbítrio (de um ser racional), mediante a representação do qual o arbítrio é determinado a uma acção dirigida a produzir este objecto. – Pois bem, eu posso, decerto, ser obrigado por outros a praticar acções que estão, como meios, dirigidas para um fim, mas nunca ser obrigado a propor-me um fim, sendo que, pelo contrário, só eu posso fazer de algo um fim. – Mas se eu estou também obrigado a propor-me como fim algo que se situa nos conceitos da razão prática, portanto, a ter, para além do princípio formal da determinação do arbítrio (como o que o Direito contém), também um fundamento material, um fim que possa ser contraposto ao fim decorrente dos impulsos sensíveis, então este seria o conceito de um fim que é em si mesmo um dever; mas a sua doutrina não pertenceria à doutrina do Direito mas à Ética, que é a única que coenvolve nos seus conceitos a autocoerção segundo leis morais.

Por esta razão, a Ética pode também definir-se como o sistema dos fins da razão pura prática. – Fim e dever distinguem as duas secções da doutrina geral dos costumes. O facto de a Ética conter deveres, a cuja observância não podemos ser coagidos (fisicamente) por outros, é simplesmente a consequência de que é uma doutrina dos fins, porque uma coerção a tal dirigida (a ter fins) é uma contradição em si mesma.

Mas que a Ética seja uma doutrina da virtude (*doctrina officiorum virtutis*) decorre da anteriormente avançada definição de virtude, comparada com a definição de obrigação, cuja especificidade foi acima demonstrada. – Decerto que não há nenhuma outra determinação do arbítrio que pelo seu conceito fosse desde logo apropriada a não poder ser coagida pelo arbítrio de outros, mesmo em termos físicos, a não ser que se trate da determinação de um fim. Um outro pode, na verdade, coagir-me a fazer algo que não é um fim meu (mas apenas meio para o fim de outrem), mas não pode coagir-me que eu o converta num fim meu, e, bem entendido, eu não posso ter nenhum fim sem o fazer meu. Isto seria uma contradição em si mesma: um acto de liberdade, que ao mesmo tempo, porém, não é livre. – Mas propor-se a si próprio um fim, que é simultaneamente dever, não é contradição alguma: porque, nesse caso, coajo-me a mim próprio, o que é, de todo em todo, compatível com a liberdade[1]. – Mas como é que é possível um tal fim? É esta agora a [382]

*

[1] Um homem é tanto mais livre quanto menos possa ser coagido fisicamente e, ao invés, o possa ser moralmente (mediante a mera representação do dever). – Assim, por exemplo, aquele que é

questão. Pois que a possibilidade do conceito de uma coisa (que ele se não contradiga) não é ainda suficiente para admitir a possibilidade da própria coisa (a realidade objectiva do conceito).

II.

Exame do conceito de um fim que é simultaneamente dever

A relação de um fim com um dever pode ser concebida de dois modos: ou partindo do fim para chegar à máxima das acções que são conformes ao dever, ou inversamente, partindo desta para descobrir o fim que é simultaneamente dever. – A doutrina do Direito segue o primeiro caminho. Deixa-se ao arbítrio de cada um decidir que fim quer propor-se para a sua acção. Mas a máxima da acção está determinada *a priori*: ou seja, a máxima segundo a qual a liberdade do agente há-de poder coexistir com a liberdade de qualquer outro, de acordo com uma lei universal.

*

dotado de uma firme determinação e de um ânimo forte, suficientes para não renunciar a um divertimento a que se propôs por muitos que sejam os danos imagináveis que possam recair sobre si, mas que, no entanto, renuncia sem vacilar ao seu propósito, mesmo que com pena sua, quando imagina que com isso descura deveres funcionais ou não presta cuidado a um pai enfermo, demonstra precisamente com isso a sua liberdade no mais alto grau, pois que não pode resistir à voz do dever.

A Ética, porém, segue o caminho oposto. Não pode partir dos fins que o homem queira propor-se e em seguida dispor sobre as máximas que deve adoptar, isto é, o seu dever; porque tais fundamentos das máximas seriam fundamentos empíricos, que não oferecem qualquer conceito de dever, uma vez que este (o dever categórico) tem as suas raízes apenas na razão pura: como não poderia, de todo em todo, falar-se do conceito de dever se as máximas devessem ser retiradas atendendo àqueles fins e as máximas, tendo em vista os fins que devemos propor-nos, têm que fundamentar-se de acordo com princípios morais.

Deixando em suspenso que espécie de fim seja este, um fim que é em si mesmo um dever, e como é possível um tal fim, é, no entanto, necessário ainda demonstrar que um dever deste tipo tem a denominação de dever de virtude e a razão por que é denominado como tal.

A todo o dever corresponde um direito, considerado [383]
como faculdade (*facultas moralis generatim*), mas nem a todos os deveres correspondem direitos por parte de outrem a coagir alguém (*facultas iuridica*); sendo que estes se chamam especificamente deveres jurídicos. Do mesmo modo, a toda a obrigação ética corresponde o conceito de virtude, mas nem todos os deveres éticos são, por esse facto, deveres de virtude. Não o são, decerto, aqueles que se não referem tanto a um determinado fim (matéria, objecto do arbítrio) mas somente ao que é formal na determinação moral da vontade (por exemplo, que a acção conforme ao dever pode chamar-se dever de virtude). Daí que haja vários deveres de virtude (também diversas virtudes); ao invés, em relação à primeira espécie de deveres só pode conceber-se uma única intenção virtuosa, mas que é válida para todas as acções.

O dever de virtude difere do dever jurídico essencialmente no seguinte: em que para este último é possível uma coerção externa, enquanto que aquele se baseia somente numa autocoerção livre. – Para seres finitos santos (aqueles que nem sequer podem ser tentados a violar o dever) não há doutrina da virtude, mas tão-somente doutrina dos costumes; esta última é uma autonomia da razão prática, enquanto que a primeira inclui, ao mesmo tempo, a autocracia da mesma, quer dizer, uma consciência da capacidade de dominar as próprias inclinações rebeldes à lei, isto é, uma consciência que, ainda que isso não seja directamente perceptível, se infere correctamente do imperativo categórico da moral: de modo que a moralidade humana, no seu mais elevado grau, não pode ser, pois, senão virtude; mesmo que fosse totalmente pura (completamente isenta da influência dos móbiles estranhos ao dever), pois que então é habitualmente personificada em termos poéticos como um ideal (do qual nos devemos continuamente aproximar), sob o nome de sábio.

Mas a virtude não pode ser interpretada nem apreciada somente como habilidade nem (como expõe a obra premiada do predicador da corte Cochius*) como um hábito prolongado, adquirido pelo exercício, de realizar acções moralmente boas. Pois que se este hábito não é um efeito de princípios ponderados, firmes e continuamente clarificados, então, tal como acontece com qualquer outro
[384] mecanismo da razão prático-técnica, não está apetrechado para todos os casos nem suficientemente garantido contra a mudança que novos engodos possam provocar.

---

* Leonhard Cochius (1717-1779), autor do ensaio *Untersuchung über die Neigungen*, Berlim, 1769, que tinha recebido o prémio de 1767 da Academia de Berlim [N. do T.].

Anotação

À virtude =+a opõe-se a ausência de virtude (a debilidade moral) = o como contraditório lógico (*contradictorie oppositum*), enquanto que o vício = – a se opõe à virtude como contrário (*contrarie s. realiter oppositum*)* e é não só desnecessária como chocante a pergunta de se não é requerida mais força anímica para os grandes crimes do que mesmo para as grandes virtudes. Porque por força anímica entendermos a força da intenção de um homem como ser dotado de liberdade, portanto, enquanto senhor de si mesmo (no seu perfeito juízo), em situação saudável, pois. Mas os grandes crimes são paroxismos, cujo espectáculo produz calafrios nos homens de alma sã. Por isso, a pergunta converter-se-ia na seguinte: se um homem sob um ataque de fúria pode ter mais força física do que quando está no seu perfeito juízo? O que pode admitir-se sem que, por isso, se lhe atribua maior força anímica, se por alma se entender o princípio vital do homem no livre uso das suas forças. Pois que, dado que os grandes crimes têm o seu fundamento apenas no poder das inclinações, o que não demonstra qualquer força anímica, então esta questão desembocaria, mais ou menos, na questão seguinte: se um homem sob um acesso de doença pode mostrar mais força do que no estado de

* Kant tinha analisado o problema das grandezas negativas no seu ensaio de 1763, «Versuch den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen» (Akademie Textausgabe, vol. II, págs. 165-204). Em *Die Religion innerhalb der grenzen der bloßen Vernunft* (1793), retoma esta mesma análise (cf. Akademie Textausgabe, vol. VI, pág. 22) [N. do T.].

saúde? Questão a que imediatamente pode responder-se pela negativa, porque a falta de saúde, que consiste no equilíbrio de todas as forças corporais do homem, significa uma debilitação no sistema dessas forças, sistema na base do qual se pode, em exclusivo, julgar da saúde absoluta.

III.

Do fundamento para conceber um fim que é simultaneamente dever

Fim é um objecto do livre arbítrio, cuja representação determina o livre arbítrio a uma acção (mediante a
[385] qual se produz aquele objecto). Toda a acção tem, portanto, um fim e, dado que ninguém pode ter um fim sem se propor a si mesmo como fim o objecto do seu arbítrio, ter um fim para as acções é um acto da liberdade do sujeito agente e não um efeito da natureza. Mas, uma vez que este acto que determina um fim é um princípio prático, que não ordena os meios (não ordena condicionalmente, portanto) mas o próprio fim (incondicionalmente, portanto), é um imperativo categórico da razão pura prática, consequentemente, um imperativo que associa um conceito de dever com o conceito de um fim em geral.

Tem, pois, que haver um tal fim e um imperativo categórico que lhe seja correspondente. Pois, que, uma vez que há acções livres, tem também de haver fins aos quais, como objecto, aquelas se dirijam. Mas entre estes fins tem de haver alguns que sejam simultaneamente (i.e., se-

gundo o seu conceito) deveres. – Porque se não existissem fins dessa espécie, e dado que nenhuma acção humana pode ser destituída de fim, todos os fins valeriam para a razão prática somente como meios para outros fins e seria impossível um imperativo categórico; o que anularia toda a doutrina dos costumes.

Aqui não se fala, portanto, de fins que o homem se propõe atendendo aos impulsos sensíveis da sua natureza, mas sim de objectos do livre arbítrio sob as leis deste, objectos que ele deve propor-se como fim. Podemos chamar à doutrina que trata dos primeiros a doutrina técnica (subjectiva) dos fins, rigorosamente a doutrina pragmática, que contém as regras da prudência na eleição dos seus fins, mas a doutrina que trata dos segundos há-de chamar-se doutrina moral (objectiva) dos fins; distinção que é aqui, pois, supérflua, dado que a doutrina dos costumes é claramente autónoma da doutrina da natureza (aqui, da antropologia) pelo seu próprio conceito, uma vez que esta última se baseia em princípios empíricos, enquanto que a doutrina moral dos fins, que trata de deveres, se baseia em princípios dados *a priori* na razão pura prática.

IV.

Quais são os fins que são simultaneamente deveres?

São: a perfeição própria – a felicidade alheia.

Não se pode intercambiá-las entre si, convertendo a felicidade própria, por um lado, e a perfeição alheia, por outro, em fins que fossem em si mesmos deveres da mesma pessoa.

[386] Pois que a felicidade própria é um fim que todos os homens têm (graças ao impulso da sua natureza), mas este fim nunca pode considerar-se dever sem se contradizer a si mesmo. Aquilo que cada um quer de modo incontornável não está contido no conceito de dever; pois que este implica uma coerção para um fim aceite a contragosto. É, portanto, contraditório dizer: estamos obrigados a promover a nossa própria felicidade com todas as nossas forças.

Do mesmo modo, é uma contradição propor-me como fim a perfeição de outrem e considerar-me obrigado à sua promoção. Porque a perfeição de outro homem como pessoa consiste precisamente em que ele mesmo seja capaz de se propor o seu fim de acordo com o seu próprio conceito de dever e é contraditório exigir (propor-me como dever) que deva eu fazer algo que não pode nenhum outro senão ele próprio fazer.

V.

Exame destes dois conceitos

A.

A perfeição própria

O termo perfeição presta-se a vários equívocos. Por vezes, é entendido como um conceito pertencente à filosofia transcendental: o da totalidade do diverso que, to-

mado no seu conjunto, constitui uma coisa* – mas também como um conceito pertencente à teleologia, significando então a concordância da propriedades de uma coisa com um fim**. Poder-se-ia chamar à perfeição no primeiro sentido perfeição quantitativa (material), no segundo, perfeição qualitativa (formal). Aquela só pode ser uma só (porque o universo do que pertence a uma coisa é um único); mas da última pode haver várias numa coisa; e é desta última que se vai aqui propriamente tratar.

Quando dizemos da perfeição correspondente ao homem enquanto tal (propriamente falando, à Humanidade) que fazer dela um fim constitui um dever em si mesmo, é necessário situá-la naquilo que pode ser um efeito da sua acção e não naquilo que é simplesmente um dom, que o homem tem que agradecer à natureza; pois que, de outro modo, não constituiria um dever. Não pode, portanto, ser outra coisa senão o cultivo das suas faculdades [387]

* É esta a definição ontológica de «perfeição» (*Vollkomenheit*) que é oferecida por Christian Wolff, na sua *Deutsche Metaphysik* ou *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle, 1719, § 152 [N. do T.].

** O teleologismo metafísico e o eudemonismo ético baseiam-se nesta ideia de «perfeição», a que Wolff atribui o estatuto de princípio fundamentador da filosofia prática. No período pré-crítico, Kant aceita ainda o conceito wollfiano de «perfeição» como princípio fundamentador da Ética – cf. Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (Akademie Textausgabe, vol. II), maxime pág. 299 –, mas depressa toma distâncias em relação a ele, argumentando que o conceito wolffiano de «perfeição» é insusceptível de poder fundamentar a moral, dado o seu carácter material e, portanto, a sua incapacidade de se elevar a uma universalidade estrita [N. do T.].

(ou das disposições naturais), de entre as quais o entendimento, como faculdade dos conceitos, consequentemente, também daqueles conceitos que dizem respeito ao dever, constitui a faculdade superior, mas tem de ser simultaneamente o cultivo da sua vontade (do modo moral de pensar) de cumprir todos os deveres em geral. 1. Constitui para o homem dever trabalhar arduamente para se elevar cada vez mais da rudeza da sua natureza, desde a animalidade (*quoad actum*) até à humanidade, que é a única por via da qual é capaz de se propor fins; colmatar a sua ignorância pela instrução e corrigir os seus erros; e isto não é só a razão prático-técnica que, para os seus propósitos, que são diferentes (a arte), o aconselha, mas a razão prático-moral que o ordena pura e simplesmente e converte este fim em dever seu, para que seja digno da humanidade que habita nele. 2. Progredir no cultivo da vontade até alcançar a mais pura intenção virtuosa, a ponto de a lei se tornar ao mesmo tempo em móbil daquelas suas acções conformes ao dever e obedecer-lhe por dever, consistindo nisto a perfeição prático-moral interna; perfeição que, dado que é no sujeito um sentimento do efeito que produz sobre a faculdade de agir de acordo com a lei a vontade exercendo nele a sua actividade legisladora, é denominada sentimento moral, que é, de certo modo, um sentido especial (*sensus moralis*), do qual, sem dúvida, se abusa com frequência de modo delirante, como se (à semelhança do génio de Sócrates) ele precedesse a razão ou como se pudesse, de todo em todo, prescindir do seu ajuizamento; mas, no entanto, constitui uma perfeição moral propor-se como objecto qualquer fim particular que é simultaneamente dever.

B.

A felicidade alheia

É inevitável para a natureza humana desejar e buscar a felicidade, quer dizer, a satisfação com a sua própria situação, conquanto se tenha a certeza de que perdure; mas, precisamente por isto, não é um fim que seja simultaneamente dever. – No entanto, uma vez que há quem distinga entre uma felicidade moral e uma felicidade física (a primeira das quais consiste na satisfação com a sua própria pessoa e com o seu próprio comportamento moral, portanto, na satisfação com aquilo que se faz, enquanto que a outra consiste na satisfação com aquilo com que a natureza nos presenteia, portanto, naquilo que se usufrui como uma oferta de outrem) temos, assim, de notar, sem criticar aqui o uso impróprio do termo (que contém em si, desde logo, uma contradição), que só o primeiro modo de sentir pertence à epígrafe anterior, quer dizer, à da perfeição. – Porque aquele que deve sentir-se feliz com a mera consciência da sua rectidão possui já aquela perfeição, que na epígrafe anterior era definida como aquele fim que é simultaneamente um dever. [388]

Quando se trata, portanto, da felicidade relativamente à qual deve ser para mim um dever fomentar como um fim meu, então essa tem que ser a felicidade de outros homens, cujo fim (lícito) faço com isso também meu. Fica a cargo deles ajuizar o que podem considerar como felicidade; só que me compete também a mim recusar muitas das coisas que eles incluem na sua

felicidade, mas que eu não considero como tal, a menos que tenham direito a exigir-mo como aquilo que é seu. Mas contrapor àquele fim uma pretensa obrigação de ter de cuidar também da minha própria felicidade (física) e, deste modo, converter em dever (em fim objectivo) este meu fim natural e meramente subjectivo é uma objecção aparente, que foi frequentemente utilizada contra a classificação dos deveres acima (n.° IV) mencionada, e que requer correcção.

As adversidades, a dor e a penúria são grandes tentações para infringir o dever. Parece, portanto, que o bem-estar, o vigor, a saúde e a prosperidade em geral, que contrariam essa influência, podem considerar-se também como fins que são simultaneamente deveres; a saber, promover a felicidade própria e não dirigir-se apenas à alheia. – Mas, em tal caso, o fim não é a felicidade própria, mas sim a moralidade do sujeito e afastar os obstáculos a um tal fim é somente o meio permitido; pois que ninguém tem o direito de me exigir o sacrifício dos meus fins quando eles não são imorais. Buscar para si próprio a prosperidade não é directamente um dever, mas pode muito bem sê-lo indirectamente: a saber, defender-se da pobreza enquanto grande tentação para os vícios. Mas então não é a minha felicidade mas a preservação da integridade da minha moralidade que constitui o meu fim e ao mesmo tempo o meu dever.

VI.

A Ética não dá leis para as acções (pois que isto fá-lo o *Ius*), mas tão-somente para as máximas das acções

O conceito de dever está directamente relacionado com a lei (mesmo que eu abstraia de todo o fim como matéria da mesma), tal como mostra já o princípio formal do dever no imperativo categórico: «age de tal modo que a máxima da tua acção se possa converter numa lei universal»; só que na Ética esta lei é pensada como a lei da própria vontade, não da vontade em geral, que também poderia ser a vontade de outros; caso em que daria origem a um dever jurídico, que não pertence ao domínio da Ética. – As máximas consideram-se aqui como aqueles princípios subjectivos que meramente se qualificam em vista de uma legislação universal; o que é somente um princípio negativo (o de não se opor a uma lei em geral). Mas, então, como pode haver, pois, uma lei para a máxima das acções? [389]

O conceito de um fim que é simultaneamente um dever, conceito que, propriamente, pertence à Ética, é o único que fundamenta uma lei para as máximas das acções, na medida em que o fim subjectivo (que cada um tem) se subordina ao fim objectivo (que cada um deve propor-se). O imperativo: «tu deves propor-te como fim isto ou aquilo (por exemplo, a felicidade de outros)» refere-se à matéria do arbítrio (a um objecto). Ora, uma vez que não é possível nenhuma acção livre sem que o agente se proponha ao mesmo tempo um fim (como ma-

téria do arbítrio), no caso de haver um fim que é simultaneamente um dever, a máxima das acções, como meio em relação a fins, tem apenas que conter a condição da qualificação para uma possível legislação universal; enquanto que o fim, que é simultaneamente dever, pode erigir em lei ter tal máxima, pese embora para a própria máxima a mera possibilidade de que concorde com uma legislação universal ser já suficiente.

Pois que as máximas das acções podem ser arbitrárias e estão submetidas apenas à condição restritiva da idoneidade para constituir uma legislação universal, como princípio formal das acções. Uma lei, porém, elimina o arbitrário das acções e nisto diferencia-se de qualquer recomendação (onde meramente se requer conhecer os meios mais adequados para um fim).

[390] VII.

Os deveres éticos são de obrigação lata, enquanto que os deveres jurídicos são de obrigação estrita

Esta proposição é uma consequência da anterior; pois que se a lei somente pode ordenar a máxima das acções e não as próprias acções, isto é um sinal de que deixa uma margem (*latitudo*) ao livre arbítrio para o cumprimento (a observância), quer dizer, não pode indicar com precisão como e com que grau de intensidade se deve realizar a acção com vista ao fim que é simultaneamente dever. – Mas por dever lato não se entende uma

permissão para introduzir excepções à máxima das acções, mas só a limitação de uma máxima do dever por outra (por exemplo, o amor universal ao próximo pelo amor paternal), com o que, na realidade, se alarga o campo para a prática da virtude. – Quanto mais lato é o dever, mais imperfeita é, pois, a obrigação que o homem tem de agir; quanto mais ele, porém, aproximar a máxima da observância do dever (na sua intenção) do dever estrito (jurídico), tanto mais perfeita é a sua acção virtuosa.

Os deveres imperfeitos são, pois, unicamente deveres de virtude. O cumprimento desses deveres constitui mérito (*meritum*) =+a; mas infringi-los não constitui demérito (*demeritum*) = -a, mas apenas falta de valor moral = o, a não ser que fosse para o sujeito um princípio o não se submeter àqueles deveres. A força da intenção, no primeiro caso, chama-se, rigorosamente falando, unicamente virtude (*virtus*), a debilidade, no segundo, não se chama tanto vício (*vitium*), mas sim simplesmente ausência de virtude, falta de força moral (*defectus moralis*). (Tal como a palavra «Tugend» [virtude] procede de «taugen» [servir para], assim também a palavra «Untugend» [ausência de virtude] procede de «zu nichts taugen» [não servir para nada]). Toda a acção contrária ao dever chama-se transgressão (*peccatum*). Mas a transgressão deliberada, que se converteu em princípio, constitui aquilo que propriamente se chama vício (*vitium*).

Se bem que a conformidade das acções ao Direito (ser um homem respeitador da legalidade) não constitua algo de meritório, é meritória sim a conformidade à má-

xima de tais acções como deveres, isto é, o respeito pelo Direito. Pois que, deste modo, o homem propõe-se como fim seu o direito da Humanidade ou também dos homens e amplia assim o seu conceito de dever para além do conceito daquilo que é devido (*officium debiti*):
[391] porque alguém, com base no seu direito, pode muito bem exigir de mim acções conformes à lei, mas não que esta contenha ao mesmo tempo o móbil dessas acções. O mesmo acontece com o mandado ético universal: «age em conformidade ao dever por dever». É meritório fundar e verificar em si próprio esta intenção, tal como o é o procedimento anterior, uma vez que vai mais além da lei do dever das acções e converte simultaneamente a lei em si mesma em móbil.

Mas, precisamente por isso, estes deveres têm que considerar-se também como deveres de obrigação ampla, em relação aos quais existe um princípio subjectivo da sua recompensa ética, e isto, decerto, para os aproximar tanto quanto possível do conceito de uma obrigação estrita, quer dizer, da receptividade dos mesmos segundo a lei da virtude, a saber, o princípio de um prazer moral que vai mais além da mera satisfação consigo próprio (que só pode ser negativo) e do qual elogiosamente se diz que é na consciência desse prazer que a virtude tem a sua própria recompensa.

Quando este mérito é um mérito do homem em relação com outros homens e consiste em promover o seu fim natural e reconhecido como tal por todos os homens (fazer da felicidade destes a sua própria felicidade) poder-se-ia chamar doce mérito, mérito cuja consciência produz

uma fruição moral com que os homens tendem a regalar-se através da partilha da alegria; enquanto que o mérito amargo de promover o verdadeiro bem de outros homens (dos desagradecidos, dos ingratos), mesmo que eles o não reconheçam como tal, não tem em geral uma tal repercussão, produzindo apenas uma satisfação consigo mesmo, pese embora neste último caso o mérito ser ainda maior.

VIII.

Exposição dos deveres de virtude como deveres latos

1. A perfeição própria como fim que é simultaneamente dever

a) A perfeição física, quer dizer, o cultivo de todas as faculdades em geral para fomentar os fins propostos pela razão. Que isto é um dever, portanto, um fim em si mesmo, e que um imperativo incondicionado (moral) e não um imperativo condicionado (pragmático) subjaz a este cultivo sem ter em conta o benefício que ele nos assegura é algo que se depreende do seguinte. A capacidade [392]
de em geral se propor um fim, qualquer que ele seja, é o que constitui o elemento característico da humanidade (ao invés da animalidade). Portanto, com o fim da humanidade na nossa própria pessoa está associada também a vontade racional e, por conseguinte, o dever de se tornar digna da humanidade mediante a cultura em geral, o dever de buscar ou de promover a capacidade de realizar

quaisquer fins possíveis, na medida em que esta faculdade só no homem é susceptível de ser encontrada; quer dizer, um dever de cultivar as disposições rudimentares da sua natureza, como aquilo por intermédio do qual o animal se eleva a homem. Por conseguinte, um dever em si mesmo.

Só que este dever é meramente ético, ou seja, um dever de obrigação lata. Nenhum princípio racional prescreve concretamente até onde se deve ir no cultivo (na ampliação ou na rectificação da faculdade intelectiva, isto é, nos conhecimentos ou na capacidade técnica); além disso, a diversidade de situações em que os homens podem encontrar-se torna muito arbitrária a eleição do modo de ocupação para o qual cada um deva cultivar o seu talento. – Não há aqui, portanto, nenhuma lei racional para as acções, mas tão-somente para a máxima das acções, a qual reza assim: «Cultiva as tuas faculdades anímicas e corporais para seres apto para todos os fins com que possas deparar-te, independentemente de saber quais de entre eles poderiam ser os teus».

b) O cultivo da moralidade em nós. A máxima perfeição moral do homem consiste em: cumprir com o seu dever e precisamente por dever (em que a lei não seja apenas a regra, mas também o móbil das acções). – Ora, à primeira vista isto parece ser uma obrigação estrita e o princípio do dever parece prescrever com a precisão e o rigor de uma lei não apenas a legalidade, mas também a moralidade, ou seja, a intenção; mas, de facto, a lei prescreve aqui também apenas a máxima da acção, a saber, buscar o fundamento da obrigação não nos impulsos sensíveis (vantagens ou inconvenientes), mas inteiramente na lei – não prescreve, portanto, a própria acção. – Dado

que não é possível ao homem perscrutar de tal modo as profundezas do seu próprio coração que pudesse alguma vez estar seguro da pureza do seu propósito moral e da clareza da sua intenção, mesmo que fosse numa só acção apenas; mesmo que ele não duvide, de todo em todo, da legalidade da mesma. Muitas vezes a debilidade que dissuade incorrer no risco de um crime é tomada pela própria pessoa como virtude (a qual induz o conceito de força) e quantos os que pretendem ter levado uma longa vida sem culpa quando somente tiveram a sorte de ter estado subtraídos a tantas tentações: para esses mesmos, [393] fica por conhecer quanto valor moral puro se pôs na intenção em cada acto.

Portanto, é também apenas de obrigação lata este dever de não ajuizar do valor das próprias acções meramente segundo a legalidade, mas também segundo a moralidade (a intenção); a lei não prescreve esta acção interna no próprio espírito humano, mas somente a máxima da acção de intentar com todas as nossas faculdades: que a ideia de dever seja por si mesma um móbil suficiente para todas as acções conformes ao dever.

2. A felicidade alheia como fim que é simultaneamente dever

a) O bem-estar físico. A benevolência pode ser ilimitada; dado que não impõe que se faça o que quer que seja. Mas com a beneficência a questão é mais difícil, sobretudo se esta deve ter lugar não por afecto (amor) para

com os outros, mas por dever, com sacrifício e mortificação de muita da nossa concupiscência. – Que esta beneficência é um dever decorre do seguinte: de que, uma vez que o nosso amor por nós mesmos não pode separar-se da necessidade de ser amados também por outros (ser ajudados em casos de necessidade), convertemo-nos a nós próprios em fins de outros, e, dado que esta máxima não pode obrigar senão meramente pela sua qualificação para se converter em lei universal, por conseguinte, de tornar outros também em fins para nós, a felicidade alheia é um fim que é simultaneamente um dever.

Só que eu devo sacrificar a outros uma parte do meu bem-estar sem esperar recompensa, porque é um dever, e, em tal caso, é impossível assinalar limites precisos até onde se possa chegar no sacrifício. Depende, em grande medida, do que seja para cada um, segundo o seu modo de sentir, verdadeira necessidade, devendo ser deixado a seu cargo que seja ele próprio a determiná-lo. Pois que promover a felicidade de outros sacrificando a sua própria (as suas verdadeiras necessidades) seria uma máxima contraditória em si mesma se a convertêssemos em lei universal. – Portanto, este dever é apenas um dever lato; tem margem para fazer mais ou menos, sem que possam assinalar-se com precisão os seus limites. – A lei vale só para máximas, não para acções específicas.

[394] b) O bem-estar moral dos outros (*salubritas moralis*) pertence também à sua felicidade, sendo a sua promoção um dever para nós próprios, se bem que só um dever negativo. A dor que um homem sofre por causa de remorsos, se bem que tenha uma origem moral, é, no entanto,

física quanto o seu efeito, como a aflição, o medo ou qualquer estado mórbido. Impedir que esta recriminação interior o afecte imerecidamente não é, na verdade, de todo em todo, um dever meu, mas assunto seu; mas é-o, isso sim, não fazer nada que, tendo em conta o que é a natureza humana, possa constituir incitação a fazer algo em relação ao qual possa a sua consciência moral vir mais tarde a atormentá-lo, coisa a que se chama escândalo. – Mas não há limites precisos dentro dos quais tenha esta solicitude pela satisfação moral dos outros que se manter; por isso, sobre essa solicitude funda-se apenas uma obrigação lata.

IX.

O que é um dever de virtude?

A virtude é a força da máxima do homem no cumprimento do dever. – Toda a força só é reconhecida pelos obstáculos que é capaz de superar, mas, no caso da virtude, os obstáculos são as inclinações naturais, que podem entrar em conflito com a intenção moral, e, dado que é o homem ele próprio quem coloca estes obstáculos às suas máximas, a virtude não é somente uma autocoerção (pois em tal caso uma inclinação natural poderia aspirar a dominar as outras), mas também uma coerção segundo um princípio de liberdade interna, portanto, por meio da mera representação do seu dever segundo a lei formal do mesmo.

Todos os deveres contêm o conceito de coerção pela lei; os deveres éticos coenvolvem uma coerção para a qual só uma legislação interna é possível; enquanto que os deveres jurídicos coenvolvem uma coerção para a qual também é possível uma legislação externa; em ambos os casos, portanto, uma coerção, seja ela autocoerção ou coerção alheia; então, a faculdade moral da primeira pode denominar-se virtude e a acção que brota de uma tal disposição (do respeito pela lei) acção virtuosa (ética), pese embora a lei expressar um dever jurídico. Porque é a doutrina da virtude a que prescreve considerar como sagrado o direito dos homens.

Mas aquilo que é virtude fazer não é, no entanto, só por isso propriamente um dever de virtude. Aquilo que é virtude fazer diz respeito somente ao aspecto formal das máximas, enquanto o dever de virtude diz respeito à ma-
[395] téria das máximas, a saber, a um fim que é pensado simultaneamente como dever. – Mas, uma vez que a obrigação ética em relação aos fins, que podem ser vários, é somente uma obrigação lata, pois que contém meramente uma lei para a máxima das acções e o fim é a matéria (objecto) do arbítrio, há, consoante a diversidade do fim legítimo, muitos diferentes fins que se chamam deveres de virtude (*officia honestatis*); precisamente por isso, por estarem submetidos somente a autocoerção livre e não à coerção de outros homens, determinando o fim que é simultaneamente dever.

A virtude, enquanto conformidade da vontade com todo o dever, baseada numa firme intenção, é, como tudo aquilo que é formal, somente uma e a mesma. Mas, atendendo ao fim das acções, quando esse fim é simultanea-

mente dever, isto é, atendendo àquilo a que devemos propor-nos como fim (ao que é material), pode haver mais virtudes e a obrigação em relação à máxima respeitante a um tal fim chama-se dever de virtude, podendo existir, portanto, muitos deveres de virtude.

O princípio supremo da doutrina da virtude é o seguinte: age de acordo com uma máxima dos fins tal que assumi-los possa ser para cada um uma lei universal. – Segundo este princípio, o homem é fim tanto para si mesmo como para os demais e não é suficiente que ele não esteja autorizado a usar-se a si próprio como meio nem a usar como tal os demais (pois que, nesse caso, poderia também ser indiferente em relação a eles), constituindo, ao invés, em si mesmo um dever para o homem propor-se como fim o homem em geral.

Este princípio da doutrina da virtude não é passível, como imperativo categórico, de qualquer prova que seja, mas sim de uma dedução a partir da razão pura prática. – Aquilo que pode ser fim na relação dos homens consigo mesmos e com os demais é fim para a razão pura prática, pois que esta é uma faculdade dos fins em geral; portanto, ser indiferente em relação a eles, isto é, não ter qualquer interesse neles, é uma contradição; porque, então, a razão pura prática tão-pouco determinaria as máximas relativas às acções (como contendo sempre estas últimas um fim), não sendo, nessa conformidade, razão prática. Mas a razão pura não pode ordenar *a priori* nenhum fim senão na medida em que o assinala como dever; dever esse que então se chama dever de virtude.

X.

[396] O princípio supremo da doutrina do Direito era analítico; o da doutrina da virtude é sintético

Que a coerção externa, na medida em que é uma resistência que se opõe àquilo que obstaculiza a liberdade exterior em consonância com leis universais (um obstáculo que se opõe ao obstáculo à mesma), pode coexistir com fins em geral é algo que está claro de acordo com o princípio da contradição e não preciso de ir mais além do conceito de liberdade para o compreender; o fim a que cada um se propõe pode ser o que cada um quiser. – Portanto, o princípio jurídico supremo é uma proposição analítica.

Em contrapartida, o princípio da doutrina da virtude vai para além do conceito de liberdade exterior, associando a ele, de acordo com leis universais, um fim, fim esse que converte em dever. Este princípio, é, portanto, sintético. – A sua possibilidade está contida na dedução (§ IX).

Esta ampliação do conceito de dever para além do conceito de liberdade exterior e da limitação de tal liberdade mediante a característica meramente formal da sua concordância integral consigo própria, ampliação essa onde em vez da coerção externa se faz subentrar a liberdade interior, a faculdade de autocoerção, e não, decerto, mediante outras inclinações, mas através da razão pura prática (que recusa qualquer mediação desse tipo), essa ampliação consiste em estabelecer fins, enquanto que o

Direito abstrai deles, elevando-se, por essa razão, o dever de virtude acima do dever jurídico. – No imperativo moral e na necessária pressuposição da liberdade que ele requer, a lei, a faculdade (do seu cumprimento) e a vontade que determina a máxima constituem a totalidade dos elementos que formam o conceito de dever jurídico. Mas no imperativo que prescreve o dever de virtude faz-se acrescer ao conceito de autocoerção o conceito de fim, não o fim que temos, mas o que devemos ter, o fim, portanto, de que a razão prática é portadora, razão prática cujo fim supremo e incondicionado (mas que, no entanto, é sempre dever) se consubstancia no seguinte: em que a virtude seja o seu próprio fim e também, pelo valor que tem para os homens, seja a sua própria recompensa. Com o que a virtude resplandece de tal modo como ideal que parece fazer obscurecer perante o olhar [397] humano a própria santidade, que nunca caiu na tentação de transgredir[1]; o que é, no entanto, um equívoco, pois que, uma vez que não temos nenhuma medida para o grau de uma força a não ser a magnitude dos obstáculos que puderam ser superados (obstáculos esses que em nós são as inclinações), vemo-nos induzidos a considerar as condições subjectivas de valoração de uma grandeza como condições objectivas da grandeza em si própria.

*

[1] O homem com os seus defeitos
é superior ao exército de anjos desprovidos de vontade
Haller*

* Albrecht Haller (1708-1777). A citação, que não é literal, refere-se ao poema de Haller intitulado «Über den Ursprung des Übels» (1734) [N. do T.].

Mas, por comparação com os fins humanos, que têm todos eles obstáculos para contrariar, é correcto dizer que o valor da própria virtude, como valor do seu próprio fim, ultrapassa de longe o valor de toda a utilidade, de todos os fins empíricos e de todas as vantagens que, na sua decorrência, possa ter.

Pode também muito bem dizer-se: que o homem está obrigado à virtude (como uma força moral). Pois que, ainda que, graças à liberdade, possa e deva ser em absoluto pressuposta a faculdade (*facultas*) de superar todos os impulsos sensíveis que a isso se opõem, esta faculdade é, no entanto, enquanto força (*robur*), algo que tem de adquirir-se, elevando o móbil moral (a representação da lei) mediante a contemplação (*contemplatione*) da dignidade da lei racional pura em nós, mas também, simultaneamente, mediante a exercitação (*exercitio*).

XI. [398]

Atendendo aos princípios acima mencionados, o esquema dos deveres de virtude pode esboçar-se do seguinte modo:

O elemento material do dever de virtude

Dever de virtude interno			Dever de virtude externo
	1. Fim próprio, que para mim é simultaneamente dever (A minha própria perfeição)	2. O fim de outros, cuja promoção é para mim simultaneamente dever (A felicidade dos outros)	
	3. A lei, que é simultaneamente móbil. Na qual se baseia a moralidade	4. O fim, que é simultaneamente móbil. No qual se baseia a legalidade	

de toda a determinação livre da vontade

O elemento formal do dever de virtude

XII. [399]

Noções estéticas preliminares da receptividade do espírito aos conceitos de dever em geral

Há certas qualidades morais em relação às quais, se não se possuem, não pode também existir um dever de chegar à posse delas. – São elas o sentimento moral, a consciência moral, o amor ao próximo e o respeito por si próprio (auto-estima), relativamente às quais não constitui

obrigação tê-las: porque, enquanto condições subjectivas da receptividade para o conceito de dever, elas não estão na base da moralidade, como condições objectivas. São, na sua globalidade, predisposições (*praedispositio*) do espírito de tipo estético, preliminares mas naturais, para ser afectado pelos conceitos de dever; predisposições essas que não pode considerar-se como dever tê-las, mas que todo o homem tem e por força das quais pode ser obrigado. – A consciência destas predisposições não é de origem empírica; pelo contrário, pode apenas resultar da consciência de uma lei moral, como efeito desta sobre o espírito.

a.

O sentimento moral

O sentimento moral é a receptividade para o prazer ou o desprazer, que surge meramente da consciência da concordância ou discrepância da nossa acção com a lei do dever. Mas toda a determinação do arbítrio vai desde a representação da possível acção até à acção, mediante o sentimento de prazer ou desprazer, ao assumir um interesse nela ou no seu efeito; nesse caso, o estado estético (a afectação do sentido interno) é ou um sentimento patológico ou um sentimento moral. – O primeiro é aquele sentimento que antecede a representação da lei, o último, aquele que só pode surgir na sua sequência.

Ora, não pode haver nenhum dever de ter um sentimento moral ou de o adquirir; pois que toda a consciência da obrigação tem como fundamento este sentimento, a fim de tomar consciência da coerção que é coenvolvida pelo conceito de dever: pelo contrário, todo o homem

(como ser moral) tem-no originariamente em si; a obrigação limita-se a cultivá-lo, e, inclusivamente, a fortalecê-
-lo, por via da admiração da sua origem imperscrutável: o [400]
que sucede mostrando que o modo como é estimulado ao mais alto grau é precisamente pela mera representação racional, isolado de todo o estímulo patológico e considerado na sua pureza.

Não é apropriado chamar a este sentimento sentido moral; pois que pelo termo «sentido» entende-se geralmente uma faculdade teórica perceptiva referida a um objecto: ao invés, o sentimento moral (como prazer ou desprazer em geral) é algo meramente subjectivo, que não proporciona conhecimento. – Não há nenhum homem completamente destituído de sentimento moral; porque, no caso de absoluta falta de receptividade para esta situação, ele estaria morto, e se a força moral vital (para falar na linguagem dos médicos) já não pudesse estimular este sentimento, a humanidade dissolver-se-ia na mera animalidade (como se seguisse leis da química) e fundir-se-ia irremediavelmente na massa dos outros seres naturais. – Nós carecemos de um sentido especial para o que é (moralmente) bom ou mau, do mesmo modo que carecemos de um sentido semelhante para a verdade, ainda que nos expressemos frequentemente desse modo, mas temos a receptividade do livre arbítrio para ser movido pela razão pura prática (e pela sua lei) e é a isto que chamamos sentimento moral.*

---

* No período pré-crítico, Kant é amplamente influenciado pela doutrina empirista inglesa (Hume, Hutcheson, Shaftesbury) do sentimento moral, procurando aprofundá-la e conferir-lhe pre-

b.

Da consciência moral

Do mesmo modo, a consciência moral não é algo que possa adquirir-se e não existe nenhum dever de a adquirir, mas todo o homem, como ser moral, tem-na originariamente em si. Estar obrigado a adquirir a consciência moral equivaleria a dizer: ter o dever de reconhecer deveres. Pois que a consciência moral é a razão prática mostrando ao homem o seu dever em cada caso concreto de uma lei, absolvendo-o ou condenando-o. A sua relação não é, pois, com um objecto, mas unicamente com o sujeito (afectando o sentimento moral com o seu acto), sendo, portanto, um facto incontornável, não uma obrigação ou um dever. Daí que quando se diz: este homem não tem consciência moral, com isso quer dizer-se que não tem em conta o seu veredicto. Porque, se ele não tivesse efectivamente qualquer consciência moral, não poderia então imputar-se-lhe nada como conforme ao de-
[401] ver ou reprovar-se-lho como contrário ao dever, e, por conseguinte, tão-pouco poderia, em absoluto, conceber-se o dever de ter uma consciência moral.

---

cisão por via do estabelecimento de princípios universais *a priori* – cf., por exemplo, as considerações constantes do anúncio das prelecções para o semestre de inverno de 1765-1766 [Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766* (Akademie Textausgabe, vol. II, págs. 303-314), maxime pág. 311] [N. do T.].

Deixo aqui de lado as distintas classificações da consciência moral, dando apenas nota daquilo que acabo de dizer: a saber, que uma consciência moral errónea é um absurdo. Pois que podemos muito bem por vezes enganar-nos no juízo objectivo sobre se algo é ou não dever; mas já não posso enganar-me no juízo subjectivo sobre se procedi à confrontação com a minha razão prática (que é aqui julgadora) para emitir aquele juízo, pois que em tal caso não teria, de todo em todo, procedido a um julgamento no plano prático; caso em que não há lugar nem a erro nem a verdade. A inconsciência moral não equivale a falta de consciência moral, mas à propensão a não ter em conta o seu julgamento. Mas quando alguém está consciente de ter agido de acordo com a sua consciência moral, nada mais lhe pode ser exigido no que diz respeito à culpa ou à inocência. Só está adstrito a esclarecer qual é o seu entendimento sobre o que é ou não é dever; mas, quando chega ou chegou até à acção, então a consciência moral fala involuntária e inevitavelmente. Agir de acordo com a consciência moral pode, portanto, não constituir sequer dever, pois que, caso contrário, teria então que haver uma segunda consciência moral para tomar consciência do acto da primeira.

O dever consiste aqui unicamente em cultivar a sua própria consciência moral, aguçar a atenção à voz do juiz interior e lançar mão de todos os meios (o que não é, por conseguinte, senão um dever indirecto) conducentes a poder ouvir a sua voz.

c.

Da filantropia

O amor é coisa do sentimento, não da vontade, e eu não posso amar porque o queira, nem muito menos porque o deva (ser obrigado a amar); daí que um dever de amar seja absurdo. Mas a benevolência (*amor benevolentiae*) pode, enquanto acção, estar submetida a uma lei do dever. No entanto, chama-se também frequentemente (se bem que de modo muito pouco apropriado) amor a uma benevolência desinteressada para com os homens; inclusivamente, quando não se trata da felicidade de outrem, mas da submissão total e livre dos próprios fins aos de outro ser (mesmo de um ser sobre-humano), fala-se de um amor que é para nós simultaneamente um dever. Mas todo o dever é intimação, uma coerção, mesmo que seja uma autocoerção de acordo com a lei. Ora, aquilo que se faz por coerção não se realiza por amor.

[402] Fazer bem a outros homens na medida das nossas possibilidades é um dever, amemo-los nós ou não, e este dever não perderia peso ainda que tivéssemos que fazer a triste observação de que, infelizmente, a nossa espécie não é, quando a conhecemos mais de perto, apropriada para a podermos considerar particularmente digna de amor. – No entanto, a misantropia é sempre odiosa, mesmo que consista apenas, sem tomar a forma de uma hostilidade activa, no total afastamento dos homens (misantropia separatista). Pois que a benevolência continua a ser sempre um dever, inclusivamente em relação

ao misantropo, o qual, decerto, não podemos amar, mas sim fazer-lhe algum bem.

Mas odiar o vício no homem não é nem dever nem atitude contrária ao dever, mas sim um mero sentimento de aversão ao vício, sem que a vontade tenha tido qualquer influência neste sentimento e, inversamente, sem que este sentimento tenha qualquer influência sobre a vontade. Fazer bem é dever. Quem o pratica frequentemente e tem êxito no seu propósito benfeitor chega, no final de contas, a amar verdadeiramente aquele a que fez bem. Portanto, quando se diz: deves amar o próximo como a ti mesmo, isto não significa: deves amar imediatamente (em primeiro lugar), e, por via desse amor, (depois) fazer-lhe bem, mas sim: faz bem ao teu próximo e esta beneficência suscitará em ti o amor dos homens (como hábito da inclinação para a beneficência em geral)!

O amor de complacência (*amor complacentiae*) seria, pois, apenas directo. Mas considerá-lo (enquanto prazer directamente associado à representação da existência de um objecto) como dever, isto é, ter que ser obrigado ao prazer, é uma contradição.

d.

Do respeito

Respeito (*reverentia*) é também algo de meramente subjectivo; um sentimento de natureza peculiar e não um juízo sobre um objecto relativamente ao qual existe o

dever de o produzir ou de o promover. Pois que, considerado como dever, ele não poderia ser representado como tal senão através do respeito que temos por ele. Tê-lo, pois, como dever equivaleria a dizer estar obrigado ao dever. – Por conseguinte, quando se diz: o homem tem um dever de auto-estima, isto é dito de modo incorrecto, devendo antes dizer-se: que a lei presente nele o força
[403] inevitavelmente ao respeito pelo seu próprio ser, e este sentimento (que é de natureza peculiar) é um fundamento de determinados deveres, isto é, de determinadas acções que podem estar em consonância com o dever para consigo mesmo, mas não: que o homem tem um dever de respeito para consigo mesmo; pois que para poder simplesmente conceber um dever em geral tem de ter respeito pela lei que tem inscrita em si próprio.

XIII.

Princípios gerais da metafísica dos costumes no tratamento de uma doutrina pura da virtude

Primeiro: para um dever não pode achar-se mais do que um único fundamento da obrigação, e, no caso de serem aduzidas a esse propósito duas ou mais provas, estamos perante um indicador seguro de que ou não temos, de todo em todo, uma prova válida, ou então, são vários e diferentes os deveres que foram considerados como um só.

Dado que todas as provas morais, enquanto provas filosóficas, somente podem ser aduzidas por via de um

conhecimento racional a partir de conceitos, mas não mediante a construção dos conceitos, que é como as aduz a matemática; estes últimos são passíveis de uma pluralidade de provas de uma mesma proposição: porque na intuição *a priori* pode haver várias determinações da constituição de um objecto, que se reconduzem todas ao mesmo fundamento. – Se, por exemplo, para o dever de veracidade se quiser aduzir prova inferida, em primeira mão, a partir do dano que a mentira causa às outras pessoas, mas, de seguida, também a partir da indignidade própria de um mentiroso e da violação do respeito para consigo mesmo, então, na primeira prova, trata-se de um dever de benevolência e não de um dever de veracidade, e, por conseguinte, não é esse o dever para o qual se requer prova, mas sim um outro dever. – Mas, no que diz respeito ao aduzir de várias provas para uma e a mesma proposição, por muito que nos consolemos com a ideia de que a multiplicidade dos argumentos pode suprir a falta de peso de cada argumento individualmente considerado, trata-se de um expediente muito pouco filosófico: porque denota astúcia e falta de seriedade; pois que, havendo diversos fundamentos insuficientes, se vierem a ser justapostos não supre cada um deles por si as insuficiências do outro em matéria de certeza, nem sequer em matéria de verosimilhança. Têm de progredir, como princípio e consequência, numa série até à razão suficiente* e só deste modo podem servir como elementos

* O princípio da razão suficiente tem uma importância fundamental no racionalismo dogmático de Leibniz e de Wolff, dando o

[404] de prova. – E, no entanto, é este o modo habitual de proceder da arte da persuasão.

Segundo. A diferença entre a virtude e o vício não pode nunca ser procurada no grau de cumprimento de certas máximas, mas somente na qualidade específica destas (na sua relação com a lei); por outras palavras, o célebre princípio (de Aristóteles)* de situar a virtude no meio termo entre dois vícios é falso[1]. Tomemos, por

*

[1] As fórmulas usuais, clássicas na terminologia ética: *medio tutissimus ibis*; *omne nimium vertitur in vitium*; *est modus in rebus*, etc; *medium tenuere beati*; *insani sapiens nomen habeat* ** contêm uma sabedoria trivial, totalmente desprovida de princípio determinado; pois que este meio entre os dois extremos quem é que me o há-de indicar? A avareza (como vício) não se distingue do espírito de poupança (como virtude) pelo facto de este ser levado demasiado longe, mas sim por ter um princípio (máxima) completamente diferente, a saber, o de tomar como fim do governo da casa não a fruição dos bens, mas, renunciando a essa fruição, tomar como fim unicamente o entrar na posse deles; de igual modo, o vício da prodigalidade não deve ser buscado no excesso da fruição dos seus bens, mas na má máxima que estabelece como único fim o uso dos bens sem ter em consideração a sua conservação.

---

tom à sua orientação apriorística e dedutiva. É o desiderato metafísico de uma explanação racional-demonstrativa a partir de princípios primeiros que encontra expressão nesta busca da razão suficiente. Só com Kant, afinal, se vem a autonomizar definitivamente a valência ontológica e lógica do princípio da razão suficiente, atribuindo-lhe Kant o estatuto de mero princípio heurístico e reconhecendo à ideia de racionalidade do real o valor de um mero postulado [N. do T.].

* Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* II, 2 e 8 [N. do T.].

** *Medio tutissimus ibis*: «o meio é o caminho mais seguro» (Ovídio, *Metamorfoses* II, 137); *Omne nimium vertitur in vitium*: «todo o

exemplo, a boa economia como meio entre dois vícios, a prodigalidade e a avareza: ela não pode ser representada enquanto virtude nem como resultante da paulatina diminuição do primeiro dos dois mencionados vícios (o aforro), nem como resultante do aumento dos gastos de quem é propenso ao segundo, tal como se, partindo de duas direcções opostas, eles viessem a encontrar-se na boa economia; ao invés, cada um deles tem a sua própria máxima, que necessariamente contradiz a máxima do outro.

Do mesmo modo, tão-pouco podemos definir um vício como uma prática de certas acções que tem maior dimensão do que aquilo que é conveniente (e.g. *prodigalitas est excessus in consumendis opibus*), ou como uma prática que tem menor dimensão do que aquilo que é conveniente (e.g. *avaritia est defectus*). Pois que, por esta via, de modo algum se determina o grau, pese embora ser dele que tudo está dependente para se saber se o montante é ou não conforme ao dever: assim, isto não pode servir como definição.

Terceiro: os deveres éticos não devem ser estimados em função das faculdades atribuídas ao homem de cumprir a lei, mas ao invés: a capacidade moral há-de estimar-se em função da lei que comanda categoricamente;

---

excesso se transforma em vício» (citação deformada de Séneca, *De tranquilitate animi*, IX, 6: *vitiosum est ubique, quod nimium est*); *Est modus in rebus, etc*: «há um limite para as coisas» (Horácio, *Sátira* I, 1, v. 106); *Insani sapiens nomen habeat*: «o sage mereceria ser chamado de insensato» (citação incompleta de Horácio, *Epístolas* I, livro VI, v. 15) [N. do T.].

portanto, os deveres éticos não devem ser estimados em função do conhecimento empírico que temos dos ho-
[405] mens, tal como são, mas segundo o conhecimento racional, o conhecimento de como devem ser segundo a ideia de humanidade. Estas três máximas do tratamento científico de uma doutrina da virtude opõem-se aos antigos apotegmas:

1. Há somente uma virtude e um vício;
2. A virtude reside na observância do caminho intermédio entre dois vícios contrapostos;
3. A virtude tem (tal como a prudência) de ser aprendida através da experiência.

XIV.*

Da virtude em geral

Virtude significa uma força moral da vontade. Mas isto não esgota o conceito; pois que uma tal força poderia também atribuir-se a um ser santo (sobre-humano), no qual nenhum impulso obstaculizador contrariasse a lei da sua vontade; um ser, pois, que, de bom grado, faz tudo em conformidade com a lei. A virtude é, por conse-

* Na primeira edição, esta rubrica não tem numeração, enquanto na segunda edição lhe é atribuído o número XIV – o que, naturalmente, altera a numeração dos parágrafos subsequentes até ao XIX. Apesar de tomarmos como referência a primeira edição, neste particular afigura-se-nos ter mais sentido atribuir numeração autónoma a esta rubrica, tal como faz a segunda edição [N. do T.].

guinte, a força moral da vontade de um homem no cumprimento do seu dever: dever que é uma intimação moral através da sua própria razão legisladora, na medida em que esta se constitui a si própria num poder executivo da lei. – Ela não é em si mesma um dever ou possuí-la não constitui dever (pois que, caso contrário, teria de haver uma obrigação para o dever); ao invés, ela comanda e acompanha o seu comando com uma coerção moral (possível segundo as leis da liberdade interna); para o que, no entanto, dado que a coerção deve ser irresistível, se requer uma força cujo grau só podemos apreciar em função da magnitude dos obstáculos que o homem, através das suas inclinações, se cria a si mesmo. Os vícios, enquanto fruto das intenções contrárias à lei, são os monstros que o homem tem então de combater; é por isso que esta força moral, como coragem (*fortitudo moralis*), constitui a maior e a única verdadeira honra guerreira do homem; é também designada como a verdadeira sageza, a saber, sageza prática: porque faz do fim último da existência do homem sobre a terra o seu fim. – Só possuindo-a é o homem livre, saudável, rico, rei, etc. e não pode ser-lhe causado prejuízo nem pelo acaso nem pelo destino: porque se possui a si mesmo e o virtuoso não pode perder a sua virtude.

Todos os elogios que dizem respeito ao ideal da humanidade na sua perfeição moral não podem perder nada da sua realidade prática mediante exemplos* em

* Kant explica em várias outras passagens da sua obra que os exemplos pertencem à antropologia prática e não à filosofia moral

[406] contrário, retirados daquilo que os homens são no presente, foram no passado ou serão presumivelmente no futuro, e a antropologia, que procede de meros conhecimentos da experiência, não pode causar dano à antroponomia, que é estabelecida pela razão incondicionalmente legisladora, e, ainda que a virtude (em relação com os homens, não com a lei) possa aqui e ali ser também chamada de meritória e ser digna de uma recompensa, ela tem, pois, tal como constitui para si mesma o seu próprio fim, de ser considerada a própria retribuição para si mesma.

A virtude, considerada em toda a sua perfeição, é, portanto, representada não como se o homem a possuísse, mas sim como se a virtude possuísse o homem: porque no primeiro caso pareceria que o homem tinha tido a escolha (para o que necessitaria, no entanto, de uma outra virtude para dar preferência à virtude em relação a qualquer outra mercadoria que lhe fosse oferecida). – Conceber uma pluralidade de virtudes (como é, de facto, inevitável) não é senão conceber distintos objectos morais, aos quais a vontade é conduzida a partir do princípio único da virtude; o mesmo acontece com os vícios que a ela se opõem. A expressão que personifica a ambos, vício e virtude, é um engenho estético, mas que, no entanto, indica um sentido moral. – Nesta conformidade, uma estética dos costumes não é, decerto, uma parte da metafísica dos costumes, mas sim uma exposição subjectiva

---

pura ou metafísica dos costumes, sendo, pelo seu carácter empírico, insusceptíveis de poder fundamentar a moral [N. do T.].

dessa mesma metafísica; nela, os sentimentos que acompanham a força constritiva da lei moral tornam sensível aquela sua eficácia (por exemplo, a repugnância, o horror, etc., que dão uma dimensão sensível à aversão moral), com vista a tomar a dianteira perante os estímulos meramente sensíveis.

XV.

Do princípio da distinção entre a doutrina da virtude e a doutrina do Direito

Esta distinção, na qual assenta também a principal divisão da doutrina dos costumes em geral, funda-se no seguinte: em que o conceito de liberdade, que é comum a ambas, torna necessária a divisão entre deveres da liberdade exterior e deveres da liberdade interior; dos quais somente os últimos são deveres éticos. – Daí, que esta liberdade interior tenha que ser avançada como parte preliminar (*discursus praeliminaris*) e, bem assim, como condição de todo o dever de virtude (à semelhança do que acima fizemos, com a doutrina da consciência moral [407]
como condição de todo o dever em geral).

Anotação

Da doutrina da virtude, considerada segundo o princípio da liberdade interior

Hábito (*habitus*) é uma destreza para agir e uma perfeição subjectiva do arbítrio. – Mas nem toda a destreza desse tipo é um hábito livre (*habitus libertatis*); porque quando é costume (*assuetudo*) dessa liberdade, quer dizer, uma conformidade que se converteu em necessidade por repetição frequente da acção, então não é um hábito que proceda da liberdade e, portanto, não é um hábito moral. Deste modo, a virtude não pode ser definida como o hábito de praticar acções conformes à lei; mas podê-lo-ia ser, se se acrescentasse: «determinar-se a agir pela representação da lei»; e, nesse caso, o hábito não é uma disposição do arbítrio, mas da vontade, a qual, com a regra que adopta, é ao mesmo tempo uma faculdade de desejar universalmente legisladora, e só um hábito semelhante pode ser considerado como virtude.

Mas a liberdade interior requer dois elementos: ser dono de si mesmo em um dado caso (*animus sui compos*) e dominar-se a si mesmo (*imperium in semetipsum*), quer dizer, reprimir os próprios afectos e dominar as próprias paixões. – Nestas duas situações, trata-se de uma espécie de índole (*indoles*) que é nobre, enquanto que, no caso oposto, a índole é vil (*indoles abjecta, serva*).

XVI.

A virtude requer, em primeiro lugar, o domínio de si próprio

Os afectos e as paixões são, na sua essência, distintos entre si; os primeiros pertencem ao sentimento, na medida em que este, sendo antecedente à reflexão, impossibilita-a ou dificulta-a. Daí que se chame ao afecto precipitado ou repentino (*animus praeceps*) e a razão, por via do conceito de virtude, diz que devemos conter-nos; no entanto, esta debilidade no uso do entendimento, associada à força das emoções, é somente falta de virtude e, por assim dizer, algo de pueril e débil, que pode muito bem compaginar-se com a melhor das vontades e que a única coisa de bom que tem em si é ser uma tempestade que passa depressa. Por isso, uma propensão para o afecto (por exemplo, a ira) não está tão irmanada com o vício como o está a paixão*. Em contrapartida, a paixão é um apetite sensível convertido em inclinação permanente (por exemplo, o ódio, por contraposição à ira). A tranquilidade com que nos entregamos à paixão suscita reflexão e permite ao espírito estabelecer para si próprio princípios a este respeito, e, deste modo, quando a inclinação conduz a algo que é contrário à lei, a fazê-los proliferar, enraizá-los profundamente e a incorporar assim (delibe- [408]

* Esta consideração e as explanações que se seguem constituem uma exposição abreviada da análise levada a cabo em *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Akademie Textausgabe, vol. VII) [N. do T.].

radamente) o mal na sua máxima; o que é então um mal qualificado, quer dizer, um verdadeiro vício.

Portanto, a virtude, na medida em que está fundada na liberdade interior, contém também para os homens um mandado positivo, a saber, o de submeter todas as suas faculdades e inclinações ao seu poder (ao poder da razão), consequentemente, o mandado de domínio sobre si próprio, que acresce à proibição de se deixar dominar pelos seus sentimentos e inclinações (o que corresponde ao dever de apatia); porque se a razão não toma nas suas mãos as rédeas da governação, os sentimentos e as inclinações tornam-se mestres e senhores do homem.

XVII.

A virtude pressupõe necessariamente a apatia (considerada como força)

Esta palavra adquiriu má reputação, como se significasse insensibilidade e, portanto, indiferença face aos objectos do arbítrio; foi tomada como sinónimo de debilidade. Podemos evitar esta interpretação errónea chamando apatia moral à ausência de afectos, a qual deve distinguir-se da indiferença: na apatia moral, os sentimentos que dimanam das impressões sensíveis só perdem a sua influência sobre o sentimento moral quando o respeito pela lei é mais forte que o conjunto desses sentimentos. – É unicamente a força aparente de um doente febril que permite que uma viva simpatia, inclusivamente em relação ao bem, seja aumentada até ao afecto ou até

feita degenerar nele. Chama-se entusiasmo ao afecto [409]
deste tipo e, para além disso, é para ele que há que referir a moderação, que costuma recomendar-se inclusivamente na prática da virtude (*insani sapiens nomen habeat* * *aequus iniqui, ultra, quam satis est, virtutem si petat ipsam.* Horat.). Porque, caso contrário, é absurdo elucubrar que se possa ser também demasiado sábio, demasiado virtuoso. O afecto pertence sempre à sensibilidade, qualquer que seja o objecto que o provoque. A verdadeira força da virtude é a tranquilidade de espírito, acompanhada por uma firme resolução de pôr em prática a lei da virtude. Este é o estado de salubridade na vida moral; ao invés, o afecto é um fenómeno que brilha por instantes e que deixa na sua esteira um estado de abatimento, inclusivamente quando é a representação do bem que o estimula. – Mas pode, outrossim, ser chamado de delirantemente virtuoso aquele que não admite que haja, do ponto de vista moral, coisas indiferentes (*adiaphora*) e que deixa todos os seus passos juncados de deveres, quais ratoeiras, não considerando indiferente que me alimente de carne ou de peixe, que beba cerveja ou vinho, fazendo-me ambos bom proveito: cai-se aqui numa micrologia, que, se a incluíssemos na doutrina da virtude, converteria o seu domínio em tirania.

---

* Na segunda edição, «*ferat*». Kant repete a citação de Horácio, a que já tinha procedido em XIII., nota [N. do T.].

Anotação

A virtude está sempre em progressão, e, no entanto, encontra-se sempre também no seu ponto de partida. – Que esteja sempre em progressão resulta de que, objectivamente considerada, é um ideal inatingível, mas do qual, porém, é um dever aproximar-se continuamente. Que se encontra sempre também no seu ponto de partida funda-se, subjectivamente, na natureza do homem, que está afectada por inclinações, face a cuja influência a virtude, com as suas máximas assumidas definitivamente e uma vez por todas, não pode nunca ter descanso e tranquilidade, pois que, se não progredir, afunda-se irremediavelmente: porque as máximas morais, ao contrário das técnicas, não podem fundar-se no costume (pois que este releva da componente física da determinação da vontade), uma vez que, mesmo que a prática das máximas morais se tornasse costume, o sujeito perderia com isso a liberdade de adoptar as suas máximas, liberdade essa que caracteriza a acção praticada por dever.

[410]

XVIII.

Noções preliminares relativas à divisão da doutrina da virtude

Em primeiro lugar, este princípio de divisão, no que diz respeito ao aspecto formal, há-de conter todas as condições que servem para distinguir uma parte da doutrina

geral dos costumes da doutrina do Direito, em obediência à sua forma específica, e isto verifica-se do seguinte modo: 1. os deveres de virtude são aqueles para os quais não existe nenhuma legislação externa: 2. dado que, como fundamento de qualquer dever, tem de existir uma lei, esta só pode ser na Ética uma lei do dever, unicamente para as máximas das acções; 3. o dever ético tem de ser concebido como dever lato, não como dever estrito (o que decorre, uma vez mais, do que acima foi dito).

Em segundo lugar: no que diz respeito à matéria, a doutrina da virtude não deve ser estabelecida meramente como uma doutrina do dever em geral, mas também como doutrina dos fins: de tal modo que o homem está obrigado a pensar-se tanto a si mesmo como a qualquer outro homem como fim seu (ao qual usualmente se chama deveres de amor a si próprio e de amor ao próximo), expressões que são aqui tomadas em sentido impróprio; pois que para amar não pode haver directamente nenhum dever, mas sim para praticar acções mediante as quais o homem se propõe a si mesmo e a outros como fim.

Em terceiro lugar: no que diz respeito à distinção entre o aspecto material e o aspecto formal no princípio do dever (entre a legalidade e a finalidade), deve notar-se: que nem toda a obrigação de virtude (*obligatio ethica*) é um dever de virtude (*officium ethicum s. virtutis*); por outras palavras: que o respeito pela lei em geral só por si não é fundamento de um fim como dever; pois que só um tal fim é um dever de virtude. – Daí que haja apenas e só uma obrigação de virtude, mas muitos deveres de virtude:

porque, decerto, existem muitos objectos que são para nós fins e ao mesmo tempo constitui para nós um dever tê-los como fins, mas só existe uma intenção virtuosa como fundamento subjectivo da determinação de cumprir o próprio dever, intenção que se estende também aos deveres jurídicos, sem que, com isso, estes possam ostentar o nome de deveres de virtude. – Por conseguinte, qualquer divisão da Ética há-de referir-se somente aos deveres de virtude. A ciência que trata do modo de estar obrigado sem ter em conta uma possível legislação externa é a própria Ética, considerada de acordo com o seu próprio princípio formal.

[411] Anotação

Mas como fui eu conduzido, perguntar-se-à, a introduzir a divisão da Ética em doutrina elementar e metodologia, se pude prescindir dela na doutrina do Direito? – A razão é a seguinte: a de que a doutrina da virtude trata de deveres latos, enquanto que a doutrina do Direito trata de deveres puramente estritos; pelo que esta última, que, em conformidade com a sua natureza, há-de ser rigorosamente determinante (precisa), não necessita, tal como o não necessita a matemática pura, de um receituário universal (método) sobre como deve proceder-se ao julgar, certificando, ao invés, o seu método pela sua actuação. – Pelo contrário, a Ética, em razão da margem de indeterminação que é inerente aos seus deveres imperfeitos, conduz inevitavelmente a questões

que reclamam da faculdade do juízo que estabeleça como há-de aplicar-se uma máxima nos casos particulares, e isto de modo a que essa máxima proporcione, por seu turno, uma máxima (subordinada) (na qual seja sempre possível perguntar de novo por um princípio para a aplicar aos casos que se apresentam); e, deste modo, desemboca numa casuística, da qual a doutrina do Direito nada sabe.

A casuística não é, portanto, nem uma ciência nem uma parte da ciência; porque, em tal caso, seria uma dogmática, enquanto que a casuística não é tanto a doutrina que ensina como algo deve ser encontrado, mas antes um exercício sobre como deve a verdade ser indagada. Daí que a casuística esteja entrelaçada na Ética de um modo fragmentário e não de um modo sistemático (como o teria de estar a dogmática), e é apenas acrescentada à Ética à semelhança dos escólios ao sistema.

Em contrapartida, compete especialmente à Ética, como metodologia da razão prático-moral, exercitar não tanto o juízo como a razão e isto, decerto, tanto na teoria dos seus deveres como também na prática. Daí que o primeiro exercício da metodologia consista em perguntar ao aluno aquilo que já sabe sobre o conceito de dever, método que podemos designar como método erotemático, e isto ou simplesmente com base na memória, porque tal já lhe foi dito, método que é o método verdadeiramente catequético, ou porque se pressupõe que tal conhecimento está já de modo natural incluído na sua razão e só precisa de ser desenvolvido, método que se chama método dialógico (socrático).

A catequética, como exercício teórico, tem como correspectivo, no plano prático, a ascética, que é aquela
[412] parte da metodologia onde se ensina não só o conceito de virtude como também como pode pôr-se em prática e cultivar-se a capacidade para a virtude e a vontade nesse sentido.

De acordo com estes princípios, apresentaremos, portanto, o sistema em duas partes: a doutrina ética elementar e a doutrina do método. Cada uma das partes estará dividida em secções principais, as quais serão divididas em diferentes capítulos, na primeira parte, em função da diversidade dos sujeitos perante os quais existe para o homem uma obrigação, e, na segunda parte, em função da diversidade dos fins que a razão lhe impõe que tenha, bem como a receptividade para tais fins.

XIX.

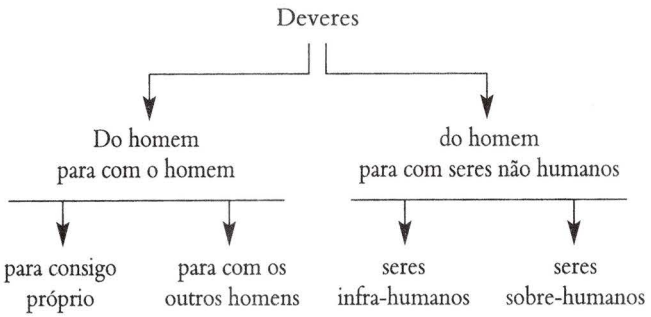
Divisão da Ética

A divisão que a razão prática esboça para fundar um sistema dos seus conceitos numa Ética (a divisão arquitectónica) pode fazer-se, pois, de acordo com dois princípios, tomados em separado ou associados entre si: um, que representa a relação subjectiva daqueles que estão obrigados com aquele que obriga, segundo a matéria; o outro, que representa a relação objectiva das leis éticas com os deveres em geral num sistema, segundo a forma. A primeira divisão é a dos seres em relação aos quais pode conceber-

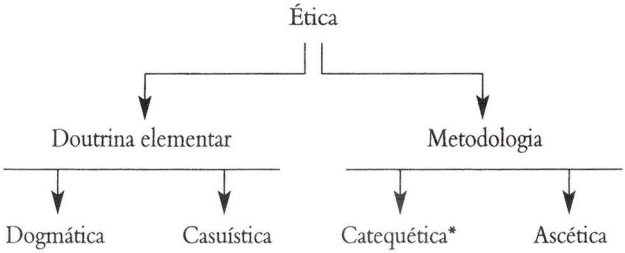
-se uma obrigação ética; a segunda seria a dos conceitos da razão pura prático-ética que fazem parte dos deveres dessa razão e que, portanto, só são necessários para a Ética na medida em que esta deva ser uma ciência, na medida, pois, em que são necessários para a combinação metódica de todas as proposições descobertas de acordo com a razão pura prático-ética.

Primeira divisão da Ética segundo a diferença dos sujeitos e das suas leis [413]

Esta divisão contém



Segunda divisão da Ética segundo os princípios de um sistema da razão pura prática



A última divisão, uma vez que se refere à forma da ciência, tem de preceder a primeira enquanto plano de conjunto do todo.

* Na segunda edição, em vez de «Catequética» figura «Didáctica» [N. do T.].

I.

Doutrina ética elementar

Da doutrina ética elementar [417]

Primeira parte

Dos deveres para consigo próprio em geral

Introdução

§ 1.

O conceito de um dever para consigo próprio contém (à primeira vista) uma contradição

Se o eu que obriga é tomado no mesmo sentido que o eu que é obrigado, o dever para consigo próprio é um conceito contraditório. Porque no conceito de dever está contido o conceito de uma coerção passiva (eu sou obrigado). Mas como é um dever para consigo próprio, apresento-me como alguém que obriga, portanto, como exercendo uma coerção activa (eu, precisamente o mesmo sujeito, sou o que obriga); e a proposição que expressa um dever para consigo próprio (eu devo obrigar-me a mim mesmo) conteria uma obrigação de estar obrigado (uma obrigação passiva que, no entanto, seria ao mesmo tempo uma obrigação activa no mesmo sentido da relação), conteria, por conseguinte, uma contradição. – Pode expor-se à luz do dia esta contradição, mostrando que aquele que obriga (*auctor obligationis*) pode exonerar a qualquer momento (*terminus obligationis*) o obrigado (*su-*

biectum obligationis); por conseguinte, se ambos são um e o mesmo sujeito, ele não está, de todo em todo, obrigado a um dever que ele mesmo se impõe; o que encerra uma contradição.

§ 2.

Existem, no entanto, deveres do homem para consigo próprio

Suponhamos, pois, que não existem tais deveres: então não existiria nenhum dever em geral, nem sequer deveres externos. – Pois que eu não posso reconhecer que estou obrigado perante outros, a não ser na medida em que me obrigo a mim mesmo: porque a lei, por força da
[418] qual me considero obrigado, procede em todos os casos da minha própria razão prática, pela qual sou coagido, sendo eu ao mesmo tempo, perante mim mesmo, aquele que exerce a coerção[1].

---

[1] Assim, quando se trata, por exemplo, da salvaguarda da honra ou da autoconservação, dizemos: «eu devo-me isto a mim próprio». Inclusivamente, quando se trata de deveres de menor importância, quer dizer, que não dizem respeito ao que é necessário, mas somente ao que é meritório no cumprimento do dever, exprimo-me, por exemplo, assim: «devo-me a mim próprio alargar a minha aptidão para tratar com os homens, etc. (cultivar-me)».

§3.

Solução desta antinomia aparente

Na consciência de um dever para consigo próprio, o homem considera-se, enquanto sujeito desse dever, numa dupla qualidade: em primeiro lugar, como ser sensível, quer dizer, como homem (como pertencente a uma das espécies animais); mas, logo em seguida, também como ser racional (não simplesmente como ser dotado de razão, pois que a razão na sua dimensão teórica poderia ser também a qualidade de um ser corpóreo vivo), que não é acessível pelos sentidos e que só se pode reconhecer nas relações prático-morais, nas quais a incompreensível propriedade da liberdade se manifesta por intermédio da influência da razão sobre a vontade interiormente legisladora.

Ora, o homem, como ser natural dotado de razão (*homo phaenomenon*), pode ser determinado pela sua razão, como causa, a realizar acções no mundo sensível, sendo que aqui não se toma ainda em conta o conceito de uma obrigação. Mas, pensado na perspectiva da sua personalidade, quer dizer, como um ser dotado de liberdade interna (*homo noumenon*), é considerado como um ser capaz de obrigação, e, em particular, de obrigação para consigo próprio (a humanidade na sua pessoa): de modo que o homem (considerado no duplo sentido) pode reconhecer um dever para consigo próprio, sem com isso cair em contradição consigo mesmo (dado que o conceito de homem não é pensado em um só e no mesmo sentido).

§4.

Do princípio da divisão dos deveres para consigo próprio

A divisão só pode fazer-se tendo por referência o objecto do dever e não o sujeito que se obriga. O sujeito
[419] obrigado, tal como o sujeito que obriga, é sempre apenas o homem, e, se bem que nos seja permitido, de um ponto de vista teórico, distinguir no homem a alma e o corpo como propriedades naturais do ser humano, não nos é, todavia, permitido pensar aquele e este como diferentes substâncias que obrigam o homem, a fim de legitimar a divisão dos deveres em deveres para com o corpo e deveres para com a alma. – Nós não estamos suficientemente informados, nem por via da experiência nem por intermédio de argumentos da razão, sobre se o homem tem uma alma (como uma substância que lhe é inerente, distinta do corpo e capaz de pensar com independência deste, quer dizer, como substância espiritual), ou se não poderá ser antes a vida uma propriedade da matéria; e, ainda que as coisas se passassem de acordo com a primeira hipótese, não seria concebível nenhum dever do homem para com o corpo (como sujeito que obriga), mesmo que fosse o corpo humano.

1. Daí que haja lugar apenas a uma divisão objectiva dos deveres para consigo próprio atendendo à forma e à matéria dos mesmos; desses deveres, uns são restritivos (deveres negativos), os outros são extensivos (deveres positivos para consigo próprio): aqueles proíbem o homem, tendo em consideração o fim da sua natureza, de agir contrariamente a esse fim, dirigindo-se, por conseguinte,

somente à autoconservação moral; estes ordenam propor-se como fim um determinado objecto do arbítrio e visam o aperfeiçoamento de si próprio. Tanto uns como outros têm que ver com a virtude: seja como deveres de omissão (*sustine et abstine*), seja como deveres de comissão (*viribus concessis utere*), são ambos deveres de virtude. Os primeiros têm que ver com a saúde moral do homem (*ad esse*), tanto como objecto do seu sentido externo como do seu sentido interno, para conservar a sua natureza na sua perfeição (enquanto receptividade); os outros têm que ver com a riqueza moral (*ad melius esse; opulentia moralis*), que consiste em possuir uma capacidade suficiente para todos os fins, na medida em que esta seja susceptível de ser adquirida, e faz parte do cultivo de si próprio (como perfeição activa). – O primeiro princípio do dever para consigo próprio consubstancia-se no mote: vive em conformidade com a natureza (*naturae convenienter vive*), quer dizer, conserva-te na perfeição da tua natureza; o segundo, na proposição: torna-te mais perfeito do que a mera natureza te fez (*perfice te ut finem; perfice te ut medium*).

2. Existe, porém, uma divisão subjectiva dos deveres do homem para consigo próprio, quer dizer, uma divisão [420] de acordo com a qual o sujeito do dever (o homem) se considera a si próprio ou como um ser animal (físico) e ao mesmo tempo moral ou então unicamente como ser moral.

Ora, no que diz respeito à animalidade do homem, os impulsos da natureza são: a) o impulso por via do qual a natureza visa a sua própria conservação; b) aquele que visa a conservação da espécie; c) aquele que visa a conservação da faculdade de desfrutar agradavelmente a vida,

mas somente de um modo animal. – Os vícios que se opõem aqui ao dever do homem para consigo próprio são: o suicídio, o uso *contra natura* que alguém faz da inclinação sexual e a fruição imoderada dos prazeres da mesa, que debilita a capacidade de usar adequadamente as próprias forças.

Mas, no que diz respeito ao dever do homem para consigo próprio considerado unicamente como ser moral (sem atender à sua animalidade), tal dever consiste na forma da concordância das máximas da sua vontade com a dignidade do homem na sua pessoa; portanto, na proibição de despojar-se do privilégio de um ser moral, privilégio que consiste em agir de acordo com princípios, ou seja, na proibição de despojar-se da liberdade interior, convertendo-se em jogo de meras inclinações e, portanto, em coisa. – Os vícios que se opõem a este dever são: a mentira, a avareza e a falsa humildade (o servilismo). Estes vícios adoptam princípios que contradizem directamente (desde logo, pela sua forma) o carácter do homem como ser moral, quer dizer, a liberdade interior e a dignidade inata do homem, o que equivale a dizer: estabelecem como princípio não ter nenhum princípio, e, deste modo, não ter também nenhum carácter, quer dizer, degradar-se e converter-se em objecto de desprezo. – A virtude que se contrapõe a todos estes vícios poderia chamar-se sentimento de honra (*honestas interna, iustum sui aestimium*), um modo de pensar que está nos antípodas da ambição (*ambitio*) (que pode ser também muito mesquinha), questão que será tratada em particular mais adiante, sob este título.

Doutrina da Virtude [421]

Primeira parte
Doutrina ética elementar

Livro primeiro
Dos deveres perfeitos para consigo próprio

Capítulo primeiro
O dever do homem para consigo próprio, considerado como um ser animal

§ 5.

Se bem que não seja o mais relevante, o primeiro dever do homem para consigo próprio na sua qualidade de ser animal é a autoconservação da sua natureza animal.

O contrário dele é a morte física voluntária, que, por seu turno, pode pensar-se como total ou simplesmente como parcial. – A morte física, a privação da própria vida (*autochiria*), pode, portanto, também ser total (*suicidium*) ou parcial, amputação (mutilação), a qual, por sua vez, pode dividir-se em amputação material, quando alguém se priva a si mesmo de certas partes integrantes como órgãos, isto é, quando se mutila, e amputação formal, quando se priva (para sempre ou por algum tempo) da capacidade do uso físico (e, com isso, indirectamente também do uso moral) das suas forças.

Dado que neste capítulo só falamos de deveres negativos, por conseguinte, só de omissões, os artigos sobre os deveres terão que dirigir-se contra os vícios que se opõem ao dever para consigo próprio.

[422] Capítulo primeiro

Artigo primeiro

Do suicídio

§6.

Privar-se voluntariamente da própria vida só pode chamar-se suicídio (*homicidium dolosum*) se puder provar-se que é um delito cometido contra a nossa própria pessoa ou também cometido contra outra pessoa através do próprio suicídio (por exemplo, quando uma pessoa grávida se mata).

a) O suicídio é um crime (um assassinato). Pode, sem dúvida, considerar-se também como uma infracção do seu dever para com outros homens (de um dos cônjuges para com o outro, dos pais para com os filhos, do súbdito para com a autoridade ou os seus concidadãos, afinal também para com Deus, uma vez que o homem abandona o posto que nos foi confiado no mundo, sem que para tal tenha sido chamado); – mas aqui falamos apenas da violação de um dever para consigo próprio, a saber, se, pondo de lado todas aquelas considerações, o homem está, no entanto, meramente pela sua qualidade

de pessoa, obrigado a conservar a sua vida e se tem nisso que reconhecer um dever (e, mais precisamente, um dever estrito) para consigo próprio.

Que o homem possa ofender-se a si mesmo parece absurdo (*volenti non fit iniuria*). É por isso que o estóico considerava como um privilégio da sua personalidade (de sage) sair da vida a seu bel-prazer (como se sai de uma casa em chamas), com a alma tranquila, sem ser pressionado a fazê-lo pelo mal presente ou previsível; porque ele já não pode nesta vida ser útil a quem quer que seja. – Mas precisamente esta valentia, esta grandeza de alma de não temer a morte e de conhecer algo a que o homem pode dar mais valor que à própria vida, deveria ter constituído para ele um móbil tanto maior para não se destruir, para não destruir um ser dotado de um tão grande poder sobre os móbiles sensíveis mais fortes, por conseguinte, para não se subtrair a vida.

O homem não pode alienar a sua personalidade enquanto estejam em causa deveres, por conseguinte, enquanto viva; e é uma contradição que tenha a faculdade de se subtrair a toda a obrigação, isto é, a agir livremente, como se não necessitasse de qualquer autorização para esta acção. Destruir o sujeito da moralidade na sua pró- [423]
pria pessoa equivale a extirpar do mundo a moralidade na sua própria existência, na medida em que esta depende dele, moralidade que é, no entanto, fim em si mesma; por conseguinte, dispor de si próprio como de um simples meio para um qualquer fim é equivalente a desvirtuar a humanidade na sua própria pessoa (*homo noumenon*), à qual, no entanto, foi confiada a conservação do homem (*homo phaenomenon*).

Desfazer-se de uma parte integrante como órgão (mutilar-se), por exemplo, dar ou vender um dente para que seja implantado no maxilar de alguém ou deixar-se castrar para poder viver mais comodamente como cantor, etc., fazem parte do suicídio parcial; mas deixar-se retirar, amputando-o, um órgão gangrenado ou que ameaça gangrena e que, por isso, é prejudicial à vida, ou deixar-se retirar aquilo que é indubitavelmente parte do corpo, mas que não é um órgão, por exemplo, o cabelo, isto não pode considerar-se como um crime contra a própria pessoa; se bem que no último caso não seja totalmente isento de culpa quando visa um ganho exterior.

Questões casuísticas

Constitui suicídio lançar-se a uma morte certa (como Curtius*) para salvar a pátria? – ou tem que se considerar o martírio voluntário que consiste em se sacrificar para a salvação da Humanidade em geral como um acto heróico, à semelhança do precedente?

É lícito antecipar-se, cometendo suicídio, à condenação injusta à morte proferida pelo seu soberano? – ainda que este permitisse fazê-lo (como Nero permitiu a Séneca)**?

---

* Curtius (Marcus ou Metius), personagem romana lendária, emblemática do sacrifício por Roma [N. do T.].

** Lucius Annaeus Seneca (circa 2 aC-45 dC), filósofo estóico, preceptor e ministro de Nero [N. do T.].

Pode imputar-se como desígnio criminoso a um grande monarca*, recentemente falecido, o facto de transportar consigo um veneno de acção rápida, presumivelmente para não vir a ser obrigado a aceitar condições de resgate que poderiam ser prejudiciais para o seu Estado no caso de vir a ser feito prisioneiro na guerra que ele pessoalmente dirigia; uma vez que se lhe pode atribuir este propósito, sem ser necessário pressupor nisto um simples orgulho?

Um homem sofria já de hidrofobia, como efeito de ter sido mordido por um cão raivoso, e depois de ter declarado: que não tinha nunca visto que alguém se curasse disso e, como diz numa carta que deixou, que se matou para evitar fazer infelizes também outras pessoas nas suas crises de raiva (cujos acessos ele tinha já sentido); per- [424]
gunta-se se ao fazê-lo ele agiu injustamente.

Aquele que decidiu deixar-se inocular a varíola expõe a sua vida a algo incerto, se bem que o faça para conservar a sua vida, e, nessa medida, encontra-se numa situação muito mais difícil no que diz respeito à lei do dever do que o navegante, que, pelo menos, não cria a tempestade a que se expõe, enquanto que o primeiro atrai ele próprio a doença que lhe acarreta perigo de morte. É, pois, permitida a inoculação da varíola?

---

* Kant refere-se obviamente a Frederico, o Grande (1712--1786).

Artigo segundo

Da desonra de si próprio pela voluptuosidade

§7.

Tal como o amor à vida determina por natureza a conservação da pessoa, o amor ao sexo determina por natureza a conservação da espécie; isto é, cada uma delas é um fim da natureza, expressão pela qual entendemos aquele tipo de conexão entre a causa e o efeito em que, embora não atribuindo nenhum entendimento à causa, pensamos a causa como se produzisse o efeito por analogia com um entendimento, quer dizer, como um homem que age intencionalmente. A questão é então se o uso desta última faculdade está, em relação à própria pessoa que a exerce, submetido a uma lei do dever restritiva ou se a pessoa está autorizada, mesmo que não persiga aquele fim, a dedicar o uso das suas faculdades sexuais ao prazer animal, sem com isso agir contra um dever para consigo própria. – Na doutrina do Direito, demonstra-se que o homem não pode servir-se de uma outra pessoa para obter esse prazer sem a restrição especial de um contrato jurídico, no qual duas pessoas se obrigam reciprocamente. Mas aqui a questão é de se em relação a esta fruição não existe um dever do homem para consigo próprio, cuja transgressão é uma desonra (não uma simples degradação) da humanidade na sua própria pessoa. O impulso para aquela fruição chama-se prazer carnal (ou

também voluptuosidade, pura e simplesmente). O vício que é o produto dele chama-se lascívia e a virtude referida a estes impulsos sensíveis chama-se castidade, que aqui há-de apresentar-se agora como um dever do homem para consigo próprio. A voluptuosidade diz-se antinatural quando o homem é excitado para ela não por um objecto real, mas por uma representação imaginária do [425] mesmo, tal como ele a criou em si próprio, portanto de forma contrária ao fim. Porque a voluptuosidade produz então um desejo que vai contra o fim da natureza, e que é, decerto, contrário a um fim ainda mais importante do que o do próprio amor à vida, porque este visa apenas a conservação do indivíduo, enquanto aquela visa a conservação da espécie na sua totalidade.

Que um tal uso antinatural (portanto, abuso) das suas faculdades sexuais viola o dever para consigo próprio, contrariando no mais alto grau a moralidade, salta à vista de cada um logo que pense nele e esse pensamento suscita uma tal aversão que referir tal vício pelo seu próprio nome é tido por imoral, o que não acontece com a noção de suicídio, em relação à qual não existe qualquer reserva em a expor aos olhos do mundo com todos os seus horrores (*in specie facti*); é como se o homem se sentisse, de um modo geral, envergonhado de ser capaz de tratar a sua própria pessoa de uma maneira que o degrada a ele próprio a uma condição inferior à dos animais: de tal modo que mesmo a comunhão física de ambos os sexos no matrimónio (indubitavelmente, puramente animal em si), sendo permitida, carece de e exige muita finura num trato civilizado para que seja sobre ela lançado um véu quando deva falar-se sobre ela.

Dito isto, não é assim tão fácil fornecer a prova racional da inadmissibilidade daquele uso antinatural das faculdades sexuais pessoais e, até mesmo, da inadmissibilidade do seu uso sem ser dirigido a um fim, enquanto violação do dever para consigo próprio (que, na verdade, em relação ao primeiro caso constitui uma violação no mais elevado grau). – O fundamento da prova consiste, evidentemente, em que o homem renuncie com isso (desdenhosamente) à sua personalidade, ao usar-se meramente como meio para a satisfação dos impulsos animais. Mas com isso não se explica porque é que tal vício, na sua índole antinatural, representa um elevado grau de violação da humanidade na sua própria pessoa, parecendo superar inclusivamente o suicídio do ponto de vista da forma (do ponto de vista da intenção), dado que, no caso do suicídio, a rejeição obstinada de si próprio, como se constituísse um fardo para a vida, não é, pelo menos, uma frouxa entrega aos estímulos sensíveis, exigindo, antes pelo contrário, valentia, e nisso há sempre lugar para o respeito pela humanidade na própria pessoa; enquanto que aquele que se entrega por completo à inclinação animal converte o homem numa coisa que se pode usufruir, mas, com isso, também numa coisa contrária à natureza, quer dizer, num objecto que suscita repulsa, despojando-se, assim, de todo o respeito para consigo próprio.

[426] Questões casuísticas

O fim da natureza na coabitação dos sexos é a procriação, isto é, a conservação da espécie; portanto, não se

deve, pelo menos, actuar contra esse fim. Mas é permitido (mesmo se isso ocorre no quadro do casamento) entregar-se a um tal uso sem prestar atenção a este fim?

Por exemplo, fazer uso das faculdades sexuais durante a gravidez ou quando a mulher é estéril (por causa da idade ou de doença) ou quando esta não se sente estimulada para tal não é contrário ao fim natural e, portanto, também ao dever para consigo próprio por parte de um e de outro, tal como no caso da voluptuosidade antinatural? Ou há aqui uma lei permissiva da razão prático-moral que, quando os seus fundamentos de determinação colidem entre si, converte em permitido algo que em si não é permitido, sem dúvida para prevenir uma transgressão ainda maior (por indulgência, por assim dizer)? – Qual o ponto em que se pode considerar purismo a restrição de uma obrigação lata (uma pedanteria com respeito à observação do dever, que afecta a sua amplitude) e pode deixar-se um espaço para as inclinações animais, com risco de que se abandone a lei racional?

A inclinação sexual chama-se também amor (no sentido mais estrito do termo) e é, de facto, o maior prazer sensual que pode encontrar-se num objecto; não é unicamente prazer sensível, como aquele que pode encontrar-se em objectos que agradam por via da mera reflexão sobre eles (caso em que a receptividade para eles se chama gosto), mas prazer provocado pela fruição de outra pessoa, que é próprio da faculdade de desejar e, na verdade, do grau mais elevado dessa faculdade: a paixão. Um tal prazer não pode, porém, considerar-se nem como amor de complacência nem como amor de benevolência (pois

que um e outro se afastam antes de uma fruição carnal), sendo antes um prazer de um tipo especial (*sui generis*), e o facto de ser ardente não tem propriamente nada em comum com o amor moral, se bem que possa entrar em estrita conexão com ele se a razão prática fizer acrescer as suas condições restritivas.

[427] Artigo terceiro

Do aturdimento de si próprio pela imoderação no uso da bebida ou da comida

§ 8.

Não julgaremos aqui o vício deste tipo de intemperança na base do dano ou das dores corporais, ou até mesmo das doenças, que o homem contrai por via dele; porque então a oposição a esse vício deveria fazer-se em razão de um princípio de bem-estar e de conforto (por conseguinte, de felicidade), princípio esse que, no entanto, não pode nunca fundamentar um dever, mas tão-somente uma regra de prudência; pelo menos, não seria um princípio para um dever directo.

A intemperança animal na fruição da comida constitui abuso dos meios de fruição que inibe e esgota a faculdade de os usar intelectualmente. O alcoolismo e a gula são vícios que se incluem nesta rubrica. No estado de embriaguez, o homem deve ser tratado como um animal, não como homem; em razão do excesso de comida, o

homem encontra-se num estado tal que está inibido durante certo tempo para realizar acções que requerem agilidade e reflexão no uso suas forças. – É evidente que colocar-se num tal estado representa uma violação de um dever para consigo próprio. A primeira destas degradações, abaixo mesmo da natureza animal, produz-se habitualmente por bebidas fermentadas, mas também por outros meios estupefacientes, como o ópio e outros produtos do reino vegetal, e isso torna-se tentador porque, com isso, nem que seja por um instante, se obtém a felicidade sonhada e a libertação de preocupações e, até mesmo, uma força imaginária; no entanto, é pernicioso porque, subsequentemente, arrasta consigo abatimento e debilidade e, o que é pior, a necessidade de recorrer de novo a este estupefaciente e até mesmo de aumentar a quantidade. A gula encontra-se, nesta medida, também entre aqueles prazeres animais dos sentidos, dado que emprega unicamente os sentidos como disposições passivas, não recorrendo sequer à imaginação, que, no entanto, é ainda um jogo activo das representações, como é o caso da fruição a que acima aludimos; por conseguinte, aproxima-se ainda mais da fruição dos animais.

Questões casuísticas [428]

Se não como panegirista, ao menos como apologeta, pode permitir-se um consumo de vinho que se aproxime da embriaguez, uma vez que anima a sociedade à loquacidade e associa a isso a franqueza? – Ou pode atribuir-se-lhe perfeitamente o mérito de favorecer aquilo que

Séneca* elogia em Catão: *virtus eius incaluit mero***? – Mas quem é que pode determinar a medida para alguém que está disposto precisamente a passar ao estado em que já não tem lucidez para medir? O uso do ópio e da aguardente, como meios de fruição, está mais próximo da abjecção, dado que, no bem-estar sonhado, torna os homens mudos, reservados e não comunicativos; daí que sejam permitidos apenas como medicamentos. – O maometanismo, que proíbe por completo o vinho, fez, pois, uma muito má escolha ao permitir o ópio.

O banquete, como convite formal à intemperança em ambos os tipos de fruição, tem em si, para além do bem-estar físico, algo que almeja a um fim moral, a saber, o de manter juntos muitos homens e durante largo tempo para que comuniquem entre si; pese embora, precisamente, a grande quantidade de convivas (quando ultrapassa, como diz Chesterfield***, o número das musas) não permitir senão uma escassa comunicação (com os vizinhos de mesa mais próximos), com o que a reunião contradiz aquele fim, permanecendo como uma incitação à imoralidade, neste caso, à intemperança, à trans-

---

* Na segunda edição, figurará, correctamente, o nome de Horácio em vez do de Séneca; a referência é, de facto, a Horácio, *Carmina* III, 21,12: «*narratur et prisci Catonis saepe mero caluisse virtus*» [N. do T.].

** Em *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Akademie Textausgabe, vol. VII), pág 169 e segs., Kant procede a considerações semelhantes [N. do T.].

*** Lord Chesterfield (1694-1773), homem político e de letras, amigo de Montesquieu. A afirmação parece, no entanto, dever-se a Gellius, *Noctes Atticae* XIII, 11 [N. do T.].

gressão do dever para consigo próprio; mesmo sem tomar em consideração os prejuízos físicos do excesso, que podem, porventura, ser eliminados pelo médico. Até onde chega a autorização moral para dar ouvidos a estes convites à intemperança?

Capítulo segundo

O dever do homem para consigo próprio, considerado unicamente como ser moral

Este dever opõe-se aos seguintes vícios: a mentira, a avareza e a falsa humildade (servilismo).

I. [429]

Da mentira

§ 9.

A maior violação do dever do homem para consigo próprio, considerado unicamente como ser moral (a humanidade na sua pessoa), é o contrário da veracidade: a mentira (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*)*.

* Citação imprecisa de Salústio (86 a.C.-35 a.C.), *De coniuratione Catilinae* 10,5: «*alius clausum in pectore aliud in lingua promptum habere*» [N. do T.].

É evidente que na Ética, que nunca autoriza algo com base no facto de ser inofensivo, nenhuma falsidade deliberada ao expressar os seus próprios pensamentos pode recusar esta dura denominação (que só ostenta na doutrina do Direito quando causa lesão ao direito dos outros). Porque a desonra que a acompanha (ser objecto do desprezo moral) acompanha também o mentiroso como a sua sombra. A mentira pode ser externa (*mendacium externum*) ou também interna. – Por via daquela, aquele que mente converte-se em objecto de desprezo aos olhos dos outros, mas por via desta converte-se em objecto de desprezo aos olhos de si próprio, o que é pior, e viola a dignidade da humanidade na sua própria pessoa; sendo que o dano que daí pode resultar para outras pessoas não põe em causa a especificidade do vício (porque então essa especificidade consistiria unicamente na violação do dever para com outros), por conseguinte, muito menos entra aqui em linha de conta o dano que o mentiroso se causa a si próprio; pois que, neste caso, enquanto falta de prudência, opor-se-ia à máxima pragmática e não à máxima moral e não poderia, de todo em todo, ser considerada como infracção ao dever. – A mentira é rejeição e, por assim dizer, destruição da própria dignidade do homem. Um homem que ele próprio não acredita no que diz a outro (mesmo que se tratasse de uma pessoa meramente ideal) tem um valor ainda menor do que se fosse simplesmente uma coisa; pois que da propriedade que esta última possui de poder servir para algo pode um outro homem ainda fazer uso, porque esta coisa é algo real e dado; ao invés, a comunicação das suas ideias a alguém por meio

de palavras que contêm (intencionalmente) o contrário do que pensa aquele que fala é um fim contrário à finalidade natural da sua faculdade de comunicar os seus pensamentos, por conseguinte, é uma renúncia à sua personalidade e uma aparência meramente enganadora do homem, não o homem em si mesmo. – A veracidade nas declarações chama-se também honestidade, e se estas são ao mesmo tempo promessas, chama-se seriedade, mas, mais genericamente, sinceridade.

A mentira (no sentido ético do termo), como falsi- [430]
dade deliberada, não precisa de ser prejudicial aos outros para ser considerada reprovável; porque, nesse caso, a mentira seria violação dos direitos de outros. A sua causa pode residir na ligeireza ou até na bondade, podendo mesmo perseguir-se com ela um fim realmente bom: mas o modo de o perseguir é, todavia, pela mera forma, um delito do homem contra a sua própria pessoa e uma indignidade que tem de o tornar desprezível aos seus próprios olhos.

É fácil provar a realidade de muitas mentiras internas de que os homens se tornam culpados, mas explicar a sua possibilidade parece, no entanto, mais difícil: porque para isso torna-se necessária uma segunda pessoa, a quem se tem a intenção de enganar, mas enganar-se premeditadamente a si próprio parece encerrar em si uma contradição.

O homem como ser moral (*homo noumenon*) não pode usar-se a si próprio enquanto ser físico (*homo phaenomenon*) como um simples meio (uma máquina de falar) que não estivesse ligado ao fim interno (à comunicação

do pensamento), mas está, pelo contrário, sujeito à condição de concordar com a declaração (*declaratio*) do primeiro e tem para consigo próprio a obrigação de veracidade. – Se, por exemplo, mente sobre a sua fé num futuro juiz universal, na medida em que não encontra em si mesmo uma semelhante fé, mas persuade-se a si mesmo que não pode ser-lhe prejudicial, mas antes, pelo contrário, pode ser-lhe útil professar nos seus pensamentos uma tal fé em alguém que escrutina os corações, de molde a, em qualquer dos casos, obter capciosamente o seu favor. Ou, mesmo no caso em que não coloca, de todo em todo, em dúvida a existência de um tal juiz, gaba-se de respeitar interiormente a sua lei, quando ele não sente em si nenhum outro móbil que não seja o receio do castigo.

A falta de sinceridade é simplesmente uma falta de consciência, isto é, de integridade na confissão perante o seu juiz interior, que é pensado como uma outra pessoa, o que se entende da maneira mais rigorosa quando um desejo (decorrente do amor próprio) é actuado porque se propõe um fim que é em si bom, e a mentira interior, se bem que se oponha ao dever do homem para consigo próprio, recebe aqui a denominação de debilidade, à semelhança do modo como o desejo do amante de encontrar na sua amada unicamente boas qualidades faz com que não sejam para ele visíveis os seus defeitos notórios. – No entanto, esta falta de integridade nas declarações, falta que cometemos contra nós próprios, merece a mais séria das reprovações: porque a partir de uma tal situação corrompida (a falsidade, que parece estar arreigada na

natureza humana), o mal da falta de veracidade alastra [431]
também aos outros homens, uma vez que o princípio supremo da veracidade foi já infringido.

Anotação

É curioso que a Bíblia faça datar como o primeiro delito, pelo qual o mal adveio ao mundo, não o fratricídio (de Caim), mas a primeira mentira (porque contra o fratricídio rebela-se a natureza), e que designe como criador de todo o mal desde o início o mentiroso e o pai da mentira; se bem que a razão não possa fornecer nenhum outro fundamento para esta propensão dos homens para a hipocrisia (*esprit fourbe*), propensão que é antecedente à mentira: porque um acto de liberdade não pode deduzir-se e explicar-se (como se fosse um efeito físico) segundo a lei natural da conexão do efeito com a sua causa, que são, todos eles, fenómenos.

Questões casuísticas

Pode considerar-se como mentira uma falsidade dita por mera cortesia (por exemplo, a expressão «o seu mais fiel servidor», que aparece no fim de uma carta)? Ninguém é com isso enganado. – Um autor pergunta a um dos seus leitores: «que tal lhe parece a minha obra?». A resposta poderia ser então verdadeiramente ilusória,

brincando com o embaraço de uma tal pergunta; mas quem tem sempre à mão a presença de espírito? A mínima vacilação na resposta constitui, desde logo, uma ofensa para o autor; pode falar-se-lhe com toda a sinceridade?

Quando digo algo falso em assuntos sérios, em que se trata do que é meu e teu, hei-de responsabilizar-me por todas as consequências que daí resultem? Por exemplo, o dono da casa ordenou que se uma certa pessoa perguntasse por ele dissessem que não estava em casa. O criado procedeu assim; mas, com isso, dá lugar a que aquele se escape e cometa um grande delito, que, caso contrário, teria sido impedido pela guarda enviada contra ele. Sobre quem recai aqui a culpa (segundo princípios éticos)? Decerto que também sobre este último, que violou um dever para consigo próprio com a mentira; cujas consequências lhe são então imputadas pela sua própria consciência moral.

[432] II.

Da avareza

§10.

Sob esta denominação não entendo aqui a avareza gananciosa (que visa a extensão da aquisição dos meios de vida muito para além dos limites da verdadeira necessidade): pois que esta pode considerar-se também como mera violação do dever (de beneficência) para com outros; nem também a avareza parcimoniosa que, quando

é afrontosa, se chama mesquinhez ou sovinice, mas que pode ser simplesmente negligência dos deveres de amor para com os outros; ao invés, entendo aqui sob esta denominação a restrição da sua própria fruição dos meios para viver bem abaixo da medida da sua verdadeira necessidade; é esta avareza que temos aqui verdadeiramente em mente e à qual se opõe o dever para consigo próprio.

A reprovação deste vício pode esclarecer com um exemplo o facto de que é incorrecta qualquer definição tanto das virtudes como dos vícios por via do mero grau, e mostrar ao mesmo tempo a impossibilidade de utilização do princípio aristotélico: que a virtude consiste na via média entre dois vícios.

Com efeito, se considero a boa economia como ponto intermédio entre o esbanjamento e a avareza, e que este ponto intermédio o é quanto ao grau, um vício não poderia converter-se no vício oposto (*contrarie*) senão passando pela virtude, e, deste modo, a virtude não seria senão um vício minguado, ou melhor, um vício em vias de desaparecimento, e a consequência seria no caso presente: que o genuíno dever de virtude seria não fazer em absoluto uso dos meios para a vida boa.

Não é a medida na exercitação das máximas morais, mas sim o princípio objectivo das mesmas que tem de ser reconhecido e exposto como diferente quando haja que proceder à distinção entre um vício e a virtude. – A máxima da avareza gananciosa (tal como a do pródigo) é a de obter e conservar todos os meios para a vida boa, mas não com vista à fruição (isto é, sem que o fim seja a fruição, mas tão-somente a posse).

Deste modo, o traço distintivo do último vício é o princípio de possuir os meios para toda a espécie de fins, [433] com a ressalva, porém, de não querer utilizar para si nenhum deles, privando-se, assim, da fruição agradável da vida; o que, tendo em vista o fim, se opõe precisamente ao dever para consigo próprio[1]. Portanto, a prodigalidade e a parcimónia não diferem entre si em razão do grau, mas especificamente por via das máximas contrapostas.

*

[1] O princípio segundo o qual não se deve em relação a nenhuma coisa fazer demasiado ou demasiado pouco não significa nada, pois é tautológico. Que significa fazer demasiado? Resposta: mais do que aquilo que é bom. Que significa fazer demasiado pouco? Resposta: fazer menos do que aquilo que é bom. Que significa: eu devo (fazer ou omitir algo)? Resposta: não é bom (é contrário ao dever) fazer mais ou menos do que aquilo que é bom. Se é esta a sabedoria cuja investigação nos obriga a remontar aos antigos (a Aristóteles*), como se fossem os mais próximos da fonte: *virtus consistit in medio, medium tennere beati, est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum*, então fizemos uma má escolha ao recorrer ao seu oráculo. – Entre a verdade e a mentira (como *contradictorie oppositis*) não existe termo médio; mas sim, entre a franqueza e a atitude reservada (como *contrarie oppositis*), uma vez que nesta última é verdade tudo o que diz aquele que exprime a sua opinião, se bem que não diga toda a verdade. Em tal caso, é natural exigir ao docente da virtude que me assinale este termo médio. Mas este não o pode fazer; pois que ambos os deveres de virtude têm um âmbito de aplicação (*latitudinem*) e só se pode decidir aquilo que se deve fazer a partir da faculdade do juízo, atendendo às regras da prudência (as regras pragmáticas) e não às regras da moralidade (as regras morais), quer dizer, não como um dever estrito (*officium strictum*), mas tão-somente como

* Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 5 e segs. [N. do T.].

Uma vez que aqui só tratamos de deveres para consigo próprio, e que a ganância (a avidez em adquirir) com vista ao esbanjamento, tal como a sovinice (a penosidade em gastar) têm por base o egoísmo (*solipsismus*), e dado que ambos, tanto o esbanjamento como a sovinice, [434] parecem ser reprováveis apenas pelo facto de conduzirem à pobreza, num caso à pobreza inesperada, no outro, à voluntária (a querer viver de um modo miserável) – a questão é de se tanto uma como outra podem denominar-se em geral vícios e não antes mera imprudência, por conseguinte, se não devem encontrar-se totalmente fora dos limites do dever para consigo próprio. Mas a sovinice não é simplesmente espírito de poupança mal entendido, mas sim uma submissão servil de si próprio às

*

um dever lato (*officium latum*). Daí que aquele que observa os princípios da virtude possa cometer uma falta (*peccatum*) ao fazer mais ou menos do que aquilo que a prudência prescreve, mas não incorrer num vício (*vitium*) por estar rigorosamente adstrito a estes princípios, e o verso de Horácio: *insani sapiens nomen habeat, aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam* é, tomado à letra, absolutamente falso. *Sapiens* significa aqui, bem entendido, um homem timorato (*prudens*), que não imagina quimericamente uma perfeição da virtude, que, enquanto ideal, exige, decerto, a aproximação a esse fim, mas não a sua consumação, porque tal exigência excede as forças humanas e acarreta no seu princípio algo de absurdo (quimérico). Porque ser demasiado virtuoso, quer dizer, ser demasiado adstrito ao seu dever, viria a significar aproximadamente o mesmo que fazer um círculo demasiado redondo ou uma linha demasiado recta.

riquezas e não ser o senhor delas, o que constitui violação do dever para consigo próprio. Opõe-se à liberalidade (*liberalitas moralis*) do modo de pensar em geral (não à generosidade (*liberalitas sumptuosa*), que é somente uma aplicação da mesma a um caso particular), isto é, opõe-se ao princípio da independência perante tudo aquilo que não seja a lei, sendo uma fraude que o sujeito comete contra si mesmo. Mas que espécie de lei é essa que até o seu próprio legislador interior não sabe onde é que ela deve ser aplicada? Devo cortar nas minhas despesas com a alimentação ou só na ostentação exterior? Na velhice ou logo na juventude? Ou é o espírito de poupança em geral uma virtude?

III.

Do servilismo

§11.

No sistema da natureza, o homem (*homo phaenomenon, animal rationale*) é um ser de escassa importância e tem com os restantes animais, enquanto produtos da terra, um valor comum (*pretium vulgare*). Mesmo o facto de ter sobre aqueles a superioridade do entendimento e de poder propor-se fins a si próprio só lhe dá um valor extrínseco pela sua utilidade (*pretium usus*), a saber, o valor pelo qual o homem é superior a um outro, isto é, um preço, como o de uma mercadoria, no comércio com estes animais considerados coisas, comércio onde ele, no

entanto, tem um valor ainda inferior ao meio universal de troca, o dinheiro, cujo valor é, por essa razão, denominado eminente (*pretium eminens*).

Somente o homem, considerado como pessoa, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral, está acima de todo o preço; pois que, como tal (como *homo noumenon*), não pode valorar-se apenas como meio para fins alheios, [435] mas sim como fim em si mesmo, isto é, possui uma dignidade (um valor intrínseco absoluto) mediante a qual obriga todos os demais seres racionais do mundo a guardar-lhe respeito, podendo medir-se com qualquer outro desta espécie e valorar-se em pé de igualdade.

A humanidade na sua pessoa é o objecto do respeito que ele pode exigir a qualquer homem; respeito do qual ele não há-de também despojar-se. Portanto, o homem pode e deve valorar-se segundo uma bitola que é pequena ou grande conforme ele seja considerado como ser sensível (de acordo com a sua natureza animal) ou como ser inteligível (de acordo com a sua disposição moral). Uma vez que não há-de considerar-se apenas como pessoa em geral, mas também como homem, quer dizer, como pessoa submetida a deveres que a sua própria razão lhe impõe, o seu escasso valor como animal humano não pode causar prejuízo à consciência da sua dignidade como homem racional, e, atendendo a esta última, não deve renunciar à auto-estima moral, isto é, não deve procurar alcançar o seu fim, que é em si mesmo um dever, rebaixando-se de um modo servil (*animo servili*), como se buscasse um favor, não devendo renunciar à sua dignidade, mas sim sempre com a consciência do carácter sublime

da sua disposição moral (consciência que está já contida no conceito de virtude); e esta auto-estima é um dever do homem para consigo próprio.

A consciência e o sentimento da insignificância do seu valor moral em comparação com a lei é a humildade (*humilitas moralis*). A persuasão da grandeza do valor moral pessoal, decorrente apenas da falta de comparação com a lei, pode denominar-se orgulho da virtude (*arrogantia moralis*). – A renúncia a qualquer pretensão de ter em si mesmo algum valor moral, na convicção de que, com isso precisamente, se adquire um valor escondido, é a falsa humildade moral (*humilitas spuria*).

A humildade ao comparar-se com outros homens (bem como, de modo geral, com qualquer ser finito, mesmo que fosse um serafim) não é, de modo algum, um dever; ao invés, o esforço em igualar os outros em tal humildade ou de os superar nisso, na convicção de, com isso, obter uma valor intrínseco superior, é soberba (*ambitio*), a qual se opõe, precisamente, ao dever para com os outros. Mas o rebaixar intencionalmente o seu próprio valor moral, tendo em vista fazer disso um mero meio de
[436] adquirir o favor de outro (seja quem for) (a hipocrisia e a lisonja[1]), não é senão falsa (fingida) humildade e, enquanto desvalorização da personalidade do próprio, vai contra o dever para consigo próprio.

———— * ————

[1] Hipocrisia (*heucheln*) [propriamente *häucheln* (respirar)] parece derivar de *Hauch* (respiro), o gemido que entrecorta a fala (suspiro profundo); por seu turno, *schmeicheln* (lisonjear) deriva de *schmiegen* (dobrar-se, ajustar-se a), que, por via do uso, se tornou *schmiegeln*, e, finalmente, no alto alemão, *schmeicheln* (lisonjear).

Da nossa comparação sincera e precisa com a lei moral (com a sua santidade e o seu rigor) tem inevitavelmente que se seguir uma humildade verdadeira: mas do facto de sermos capazes de tal legislação interior, do facto de o homem (físico) se sentir obrigado a venerar o homem (moral) na sua própria pessoa, tem que simultaneamente decorrer o sentido da nossa elevação e a mais elevada auto-estima, como sentimento do nosso valor intrínseco (*valor*), de acordo com o qual o homem não tem preço (*pretium*) e possui uma dignidade inalienável (*dignitas interna*), que lhe infunde respeito (*reverentia*) para consigo mesmo.

§12.

Podemos, através dos exemplos seguintes, tornar mais ou menos claro este dever, que diz respeito à dignidade da humanidade em nós, e que é, por conseguinte, um dever para connosco próprios.

Não se tornem escravos dos homens. – Não permitam que o vosso direito seja espezinhado por outros. – Não contraiam dívidas, em relação às quais não possam prestar garantia plena. – Não aceitem benefícios de que possam prescindir e não sejam parasitas, aduladores ou até mendigos (coisas que não se distinguem a não ser pelo grau). Sejam, portanto, económicos, para não chegarem a ser pobres de pedir. – Queixar-se e gemer, ou até mesmo gritar por causa de uma dor corporal é já indigno de vós, sobretudo se estais já conscientes de ter

sido culpados: razão pela qual a morte de um delinquente se encontra enobrecida (afastamento da ignomínia) pela firmeza de que faz prova ao morrer. – Ajoelhar-se ou prostrar-se, ainda que seja para manifestar deste modo a veneração pelos objectos celestes, é contrário à dignidade humana, como também o é a sua invocação através da presença de imagens; porque então vós humilhais-vos não perante um ideal que vos apre-
[437] senta a vossa própria razão, mas perante um ídolo que é obra de vós próprios.

Questões casuísticas

Não estará no homem o sentimento do carácter sublime da sua condição, quer dizer, a elevação do ânimo (*elatio animi*) como apreço de si mesmo, demasiado aparentada com a vaidade (*arrogantia*), que se contrapõe, precisamente, à verdadeira humildade (*humilitas moralis*), de tal modo que não será aconselhável cultivar essa humildade, desde logo na comparação com outros homens, para já não falar simplesmente em comparação com a lei? Ou não conduziria antes esta forma de autonegação a que o juízo dos outros fosse até ao ponto da depreciação da nossa pessoa, opondo-se, deste modo, ao dever (de respeito) para connosco próprios? Curvar-se ou rastejar perante um homem parece ser em qualquer caso indigno de um homem.

As manifestações especiais de respeito nas palavras e nos gestos mesmo em relação a alguém a quem a Consti-

tuição civil não confere o poder de mandar – as reverências, as mesuras (os cumprimentos), as frases de cortesão, que exprimem a diferença de estatuto com uma precisão rigorosa, mas que são por completo distintas da cortesia (que é necessária também em relação àqueles que respeitamos como iguais) – o uso no tratamento do tu, do ele, do vós, ou do nobilíssimo, altíssimo, ilustríssimo, excelentíssimo (*ohe, iam satis est!*)*, pedanterias essas que os alemães, de entre todos os povos da terra (exceptuando eventualmente, as castas indianas), foram aqueles que mais longe as levaram, não constituirá isto prova de uma tendência para o servilismo, muito difundida entre os homens? (*Hae nugae in seria ducunt*)**. Mas aquele que se transforma em verme não pode depois queixar-se de que o estão a calcar aos pés.

---

* «*Oh, já chega!*» – Horácio, *Sermones*, I, 5 [N. do T.].

** «*Estas bagatelas conduzem a coisas sérias*» [N. do T.].

Capítulo segundo

Primeira secção

Do dever do homem para consigo próprio, enquanto juiz inato de si mesmo

§ 13.

Todo o conceito de dever contém uma coerção objectiva da lei (como imperativo moral que restringe a
[438] nossa liberdade) e pertence ao entendimento prático, que fornece a regra; mas a imputação interna de um acto, como um caso que cai sob a alçada da lei (*in meritum aut demeritum*), compete à faculdade do juízo (*iudicium*), que, como princípio subjectivo de imputação, julga com força de lei se a acção se realizou ou não como acto (como acção que se encontra sob a alçada da lei); depois disto, vem a conclusão da razão (a sentença), quer dizer, o enlace do efeito jurídico com a acção (a condenação ou a absolvição): tudo isto se passa perante um tribunal (*coram iudicio*), denominado foro (*forum*), como pessoa moral que torna efectiva a lei. – A consciência de um tribunal interior no homem (perante o qual os seus pensamentos se acusam ou desculpam entre si)* é a consciência moral.

Todo o homem tem consciência moral e encontra-se em observação por um juiz interior, que o ameaça e,

---

* Kant refere-se aqui a S. Paulo, *Epístola aos Romanos*, 2, 15 [N. do T.].

em geral, o mantém em respeito (respeito associado ao temor), e este respeito que vela nele pela observância das leis não é algo que ele elabora (arbitrariamente) para si próprio, mas é algo que está incorporado no seu ser. Segue-o como a sua sombra quando pensa em lhe escapar. Ele pode, decerto, aturdir-se ou adormecer-se com prazeres e diversões, mas não pode evitar retornar a si ou despertar logo que oiça a temível voz da consciência. O homem pode chegar até, numa depravação extrema, a não fazer qualquer caso dela, mas não pode evitar ter de a ouvir.

Esta disposição originária, intelectual e moral (porque é uma representação do dever), chamada consciência moral, tem de peculiar em si o facto de que, embora esta tarefa seja algo que o homem trata consigo próprio, no entanto, este vê-se obrigado pela sua razão a desempenhá-la como se fosse por ordem de outra pessoa. Porque se trata aqui de apresentar uma causa judicial (*causa*) perante um tribunal. Mas representar o acusado pela sua consciência moral como uma e a mesma pessoa que o juiz é uma forma absurda de representar um tribunal; pois que então o acusador perderia sempre. – Daí que em relação a todos os deveres a consciência moral do homem tenha que imaginar um outro (como homem em geral), distinto de si próprio, como juiz das suas acções, se não quiser estar em contradição consigo mesma. Ora, este outro pode ser uma pessoa real ou meramente ideal, [439]
que a razão por si própria cria[1].

*

[1] Esta dupla personalidade, na qual tem de se pensar o homem que se acusa e julga na consciência moral, este duplo eu, que

Uma tal pessoa ideal (o juiz autorizado da consciência moral) tem de ser escrutinador de corações; pois que o tribunal se estabelece no interior do homem; – mas, ao mesmo tempo, tem que ser alguém que obriga sempre, quer dizer, tem de ser aquela pessoa, ou tem de pensar-se como aquela pessoa, em relação à qual todos os deveres em geral têm de ser também considerados como mandados seus: porque a consciência moral é o juiz interior de todas as acções livres. – Ora, dado que um tal ser moral tem de ter simultaneamente todo o poder (no céu e na terra), pois que, caso contrário, não poderia proporcionar às suas leis a eficácia que lhe corresponde (o

*

tem de, por um lado, comparecer tremendo perante a barra do tribunal, que, todavia, lhe está a ele próprio confiado, e que, por outro lado, tem nas suas mãos o cargo de juiz por autoridade inata, necessita de um esclarecimento, para que a razão não caia em contradição consigo mesma. – Eu, o acusador, e, no entanto, também acusado, sou o mesmo homem (*numero idem*); mas, como sujeito da legislação moral procedente do conceito de liberdade, onde o homem está submetido a uma lei que ele a si próprio se dá (*homo noumenon*), há-de considerar-se como um outro (*specie diversus*) em relação ao homem sensível dotado de razão, mas apenas sob o ponto de vista prático – pois que não existe nenhuma teoria sobre a relação causal do inteligível com o sensível –, e esta diferença específica é a das faculdades do homem (das superiores e das inferiores) que o caracterizam. O primeiro é o acusador, face ao qual se concede ao acusado uma defesa jurídica (o seu advogado). Uma vez concluída a discussão, o juiz interior, como pessoa com poder para tal, profere o veredicto de felicidade ou de miséria, como consequências morais do acto; mas, nessa qualidade, não podemos, por intermédio da nossa razão, indagar mais sobre o seu poder (como senhor do mundo), podendo nós tão-somente respeitar o seu incondicionado *iubeo* ou *veto*.

que compete, pois, necessariamente à judicatura), e, dado que se chama Deus a um ser moral omnipotente, a consciência moral terá, deste modo, de ser concebida como princípio subjectivo de uma responsabilidade dos próprios actos perante Deus; mais: este último conceito estará sempre contido (se bem que apenas de um modo obscuro) naquela consciência moral de si próprio.

Ora, isto não equivale a dizer que o homem se encontra autorizado, nem, muito menos ainda, obrigado por esta ideia a que o conduz inevitavelmente a sua consciência moral a admitir um tal ser supremo como existência real fora de si; pois que esta ideia não lhe é dada objectivamente pela razão teórica, mas tão-somente subjectivamente pela razão prática, que se obriga a si mesma a agir em conformidade com ela; e, por in- [440]
termédio desta ideia, unicamente por analogia com um legislador de todos os seres racionais do mundo, o homem recebe uma simples orientação, que consiste em se representar a imputabilidade moral (que também se chama *religio*) como responsabilidade perante um ser santo (a razão moralmente legisladora) distinto de nós próprios, mas, no entanto, intimamente presente em nós, e submeter a sua vontade às regras da justiça. O conceito de religião em geral é aqui para o homem unicamente «um princípio de apreciação de todos os seus deveres como mandados divinos».

1. Num caso de consciência (*causa conscientiam tangens*), o homem representa-se uma consciência moral que o adverte (*praemonens*) com antecedência à decisão; nessa ocasião, quando está em causa um conceito de dever

(algo moral em si), nos casos em que a consciência moral é o único juiz (*casibus conscientiae*), o escrúpulo (*scrupulositas*) mais extremado não pode considerar-se como obsessão com questões menores (micrologia), do mesmo modo que uma verdadeira transgressão não pode ser considerada uma bagatela (*peccatillum*) nem pode ser remetida à decisão de um conselho da consciência que fala arbitrariamente (de acordo com o princípio: *minima non curat praetor*). Daí que atribuir a alguém uma consciência moral lata seja o mesmo que dizer: é destituído de consciência moral.

2. Quando o acto está consumado, apresenta-se na consciência primeiro o acusador, mas com ele, simultaneamente, também um advogado (defensor); com o que a lide não tem que terminar por transacção amigável (*per amicabilem compositionem*), mas há-de resolver-se de acordo com o rigor do Direito; e disto segue-se que

3. O veredicto com força de lei da consciência moral, absolvendo o homem ou condenando-o, constitui a conclusão; aqui há que assinalar que o primeiro caso não pode decretar uma recompensa (*praemium*), um ganho de algo que não era seu, mas coenvolve somente a satisfação de ter escapado ao perigo de ser considerado culpado, e é essa a razão pela qual a bênção proporcionada pela consolação reconfortante da consciência moral não é positiva (como a alegria), mas somente negativa (apaziguamento subsequente a uma angústia anterior); o que não pode senão estar associado à virtude, entendida como uma luta contra as influências no homem do mau princípio.

Segunda secção [441]

Do primeiro mandamento de todos os deveres para consigo próprio

§ 14.

Este mandamento é: conhece-te a ti mesmo (examina-te, sonda-te), não quanto à tua perfeição física (quanto à aptidão ou ineptidão para toda a espécie de fins, por ti escolhidos ou também a ti impostos), mas quanto à perfeição moral em relação com o teu dever – se o teu coração é bom ou mau, se a fonte das tuas acções é pura ou impura e o que é que te pode ser imputado, quer como pertencendo originariamente à substância, como homem, quer como derivado (adquirido ou contraído) e que pode pertencer à tua condição moral.

O autoconhecimento moral, que requer que se penetre até às profundezas do coração (esse abismo) mais difíceis de perscrutar, é o começo de toda a sageza humana. Pois que esta última, que consiste na concordância da vontade de um ser com o fim último, exige do homem, antes de tudo, o afastamento dos obstáculos interiores (de uma vontade má que está nele anichada) e, depois, o desenvolvimento nele de uma vontade boa. Só a descida aos infernos do autoconhecimento abre o caminho para a deificação*.

---

* Referência a Johann Georg Hamann (1730-1788), «Abelardi Virbii Chimärische Einfälle» (1761), in: *Sämtliche Werke* (ed. J.

§ 15.

Este autoconhecimento moral banirá em primeiro lugar o desprezo exaltado de si mesmo como homem (o desprezo da própria espécie na sua globalidade); porque se contradiz a si mesmo. – É pois somente mediante a magnífica disposição para o bem, que está ínsita em nós e que torna o homem digno de respeito, que pode acontecer que ele ache merecedor de desprezo o homem que actue em oposição a ela (desprezo por ele próprio, mas não pela humanidade em si). – Mas, por outro lado, este autoconhecimento moral também se opõe à auto-estima que procede do amor por si próprio, que consiste em tomar como provas de um bom coração meros votos, que, podendo, decerto, formular-se com grande veemência, são, no entanto, e assim permanecem, destituídos de efeitos. (A oração não é senão um voto interior pronunciado perante aquele que ausculta os corações). A imparcialidade no julgamento que fizermos de nós próprios em comparação com a lei e a sinceridade na confissão pessoal do seu próprio valor moral interno ou da falta dele são
[442] deveres para consigo próprio, que decorrem directamente deste primeiro mandado de se conhecer a si mesmo.

Nadler), Viena, 1950, vol. 2, pág. 164. Nascido e educado em Königsberg, Hamann foi o mentor do movimento literário *Sturm und Drang* e o maior inspirador da revolta romântica contra o racionalismo iluminista [N. do T.].

Secção episódica

Da anfibolia* dos conceitos morais da reflexão: tomar como um dever para com os outros o dever do homem para consigo próprio

§ 16.

Tanto quanto a mera razão possa julgar, o homem não tem deveres senão para com o homem (para consigo próprio ou para com um outro homem); pois que o seu dever para com qualquer sujeito é a coerção moral exercida pela vontade deste. O sujeito que exerce a coerção (que obriga) tem, portanto, de ser, em primeiro lugar, uma pessoa, em segundo lugar, esta pessoa tem de estar

---

* «Anfibolia» é um termo da Retórica clássica, denotando o sentido equívoco de um termo em resultado do emprego que dele se faz no contexto de uma frase. Para Aristóteles, trata-se de uma das seis formas de falácias filosóficas, resultantes do abuso sofístico da linguagem. Kant refere a «anfibolia dos conceitos da reflexão» sempre que o uso empírico do entendimento é confundido com o seu uso transcendental ou quando um conceito da reflexão que é especificamente aplicável a uma das faculdades do conhecimento (ou ao entendimento ou à sensibilidade) é impropriamente aplicado à outra ou a ambas – cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 260/B 316 e segs. Kant pretende que tanto a filosofia de Leibniz como a de Locke padecem sistematicamente desta falácia. Segundo a caracterização de Kant, o racionalismo dogmático de Leibniz «*intelectualizou os fenómenos*», enquanto que o empirismo sensualista de Locke «*sensualizou todos os conceitos de entendimento*» – cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 271/B 327 [N. do T.].

dada como um objecto da experiência: porque o homem tem de actuar no sentido da realização do fim da sua vontade, o que só pode acontecer na relação recíproca entre dois seres existentes (porque uma mera entidade imaginária não pode converter-se em causa de um qualquer efeito conforme a fins). Ora, se atentarmos em toda a nossa experiência, não conhecemos nenhum outro ser que seja capaz de obrigação (activa ou passiva) senão o homem. O homem não pode, pois, ter nenhum dever para com um qualquer outro ser senão para com o homem, unicamente, e se ele se representa ter um tal dever isso só acontece em virtude da anfibolia dos conceitos da reflexão, e o seu pretenso dever para com outros seres não é senão um dever para consigo próprio; é conduzido a este mal-entendido pelo facto de confundir o seu dever tendo em consideração outros seres com um dever para com esses seres.

Este pretenso dever pode, pois, referir-se a objectos não pessoais ou a objectos que são pessoais, mas pura e simplesmente invisíveis (que não podem ser apresentados aos sentidos externos). Os primeiros (não humanos) podem ser a simples matéria natural ou a matéria organizada para a reprodução, mas desprovida de sensação, ou aquela parte da natureza (minerais, plantas, animais) que é dotada de sensação e arbítrio; os segundos (sobre-humanos) podem ser concebidos como seres espirituais (os anjos, Deus). – O que se pergunta agora é se entre os seres de ambas as espécies e o homem pode existir uma relação de dever e que relação é essa.

§ 17. [443]

A respeito do belo na natureza, ainda que inanimado, a propensão para a simples destruição (*spiritus destructionis*) opõe-se ao dever do homem para consigo próprio: porque debilita ou destrói no homem aquele sentimento que, não sendo, decerto, apenas por si só, moral, pelo menos predispõe para aquela disposição da sensibilidade que favorece em boa medida a moralidade, quer dizer, predispõe a amar algo sem nenhum propósito de utilidade (por exemplo, as belas cristalizações, a indescritível beleza do reino vegetal).

A respeito da parte viva, se bem que não racional, da criação, o trato violento e cruel para com os animais opõe-se muito mais intimamente ao dever do homem para consigo próprio, porque com esse trato embota-se no homem a compaixão pelo seu sofrimento, debilitando-se assim e destruindo-se paulatinamente uma predisposição natural muito útil à moralidade na relação com os demais homens; se bem que o homem tenha direito a matá-los com rapidez (sem lhes infligir tormento), ou também a que trabalhem intensamente, mas não para além das suas forças (coisa a que também os homens se devem subordinar); pelo contrário, são abomináveis as experimentações físicas acompanhadas de torturas, que têm por único fito a especulação, quando tal fim possa alcançar-se também sem elas. Mesmo o reconhecimento pelos serviços prestados por um velho cavalo ou um velho cão (como se fossem membros da casa) pertence indirectamente ao dever do homem, quer dizer, ao dever

em relação a estes animais, mas, se o considerarmos directamente, é somente um dever do homem para consigo próprio.

§ 18.

A respeito daquilo que está, em absoluto, situado para além dos limites da nossa experiência, mas que, no entanto, se encontra entre as nossas ideias quanto à sua possibilidade, por exemplo, a ideia de Deus, temos igualmente um dever, que se chama dever de religião, quer dizer, o dever «de reconhecer todos os nossos deveres como (*instar*) mandamentos divinos». Mas isto não é a consciência de um dever para com Deus. Com efeito, dado que esta ideia procede por inteiro da nossa própria razão e é por nós próprios produzida, seja com o propósito teórico de explicarmos a finalidade do mundo na sua totalidade, seja também para que sirva de móbil à nossa
[444] conduta, não temos aqui perante nós um ser dado para com o qual estejamos obrigados: porque neste caso a sua realidade teria que estar primeiro provada (revelada) pela experiência; mas é um dever do homem para consigo próprio explicar esta ideia, que se oferece inevitavelmente à razão, aí onde é maior a sua fecundidade moral. Portanto, neste sentido (prático) pode dizer-se que é um dever do homem para consigo próprio ter uma religião.

Dos deveres para consigo próprio

Livro segundo

Dos deveres imperfeitos do homem para consigo próprio (em consideração do seu fim)

Primeira secção

Do dever para consigo próprio de desenvolver e aumentar a sua perfeição natural, quer dizer, com um propósito pragmático

§ 19.

O cultivo (*cultura*) das faculdades naturais pessoais (as faculdades do espírito, da alma e do corpo), como meio para toda a espécie de fins possíveis, é um dever do homem para consigo próprio. – O homem deve-se a si mesmo (como ser racional) o não deixar desaproveitadas, e, por assim dizer, deixar enferrujar, a disposição natural e as faculdades de que a sua razão pode fazer uso algum dia, mas, dando por estabelecido que ele possa estar satisfeito com a adequação inata das suas faculdades às suas necessidades naturais, a sua razão tem, todavia, de o orientar por meio de princípios sobre esta satisfação com a escassa adequação das suas faculdades, porque ele, enquanto ser capaz de se propor fins (de se propor objectos como fins), não tem que agradecer o uso das suas faculdades simples-

mente ao instinto natural, mas sim à liberdade, por via da qual ele determina a dimensão dessas faculdades. Portanto, o cultivo das próprias faculdades não tem que ver
[445] com a vantagem que possa proporcionar (para toda a espécie de fins); pois que isto seria, porventura (segundo os princípios rousseaunianos), vantajoso para a rudeza da necessidade natural: é, ao invés, um mandado da razão prático-moral e um dever do homem para consigo próprio cultivar as suas faculdades pessoais (entre elas umas mais do que outras, de acordo com a diversidade dos fins) e ser um homem adaptado ao fim da própria existência, de acordo com uma perspectiva pragmática.

Faculdades do espírito são aquelas cujo exercício só é possível por via da razão. São criativas, na medida em que o seu uso não se extrai da experiência, mas deduz-se *a priori* a partir de princípios. Faculdades deste tipo são a matemática, a lógica e a metafísica da natureza, considerando-se as duas últimas também como filosofia, quer dizer, como filosofia teórica, a qual não significa então, como à letra poderia parecer, doutrina da sabedoria, mas tão-somente ciência, mas pode, no entanto, ajudar a primeira a alcançar o seu fim.

Faculdades da alma são as que se encontram à disposição do entendimento e da regra de que o entendimento se serve para a satisfação de quaisquer propósitos, sendo, nessa conformidade, guiadas pelo fio condutor da experiência. Faculdades deste tipo são a memória, a imaginação, etc., faculdades essas sobre as quais se pode fundar a erudição, o gosto (o embelezamento interior e exterior), etc., que fornecem os instrumentos para diversos propósitos.

Por último, o cultivo das faculdades corporais (a ginástica propriamente dita) consiste em cuidar daquilo que no homem constitui o instrumento (a matéria) sem o qual os fins do homem ficariam por realizar; por conseguinte, fomentar de um modo intencional e permanente a dimensão animal do homem é um dever* do homem para consigo próprio.

§ 20.

Determinar qual destas perfeições físicas e em que proporção, por comparação com as demais, é que deve ser proposta como fim constitui dever do homem para consigo próprio, ficando essa escolha a cargo da sua reflexão racional pessoal, considerando o prazer que lhe proporciona um determinado tipo de vida e avaliando ao mesmo tempo as faculdades para tal necessárias (por exemplo, se deve optar por um trabalho manual, pelo comércio ou pela erudição). Porque, abstraindo da necessidade de autoconservação, a qual por si não é susceptível de fundar nenhum dever, é dever do homem para consigo próprio ser um elemento útil para o mundo, [446]
porque isto também faz parte do valor da humanidade na sua própria pessoa, valor que ele não deve, pois, desdignificar.

---

* Seguimos aqui, ao contrário do que é habitual, a segunda edição. Na primeira edição, em vez de «dever», figura «fim» [N. do T.].

Ora, o dever do homem para consigo próprio, no que à sua perfeição física se refere, é apenas um dever lato e imperfeito: porque contém, na verdade, uma lei para a máxima das acções, mas nada determina em relação às próprias acções, em termos de tipo e de grau, deixando, pelo contrário, ao livre arbítrio uma margem de escolha.

Segunda secção

Do dever para consigo próprio de aumentar a sua perfeição moral, isto é, com um propósito unicamente moral

§21.

Este dever consiste, em primeiro lugar, subjectivamente, na pureza do sentimento do dever (*puritas moralis*): quando a lei é por si só o móbil, sem qualquer interferência dos propósitos decorrentes da sensibilidade, e as acções não só se realizam em conformidade ao dever, mas também por dever. – «Sede santos» é aqui o mandamento. Em segundo lugar, objectivamente, em relação ao fim moral na sua globalidade, que diz respeito ao fim da perfeição, quer dizer, ao seu dever integralmente considerado e ao atingimento da consumação do fim moral no que a si próprio se refere, o mandamento é «sede perfeitos»; ora, esforçar-se por alcançar um tal fim não é para o homem senão progredir de uma perfeição para outra: «se existe virtude, se existe mérito, luta por eles».

§ 22.

Sob o ponto de vista da qualidade, este dever para consigo próprio é um dever estrito e perfeito, se bem que sob o ponto de vista do grau seja um dever lato e imperfeito, e isto é assim por causa da fragilidade (*fragilitas*) da natureza humana.

Quero com isto dizer que aquela perfeição pela qual constitui dever lutar, ainda que não seja dever alcançá-la (nesta vida), e cuja observância só pode consistir, portanto, num progresso contínuo, é um dever para consigo mesmo restrito e perfeito no que diz respeito ao objecto (a ideia cuja realização nos devemos propor como fim), mas, no que diz respeito ao sujeito, é um dever para consigo próprio lato e apenas imperfeito.

As profundezas do coração humano são insondáveis. [447]
Quem é que se conhece suficientemente para saber, quando sente o móbil de observância do dever, se procede integralmente com base na representação da lei ou se não concorrem para isso muitos impulsos sensíveis, que almejam a um benefício (ou a evitar um prejuízo) e que, numa ocasião distinta, poderiam estar também ao serviço do vício? – Ora, no que se refere à perfeição como fim moral, na verdade não existe na ideia (objectivamente) senão uma virtude (como força moral das máximas), mas na acção (subjectivamente) está presente um conjunto de virtudes de natureza heterogénea, entre as quais seria impossível não descobrir uma falta de virtude qualquer (se bem que, em razão dessa heterogeneidade, a falta de virtude não seja portadora do nome de vício), se

a quisermos procurar. Mas uma panóplia de virtudes, relativamente à qual o nosso autoconhecimento não nos deixa aperceber suficientemente se é completa ou se tem lacunas, não pode fundamentar nada mais do que um dever imperfeito de ser perfeito.

* *
*

Por conseguinte, todos os deveres para consigo próprio que se referem ao fim da humanidade na nossa própria pessoa são apenas deveres imperfeitos.

Doutrina ética elementar [448]

Segunda parte

Dos deveres de virtude para com os outros

Capítulo primeiro

Dos deveres para com os outros, considerados simplesmente como homens

Primeira secção

Do dever de amor para com os outros homens

Divisão

§23.

A divisão principal pode ser: em deveres para com os outros, na medida em que ao cumpri-los obrigas simultaneamente esses outros, e aqueles deveres cuja observância não tem como consequência a obrigação de outros. – O cumprimento dos primeiros é meritório (com respeito aos outros); o dos segundos é um dever obrigatório. – O amor e o respeito são os sentimentos que acompanham a prática destes deveres. Podem ser considerados em separado (cada um por si) e também existir deste modo. (O amor ao próximo pode existir, mesmo que este possa merecer pouco respeito; o mesmo acontece em relação

ao respeito necessário devido a cada homem; sem ter em conta poder ser ele julgado pouco digno de amor.) Ora, segundo a lei, eles estão, no fundo, sempre associados um ao outro num dever; mas de tal modo que é ora este dever, ora aquele que constitui o princípio no sujeito, mas associando-se-lhe sempre o outro como acessório. – Assim, reconhecemo-nos com estando obrigados perante um pobre a ser seus benfeitores; mas, dado que este favorecimento coenvolve também que o seu bem-estar esteja na dependência da minha generosidade, generosidade que, decerto, o humilha, é dever evitar a humilhação ao receptor, apresentando esta acção de beneficência ou
[449] como uma mera obrigação ou como um pequeno obséquio, permitindo-lhe, assim, conservar o respeito por si próprio.

§ 24.

Quando se trata de leis do dever (não de leis da natureza), e, precisamente, na relação externa dos homens entre si, nós consideramo-nos num mundo moral (inteligível), no qual, por analogia com o mundo físico, a conexão entre os seres racionais (sobre a terra) se efectua por atracção e repulsão*. Em virtude do princípio do amor recíproco, os homens são mandados aproximar-se continuamente entre si; por via do princípio do respeito, de

* Kant é profundamente influenciado, e não apenas na sua cosmologia, pela construção newtoniana da teoria da gravitação [N. do T.].

que são mutuamente devedores uns aos outros, necessitam de manter distância entre si, e, caso soçobrasse uma destas duas grandes forças morais, «então o nada (da imoralidade) engoliria com a sua bocarra escancarada o inteiro reino dos seres (morais), como se fora uma gota de água», se é que me posso servir aqui das palavras de Haller*, só que num outro contexto.

§ 25.

O amor não é, todavia, aqui entendido como sentimento (esteticamente), quer dizer, como prazer relativo à perfeição de outros homens, nem como amor de complacência (porque ter sentimentos é algo a que os outros não nos podem obrigar), mas tem de ser concebido como máxima de benevolência (enquanto máxima prática), a qual tem como consequência a beneficência.

Precisamente o mesmo tem de ser dito do respeito que temos que manifestar aos outros: que com isso não entendemos simplesmente o sentimento que decorre da comparação do nosso próprio valor com o valor de outrem (como o sente, por mero costume, uma criança, em relação aos seus pais, um aluno em relação ao seu professor, um subordinado, em geral, em relação ao seu superior), mas somente uma máxima de restrição da nossa auto-estima por via da dignidade da humanidade na pes-

---

* Kant cita aqui o poema de Haller, «Über die Ewigkeit» (1736) [N. do T.].

soa de outrem, por conseguinte, o respeito em sentido prático (*observantia aliis prestanda*).

O dever de livre respeito para com os outros considera-se também como dever estrito em comparação com o dever de amor, dado que é, em bom rigor, meramente negativo (consiste em não elevar-se acima dos outros), e, deste modo, pese embora tratar-se de um mero dever de virtude, é análogo ao dever jurídico de não fazer minguar
[450] a ninguém aquilo que é seu, considerando-se, assim, reciprocamente o dever de amor em comparação com o dever de livre respeito como um dever lato.

Daí que o dever de amar o próximo possa expressar-se também do seguinte modo: é o dever de tornar meus os fins de outros (na medida apenas em que tais fins não sejam imorais); o dever de respeitar o próximo está contido na máxima de não degradar nenhum outro homem convertendo-o em mero meio para os meus fins (não exigir que o outro renuncie a si mesmo para se escravizar aos meus fins).

Ao praticar em relação a alguém o primeiro dever, o dever de amar o próximo, obrigo simultaneamente o outro; torno-me credor da sua gratidão. Com a observância do último dever, o dever de respeitar o próximo, obrigo-me unicamente a mim próprio, mantenho-me nos meus limites para não retirar ao outro nada do valor que ele, como homem, tem direito a colocar em si mesmo.

Do dever de amar, em particular

§26.

Dado que o amor para com os homens (filantropia) se concebe como prático, por conseguinte, não como amor de complacência em relação aos homens, o amor para com os homens há-de consistir na benevolência activa e refere-se, portanto, à máxima das acções. – Aquele que encontra satisfação no bem-estar (*salus*) dos homens, na medida em que os considera simplesmente como tais, aquele que se considera afortunado, aquele que se sente bem, quando tudo corre bem aos demais, é um amigo dos homens (filantropo) em geral. Aquele que só se sente bem quando as coisas correm mal aos outros é um inimigo do homem (um misantropo em sentido prático). Aquele para quem é indiferente se as coisas correm aos outros bem ou mal, desde que a si lhe corram bem, é um egoísta (*solipsista*). – Mas aquele que foge dos homens porque não pode encontrar neles nenhuma complacência, se bem que queira bem a todos, poder-se-ia chamar antropofobo (misantropo estético) e a sua aversão aos homens, antropofobia.

§ 27.

A máxima da benevolência (o amor prático para com os homens) é um dever de todos os homens para

com os demais; considerem-se ou não estes dignos de ser amados, tal dever existe de acordo com a lei ética da perfeição: ama o teu próximo como a ti mesmo. – Porque
[451] toda a relação prático-moral com os homens é uma relação entre estes na representação da razão pura, quer dizer, das acções livres segundo máximas, que se habilitam a fazer parte de uma legislação universal e que, portanto, não podem ser egoístas (*ex solipsismo prodeuntes*). Eu quero dos demais benevolência (*benevolentiam*) em relação a mim; portanto, eu devo ser também benevolente para com os demais. Mas, dado que todos os demais sem mim não seriam todos, e, por conseguinte, a máxima não teria em si a universalidade de uma lei, universalidade essa que, no entanto, é necessária para a obrigação, a lei do dever de benevolência incluir-me-à a mim também como seu objecto no mandado da razão prática; não porque eu esteja, por isso, obrigado a amar-me a mim próprio (porque isto sucede inevitavelmente independentemente disso, e, portanto, não existe nenhuma obrigação a este respeito), mas sim porque, não o homem, mas a razão legisladora, que na sua ideia de humanidade em geral inclui a espécie inteira (portanto, também a mim), me inclui também a mim, de acordo com o princípio da igualdade, como legislador universal, no dever de benevolência recíproca, tal como a todos os meus próximos, e permite-te ser benevolente contigo próprio, na condição de que tu também queiras bem aos demais; porque somente assim a tua máxima (a máxima da beneficência) se habilita a fazer parte de uma legislação universal, na qual se funda toda a lei do dever.

§ 28.

A benevolência, no amor universal ao género humano, é, pois, decerto, quanto à extensão, a maior, mas, quanto ao grau, é a menor, e quando digo: interesso-me pelo bem deste homem, unicamente em razão do meu amor universal para com os homens, o interesse que tomo em relação a este caso é o menor possível. Limito-me a não ser indiferente em relação a ele.

Mas um é-me mais próximo do que outro, e, em matéria de benevolência, eu sou o mais próximo de mim mesmo. Como é que então isto está de acordo com a fórmula: ama o teu próximo (o teu semelhante) como a ti próprio? Se alguém está mais à beira de mim mesmo (em matéria de dever de benevolência), e, portanto, eu estou obrigado a ser mais benevolente com um do que com outro, mas estou, obviamente, mais próximo de mim próprio do que de qualquer outro (inclusivamente sob o ponto de vista do dever), então parece que não posso, sem com isso me contradizer, dizer-lhe: devo amar a cada um como a mim mesmo; pois que a medida do amor próprio não permitiria nenhuma diferença de grau. – Vemos, de imediato, que aqui não se alude simplesmente a uma benevolência do desejo, a qual é verdadeiramente uma mera complacência em relação ao bem de cada um, sem ter que contribuir com algo para isso (cada um por si, Deus por todos nós), mas sim uma benevolência activa, prática, que consiste em propor-se como fim o bem-estar e a saúde do outro (fazer bem). Pois que em tal desejo eu posso querer bem a todos por igual, mas [452]

na acção o grau pode, todavia, ser muito diferente, de acordo com a diversidade de pessoas queridas (de entre as quais uma me toca de mais perto que a outra), sem, com isso, violar a universalidade da máxima.

Divisão dos deveres de amor

Os deveres de amor são:
A) deveres de beneficência; B) deveres de gratidão;
C) deveres de simpatia

A.

Do dever de beneficência

§ 29.

Cuidar de si próprio, na medida em que tal seja necessário para encontrar satisfação em viver (tratar do seu corpo, mas não até à efeminação), faz parte dos deveres para consigo próprio; – o seu oposto é: ou privar-se por avareza (como se fosse um escravo) do necessário para usufruir alegremente da vida, ou então privar-se de usufruir dos prazeres da vida em razão de uma disciplina exagerada das suas inclinações naturais (de modo obsessivo*), o que, em ambos os casos, contraria o dever do homem para consigo próprio.

---

* Dado o contexto, traduzimos aqui «schwärmerisch» por «de modo obsessivo». No quadro da obra kantiana, a *Schwärmerei* signi-

Mas como é que se pode, para além da benevolência do desejo formulado em relação aos outros homens (benevolência essa que nada nos custa), exigir que tal benevolência seja também prática, quer dizer, que a beneficência com os necessitados seja tida como um dever por parte de quem disponha para tal dos meios necessários? A benevolência consiste no comprazimento com a felicidade (com o bem-estar) dos outros, mas a beneficência consiste em propor-se isto mesmo como fim; e o dever que lhe corresponde é a coerção do sujeito, exercida pela razão, para aceitar esta máxima como lei universal.

Não é por si evidente que uma tal lei esteja sediada na razão; pelo contrário, a máxima «cada um por si, Deus (o destino) por todos» parece ser a mais natural.

§ 30. [453]

Ser benfeitor, quer dizer, ajudar, de acordo com as próprias disponibilidades, outros homens em situação de carência a ser felizes, sem nada esperar em troca, é dever de qualquer homem.

---

fica o arrebatamento místico, por contraposição aos valores da razão. A referência filosoficamente mais significativa a este arrebatamento místico tem lugar sobretudo no contexto da «controvérsia sobre o panteísmo» (*Pantheismusstreit*), onde Kant defende os valores da razão do Iluminismo contra a subversão da razão empreendida pela corrente filosófica organizada em torno de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) [N. do T.].

Porque qualquer homem que se encontre em situação de carência deseja que os outros lhe prestem ajuda. Mas se ele proclamasse como máxima sua não querer, por seu lado, prestar assistência àqueles que se encontrem em situação de carência, quer dizer, se ele convertesse tal máxima em lei permissiva universal, então os outros negar-lhe-iam, por seu turno, a sua ajuda, ou pelo menos teriam direito a negar-lha, quando ele próprio estivesse em situação de carência. Por isso, a máxima do interesse próprio viria a contradizer-se a si própria se fosse convertida em lei universal, quer dizer, essa máxima é contrária ao dever, sendo, por conseguinte, a máxima do interesse comum, que recomenda a beneficência em relação aos necessitados, um dever universal dos homens: e isto, precisamente, porque eles devem ser considerados como semelhantes, quer dizer, como seres racionais com necessidades, reunidos pela natureza numa morada comum, com vista a mutuamente se prestarem auxílio.

§ 31.

Em relação a quem é rico (em relação a quem dispõe de bens supérfluos, quer dizer, que excedem a sua própria necessidade, que podem ajudar à felicidade de outros), o acto de beneficência quase que não deve, de todo em todo, ser considerado pelo benfeitor como um dever meritório seu; embora, com esse acto ele obrigue ao mesmo tempo o outro. A satisfação que ele com isto se proporciona a si próprio e que não lhe custa qualquer

sacrifício é uma maneira de se inebriar com sentimentos morais. – Tem também que evitar qualquer aparência de que, com isso, pensa obrigar o outro: porque então não seria um verdadeiro acto de beneficência que dispensaria a este, na medida em que com isso manifestava querer impor-lhe uma obrigação (que sempre apouca este último aos seus próprios olhos). Pelo contrário, tem que fazer que o dever apareça como uma mera obrigação sua, a não ser que realize o seu acto de beneficência totalmente em segredo (o que é melhor). – Esta virtude é tanto maior quanto os meios para a beneficência não limitados e o benfeitor é suficientemente forte para, em silêncio, fazer recair sobre si os males que evita aos outros, caso em que ele deve ser considerado como moralmente rico.

Questões casuísticas [454]

Até onde podemos despender os próprios bens em acções de beneficência? Decerto que não até ao ponto de acabarmos por necessitar nós próprios da beneficência de outros. Que valor tem o acto de beneficência de que se faz prova com a mão já fria (num testamento, à partida deste mundo)? Pode aquele que, de acordo com a lei de um país, exerce o poder supremo sobre alguém a quem priva da liberdade de ser feliz de acordo com a sua própria opção (um servo num domínio seu), pode, pergunto eu, considerar-se como benfeitor quando dele cuida de acordo com os seus próprios conceitos de felicidade, ou seja, paternalmente, por assim dizer? Ou não será antes

que a injustiça de privar alguém da sua liberdade é algo de tão oposto ao dever jurídico que resignar-se a esta condição, contando com a beneficência do poder, constituiria o maior aviltamento da humanidade para aquele que em tal consentisse, não sendo a máxima providência do poder para com este último, de modo algum, beneficência? Ou poderá o ganho obtido com esta última ser tão grande que pudesse valer o mesmo que o direito do homem? – Eu não posso fazer bem a ninguém atendo-me aos meus conceitos de felicidade (excepto a menores ou incapazes), mas somente de acordo com os conceitos daquele a quem pretendo prestar um benefício, ao levá-lo a aceitar o que lhe ofereço.

A capacidade de praticar a beneficência, que depende dos meios de fortuna, é na sua maior parte uma consequência de certos homens terem sido favorecidos pela injustiça do governo, que introduz uma desigualdade de situação patrimonial que torna necessária a beneficência de outros. Em tais circunstâncias, merecerá verdadeiramente o auxílio que o rico possa prestar aos necessitados o nome de beneficência, de que de tão bom grado aquele se vangloria, como se de um mérito se tratasse?

B.

Do dever de gratidão

A gratidão consiste em honrar uma pessoa em virtude de um acto de benemerência que nos dispensou.

O sentimento que está ligado a esta apreciação é o do respeito pelo benfeitor (que faz impender sobre nós uma obrigação), enquanto que o benfeitor em relação ao receptor é considerado como estando apenas numa relação de amor. – Mesmo uma mera benevolência cordial, sem [455] resultados físicos, merece o nome de dever de virtude; o que fundamenta então a distinção entre gratidão activa e gratidão meramente afectiva.

§32.

A gratidão é um dever, quer dizer, não é meramente uma máxima da prudência, consistente em mover o outro a novas acções de beneficência com o testemunho do meu reconhecimento pelos benefícios recebidos (*gratiarum actio ad plus dandum invitatio*); porque então servir-me-ia dela somente como meio para outros dos meus propósitos; a gratidão é, pelo contrário, uma coerção directa, exercida pela lei moral, quer dizer, é um dever.

Mas a gratidão tem que ser considerada também como um dever sagrado, quer dizer, como um dever cuja violação pode destruir (como exemplo escandaloso que é) o próprio princípio do móbil moral da beneficiência. Porque é sagrado aquele objecto moral, com respeito ao qual existe uma obrigação que não pode ser totalmente anulada por nenhum acto adequado a ela (facto pelo qual aquele que está obrigado permanece sempre obrigado). Todo o outro dever é comum. – É impossível saldar mediante retribuição um benefício recebido: porque o

receptor não pode nunca tomar a dianteira relativamente ao doador no que respeita à superioridade do mérito que este tem por ter sido o primeiro em matéria de benevolência. – Ora, mesmo sem uma tal acção (a acção da beneficência), a própria benevolência cordial constitui desde logo fundamento para obrigar à gratidão. Uma atitude grata deste tipo chama-se reconhecimento.

§ 33.

No que se refere à extensão desta gratidão, ela abarca não apenas os contemporâneos mas também os antepassados, mesmo aqueles que não podem ser mencionados com certeza. Esta é também a causa pela qual se considera indecoroso não defender na medida do possível os antigos, que podemos considerar como nossos mestres, contra todos os ataques, acusações e apoucamentos; mas, neste plano, constitui uma mania extravagante atribuir-lhes, em razão da sua antiguidade, uma superioridade sobre os modernos em matéria de talentos e de boa vontade, e menosprezar com isso comparativamente tudo o que é novo, como se o mundo estivesse segundo
[456] leis naturais num constante afastamento da sua perfeição originária.

Mas no que diz respeito à intensidade, ou seja, ao grau de obrigatoriedade desta virtude, há que proceder à sua apreciação de acordo com a utilidade que o obrigado retirou do acto de beneficência e o desinteresse com que tal acto lhe foi dispensado. O grau mínimo consiste em

prestar serviços ao benfeitor que esteja em condições de os receber (que esteja vivo) e, se não o estiver, prestá-los a outros, não considerando então o benefício recebido como um gravame do qual deseje de bom grado libertar-se (porque aquele que assim foi beneficiado encontra-se num escalão inferior ao seu benfeitor e isso fere o seu orgulho), mas, pelo contrário, vendo o ensejo para tal como um acto de beneficência moral, quer dizer, como uma oportunidade que lhe é dada para associar esta virtude da gratidão à filantropia, combinando o carácter íntimo da atitude benevolente com a delicadeza da benevolência (atenção ao mínimo grau desta na representação do dever), e cultivar, deste modo, a filantropia.

C.

O sentimento de simpatia é, em geral, um dever

§ 34.

Partilhar a alegria e partilhar o sofrimento (*sympathia moralis*) são, em boa verdade, sentimentos sensoriais de prazer ou desagrado (que hão-de, portanto, chamar-se estéticos) pelo estado de satisfação ou de dor alheios (simpatia, sentimento de partilha), sentimentos para os quais a natureza dispôs nos homens a receptividade. Mas utilizá-los como meios para fomentar a benevolência activa e racional é, todavia, um dever especial, se bem que apenas condicionado, que tem o nome de humanidade

(*humanitas*): porque o homem é aqui considerado não apenas como um ser racional, mas também como um animal dotado de razão. Ora, esta pode situar-se na faculdade e vontade de comunicar entre si os sentimentos (*humanitas practica*), ou simplesmente na receptividade para o sentimento comum de alegria ou de dor (*humanitas aesthetica*), que é dada pela própria natureza. O primeiro sentimento é livre e consiste, portanto, em compartilhar (*communio sentiendi liberalis*), fundamentando-se na razão
[457] prática; o segundo não é livre (*communio sentiendi illiberalis, servilis*), e pode chamar-se sentimento comunicativo (à semelhança da propagação do calor ou de doenças contagiosas) ou compaixão: porque se propaga de um modo natural entre os homens que vivem ao pé uns dos outros. Só em relação ao primeiro existe obrigatoriedade.

Foi um modo sublime de representar o sage o do estóico, quando lhe fez dizer: desejo ter um amigo, não para que me preste auxílio na pobreza, na doença, no cativeiro, etc., mas para que eu o possa ajudar a ele e possa salvar um homem; e, no entanto, quando ao seu amigo não seja possível salvar-se, pergunta-se esse mesmo sage a si mesmo: o que é que tenho eu que ver com isso? Quer dizer, recusava a compaixão.

Com efeito, quando alguém sofre e me deixo contagiar pela sua dor (mediante a imaginação), não podendo, no entanto, dar-lhe remédio, são dois aqueles a quem se causa sofrimento; se bem que o mal (na natureza) só afecte propriamente um dos dois. Mas é impossível que constitua dever aumentar o mal no mundo, por conseguinte, é impossível também praticar a benefi-

cência por compaixão; pois que então esta seria uma espécie ultrajante de beneficência, dado que se refere a alguém que é indigno, chamando-se comiseração, e não deveria, de todo em todo, ocorrer entre os homens, que não deveriam poder vangloriar-se do seu merecimento de ser felizes.

§ 35.

Mas, mesmo não constituindo em si mesmo dever partilhar com outrem o sofrimento e, portanto, também a alegria, já constitui, no entanto, dever a participação activa no seu destino, e, por conseguinte, constitui um dever indirecto para esse fim cultivar em nós próprios os sentimentos naturais (estéticos) de compaixão e utilizá-los a cada um deles como meios para a participação que decorre de princípios morais e do sentimento que lhes é correspondente. – Assim, constitui dever: não evitar os lugares onde se encontram os pobres, mas sim procurá-los; não fugir das enfermarias ou dos cárceres para devedores e semelhantes, para evitar esse doloroso sentimento de simpatia, impossível de conter: porque este sentimento é, sem dúvida, um dos impulsos que a natureza inscreveu em nós a fim de que façamos aquilo a que a representação do dever por si só não nos conduziria a fazer.

Não seria melhor para o bem estar do mundo em geral que toda a moral dos homens ficasse restringida unicamente aos deveres jurídicos, com o maior dos escrúpulos, portanto, englobando outrossim a benevolência nas coisas indiferentes? Não é assim tão fácil dar-se conta de quais as consequências que tal poderia ter para a felicidade dos homens. Mas, neste caso, faltaria, pelo menos, um grande ornamento moral do mundo, a filantropia, que é em si mesma indispensável, mesmo sem ter em conta as suas vantagens (para a felicidade), para se poder representar o mundo como um belo todo moral em toda a sua perfeição.

A gratidão não é verdadeiramente amor com o qual o obrigado retribui o benfeitor, mas sim respeito por ele. Pois que é a igualdade de deveres que tem de se considerar como estando na base do amor ao próximo em geral, enquanto que na gratidão o obrigado se encontra num escalão inferior ao do seu benfeitor. Não será esta a causa de tanta ingratidão, precisamente o orgulho ao ver alguém acima de si, o ressentimento por não poder colocar-se perante ele em total pé de igualdade (no que diz respeito às relações de dever)?

Dos vícios de misantropia directamente contrapostos (*contrarie*) à filantropia

§ 36.

Estes vícios constituem a repugnante família da inveja, da ingratidão e da alegria pelo mal alheio. – No entanto, a aversão não é aqui aberta e violenta, mas secreta e velada, o que ao esquecimento do dever para com o próximo acrescenta a ignomínia e, deste modo, viola simultaneamente o dever para consigo próprio.

a) A inveja (*livor*), como tendência para sofrer com o aperceber-se do bem-estar dos outros, mesmo que este não cause prejuízo ao seu próprio bem-estar, que é denominada de inveja qualificada se conduz a um acto (de diminuição daquele bem-estar), mas, se assim não for, chama-se tão-somente inveja (*invidentia*). A inveja é, sem dúvida, uma atitude que é má, mas somente de modo indirecto, quer dizer, a irritação em ver ensombrado o nosso próprio bem-estar com o bem-estar alheio, porque só sabemos apreciar a medida do nosso próprio bem-estar por comparação com o bem-estar dos outros e não [459] pelo seu valor intrínseco. – Daqui que se fale também de uma harmonia e felicidade invejáveis num casamento ou numa família, etc., como se fosse permitido em certos casos invejar alguém. Os sentimentos de inveja radicam, pois, na natureza do homem e só a sua irrupção é que os converte no abominável vício de uma paixão aflitiva, que se atormenta a si própria e que visa, pelo menos como desejo, destruir a felicidade alheia, opondo-se,

por conseguinte, tanto ao dever do homem para consigo próprio como também ao dever do homem para com os outros.

b) A ingratidão para com o seu benfeitor, que se chama ingratidão qualificada quando vai até ao ponto de odiar o seu benfeitor, mas que, se tal não acontecer, se chama apenas falta de reconhecimento, é um vício que é comummente considerado como altamente detestável, se bem que o homem esteja em razão dele tão mal-afamado que não se considera improvável granjear um inimigo precisamente em razão dos actos de beneficência que lhe foram prodigalizados. – O fundamento de possibilidade de um tal vício reside no dever para consigo próprio, entendido de forma equivocada, de não necessitar nem exigir a beneficência alheia, porque com ela nos é imposta uma obrigação, preferindo acarretar com as penas da vida do que incomodar os outros com elas, constituindo-se, assim, em dívida (em obrigação) para com eles: porque receamos com isso cair no nível inferior do protegido em relação ao seu protector; o que se opõe à verdadeira auto-estima (estar orgulhoso da dignidade da humanidade na sua própria pessoa). Daí que se manifeste abertamente uma gratidão para com aqueles que necessariamente nos antecederam na beneficência (para com a memória dos antepassados ou para com os progenitores), enquanto que em relação aos contemporâneos a gratidão é demonstrada de um modo parcimonioso, ou até mesmo o contrário da gratidão, com o fim de tornar invisível esta relação de desigualdade. – Mas, neste caso, este é um vício que ofende a humanidade, não apenas por causa do dano que um tal exemplo tem que acarretar

aos homens, desalentando-os em relação à prática de outras acções de beneficência (pois que estes podem, numa atitude genuinamente moral, atribuir à gratidão um valor intrínseco tanto maior quanto desdenham qualquer recompensa pela sua beneficência): mas porque aqui a filantropia é, por assim dizer, colocada de pernas para o ar e a falta de amor é aviltada, convertendo-se, precisamente, no direito a odiar aquele que ama.

c) A alegria com o mal alheio, que é, precisamente, o oposto da simpatia, não é estranha também à natureza humana; mesmo até quando nos leva a ajudar a fazer o [460] mal, revelando, como alegria com o mal alheio qualificada, a misantropia, e manifestando por inteiro o seu carácter hediondo. Sentir mais intensamente o bem-estar próprio e até mesmo o bom comportamento quando a desgraça ou o envolvimento no escândalo servem para fazer realçar o nosso próprio bem-estar, para o pôr mais em destaque, é algo que é obviamente fundado na natureza, de acordo com as leis da imaginação, especificamente com a lei do contraste. Mas alegrar-se directamente pelo facto de existirem tais monstruosidades, que destroem o que de melhor há no mundo, por conseguinte, desejar também tais eventos, é secreta misantropia e, precisamente, o oposto do amor ao próximo, que nos incumbe como dever. – A arrogância face aos outros por desfrutar de uma prosperidade ininterrupta e o vangloriar-se por uma boa conduta (se bem que, em bom rigor, só pela sorte de ter sempre escapado à tentação do vício público), que são tomados como mérito pelo egoísta, produzem esta alegria hostil, que se opõe precisamente ao dever segundo o princípio da simpatia

(do honrado Cremes em Terêncio): sou homem; tudo o que acontece ao homem diz-me também a mim próprio respeito»*.

A mais doce das alegrias produzidas pelo mal alheio, com a aparência, além disso, de constituir o amor dos direitos e mesmo de constituir uma obrigação (como desejo de justiça), é o desejo de vingança, que consiste em propor-se como fim causar dano a outros, mesmo sem ser em proveito próprio.

Toda a acção que cause prejuízo ao direito de uma pessoa merece castigo, por intermédio do qual se vingue o delito no autor da acção (não apenas que se repare o dano causado). Ora, o castigo não é um acto de autoridade privada do ofendido, mas de um tribunal distinto dele, que confere eficácia às leis de um superior em relação a todos os que lhe estão submetidos; e se considerarmos os homens num estado jurídico (como é necessário na Ética), mas apenas segundo leis racionais (não segundo leis civis), então ninguém tem o direito de impor castigos e vingar a ofensa sofrida pelos homens, a não ser aquele que é também o supremo legislador moral (quer dizer, Deus), e só este pode dizer: «a vingança é minha; quero ser eu a exercer a vingança»**. Portanto, não só constitui dever de virtude não responder à hostilidade alheia de modo vingativo, com ódio, como também nem sequer se deve pedir vingança ao juiz do universo; por um lado, porque o homem já fez acumular sobre si suficientes

---

* Terêncio, *Heautontimorumenos*, I, 1, 25: «*homo sum humani nil a me alienum puto*» [N. do T.].

** *Deut.*, XXXII, 35 [N. do T.].

culpas, estando, por isso, muito necessitado de perdão; por outro lado, e sobretudo, porque não pode impor- [461]
-se nenhum castigo com base no ódio, seja que castigo for. – Daí que a clemência (*placabilitas*) seja um dever do homem; que não deve, todavia, confundir-se com a suave indulgência perante as ofensas (*mitis iniuriarum patientia*), entendida como renúncia aos meios severos (*rigorosa*) de evitar a ofensa reiterada de outros; pois que isto seria permitir que os outros espezinhassem o seu direito, constituindo violação do dever do homem para consigo próprio.

Anotação

Todos os vícios, que tornariam detestável a natureza humana se lhes quiséssemos atribuir (enquanto vícios qualificados) a importância de princípios, são, quando considerados objectivamente, desumanos, mas são humanos se apreciados subjectivamente; quer dizer, tal como a experiência nos ensina a conhecer a nossa espécie. Assim, ainda que quiséssemos chamar diabólicos a alguns deles, em razão da repulsa violenta que provocam, tal como se quiséssemos chamar virtudes angelicais aos seus contrários, é preciso dizer que ambos os conceitos são unicamente ideias de um máximo, pensado como bitola de comparação do grau de moralidade, na medida em que assinala ao homem o seu lugar no céu ou no inferno, sem dele fazer um ser intermédio, que não ocupa nem um nem outro destes lugares. Não pode-

mos decidir aqui se tem mais pertinência a formulação de Haller de uma «ambígua coisa intermédia entre o anjo e a besta»*. Mas dividir em duas partes um conjunto de coisas heterogéneas não conduz a nenhum conceito determinado, e nada na ordem dos seres, com base nas suas diferenças específicas, que são para nós desconhecidas, nos pode conduzir a um tal conceito. A primeira contraposição (entre a virtude angelical e o vício diabólico) é um exagero. A segunda, pese embora o facto de os homens caírem em vícios animalescos, não justifica, de modo algum, que se lhes atribua uma disposição para tal, como se essa disposição pertencesse à sua espécie, como tão-pouco a atrofia de algumas árvores no bosque constitui razão para as converter numa espécie particular de plantas.

[462] Segunda secção

Dos deveres de virtude para com os outros homens, decorrentes do respeito que lhes é devido

§ 37.

Chama-se modéstia à moderação nas pretensões em geral, quer dizer, a restrição voluntária do amor a si próprio, ao ter em conta o amor a si próprio alheio. A falta

* Kant refere-se aqui novamente ao poema de Haller, «Über den Ursprung des Übels» [N. do T.].

desta moderação (imodéstia) em relação à dignidade de ser amado por outros chama-se amor próprio (*philautia*). Mas a falta de modéstia quanto à exigência de ser respeitado por outros é a arrogância (*arrogantia*). Portanto, o respeito que tenho pelos outros e que um outro me pode exigir (*observantia aliis prestanda*) é o reconhecimento de uma dignidade (*dignitas*) nos outros homens, isto é, de um valor que não tem preço, que não tem equivalente, em contrapartida do qual se pudesse trocar o objecto da valoração (*aestimii*). O julgamento que consiste em considerar uma coisa desprovida de valor é o desprezo.

§ 38.

Todo o homem tem uma legítima pretensão ao respeito dos seus semelhantes e também ele está ao mesmo obrigado, em termos recíprocos, em relação a cada um deles.

A humanidade é ela própria uma dignidade; pois que o homem não pode ser utilizado meramente como meio por outro homem (nem por outros, nem sequer por si mesmo), tendo de ser sempre utilizado como fim e nisto consiste, precisamente, a sua dignidade (a personalidade), em virtude da qual se eleva acima de todos os outros seres do mundo que não são homens e que, esses sim, são susceptíveis de uso, por conseguinte, eleva-se acima de todas as coisas. Assim, tal como não pode alienar-se a si próprio por qualquer preço que seja (o que seria contrário ao dever de auto-estima), tão-pouco pode agir contra a auto-estima dos outros enquanto homens, auto-estima

que é igualmente necessária, ou seja, está obrigado a reconhecer no plano prático a dignidade da humanidade em todos os outros homens; por conseguinte, impende sobre ele um dever que se refere ao respeito que se há-de necessariamente testemunhar a qualquer outro homem.

[463] § 39.

Desprezar (*contemnere*) outros homens, quer dizer, recusar-lhes o respeito que é devido ao homem em geral é, em qualquer circunstância, contrário ao dever; pois que é de homens que se trata. Menosprezá-los (*despicatui habere*) interiormente, por comparação com outros, é, sem dúvida, às vezes inevitável, mas manifestar exteriormente o menosprezo constitui ofensa. – Aquilo que é perigoso não é objecto de desprezo e, por isso, também o não é o homem vicioso; e se a minha superioridade em relação aos seus ataques me dá o direito de dizer: desprezo-o, isso não significa que mesmo que eu não me defenda dele não pode sobrevir daí qualquer perigo, pois que ele mostra por si próprio a sua vileza. Contudo, não posso negar nem sequer ao vicioso o respeito que, pelo menos na sua qualidade de homem, não lhe pode ser retirado; mesmo que com a sua acção ele se torne, na verdade, indigno dele. É por isso que podem existir castigos que são infamantes (como o esquartejamento, fazer com que os cães despedacem o condenado, o corte do nariz ou das orelhas), castigos que para um homem honrado (que tem pretensão ao respeito dos outros, como cada um deve fazer) não apenas são mais dolorosos que a perda dos bens

e da vida, mas que também fazem o espectador corar de vergonha por pertencer a uma espécie em relação à qual se pode proceder deste modo.

Anotação

É sobre isto que se funda um dever de respeito em relação ao próprio homem no uso lógico da sua razão: não admoestar os seus passos em falso, qualificando-os de absurdo, de juízo disparatado e de coisas semelhantes, mas antes pressupor que algo de verdade há-de haver em tal juízo e tentar captá-lo; mas revelando, ao mesmo tempo, o que há de falacioso (o que há de subjectivo nos fundamentos de determinação do juízo e que, por engano, foi considerado como objectivo), de modo a, ao mesmo tempo que se explica a possibilidade de errar, se conservar, no entanto, o respeito pelo seu entendimento. Pois que se com aquelas expressões se nega à contraparte todo o entendimento em determinado juízo, como é que se lhe vai depois dar a entender que ele se enganou? – O mesmo sucede com a repreensão do vício, que não pode nunca chegar ao ponto de um desprezo total pelo vicioso e à negação ao vicioso de qualquer valor moral: pois que, de acordo com esta hipótese, ele jamais poderia vir a ser corrigido; o que é incompatível com a ideia de um homem que, enquanto tal [464]
(como ser moral), não pode nunca perder toda a disposição para o bem.

§ 40.

O respeito pela lei, que, subjectivamente, é designado como sentimento moral, é uma e a mesma coisa que a consciência do próprio dever. Precisamente por isso, a demonstração de respeito pelo homem como ser moral (que valoriza ao máximo o seu dever) é em si mesmo também um dever que os outros têm para com ele e um direito a cuja pretensão ele não pode renunciar. Chama-se a esta pretensão pundonor e à sua fenomenalização na conduta exterior, honorabilidade (*honestas externa*) e à infracção dela chama-se escândalo: dar um exemplo de falta de respeito pela honorabilidade, exemplo esse que poderia ser imitado; dar tal exemplo é, na verdade, totalmente contrário ao dever, mas escandalizar-se por algo que é simplesmente paradoxal (*paradoxon*), mas que é em si mesmo bom, é uma ilusão (porque se considera então o insólito também como não permitido), o que constitui um erro perigoso e ruinoso para a virtude. – Pois que o respeito devido aos homens que constituem para nós exemplo não pode degenerar em imitação cega (porque então o uso, *mos*, é elevado à dignidade de lei); uma tal tirania do costume popular seria contrária ao dever do homem para consigo próprio.

§ 41.

A omissão dos meros deveres de amor é falta de virtude (*peccatum*). Mas a omissão do dever decorrente do

respeito que é devido a cada homem em geral é vício (*vitium*). Pois que se se esquecerem os primeiros não se ofende ninguém; enquanto que com a omissão dos segundos causa-se dano ao homem na sua legítima pretensão. – A primeira transgressão é o oposto do dever, como seu contrário (*contrarie oppositum virtutis*). Mas aquilo que não só não acrescenta moralmente nada, como também anula o valor daquilo que de outro modo beneficiria o sujeito, é vício.

Precisamente por isso, também os deveres para com o próximo, que decorrem do respeito que lhe é devido, expressam-se apenas de modo negativo, quer dizer, este dever de virtude será expresso apenas de modo indirecto [465] (mediante a proibição do contrário).

Dos vícios que violam o dever de respeito para com os outros homens

Estes vícios são:
A. a soberba; B. a maledicência; e C. o escárnio

A.

A soberba

§ 42.

A soberba (*superbia* e, tal como exprime o termo, a tendência para se alcandorar sempre a um lugar superior)

é um tipo de ambição (*ambitio*), em conformidade com o qual exigimos aos demais homens que se sintam inferiores ao comparar-se connosco; e é, portanto, um vício que se opõe ao respeito que todo o homem pode legitimamente pretender.

Difere do orgulho (*animus elatus*), entendido como pundonor, isto é, como preocupação em não ceder o que quer que seja da sua dignidade humana ao comparar-se com os demais (que, por isso, costuma ser qualificado de nobre); pois que a soberba exige aos outros um respeito que, todavia, lhes recusa. – Mas este mesmo orgulho converte-se, no entanto, em falta e ofensa se não consistir em nada mais do que na impertinência de que os outros se ocupem da nossa própria importância.

A soberba, que consiste, por assim dizer, em aquele que busca honrarias se propor a ter seguidores que ele pensa ter o direito a poder menosprezar, é injusta e opõe-se ao respeito devido aos homens em geral; que é uma tonteria, quer dizer, uma pedanteria ao usar meios para algo que, numa determinada relação, não tem de todo em todo valia para ser fim; que é mesmo estupidez, isto é uma ofensiva falta de senso, servir-se destes meios, os quais têm que produzir nos demais precisamente o contrário do fim que ele persegue (porque todos lhe negam o respeito, tanto mais quanto mais ele se mostra empenhado em tê-lo) – tudo isto é evidente. Mas pode ser
[466] menos evidente que o soberbo é, no fundo da sua alma, sempre desprezível. Pois que ele não reclamaria dos outros que se tenham por inferiores ao comparar-se consigo, se ele próprio não considerasse que não acharia, de

todo em todo, penoso que, em caso de mudança da sua fortuna, pudesse, por seu turno, vir também a rastejar e a renunciar ao respeito dos demais.

B.

A maledicência

§ 43.

A má língua (*obtrectatio*) ou maledicência, pela qual não entendo a calúnia (*contumelia*), a difamação susceptível de ser levada a tribunal, mas tão-somente a tendência imediata, sem nenhum propósito especial, a propalar algo de prejudicial ao respeito para com os demais, opõe-se ao respeito devido à humanidade em geral: porque qualquer escândalo que sobrevenha debilita este respeito e torna-nos tanto quanto possível cépticos em relação a ele.

O propalar (*propalatio*) premeditadamente algo que apouca a honra de alguém, coisa que também não é da competência da jurisdição pública, mesmo que seja verdade, supõe uma diminuição do respeito para com a humanidade em geral, acabando por projectar sobre a nossa própria espécie a sombra da indignidade e a misantropia (a aversão à humanidade) ou o desprezo do modo de pensar dominante e por embotar o nosso próprio sentimento moral pelo frequente espectáculo de tais factos e pela habituação a eles. Portanto, em vez de retirar um comprazimento malicioso das faltas alheias, para com isso

se assegurar a reputação de ser bom ou, pelo menos, não pior que os demais homens, é um dever de virtude lançar sobre as falhas alheias o véu do amor pelos homens, não só adoçando os nossos juízos, mas também silenciando-os: porque os exemplos de respeito que damos aos outros podem também estimular o afã de sermos, sistematicamente, merecedores desse respeito. – É por isso que a mania de esquadrinhar os costumes alheios (*allotrioepiscopia*) constitui em si mesma uma curiosidade ofensiva para a humanidade, a que todos têm o direito de se opor, pois viola o respeito que lhes é devido.

[467] C.

O escárnio

§ 44.

A mania de criticar de modo frívolo e a pretensão de expor os outros ao ridículo, o escárnio, que consiste em fazer dos defeitos alheios objecto imediato do próprio divertimento, é maldade, sendo completamente distinta da brincadeira, da familiaridade entre amigos, que consiste em rir-se de certas especificidades como se fossem defeitos, se bem que na realidade se considerem como traços de carácter, ou às vezes como se se estivessem fora da regra da moda (o que não é então riso de troça). Mas expor ao ridículo defeitos reais ou imputá-los como se fossem reais, com o objectivo de privar a pessoa do respeito

que merece, e a propensão para isso, o espírito cáustico (*spiritus causticus*), tem em si algo de alegria diabólica, e, precisamente por isso, constitui uma violação ainda mais grave do dever de respeito para com os outros homens.

Diferente disto é, porém, a rejeição jocosa, mesmo que sarcástica, dos ataques ofensivos de um adversário (*retorsio iocosa*), por via do qual o escarninho (ou, em geral, um adversário malicioso mas frágil) é igualmente objecto de escárnio, com o que se defende legitimamente o respeito que àquele pode ser exigido. Mas se o objecto não é, de modo algum, apropriado para graças, mas sim um objecto tal que a razão toma nele necessariamente um interesse moral, então, por mais graçolas que tenha proferido o adversário, por mais pretextos de risota que tenha criado, é mais adequado à dignidade do objecto e ao respeito pela humanidade não se defender de um tal ataque ou defender-se dele com dignidade e seriedade.

Anotação

Ter-se-ão apercebido que na rubrica anterior nos dedicamos não tanto a elogiar virtudes, mas antes a censurar os vícios que se lhes contrapõem; mas isto está ínsito já no conceito de respeito, tal como estamos obrigados a demonstrá-lo a outros homens, o que constitui tão-somente um dever negativo. – Eu não estou obrigado a honrar os outros (considerados meramente como homens), quer dizer, a demonstrar-lhes positivamente uma elevada considera-

ção. Todo o respeito a que estou, por natureza, obri-
[468] gado, é o respeito pela lei em geral (*reverere legem*), sendo isto, e não honrar outros homens em geral (*reverentia adversus hominem*) ou prestar-lhes algo a este propósito, um dever do homem para com os outros, dever geral e incondicionado que, enquanto respeito que lhes é originariamente devido (*observantia debita*), pode ser exigido a todos e a cada um deles.

Os diferentes tipos de respeito que temos que demonstrar aos outros, em conformidade com a diversidade da condição dos homens ou das suas relações contingentes, tal como a idade, o sexo, a linhagem, a força ou a debilidade, ou mesmo os que têm a ver com a diferença de posição e de dignidade, as quais assentam, em parte, em disposições arbitrárias, não devem ser expostos em pormenor e classificados nos princípios metafísicos da doutrina da virtude, uma vez aqui se trata somente dos princípios racionais puros dessa doutrina.

Capítulo segundo

Dos deveres éticos dos homens entre si, atendendo ao seu estado

§ 45.

Decerto que estes (deveres de virtude) não podem dar lugar a um capítulo especial no sistema da Ética pura;

pois que não contêm princípios que obriguem os homens como tais entre si, e, portanto, não podem, em bom rigor, constituir uma parte dos princípios metafísicos da doutrina da virtude, sendo somente regras, modificadas tendo em conta a diversidade dos sujeitos, para a aplicação do princípio da virtude (aspecto formal) aos casos que se apresentam na experiência (aspecto material), pelo que, tal como acontece com todas as divisões empíricas, não dão azo a nenhuma classificação completa segura. No entanto, tal como se exige da metafísica da natureza uma transição para a física, transição essa que tem as suas regras especiais, reclama-se justificadamente algo de semelhante à metafísica dos costumes: a saber, esquematizar, por assim dizer, os princípios puros do dever, aplicando-os a casos da experiência e apresentá-los como aptos para o uso prático-moral. – Portanto, qual a conduta que é necessário adoptar em relação aos homens, por exemplo, se eles se encontram num estado de pureza moral ou num estado de corrupção; qual a conduta no estado civilizado ou no estado primitivo; qual a que convém ao sábio ou ao ignorante e qual a que faz com que o sábio se revele no uso da ciência como acessível (polido) [469] ou como inacessível (pedante) na sua especialidade, qual a conduta de tipo pragmático ou qual a que decorre mais do espírito e do gosto; qual a conduta que deve observar-se em função da diferença de estatuto social, da idade, do sexo, do estado de saúde, da riqueza ou da pobreza, etc.: de tudo isto não decorrem outros tantos tipos de obrigação ética (porque só existe uma, a da virtude em geral), mas resultam somente casos de aplicação (corolários);

que, portanto, não podem apresentar-se como partes da Ética e como membros da divisão de um sistema (que tem que proceder *a priori* a partir de um conceito racional), mas que podem tão-somente ser-lhe acrescentados. – Mas esta aplicação faz, precisamente, parte da exposição do sistema na sua integralidade.

Conclusão da doutrina elementar

Da mais íntima união do amor com o respeito na amizade

§46.

A amizade (considerada na sua perfeição) é a união de duas pessoas através de igual amor e respeito recíprocos. – É fácil de ver que é um ideal de comunicação e de participação no bem de cada um deles, unidos por uma vontade moralmente boa, e que, ainda que não produza a total felicidade da vida, o facto de ambas as partes assumirem a adopção de um tal ideal na sua intenção recíproca faz com que mereçam ser felizes, pelo que a amizade entre os homens constitui para eles dever. – Mas é fácil observar que a amizade é somente uma ideia (sendo, no entanto, uma ideia necessária de um ponto de vista prático), inatingível, decerto, na prática, se bem que persegui-la (como um máximo na boa intenção recíproca) constitua um dever indicado pela razão, não, porventura, um dever comum, mas um dever meritório. Com efeito,

como é possível ao homem, na relação com o seu próximo, descobrir na intenção de cada um dos amigos a igualdade de um dos elementos necessários desse mesmo dever (por exemplo, a igualdade de benevolência recíproca), ou, mais difícil ainda, como é possível descobrir que relação existe na mesma pessoa entre o sentimento que procede de um dever e o sentimento que procede do outro (por exemplo, a igualdade de benevolência e o sentimento que procede do respeito)? E se quando uma pessoa é mais ardente no amor, não perde algo no respeito do outro precisamente por isso, de tal modo que se torna [470] difícil para ambos levar o amor e o respeito recíprocos ao ponto de equilíbrio que é requerido para a amizade? – Porque pode considerar-se o amor como atracção e o respeito como afastamento, e se o princípio do primeiro ordena a aproximação, o princípio do segundo exige a manutenção de uma distância conveniente; limitação da confiança esta que se expressa mediante a regra de que nem sequer os melhores amigos devem tratar-se entre si com excesso de familiaridade, regra que contém uma máxima que vale não apenas para o superior em relação ao inferior, mas também em sentido inverso. Porque o superior sente o seu orgulho ferido ao menor descuido e, mesmo que consinta que o inferior suspenda por um momento o respeito que lhe deve, não quer ver esse respeito anulado, respeito que, uma vez ofendido, está no íntimo perdido de uma maneira irreversível; mesmo que a expressão exterior desse respeito (o cerimonial) seja reconduzida ao seu curso anterior.

A amizade, concebida como susceptível de ser atingida na sua pureza e integridade (entre Orestes e Pílades, Teseu e Pirítoo) é o tema preferido dos romancistas; em contrapartida, diz Aristóteles: «meus caros amigos, não existe nenhum amigo». As observações seguintes podem chamar a atenção para as dificuldades da amizade.

De um ponto de vista moral, constitui, decerto, dever que um amigo faça notar as suas faltas ao outro amigo; pois que o faz para seu bem, sendo, portanto, um dever de amor. Mas a sua outra metade vê aqui uma falta ao respeito que esperava daquele e que ou o outro já lhe perdeu o respeito ou então que corre permanentemente o perigo de que lho perca, pois que o outro o observa e critica em segredo; e até o próprio facto de dever ser observado e de receber lições se lhe afigura em si próprio ofensivo.

Como não desejar um amigo na provação; bem entendido, um amigo diligente, que possa ajudar com o seu próprio esforço! Mas constitui também um grande ónus sentir-se acorrentado ao destino de outro e assoberbado pela necessidade alheia. – A amizade não pode, portanto, ser uma união que tem por fim a vantagem recíproca, tendo, ao invés, que ser puramente moral, e o auxílio com que cada um dos amigos pode contar da parte do outro em caso de necessidade não deve ser considerado como fim e motivo determinante da amizade – com o que se perderia o respeito da outra parte, – mas só pode
[471] ser compreendido como testemunho exterior da benevolência interior, sentida sinceramente, sem ter de chegar a pô-la à prova, coisa que é sempre perigosa, dado que cada

um dos amigos está desejoso de generosamente aliviar o outro deste ónus, recaindo ele apenas sobre si próprio, e até de lho ocultar por completo, mas, pode sempre ufanar-se de, em caso de necessidade, poder contar com segurança com o auxílio do outro. Ora, quando um aceita do outro um benefício, pode contar, talvez, com a igualdade no amor, mas não no respeito, porque se vê a si mesmo ostensivamente um degrau abaixo, vê-se a poder ser obrigado mas não a poder obrigar por sua vez. – A amizade, com a doçura do sentimento de posse recíproca, que se aproxima da fusão numa só pessoa, é ao mesmo tempo algo de tão delicado (*teneritas amicitiae*) que, se a deixarmos basear-se nos sentimentos e se não viermos a submeter esta comunicação e entrega recíprocas a princípios ou a regras que previnam o excesso de familiaridade ou que limitem o amor recíproco com exigências de respeito, a amizade não está em nenhum momento garantida contra rupturas; estas são habituais entre as pessoas incultas, se bem que não resultem sempre numa separação (porque o vulgo agride-se e o vulgo logo se reconcilia); não podem separar-se, mas tão-pouco podem pôr-se entre si de acordo, porque a briga constitui para eles uma necessidade, a fim de saborear a doçura da harmonia na reconciliação. – Em caso algum, porém, pode o amor na amizade ser um afecto; pois que este é cego na escolha e desvanece-se logo de seguida.

§ 47.

A amizade moral (ao contrário da estética) é a confiança total entre duas pessoas que se revelam reciprocamente as suas opiniões e sentimentos íntimos, na medida em que tais revelações sejam compatíveis com o respeito recíproco.

O homem é um ser destinado a viver em sociedade (apesar de ser também insociável) e, ao cultivar a sua condição social, sente intensamente a necessidade de abrir-se aos outros (mesmo sem visar com isso o que quer que seja); mas, por outro lado, coibido e advertido também pelo receio do mau uso que outros possam fazer da revelação dos seus pensamentos, vê-se obrigado a reservar para si uma boa parte dos seus juízos (sobretudo
[472] sobre outros homens). Desejaria conversar com alguém sobre o que pensa sobre os homens com quem se relaciona, sobre a governação, a religião, etc.; mas não deve arriscar-se a tal, por um lado, porque o outro, que guarda, prudentemente, para si o seu juízo, poderia fazer disso uso em seu prejuízo, por outro lado, no que se refere à revelação das suas próprias faltas, porque o outro poderia dissimular as suas, perdendo ele, assim, o respeito daquele se se apresentasse perante ele de coração aberto.

Se encontra, pois, alguém sensato, de quem não tenha que recear algum perigo, mas perante o qual possa abrir-se com total confiança, alguém que, além disso, tem um modo de julgar as coisas que coincide com o seu, em tal caso, ele pode expor livremente os seus pensamentos; não está totalmente só com os seus pensamentos, como numa

prisão, mas goza de uma liberdade de que se encontra privado no meio da turba, onde se deve fechar sobre si próprio. Todo o homem tem segredos e não deve confiar-se cegamente a outros; em parte, pela falta de nobreza que é característica do modo de pensar da maior parte das pessoas, dispostas a fazer disso um uso que lhe fosse prejudicial, em parte, em razão da falta de sensatez de muitos para julgar e distinguir sobre o que pode ou não dizer-se (indiscrição), qualidades essas que é difícil encontrar-se juntas num sujeito (*rara avis in terris, nigroque simillima cygno*)*; sobretudo, na medida em que a mais estreita das amizades exige que este amigo sensato e de confiança esteja, por sua vez, obrigado a não contar o segredo que lhe foi confiado a um outro, tido igualmente como alguém de confiança, sem autorização expressa do primeiro.

Esta amizade (amizade unicamente moral) não é um ideal, mas às vezes (tal como o cisne negro) existe realmente aqui e ali na sua perfeição; no entanto, aquela outra amizade (amizade pragmática) que toma a seu cargo os fins de outros homens, mesmo que seja por amor, não pode ter nem a pureza nem a perfeição exigida, que é reclamada para uma máxima que ordena com precisão, e é um ideal do desejo que não conhece limites no conceito de razão, mas que tem, no entanto, de estar fortemente limitado na experiência.

Um amigo dos homens em geral (quer dizer, da espécie inteira) é aquele que participa esteticamente no bem de todos os homens (que partilha da sua alegria) e

---

* «*Um pássaro raro na terra, semelhante a um cisne negro*» – Juvenal, *Sátiras* II 6, 165 [N. do T.].

que não perturbará esse bem sem um profundo pesar. No entanto, a expressão «um amigo dos homens» tem um significado mais estrito do que «aquele que ama os
[473] homens» (filantropo). Pois que naquela está também contida a representação e o tomar a peito da igualdade entre os homens, portanto, a ideia de que ao obrigar outros com a beneficência se torna ele próprio obrigado; por assim dizer, como se todos os homens fossem irmãos sob o poder de um pai universal, que quer a felicidade de todos. – Pois que a relação do protector, como benfeitor, com o protegido, como obrigado à gratidão, é, na verdade, uma relação de amor recíproco, mas não de amizade: porque o respeito que ambos entre si se devem não é o mesmo. O dever de querer bem ao homem como amigo (uma condescendência necessária) e o levar a peito este dever servem para precaver aqueles afortunados que possuem os meios para praticar a beneficência do orgulho a que são volúveis.

Aditamento

Das virtudes da convivência social (*virtutes homileticae*)

§ 48.

É um dever, tanto para consigo próprio como para com os outros não se isolar (*separatistam agere*), mas estimular com as suas perfeições morais o convívio entre os homens (*officium commercii; sociabilitas*); converter-se, sim,

no centro fixo dos seus próprios princípios, mas considerando este círculo, traçado em torno de si, como parte também de um círculo omnicompreensivo que tudo abarca, em termos de uma disposição cosmopolita, não, em bom rigor, para fomentar o melhor do mundo como fim, mas tão-somente para cultivar a comunicação recíproca, que indirectamente a isso conduz: cultivar a afabilidade no trato, a tolerância, o amor e respeito recíprocos (a cortesia e o decoro, *humanitas aesthetica et decorum*), associando, assim, a gentileza à virtude; agir deste modo é em si um dever de virtude.

Trata-se, em boa verdade, apenas de produtos exteriores ou adornos (*parerga*), que proporcionam uma bela aparência de virtude, aparência que não é, no entanto, enganosa, pois que cada um sabe o relevo a atribuir-lhe. Que têm um valor acessório, mas que favorecem o próprio sentimento de virtude, ao esforçar-se por aproximar, na medida do possível, esta aparência da verdade, na acessibilidade, na cordialidade, na cortesia, na hospitalidade, na indulgência (no refutar sem acrimónia), que, no seu conjunto, são simples maneiras no trato social, mas [474] que, pelo facto de manifestarem exteriormente obrigações, obrigam ao mesmo tempo os outros, promovendo, assim, a intenção virtuosa, na medida em que, pelo menos, tornam a virtude prazenteira.

Ora, pergunta-se a este propósito: se também devemos cultivar o relacionamento com os viciosos. Não podemos evitar cruzarmo-nos com eles, porque então teríamos de abandonar o mundo; e até mesmo o nosso juízo sobre eles não se reveste de competência. – Mas quando

o vício é escândalo, quer dizer, quando é um exemplo público de desprezo pelas leis estritas do dever, portanto, quando o vício arrasta consigo a desonra, então é necessário, mesmo que a lei do país não puna esse vício, romper o trato até aí mantido ou evitá-lo na medida do possível: porque a continuação desse trato priva a virtude de toda a honra e converte-a em mercadoria disponível, susceptível de ser adquirida por quem quer que seja suficientemente rico para subornar o parasita com as delícias da opulência.

II.

Metodologia ética

Da metodologia ética [477]

Primeira secção

A didáctica ética

§ 49.

Que a virtude tem de ser adquirida (que não é inata) é algo que está, desde logo, implícito no conceito de virtude, sem que seja necessário, portanto, recorrer a conhecimentos antropológicos, retirados da experiência. Pois que a faculdade moral do homem não seria virtude se não estivesse produzida pela força da intenção na luta contra poderosas inclinações em contrário. A virtude é o produto da razão prática, na medida em que esta, com a consciência da sua superioridade (decorrente da liberdade), adquire supremacia sobre aquelas.

Que a virtude pode e deve ser ensinada é algo que decorre do facto de ela não ser inata; a doutrina da virtude é, pois, susceptível de ensinamento. Mas, dado que a força para praticar as regras não se adquire mediante a mera doutrina de como devemos comportar-nos para nos adequarmos ao conceito de virtude, os estóicos pensavam que a virtude não pode ensinar-se através de meras representações do dever, com exortações (pareneticamente), mas tem de ser exercitada, tem de ser cultivada através das tentativas de combater o inimigo interior do homem (asceticamente); porque não se pode, de imediato, tudo o se que quer, se previamente não se tiver

buscado e exercitado as próprias forças, e para tal é obviamente necessário tomar a decisão integralmente de um só fôlego: porque, caso contrário, a intenção (*animus*), ao capitular perante o vício para dele poder vir gradualmente a afastar-se, seria em si própria impura e mesmo viciosa, e, portanto, incapaz de produzir qualquer virtude (uma vez que a virtude assenta num princípio único).

[478] § 50.

No que diz respeito ao método doutrinal (uma vez que toda a doutrina científica tem de ser metódica, pois, caso contrário, a exposição seria caótica), ele tem de ser sistemático e não fragmentário, se se quiser apresentar a doutrina como ciência. – A exposição, porém, pode ser ou acroamática, quando todos aqueles a que se dirige são simplesmente ouvintes, ou erotemática, quando o mestre coloca aos seus discípulos questões sobre aquilo que lhes quer ensinar; e este método erotemático é, por seu turno, ou o modo **dialógico** de ensino, caso em que a interrogação se dirige à razão dos discípulos, ou o modo **catequético**, quando a interrogação se dirige meramente à memória daqueles. Pois que se alguém quer perguntar alguma coisa à razão da outra pessoa, tal não pode acontecer senão dialogicamente, quer dizer, de um modo tal que o mestre orienta mediante as questões o curso de pensamento do seu discípulo, desenvolvendo nele a disposição para certos conceitos mediante a apresentação de casos (o mestre é a parteira dos pensamentos

do discípulo); o discípulo, que toma assim consciência da sua própria capacidade de pensar, proporciona ao mestre, por via das questões que lhe coloca (sobre a obscuridade nas proposições ou a dúvida que estas lhe suscitam), a oportunidade de ele próprio, na linha de um *docendo discimus*, aprender a perguntar de modo correcto. [Pois que é uma exigência que se coloca à lógica, exigência essa que não foi ainda suficientemente tomada em conta, que a lógica forneça também as regras para indagar convenientemente, quer dizer, que a lógica se não limite a fornecer regras para juízos determinantes, mas que forneça igualmente regras para juízos preliminares (*iudicia praevia*), mediante os quais somos conduzidos aos pensamentos; uma tal doutrina pode servir de guia até ao matemático nas suas descobertas e é também frequentemente aplicada por ele].

§ 51.

Para um pupilo ainda principiante, o primeiro e mais necessário instrumento de ensino da doutrina da virtude é um catecismo moral. Um tal catecismo tem de preceder o catecismo religioso e não pode ser entretecido como mera interpolação na doutrina da religião, mas deve ser exposto de modo autónomo, como um todo por si próprio subsistente; pois que é só mediante princípios morais puros que pode ser efectuada a transição da doutrina da virtude para a religião, dado que, de outro modo, as profissões de fé desta última seriam impuras. É por

isso que até mesmo os teólogos de maior mérito e esta-
[479] tura tiveram rebuço em redigir um catecismo para o ensinamento da religião estatutária e ao mesmo tempo em assumir a responsabilidade por esse catecismo; pese embora poder pensar-se que era o mínimo que se teria o direito a esperar do grande tesouro da sua sabedoria.

Em contrapartida, um catecismo moral, como doutrina fundamental dos deveres de virtude, não suscita uma reserva ou dificuldade desse tipo, porque pode (quanto ao seu conteúdo) desenvolver-se a partir da razão humana comum e só precisa adaptar-se (quanto à forma) às regras didácticas adequadas à instrução elementar. O princípio formal de uma tal instrução não permite, contudo, para este fim o modo de ensino dialógico-socrático, porque o discípulo não sabe sequer como deve perguntar; o mestre é, portanto, o único que questiona. Mas a resposta que ele metodicamente extrai da razão do discípulo tem que ser redigida em expressões precisas, em expressões que não possam ser facilmente modificadas, e, desse modo, preservada, para que tais expressões sejam, por conseguinte, confiadas à sua memória: nisto reside a diferença do modo de ensinamento catequético tanto em relação ao modo de ensinamento dogmático (em que é só o professor a falar) como em relação ao modo de ensinamento dialógico (em que ambas as partes perguntam e respondem uma à outra).

§ 52.

O meio experimental (técnico) para educar na virtude reside no bom exemplo que o professor ele próprio possa dar (que seja de uma conduta exemplar) e que possa servir de lição aos outros; porque a imitação é para o homem ainda inculto a primeira determinação da vontade para aceitar máximas que subsequentemente faz suas. – A aquisição de um hábito ou a sua perda consiste em estabelecer em si uma inclinação persistente sem a intervenção de qualquer máxima, através da satisfação reiterada dessa inclinação, e isso é não um princípio do modo de pensar, mas um mecanismo do modo de sentir (o que faz, subsequentemente, com que seja mais difícil desaprender do que aprender). – Mas no que se refere à força do exemplo [*Exempel*][1] (seja para o bem, seja para o mal) que se oferece à tendência para imitar ou para precaver, aquele que os outros nos dão não pode fundar ne- [480]
nhuma máxima da virtude. Pois que esta consiste precisamente na autonomia subjectiva da razão prática de cada

---

[1] O termo alemão «*Beispiel*» (exemplo), que é comummente usado como equivalente de «*Exempel*» (exemplo), não tem o mesmo significado deste. Tomar como exemplo (*Exempel*) e referir um exemplo (*Beispiel*) para facilitar a compreensão de uma expressão são conceitos completamente distintos. O exemplo (*Exempel*) é um caso particular de uma regra prática, na medida em que esta regra representa a praticabilidade ou impraticabilidade de uma acção. Ao invés, um exemplo (*Beispiel*) é somente o particular (*concretum*) representado como estando compreendido no universal segundo conceitos (*abstractum*) e não é senão a exposição teórica de um conceito.

homem, por conseguinte, em que não é a conduta de outros homens que nos há-de servir de móbil, mas sim a lei. Portanto, o educador não dirá ao seu aluno travesso: toma como exemplo esse bom (ordenado e aplicado) rapaz! Pois isto só servirá ao primeiro de motivo para odiar o segundo, uma vez que é por culpa deste que aquele é colocado sob uma luz que o desfavorece. O bom exemplo (a conduta exemplar) não deve servir como modelo, mas tão-somente como prova de que é factível aquilo que é prescrito pelo dever. Portanto, aquilo que tem que proporcionar ao professor a bitola infalível da sua actividade educativa não é a comparação com qualquer outro homem (tal como é), mas a comparação com a ideia de como deve ser (com a ideia de humanidade), ou seja, a comparação com a lei.

Anotação

Fragmento de um catecismo moral

O professor coloca à razão do seu aluno as questões que lhe quer ensinar e, caso este não saiba responder à pergunta, põe-lhe a resposta nos lábios (guiando a sua razão).

1. O professor: qual é o teu maior desejo na vida, ou até mesmo tudo aquilo que pedes à vida?
   O aluno: (permanece em silêncio).
   O professor: que tudo te corra sempre de acordo com o teu desejo e a tua vontade.

2. O professor: como se chama um tal estado?
O aluno: (permanece em silêncio).
O professor: chama-se felicidade (quer dizer, um bem-estar constante, uma vida plena, a satisfação completa com o seu estado).
3. O professor: se tu tivesses agora nas mãos toda a felicidade (que seja possível no mundo), guardá-la-ias toda para ti ou partilhá-la-ias com os teus semelhantes?
O aluno: haveria de partilhá-la, para fazer outros felizes e contentes.
4. O professor: isto prova plenamente que tens muito bom coração; mas deixa lá ver se a este respeito demonstras também bom entendimento. – Fornecerias ao ocioso almofadas macias a fim de que ele pudesse passar a sua vida numa doce ocio- [481]
sidade? Ou farias com que ao ébrio nunca faltasse vinho ou qualquer outra coisa necessária para se embriagar? Darias tu ao burlão uma figura e maneiras insinuantes para ludibriar os outros ou ao violento audácia e um punho forte para poder vencer os demais? Porque estes são meios que cada um para si deseja, a fim de ser feliz a seu modo.
O aluno: não, isso não.
5. O professor: vês, pois, que, mesmo que tivesses nas tuas mãos a felicidade toda e que tivesses a melhor das vontades nesse sentido, não a entregarias sem rebuço a qualquer um que quisesse aproveitar a oportunidade, mas indagarias previamente

em que medida é cada um digno de felicidade. – Mas naquilo que a ti diz respeito, será que tu não terias nunca qualquer objecção em te proporcionar a ti próprio em primeiro lugar tudo aquilo que consideras que faz parte da tua felicidade?

O aluno: sim.

O professor: mas não te vem nunca à ideia a questão de saber se podes tu próprio ser digno de felicidade?

O aluno: com efeito.

O professor: pois bem, aquilo que em ti aspira à felicidade é a inclinação; mas aquilo que restringe a tua inclinação, subordinando-a à condição de ser primeiro digno dessa felicidade, é a tua razão; e o poderes limitar e dominar a tua inclinação mediante a tua razão, isso é a liberdade da tua vontade.

6. O professor: Ora, a regra e a instrução a observar para saber o que fazer para participar na felicidade sem, no entanto, se tornar indigno encontra-se unicamente na tua razão; isto significa que não necessitas aprender esta regra da tua conduta a partir da experiência nem que outros te ensinem esta regra; é a tua própria razão que te ensina e ordena precisamente aquilo que tens que fazer. Por exemplo, suponhamos um caso em que mediante uma mentira subtilmente imaginada podes obter para ti ou para os teus amigos uma grande vantagem sem com isso causar prejuízo a quem quer que seja, o que é que diz a tua razão a este respeito?

O aluno: não devo mentir, por maior que seja a vantagem para mim ou para o meu amigo. Mentir

é degradante e torna o homem indigno de ser feliz. – Existe aqui uma coerção incondicionada, exercida por um mandado (ou proibição) da razão, à qual tenho que obedecer e perante a qual as minhas inclinações têm que se silenciar.

O professor: como se chama esta necessidade, imposta directamente ao homem pela razão, de agir [482] em conformidade com uma lei desta última?

O aluno: chama-se dever.

O professor: portanto, a observância do dever constitui para o homem a condição universal e única da dignidade de ser feliz e esta é idêntica aquela.

7. O professor: ora bem, se temos também a consciência de uma tal vontade boa e activa, pela qual nos consideremos dignos de ser felizes (pelo menos, não indignos), podemos basear nisso também a firme esperança de participar nessa felicidade?

O aluno: não! apenas sobre isso, não; porque nem sempre está no nosso poder proporcionarmo-nos essa vontade, como também nem sempre o curso da natureza se orienta a si próprio pelo mérito, sendo que a felicidade da vida (o nosso bem-estar em geral) depende de circunstâncias que não estão, em grande medida, na disponibilidade do homem. Daí que a nossa felicidade continue a ser apenas um desejo, que não pode nunca converter-se em esperança se não vier a intervir um qualquer outro poder.

8. O professor: tem a razão por si mesma fundamentos para admitir como real um tal poder, um poder que distribui a felicidade de acordo com o mérito e a culpa dos homens e que dispõe sobre a natureza inteira e governa o mundo com suprema sabedoria, isto é, tem a razão fundamentos para crer em Deus?
O aluno: sim; pois que vemos nas obras da natureza que podemos apreciar uma sabedoria tão ampla e tão profunda, que só no-la podemos explicar por via da arte indizivelmente grandiosa de um criador do mundo, em relação ao qual temos também razões para esperar um governo não menos sábio no que à ordem moral diz respeito, ordem essa que constitui o supremo adorno do mundo: quer dizer, que se não nos fizermos indignos da felicidade, o que acontece quando violamos o nosso dever, podemos esperar também participar nela.

Nesta catequese, que tem de ser levada a cabo em relação a todos os artigos da virtude e do vício, deve ser prestada a maior atenção ao facto de que o mandado do dever não se baseia nas vantagens e inconvenientes que decorrem do seu cumprimento para o homem que deve obrigar, nem sequer para outros homens, mas baseia-se unicamente no princípio moral, vantagens e inconvenientes a que só incidentalmente se faz menção, porque são aditamentos que são em si mesmos supérfluos, mas que servem como instrumento, como condimento para o paladar
[483] daqueles que são débeis por natureza. Aquilo que

tem de ser realçado acima de tudo é o que de vergonhoso há no vício, não o que de prejudicial existe nele (para o próprio agente). Porque quando não é a dignidade da virtude nas acções aquilo que elevamos acima de tudo, é o próprio conceito de dever que desaparece e que se desvanece em preceitos meramente pragmáticos; pois que então desaparece a nobreza do homem na sua própria consciência e é posta à venda e adquirida por um preço, o preço que as inclinações sedutoras lhe oferecem.

Ora, uma vez desenvolvido tudo isto a partir da razão própria do homem, de modo avisado e ponto por ponto, atendendo às diferenças de idade, de sexo e de estatuto social em que o homem incorre aqui e ali, existe ainda algo que deve constituir a conclusão, algo que move a alma no seu íntimo e que situa o homem num plano em que não pode contemplar-se a si mesmo senão com a mais elevada das admirações pelas disposições originárias que estão em si inscritas, impressão essa que não se desvanece nunca. – Com efeito, se no fim da aprendizagem se faz ao aluno uma reenumeração ordenada, ainda que sumária (recapitulação), dos seus deveres, se lhe é feito notar em relação a cada um desses deveres que todos os males, sofrimentos e atribulações que lhe possam advir em resultado da obediência estrita ao seu dever, inclusivamente a ameaça de morte, não podem usurpar-lhe a consciência de estar acima e de ter o domínio de todas essas contingências, coloca-se, com toda a singeleza, a pergunta: o que é que existe em ti a cujo respeito possamos ter confiança de que entra

em luta com todas as forças da natureza dentro e fora de ti e de que as vence quando estas entram em conflito com os teus princípios morais? Embora esta questão, cuja solução ultrapassa por completo as faculdades da razão especulativa, se coloque por si mesma, brote do coração, é o próprio carácter incompreensível neste conhecimento de si próprio que tem que conferir à alma uma elevação que a estimule a observar o seu dever como sagrado e isto tanto mais quanto mais for este atacado.

Nesta instrução moral catequética, seria de grande utilidade para a formação moral suscitar em relação a cada espécie de dever algumas questões casuísticas e levar os jovens reunidos a testar o seu entendimento, fazendo com que cada um deles dê a sua opinião sobre a solução do problema que lhes foi capciosamente apresentado. – Não só porque este é um modo de cultivar a razão que é totalmente adequado
[484] à capacidade de um espírito ainda inculto (pois que a razão pode muito mais facilmente decidir em questões que dizem respeito àquilo que é dever do que em relação às questões especulativas), constituindo, assim, o modo mais apropriado para aguçar o entendimento da juventude em geral, mas, sobretudo, porque faz parte da natureza do homem amar aquilo em cuja elaboração trabalhou e que elevou ao estatuto de ciência (algo que conhece, pois, plenamente), e, por esta via, o aprendiz é conduzido, sem que de tal se aperceba, a ganhar interesse pela moralidade.

É, no entanto, da maior importância nesta educação moral não misturar a exposição do catecismo

moral com a do catecismo religioso (não os amalgamar), e, muito menos, fazer com que o primeiro seja exposto na sequência do segundo; mas, sim, chegar à mais nítida das inteligibilidades do catecismo moral, por via do mais elevado grau de empenho e de precisão. Porque, de outro modo, a religião não virá subsequentemente a tornar-se em nada senão em hipocrisia, consistente em fazer profissão de fé dos deveres por temor e em fingir uma participação neles que não é sentida do coração.

Segunda secção

A ascética ética

§ 53.

As regras para exercitar a virtude (*exercitiorum virtutis*) reconduzem-se a duas disposições do ânimo, ser valente e alegre (*animus strenuus et hilaris*), no cumprimento dos seus deveres . Porque, para vencer os obstáculos com que tem de lutar, a virtude há-de reunir todas as suas forças e, ao mesmo tempo, sacrificar muitas das alegrias da vida, cuja perda pode às vezes tornar o ânimo sombrio e lamuriento; mas aquilo que não se faz com prazer mas unicamente como uma corveia não tem valor intrínseco para aquele que desse modo obedece ao seu dever e não é por ele amado, evitando, ao invés, na medida do possível, a ocasião para a sua prática.

O cultivo da virtude, isto é, a ascética moral, tem como princípio o exercício da virtude, exercício vigoroso,

corajoso e galhardo, a divisa dos estóicos: «habitua-te a suportar os males ocasionais da vida e também a prescindir das comodidades supérfluas» (*assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae*). Manter-se moralmente são é para o
[485] homem uma forma de dietética. Mas a saúde é só um bem-estar negativo, não podendo ela ser sentida em si própria. É necessário acrescentar algo que proporcione uma fruição agradável da vida e que seja, no entanto, unicamente moral. Esse algo é, na ideia do virtuoso Epicuro, o coração permanentemente alegre. Pois quem é que deveria ter mais razões para estar de ânimo alegre, não considerando sequer como dever colocar-se num estado de boa disposição e tornar esse estado num estado para si habitual, do que aquele que tem consciência de que não cometeu nenhuma transgressão intencional e está seguro de não vir a cair numa tal transgressão (*hic murus aheneus esto etc.*, Horat.)*? Em contrapartida, a ascese monástica, que por temor supersticioso ou por uma hipócrita aversão de si próprio se entrega à autopunição e à mortificação da carne, não está dirigida à virtude mas sim à expiação fanática do pecado e, em vez de se arrepender moralmente dos seus pecados (quer dizer, com o propósito de emenda), prefere penitenciar-se por via da punição que a si próprio se impõe; mas uma tal punição, escolhida e executada pelo próprio penitente, constitui uma contradição (pois que a punição tem sempre que ser imposta por outrem) e não pode produzir a alegria que acompanha a virtude, antes não tendo lugar sem um

---

* «*Que este seja um muro de bronze, etc.*» – Horácio, *Epístolas* I, 1, 60 [N. do T.].

secreto ódio contra o mandado da virtude. – A ginástica ética consiste, portanto, na luta contra os impulsos naturais até os dominar nos casos em que é posta em perigo a moralidade; por conseguinte, torna o homem galhardo e alegre, graças à consciência de ter reconquistado a sua liberdade. Arrepender-se de algo (o que é inevitável ao recordar transgressões do dever pretéritas, sendo que constitui mesmo um dever não deixar que se desvaneça uma tal recordação) e impor-se uma penitência (por exemplo, o jejum), não numa perspectiva dietética, mas piedosa, são, moralmente falando, duas disposições muito diferentes; a última, que é triste, sombria e lamurienta, torna a própria virtude odiosa e afugenta os seus adeptos. Daí que o regime (disciplina) que o homem impõe a si próprio só possa tornar-se meritório e exemplar por via da alegria que o acompanha.

Conclusão [486]

A doutrina da religião, como doutrina dos deveres para com Deus, encontra-se para além dos limites da filosofia moral pura

Protágoras de Abdera começava o seu livro com as palavras: «se existem ou não Deuses, é algo sobre o qual nada sei dizer»[1]. Isto valeu-lhe ser expulso pelos atenienses da cidade e desapossado dos seus bens fundiários e os

*

[1] «*De diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere*».

seus livros foram queimados perante a Assembleia pública (Quintiliano, *Inst. Orat.*, lib. 3, cap. 1)*. – Com isto, os juízes de Atenas, como homens, agiram muito injustamente para com ele; mas, como funcionários do Estado e como juízes, procederam de modo absolutamente legal e consequente; pois, como poderia prestar-se um juramento, se não estivesse prescrito pública e legalmente pela autoridade soberana (*de par le Sénat*) que há Deuses?[1].

———— * ————

[1] Decerto que, em momento ulterior, um grande sage e legislador moral proibiu total e decididamente o juramento como sendo absurdo e ao mesmo tempo como roçando a blasfémia; só que de um ponto de vista político se continua, no entanto, a acreditar que é impossível prescindir deste meio mecânico, que é útil para a administração da justiça pública e têm-se imaginado interpretações benévolas para afastar aquela proibição. – Uma vez que seria absurdo jurar que existe um Deus (porque teve de ser já postulado para se poder jurar em geral), subsiste, no entanto, a questão de se não é possível e válido um juramento quando se presta apenas no caso de existir um Deus (sem, tal como Protágoras, nada concluir sobre isso). – De facto, os juramentos prestados com sinceridade e de modo reflectido não podem ter sido prestados em qualquer outro sentido. – Pois que se alguém se oferecer para pura e simplesmente jurar que existe um Deus, isso não envolveria para si qualquer risco, acredite ele ou não em Deus. Se existe (dirá o trapaceiro), acertei, se não existe, ninguém me chama à responsabilidade e não corro com tal juramento nenhum perigo. – Mas, se existe um Deus, não existe perigo algum em ser apanhado numa mentira premeditada, usada para enganar o próprio Deus?

* Na verdade, a fonte não é Quintiliano, mas Cícero, *De natura deorum* I, 23, 63, que refere que Protágoras foi «*urbe atque agro exterminatus*» [N. do T.].

Mas, uma vez aceite esta crença e uma vez admitido que a doutrina da religião constitui uma parte integrante da doutrina geral dos deveres, a questão que se coloca agora é a da determinação dos limites da ciência a que pertence: se tem que considerar-se como uma parte da Ética (pois que não pode aqui falar-se do direito dos homens entre si) ou como estando completamente fora dos limites de uma moral puramente filosófica. [487]

O aspecto formal de todas as religiões, se se definir a religião como sendo «o conjunto de todos os deveres enquanto (*instar*) mandamentos divinos», pertence à moral filosófica, na medida em que com isso se expressa unicamente a relação da razão com a ideia de Deus, que ela se proporciona a si mesmo, mas tal não basta para fazer do dever religioso um dever para com (*erga*) Deus, concebido como um ser existente fora da nossa ideia, porque com isso fazemos ainda abstracção da sua existência. – O fundamento para que todos os deveres humanos devam ser pensados de acordo com este aspecto formal (de acordo com a sua relação com uma vontade divina, dada *a priori*) é apenas lógico-subjectivo. O que equivale a dizer que não podemos fazer-nos intuir a obrigação (a coerção moral) sem, com isso, pensar num outro e na sua vontade (de quem a razão universalmente legisladora é apenas o porta-voz), quer dizer, em Deus. – Mas este dever para com Deus (em bom rigor, para com a ideia que nós concebemos de um tal Ser) é dever do homem para consigo próprio, quer dizer, não é um dever objectivo, consistente na obrigação de prestar a outro certos serviços, mas tão-somente um dever subjectivo, o dever de fortalecer o móbil moral na nossa própria razão legisladora.

Mas, no que diz respeito ao aspecto material da religião, o conjunto dos deveres para com (*erga*) Deus, isto é, o culto que há que Lhe prestar (*ad prestandum*), a religião poderia conter deveres especiais, que não sejam procedentes apenas da razão universalmente legisladora, e que não podem, assim, ser por nós conhecidos *a priori*, mas apenas empiricamente, deveres, portanto, que, como mandados divinos, pertencem unicamente à religião revelada; esta, por conseguinte, não deveria arbitrariamente pressupor nem a existência deste Ser, nem a sua mera ideia com um propósito prático, mas apresentá-la directa ou indirectamente na experiência. Mas uma tal religião, por melhor fundada que possa estar, não poderá, no entanto, fazer parte da moral filosófica pura.

Portanto, a religião, como doutrina dos deveres para
[488] com Deus, encontra-se para além dos limites da Ética puramente filosófica, e é por isso que o autor da presente obra, ao invés do que se costuma fazer, não introduziu a religião, concebida nesse sentido, na Ética, com o fim de a completar.

Podemos, na verdade, falar de uma «religião nos limites da simples razão», que não é, no entanto, deduzida apenas da razão, mas que está, simultaneamente, fundada em doutrinas históricas e doutrinas da revelação, e que implica somente a harmonia da razão pura prática com estas doutrinas (que elas não a contradigam). Mas então não se trata também de uma religião pura, mas tão-somente de uma doutrina da religião aplicada a uma História dada; doutrina para a qual não existe lugar numa Ética, entendida como filosofia prática pura.

Anotação final

Todas as relações morais entre seres racionais, que têm implícito um princípio de acordo da vontade de um com a do outro, podem reconduzir-se ao amor e ao respeito, e, na medida em que este princípio é prático, o fundamento da determinação da vontade, quando se trata do amor, reconduz-se ao fim, e quando se trata do respeito, reconduz-se ao direito do outro. – Se um destes seres é tal que tem em relação ao outro unicamente direitos e nenhum dever (Deus), de tal modo que o outro tem em relação ao primeiro apenas deveres e nenhum direito, o princípio da relação moral entre eles é transcendente, tendo, ao invés, a relação dos homens com os homens, cujas vontades se limitam reciprocamente, um princípio imanente.

Não podemos conceber outro fim divino em relação ao género humano (em relação à sua criação e orientação) que não seja decorrente do amor, isto é, que não seja a felicidade do homem. Mas o princípio da vontade de Deus em relação ao respeito devido (veneração), princípio que limita os efeitos do amor, quer dizer, o princípio do direito divino, não pode ser outro senão o princípio da justiça. Poderíamos também expressar-nos (à maneira humana) do seguinte modo: Deus criou seres racionais, por assim dizer, pela necessidade de ter fora de si algo que Ele possa amar ou também pelo qual Ele seja amado.

[489] No entanto, segundo o julgamento da nossa própria razão, não é somente uma exigência de âmbito equivalente à do princípio precedente, mas uma exigência ainda maior (dado que o princípio é restritivo) aquela que a justiça divina, como justiça punitiva, nos coloca. – Pois que a recompensa (*praemium, remuneratio gratuita*) não releva, de todo em todo, da justiça quando se trata de seres que em relação ao outro têm apenas deveres e não têm quaisquer direitos, relevando meramente do amor e da beneficência (*benignitas*); – menos ainda pode haver em tal ser uma pretensão de retribuição (*merces*) e uma justiça retributiva (*iustitia brabeutica*) na relação de Deus com os homens é uma contradição.

Todavia, na ideia de um exercício da justiça por parte de um Ser que se eleva acima de qualquer dano que possa ser causado aos seus fins, existe algo que não pode ser associado à relação do homem com Deus: a saber, o conceito de uma lesão que possa ser infligida ao senhor, absoluto e inacessível, do mundo; porque aqui não se trata das violações de direitos que os homens cometem uns contra os outros e sobre as quais Deus decide como juiz que aplica punições, mas da violação que Deus em si próprio e o seu direito haveriam de sofrer; conceito este que é um conceito transcendente, quer dizer, encontra-se para além de todo o conceito de justiça penal relativamente ao qual nos seja possível apresentar um qualquer exemplo (quer dizer, nas relações entre os homens); sendo que um tal conceito

contém princípios que extravasam e que não podem ser postos de acordo com aqueles que empregaríamos nos casos que se apresentam na experiência, e que, por conseguinte, são completamente vazios para a nossa razão prática.

A ideia de uma justiça penal divina é aqui personificada; aquele que a exerce não é um ser particular que julga (porque então surgiriam contradições entre esse ser e os princípios do Direito), mas a justiça como substância (também chamada justiça eterna), a qual, à semelhança do *fatum* (destino) dos poetas filósofos da Antiguidade, se situa acima do próprio Júpiter e pronuncia o Direito de acordo com uma necessidade férrea e incontornável, que é para nós insondável. Eis alguns exemplos.

A punição (segundo Horácio*) não perde de vista o delinquente que caminha orgulhoso perante ela, antes o persegue ininterruptamente, até o apanhar. – O sangue inocente derramado pede vingança. – O crime não pode ficar impune; se o castigo não alcança o criminoso, os seus descendentes [490]
têm de pagar por ele; ou se o castigo não tem lugar em vida, tem de ter lugar numa vida posterior à morte[1], que, por esta razão, se admite expressamente e na qual de bom grado se crê, para que a exigência

———— * ————

[1] A hipótese de uma vida futura não tem sequer aqui de ser aduzida para que essa ameaça de pena seja representada como

* Horácio, *Carmina* III, 2,31 e seg.: «*raro antecedentem scelestum deseruit pede Poena claudo*» [N. do T.].

de justiça eterna possa ser satisfeita. – Dizia um dia um sábio governante: «não quero deixar entrar no meu país o homicídio, agraciando um pérfido assassino em duelo, assassino esse pelo qual vós intercedeis». – A dívida do pecado tem de ser saldada, mesmo que alguém completamente inocente tenha que se oferecer como vítima expiatória (caso em que, obviamente, os sofrimentos que sobre si recaem não podem, em bom rigor, ser designados como pena – uma vez que ele não cometeu qualquer crime); a partir de tudo isto, torna-se visível que esta sentença condenatória não é atribuída a uma pessoa que administra a justiça (pois que ela não poderia proferir tal sentença sem cometer uma injustiça para com outros), mas que a mera justiça, como princípio transcendente, é atribuível a um sujeito supra-sensível, que determina o direito deste ser; o que, na verdade, é conforme ao aspecto formal deste princípio, mas contradiz o seu aspecto material, o fim, que é sempre a felicidade dos homens. – Pois que, tendo

*

completa na sua execução. Pois que o homem, considerado sob o ponto de vista da sua moralidade, é julgado como objecto supra-sensível por um juiz supra-sensível, sem que intervenham condições temporais; trata-se aqui somente da sua existência. A sua vida terrena, seja ela curta, longa ou até eterna, é só a sua existência no fenómeno, não requerendo o conceito de justiça qualquer determinação mais precisa; como, de igual modo, a crença numa vida futura não se coloca, em bom rigor, como antecedente para que a justiça penal deixe nela ver a sua efectividade, antes, pelo contrário, é da necessidade da punição que se extrai a inferência de uma vida futura.

em conta a eventualmente grande quantidade de delinquentes, que fazem continuamente aumentar o cadastro dos seus crimes, a justiça penal não colocaria o fim da criação no amor do Criador do mundo (como, no entanto, temos de pensar), mas na observância estrita do Direito (faria do próprio Direito o fim no qual reside a glória de Deus); o que, uma vez que esta última (a justiça) constitui somente a condição restritiva da primeira (da bondade), parece contrariar os princípios da razão prática, segundo os [491] quais não deveria ter sido levada a cabo uma criação do mundo que tivesse dado origem a um produto tão contrário ao propósito do seu Criador, propósito esse que só pode ter como fundamento o amor.

Daqui depreende-se que na Ética, como filosofia pura prática da legislação interior, só são para nós compreensíveis as relações morais do homem com o homem; mas que tipo de relação existe entre Deus e o homem é algo que ultrapassa por completo os limites da Ética e que é para nós, pura e simplesmente, incompreensível; com o que se confirma o que acima tinha sido afirmado: que a Ética não pode estender-se para além dos limites dos deveres do homem para consigo próprio e para com os outros homens*.

---

* Seguimos aqui, por fazer mais sentido, o texto da segunda edição: na primeira edição, Kant usa a expressão «deveres dos homens entre si» (*wechselseitigen Menschenpflichten*), corrigindo na segunda edição para «deveres do homem para consigo próprio e para com os outros homens» (*Menschenpflichten gegen sich selbst und andere Menschen*), o que dá a definição correcta do âmbito da Ética [N. do T.].

[492]

Quadro da divisão da Ética

I. Doutrina ética elementar

Primeira parte
Dos deveres do homem para consigo próprio

Livro primeiro
Dos deveres perfeitos do homem para consigo próprio

Capítulo primeiro
Do dever do homem para consigo próprio,
considerado como ser animal

Capítulo segundo
Do dever do homem para consigo próprio,
considerado unicamente como ser moral

Primeira secção
Do dever do homem para consigo próprio,
enquanto juiz inato de si mesmo

Segunda secção
Do primeiro mandado
de todos os deveres para consigo próprio

Secção episódica
Da anfibolia dos conceitos morais da reflexão no que se
refere aos deveres do homem para consigo próprio

Livro segundo
Dos deveres imperfeitos do homem para
consigo próprio em consideração do seu fim

Primeira secção
Do dever para consigo próprio
de desenvolver e aumentar a sua perfeição natural

Segunda secção
Do dever para consigo próprio
de elevar a sua perfeição moral

Doutrina ética elementar

Segunda parte
Dos deveres éticos para com os outros

Capítulo primeiro
Dos deveres para com os outros,
considerados simplesmente como homens

Primeira secção
Do dever do amor para com os outros homens

Segunda secção
Do dever de respeito para com os outros homens

Capítulo segundo
Do dever para com outros,
atendendo à diversidade do seu estado

Conclusão da doutrina elementar
Da mais íntima união do amor
com o respeito na amizade

II. Metodologia ética

Primeira secção
Didáctica ética

Segunda secção
Ascética ética

Conclusão da Ética na sua globalidade

Cronologia
da vida e da obra de Kant

Cronologia*

1724 Nascimento de Immanuel Kant, a 22 de Abril.

1732 Kant matricula-se no *Collegium Fridericianum* de Königsberg, estabelecimento de ensino impregnado pelo espírito do pietismo.

1737 Morte da mãe de Kant, Anna Regina (1696-1737), a 17 de Dezembro.

1739 David Hume publica *A Treatise on Human Nature.*

1740 Morre Frederico Guilherme I (1688-1740), cujo reinado se tinha iniciado em 1713. Frederico II (o Grande) sucede-lhe como rei da Prússia.
Kant matricula-se na universidade de Königsberg.

1746 Morte do pai de Kant, Johann Georg Kandt (1683-1746), a 24 de Março.

1749 Publicação de *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, escrito que tinha sido concluído em 1746.

1751 Morte de Martin Knutzen, professor de Metafísica de Kant e seguidor de Wolff.
Inicia-se a publicação da *Encyclopédie*, sob a direcção de Denis Diderot e de Jean Le Rond d'Alembert.

---

* Sobre a vida e obra de Kant recomenda-se, em primeiro lugar, a leitura da Manfred Kuehn, *Kant: a biography*, Cambridge, 2001; com interesse, os livros clássicos de Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlim, 1918; e de Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, 2 vols. (1924), 3.ª ed., Hamburgo, 1992, contendo uma «Bibliographie zur Biographie Immanuel Kants», a cargo de Rudolf Malter; por último, Steffen Dietzsch, *Immanuel Kant. Eine Biographie*, 3.ª ed., Hamburgo, 2004.

1754 Morte de Christian Wolff. Kant publica os ensaios *Ob die Erde in ihrer Umdrehung... einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihren Ursprungs erlitten habe* e *Die Frage, ob die Erde veraltete, physikalisch erwogen.*

1755 Promoção a *Magister,* com a tese «Sobre o fogo» (*De igne*), a 12 de Junho.
Habilitação para o ensino na universidade de Könisgsberg, com a dissertação *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio,* a 27 de Setembro.
Terramoto de Lisboa, em 1 de Novembro.

1756 Escreve três ensaios sobre o terramoto de Lisboa: *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat; Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat;* e *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommen Erderschütterungen.*

1758 A Rússia ocupa Königsberg, em 22 de Janeiro.

1762 Catarina II sobe ao trono da Rússia.
Fim da ocupação russa de Königsberg.
Rousseau publica as suas obras *Emile ou De l'éducation* e *Du contrat social.*
Nasce, a 19 de Maio, em Ramenau, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814).
Herder torna-se estudante de Kant em Königsberg.

1763 Kant escreve *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes;* neste mesmo ano, publica também *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.*

1764 Concorre à atribuição do prémio da academia de Berlim com o ensaio *Untersuchungen über die Deutlichkeit der natürlichen Theologie und der Moral* – o prémio acabou por ser atribuído a Moses Mendelssohn (1729-1786).

1765 Inicia a correspondência com Lambert (1728-1777), correspondência que constitui para Kant uma importante fonte de inspiração.
São publicados os *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibniz, obra que tinha sido concluída em 1704.

1766 Inicia a correspondência com Mendelssohn (1729-1786).
Publica *Träume eines Geistesersehers erläutert durch die Träume der Metaphysik.*

1768 Kant publica *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume.*

1770 Kant vê ser-lhe finalmente atribuída a posição de *Professore Ordinario der Logic und Metaphysic* na universidade de Königsberg.
A 21 de Agosto defende publicamente a dissertação inaugural *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,* prova necessária para assumir o seu novo estatuto na Universidade. O próprio Kant considera esta dissertação como termo do seu período pré-crítico e o início da filosofia crítica.
Inicia-se o período de maturação do pensamento que culminará na publicação, em 1781, da *Crítica da Razão Pura.*
Nasce, a 27 de Agosto, em Estugarda Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

1771 Johann Heinrich Lambert publica *Anlage zur Architektonik, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis.*

1771-1788 Karl Abraham von Sedlitz é ministro da educação da Prússia, período marcado por reformas liberais no ensino. É a Sedlitz que Kant vem a dedicar a *Crítica da Razão Pura,* publicada em Maio de 1781.

1772 Numa carta a Markus Herz (1747-1803), datada de 21 de Fevereiro, Kant desenvolve as linhas fundamentais da *Crítica da Razão Pura.*

1775 Morre Christian August Crusius, o expoente filosófico maior do pietismo.

1776 Morre David Hume.
Declaração da independência da América, a 4 de Julho.
Kant torna-se decano da faculdade de filosofia.

1777 Morre Johann Heinrich Lambert.

1778 Morrem Voltaire e Rousseau.

1781 É publicada em Maio a *Crítica da Razão Pura.*

1783 Johann Erich Biester e Friedrich Gedike lançam a revista *Berlinische Monatsschrift*, onde Kant publica até 1796 quinze contribuições.
É fundada em Berlim a sociedade secreta «Mittwochgesellschaft», com o propósito da propagação das Luzes.
Kant escreve os seus *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.*

1784 Johann Georg Hamann (1730-1788) publica a sua *Metakritik über den Purismus der Vernunft.*

Kant publica no número de Novembro da *Berlinische Monatsschrift* a sua *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* No número de Dezembro, é publicado o ensaio *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

1785 É publicada em Abril a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes.*
Início da polémica entre Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) e Moses Mendelssohn (1729-1786) sobre Espinosa e o panteísmo.

1786 Morre a 17 de Agosto Frederico II, sucedendo-lhe o sobrinho Frederico Guilherme II.
Kant torna-se reitor da universidade de Königsberg.
Kant participa na polémica Jacobi-Mendelssohn, publicando *Was heißt:* Sich *im Denken orientieren?* no número de Outubro da revista *Berlinische Monatsschrift.*

1787 É publicada a segunda edição da *Crítica da Razão Pura.*

1788 Kant publica a *Crítica da Razão Prática.*

Kant torna-se, pela segunda vez, reitor da universidade de Königsberg.
Em 21 de Junho, morre em Münster Johann Georg Hamann.
Em 3 de Julho, von Sedlitz é demitido de ministro. Johann Chistoph von Wöllner torna-se ministro da Justiça. Em 9 de Julho, é publicado o édito sobre a religião e a 19 de Dezembro o édito sobre a censura, que constituem uma inflexão do clima de tolerância que se vivera na Prússia sob Frederico II, o Grande.

1789 Tomada da Bastilha, a 14 de Julho; início da Revolução francesa.
Por volta dos finais do ano, Kant começa a evidenciar dificuldade de concentração intelectual.

1790 Kant publica a *Crítica da Faculdade do Juízo.*
É publicada a terceira edição da *Crítica da Razão Pura.*
Kant defende a sua filosofia contra os ataques que lhe tinham sido dirigidos por Johann August Eberhard, publicando *Über eine Entdeckung, nach der Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.*

1791 Kant publica no número de Setembro da *Berlinische Monatsschrift* o ensaio *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee.*
Fichte vem em Agosto a Königsberg, com o propósito de travar conhecimento com Kant.

1792 Em 5 de Março, entra em vigor um novo e mais estrito édito sobre a religião.
A 14 de Junho, Kant vê recusada pela censura a publicação de mais um artigo sobre questões de religião na *Berlinische Monatsschrift.*
A 21 de Setembro, a Assembleia nacional declara a França como república.

1793 A 21 de Janeiro, Luís XVI é guilhotinado.
Por alturas da Páscoa, Kant vê publicada a sua obra *A religião nos limites da simples razão.*

Em Setembro, Kant publica *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.*

1794 Em Maio, Kant publica o ensaio *Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung.*
No número de Junho da *Berlinische Monatsschrift*, Kant publica *Das Ende aller Dinge.*
O *Allgemeines Landrecht* é promulgado na Prússia.
Robespierre é guilhotinado.
A 12 de Outubro, Kant é proibido, por determinação régia, de voltar a tratar de questões religiosas.

1795 Kant publica *Para a Paz Perpétua.*
A 5 de Abril, é assinada a paz de Basileia entre a Prússia e a França.

1796 Segunda edição de *Para a Paz Perpétua.*
Em Maio, Kant publica *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.*
É suspensa a revista *Berlinische Monatsschrift.*
Em 23 de Julho, Kant dá a sua última aula.
Fichte publica o seu *Grundlage des Naturrechts.*

1797 Publicação de *A Metafísica dos Costumes.*
A 10 de Novembro, morre Frederico Guilherme II. Sucede-lhe Frederico Guilherme III, que irá reinar até 1840.
Kant publica nas *Berliner Blätter* o ensaio *Über ein vermeintes Recht, aus der Menschenliebe zu lügen* .
Em Março, Wöllner é demitido.
Kant publica *Der Streit der Fakultäten.*
Kant publica *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.*

1800 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling publica o seu *Sistema do Idealismo Transcendental.*
A *Lógica* de Kant é editada pelo seu discípulo Gottlieb Benjamin Jäsche.

1801 A 14 de Novembro, Kant abandona, a pretexto da idade, o senado universitário da universidade de Königsberg.

Nomeia Ehregott Andreas Christoph Wasianski administrador dos seus bens. Wasianski virá a publicar em 1804 o seu testemunho sobre os últimos anos da vida de Kant, *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren.*
Kant deixa de sair de casa.
Hegel publica o seu primeiro livro filosófico, *Über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.*
A 8 de Outubro, Kant sofre um ataque de apoplexia.
Morre Johann Gottfried Herder (1744-1803), que tinha sido aluno de Kant nos inícios dos anos sessenta.

1804 Morte de Kant, a 12 de Fevereiro, pelas 11 horas. É enterrado a 18 de Fevereiro.
São publicadas as biografias de Kant da autoria de Ludwig Ernst Borowski, Reinhold Bernhard Jachmann e E. A. Ch. Wasianski.
Em França, Napoleão faz-se aclamar Imperador.

Indicação bibliográfica

INDICAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Na presente indicação bibliográfica, procedemos à selecção dos títulos, livros e artigos, que consideramos mais úteis para o aprofundamento das matérias tratadas em ambas as «Partes» de *A Metafísica dos Costumes.*

I. Doutrina do Direito

1. Monografias da época

Beck, Jacob Sigismund: *Commentar über Kants Metaphysik der Sitten*, Halle, 1798 (reimpressão Bruxelas, 1970).

Bergk, Johann Adam: *Briefe über Immanuel Kants Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Leipzig e Gera, 1797 (reimpressão Bruxelas, 1968).

Bouterwek, Friedrich: *Abriss akademischer Vorlesungen über die Rechtsphilosophie*, Göttingen, 1798.

Mellin, Georg Samuel Albert: *Marginalien und Register zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, Jena e Leipzig, 1800 (reimpressão Aalen, 1973).

Stephani, Heinrich: *Anmerkungen zu Kants Metaphysische Anfangsgründen der Rechtslehre*, Erlangen, 1797 (reimpressão Bruxelas, 1968).

Tieftrunk, Johann Heinrich: *Philosophische Untersuchungen über das Privat- und öffentliche Recht zur Erläuterung und Beurteilung der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre von Prof. Imm. Kant.* Erster Theil, Halle, 1797; Zweiter Theil, Halle, 1798.

2. Monografias recentes sobre a filosofia política e jurídica de Kant

Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy* (ed. de Ronald Beiner), Chicago, 1982.

Bobbio, Norberto: *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant,* Turim, 1958, 2.ª ed., 1969.

Brandt, Reinhard: *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant,* Estugarda, 1974.

Brocker, Manfred: *Kants Besitzlehre. Zur Problematik einer transzendental-philosophischen Eigentümslehre,* Würzburg, 1987.

Busch, Werner: *Die Entstehung der Kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780,* Berlim, 1979.

Cattaneo, Mario A.: *Metafisica del Diritto e Ragione Pura. Studio sul «platonismo giuridico» di Kant,* Milão, 1984.

Cerroni, Umberto: *Kant e la fondazione della categoria giuridica,* Milão, 1962.

Deggau, Hans-Georg: *Die Aporien der Rechtslehre Kants,* Estugarda, 1983.

Dietze, Gottfried: *Kant und der Rechtsstaat,* Tübingen, 1982.

Dreier, Ralf: *Rechtsbegriff und Rechtsidee. Kants Rechtsbegriff und seine Bedeutung für die gegenwärtige Situation,* Francoforte, 1986.

Ebbinghaus, Julius: *Philosophie der Freiheit,* Gesammelte Schriften, vol. 2 (ed. de G. Geismann e H. Oberer), Bona, 1988.

Flikschuh, Katrin: *Kant and Modern Political Philosophy,* Cambridge, 2000.

Goyard-Fabre, Simone: *La philosophie du droit de Kant,* Paris, 1996.

Ju, Gau-Jeng: *Kants Lehre vom Menschenrecht und von den staatsbürgerlichen Grundrechten,* Würzburg, 1990.

Kaulbach, Friedrich: *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und zu ihrer transzendentalen Methode,* Würzburg, 1982.

Kersting, Wolfgang: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 2.ª ed., Francoforte, 1993.

König, Peter: *Autonomie und Autokratie: Über Kants Metaphysik der Sitten*, Berlim, 1994.

Koslowski, Peter: *Staat und Gesellschaft bei Kant*, Tübingen, 1985.

Kühl, Kristian: *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre*, Freiburgo 1984.

Küsters, Gerd-Walter: *Kants Rechtsphilosophie*, Darmstadt, 1988.

Langer, Claudia: *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur Politischen Theorie I. Kants*, Estugarda, 1986.

Losurdo, Domenico: *Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution*, Colónia, 1988.

Ludwig, Bernd: *Kants Rechtslehre*, Hamburgo, 1988.

Maus, Ingeborg: *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Francoforte, 1992.

Mulholland, Leslie A.: *Kant's System of Rights*, Nova Iorque, 1990.

Murphy, Jeffrie G .: *Kant. The Philosophy of Right*, Londres, 1994.

Pasini, Dino: *Diritto, Società e Stato in Kant*, Milão, 1957.

Riley, Patrick: *Kant's Political Philosophy*, Totowa, 1983.

Ritter, Christian: *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Francoforte, 1971.

Saage, Richard: *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Kant*, Baden-Baden, 1994.

Saner, Hans: *Kant's Political Thought: Its Origins and Development*, Chicago, 1973.

Unruh, Peter: *Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants*, Baden-Baden, 1993.

Vlachos, Georges: *La pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, Paris, 1962.

Williams, Howard, *Kant's Political Philosophy*, Nova Iorque, 1983.

Zotta, Franco: *Immanuel Kant, Legitimität und Recht: eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie*, Freiburgo, 2000.

3. Colectâneas de ensaios

Batscha, Zwi (ed.): *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Francoforte, 1976.

Beiner, Ronald; Booth, William James (eds.): *Kant & Political Philosophy. The Contemporary Legacy*, Yale, 1993.

Cordón, Julián Carvajal (ed.), *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Cuenca, 1999.

Höffe, Otfried (ed.): *Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlim, 1999.

Hüning, Dieter; Tuschling, Burkhard (eds.): *Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant*, Berlim, 1998.

Jahrbuch für Recht und Ethik, vol. I (1993) e vol. V (1997).

Williams, Howard (ed.): *Essays on Kant's Political Philosophy*, Cardiff, 1992.

4. Artigos

4.1. Sobre a filosofia jurídica e política de Kant em geral

Bartuschat, Wolfgang: «Praktische Philosophie und Rechtsphilosophie bei Kant», in: *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 94 (1987), págs. 24-41.

«Apriorität und Empirie in Kants Rechtsphilosophie», in: *Philosophische Rundschau* 34 (1987), págs. 31-49.

Becker, Don: «Kant's Moral and Political Philosophy», in: *Routledge History of Philosophy*, vol. 6: *The Age of German Idealism*, Londres, 1993, págs. 68-102.

Benson, Peter: «External Freedom According to Kant», in: *Columbia Law Review* 85 (1987), págs 559-579.

Bielefeldt, Heiner: «Autonomy and Republicanism: Imammuel Kant's Philosophy of Freedom», in: *Political Theory* 25 (1997), págs. 524-558.

Blühdorn, Jürgen «Kantianner und Kant. Die Wende von der Rechtsmetaphysik zur "Wissenschaft" vom positiven Recht», in: *Kant-Studien* 64 (1973), págs. 363-394.

Brandt, Reinhard : «Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre», in: Reinhard Brandt (ed.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlim, 1982, págs. 233-285.

— «Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit bei Kant», in: Forum für Philosophie (ed.), *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, Francoforte, 1989, págs. 90-127.

Dahlstrom, Daniel O.: «Ethik, Recht und Billigkeit», in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. v (1997), págs. 55-72.

Dreier, Ralf: «Zur Einheit der praktischen Philosophie Kants. Kants Rechtsphilosophie im Kontext seiner Moralphilosophie», in: Ralf Dreier, *Recht – Moral – Ideologie. Studien zur Rechtstheorie*, Francoforte, 1981, págs. 286-315.

Ebbinghaus, Julius: «Das Kantische System der Rechte des Menschen und des Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung», in: Julius Ebbinghaus, *Philosophie der Freiheit*, Gesammelte Schriften, vol. 2 (ed. G. Geismann e H. Oberer), Bona, 1998, págs. 249-282.

Falcioni, Daniela: «Fragen der Gerechtigkeit bei Kant: Was ist an sich recht? Was ist Rechtens?», in: Heiner F. Klemme *et alii* (eds.), *Aufklärung und Interpretation: Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, Würzburg, 1999, págs. 59-86.

Figal, Günter: «Recht und Moral bei Kant, Cohen und Benjamin», in: Hans-Ludwig Ollig (ed.), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, Darmstadt, 1987, págs. 163-183.

Finnis, John M.: «Legal Enforcement of "Duties to Oneself": Kant vs. Neo-Kantians», in: *Columbia Law Review* 87 (1987), págs. 433-456.

Flechter, George P.: «Law and Morality: A Kantian Perspective», in: *Columbia Law Review* 87 (1987), págs. 533-538.

Flikschuh, Katrin: «On Kant's "Rechtslehre"», in : *European Journal of Philosophy* 5 (1997), págs. 50-73.

— «Freedom and Constraint in Kant's *Metaphysical Elements of Justice*», in: *History of Political Thought* 20 (1999), págs. 250--271.

Gallie, Walter B.: «Kant's View of Reason in Politics», in: *Philosophy* 54 (1979), págs. 19-33.

Garber, Jörn: «Liberaler und demokratischer Republikanismus. Kants Metaphysik der Sitten und ihre radikaldemokratische Kritik durch J. A. Bergk», in: Otto Büsch e Walter Grab (eds.), *Die demokratische Bewegung in Mitteleuropa im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Berlim, 1980, págs. 251-289.

Gerhardt, Volker: «Ausübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik», in: Gerhard Schönrich e Yasushi Kato (eds.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Francoforte, 1996, págs. 464-488.

Gregor, Mary J.: «"Natural Rights"» in Kant's *Doctrine of Right*», in: Timothy O'Hagan (ed.), *Revolution and Enlightenment in Europe*, Aberdeen, 1991, págs. 23-29.

— «Kant on Obligation, Rights and Virtue», in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. I (1993), págs. 69-102.

Grey, Thomas C.: «Serpents and Doves: A Note on Kantian Legal Theory», in: *Columbia Law Review* 87 (1987), págs. 580-591.

Heller, Agnes: «Freedom and Happiness in Kant's Political Philosophy», in: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 13 (1990), págs. 115-131.

Herb, Karlfriedrich e Ludwig, Bernd: «Kants kritisches Staatsrecht», in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* , vol. II (1994), págs. 431-377.

Höffe Otfried: «Der Kategorische Imperativ als Grundbegriff einer normativen Rechts- und Staatsphilosophie», in: *Festschrift für Robert Spaemann,* Weinheim, 1987, págs. 87-100.

— «Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law», in: Yirmiahu Yovel (ed.), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered,* Dordrecht, 1989, págs. 149-167.

Hopton, Terry: «Kant's Two Theories of Law», in: *History of Political Thought* 3 (1982), págs. 51-76.

Ilting, Karl-Heinz: «Gibt es eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie Kants?», in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63 (1981), págs. 325-345.

Kaulbach, Friedrich: «Moral und Recht in der Philosophie Kants», in: Jürgen Blühdorn e Joachim Ritter (eds.), *Recht und Ethik – Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert,* Francoforte, 1970, págs. 43-58.

— «Der Begriff der Freiheit in Kants Rechtsphilosophie», in: *Philosophische Perspektiven,* vol. 5 (1973), págs. 78-91.

— «Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant», in: *Kant-Studien* 67 (1976), págs. 380-408.

Kersting, Wolfgang: «Neuere Interpretationen der kantischen Rechtsphilosophie», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), págs. 282-298.

— «Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy», in: Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant,* Cambridge, 1992, págs. 342-366.

— «Sittengesetz und Rechtsgesetz. Zur Begründung des Rechts bei Kant und den frühen Kantianern», in: Reinhard Brandt (ed.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung,* Berlim, 1982, págs. 148--177.

Kaehler, Klaus E.: «Die Asymmetrie von apriorischer Rechtslehre und positivem Recht bei Kant», in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. 1 (1993), págs. 103-112.

Klenner, Hermann: «Zur Rechtslehre der reinen Vernunft», in: Manfred Buhr (ed.), *Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution?*, Berlim, 1976, págs. 148-169.

Krüger, Herbert: «Kant und die Staatslehre des 19. Jahrhunderts», in: Jürgen Blühdorn e Joachim Ritter (eds.), *Philosophie und Rechtswissenschaft – Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert*, Francoforte, 1969, págs. 49-56.

Kühl, Kristian: «Naturrecht und positives Recht in Kants Rechtsphilosophie», in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* Beiheft 37 (1990), págs. 75-93.

— «Rehabilitierung und Aktualisierung des kantischen Vernunftrechts. Die westdeutsche Debatte um die Rechtsphilosophie Kants in den letzten Jahrzehnten», in: Robert Alexy, Ralf Dreier e Ulfrid Neumann (eds.), *Rechts- und Sozialphilosophie in Deutschland heute. Beiträge zur Standortbestimmung, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* Beiheft 44 (1991), págs. 212--221.

Küsters, Gerd-Walter: «Recht und Vernunft. Bedeutung und Problem von Recht und Rechtsphilosophie bei Kant–Zur jüngeren Interpretationsgeschichte der Rechtsphilosophie Kants», in: *Philosophische Rundschau* 30 (1983), págs. 209-239.

Laursen, John Christian: «Kantian Politics: The Subversive Kant», in: *Political Theory* 14 (1986), págs. 584-603.

Ludwig, Bernd: «The Right of State in Immanuel Kant's Doctrine of Right», in: *Journal of the History of Philosophy* 28 (1990), págs. 403-415.

— «Kants Verabschiedung der Vertragstheorie – Konsequenzen für eine Theorie sozialer Gerechtigkeit», in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. I (1993), págs. 221-254.

Oberer, Hariolf: «Zur Frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre», in: *Kant-Studien* 64 (1973), págs. 88-102.

— «Ist Kants Rechtslehre Kritische Philosophie?», in: *Kant--Studien* 74 (1983), págs. 218-224.

O'Neill, Onora: «Kant and the Social Contract Tradition», in: François Duchesneau, Guy Lafrance e Claude Piché (eds.), *Kant Actuel: Hommage à Pierre Laberge*, Montréal, 2000, págs. 185-200.

— «Kant's justice and Kantian justice», in: Onora O'Neil, *Bounds of Justice*, Cambridge, 2000, págs. 65-80.

Pippin, Robert B.: «On the Moral Foundations of Kant's *Rechtslehre*», in: Richard Kennington (ed.), *The Philosophy of Immanuel Kant*, Washington, 1985, págs. 107-142.

Pogge, Thomas W.: «Kant's Theory of Justice», in: *Kant-Studien* 79 (1988), págs. 407-433.

Riedel, Manfred:«Die Aporie von Herrschaft und Vereinbarung in Kants Idee des Sozialvertrags», in: *Philosophische Perspektiven* 2 (1970), págs, 209-224.

— «Transcendental Politics? Political Legitimacy and the Concept of Civil Society in Kant», in: *Social Research* 48 (1981), págs. 588-613.

Riley, Patrick: «The "Place" of Politics in Kant's Practical Philosophy» in: Gerhard Funke e Thomas M. Seebohm (eds.), *Proceedings of the Sixth International Kant-Congress*, Washington, 1989, vol. II, págs. 267-278.

Römpp, Georg: «Exeundum esse e statu naturali. Kants Begriff des Naturrechts und das Verhältnis von privatem und öffentlichem Recht», in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 74 (1988), págs. 461-476.

— «Moralische und rechtliche Freiheit. Zum Status der Rechtslehre in Kants praktischer Philosophie», in: *Rechtstheorie* 22 (1991), págs. 287-305.

Rückert, Joachim: «Kant-Rezeption in juristischer und politischer Theorie (Naturrecht, Rechtsphilosophie, Staatslehre, Politik) des 19. Jahrhunderts», in: Martyn P. Thompson (ed.), *John Locke und/and Immanuel Kant*, Berlim, 1991, págs. 144-215.

Stern, David S.: «Autonomy and Political Obligation in Kant», in: *Southern Journal of Philosophy* 29 (1991), págs. 127-148.

Terada, Toshiro: «"The Universal Principle of Right" as the Supreme Principle of Kant's Practical Philosophy», in: Hoke Robinson (ed.) *Proceedings of the Eight International Kant-Congress*, vol. II, Milwaukee, 1995, págs. 541-547.

Verweyen, Hansjürgen: «Social Contract Among Devils», in: *Idealistic Studies* 26 (1996), págs. 189-202.

Weinrib, Ernest J.: «Law as Idea of Reason», in: Howard Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Cardiff, 1992, págs. 15-49.

— «Publicness and Private Law», in: Hoke Robinson (ed.) *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, vol. I, Milwaukee, 1995, págs. 191-201.

Weinstock, Daniel M.: «Natural Law and Public Reason in Kant's Political Philosophy», in: *Canadian Journal of Philosophy* 26 (1996), págs. 389-411.

Wenzel, Uwe Justus: «Recht und Moral der Vernunft. Kants Rechtslehre: Neue Literatur und neue Editionen», in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76 (1990), págs. 227-243.

Wood, Allen W.: «Kant's Doctrine of Right: Introduction», in: Otfried Höffe (ed.), *Kants Rechtslehre*, Berlim, 1999, págs. 19-39.

4.2. Sobre o direito de propriedade

Baumann, Peter: «Zwei Seiten der Begründung von Eigentum und Staat», in: *Kant-Studien* 85, págs. 147-159.

Baynes, Kenneth: «Kant on Property Rights and the Social Contract», in: *The Monist* 72 (1989), págs. 433-453.

Buck, Wayne F.: «Kant's Justification of Private Property», in: Bernard den Ouden e Marcia Moen (eds.), *New Essays on Kant*, Nova Iorque, 1987, págs. 227-244.

Edwards, Jeffrey: «Disjunktiv-und kollektiv-allgemeiner Besitz: Überlegungen zu Kants Theorie der ursprünglichen Erwerbung», in: Dieter Hüning e Burkhard Tuschling (eds.), *Recht, Saat und Völkerrecht*, Berlim, 1998, págs. 113-134.

Fulda, Hans Friedrich: «Der Übergang vom Privatrecht zum öffentlichen Recht in Kants *Metaphysik der Sitten*», in: U. Immenga, W. Moeschel, D. Reuter (eds.), *Festschrift für Ernst-Jochen Mestmaecker*, Baden-Baden, 1996,

— «Kants Begriff eines intelligiblen Besitzes und seine Deduktion», in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol.V (1997), págs. 103-119.

Gregor, Mary J.: «Kant's Theory of Property», in: *Review of Metaphysics* 41 (1988), págs. 757-787.

Hartmann, Anja Victorine: «Der Platz des rechtlichen Postulats in der Besitzlehre», in: Reinhard Brandt e Werner Stark (eds.), *Autographen, Dokumente und Berichte zu Editionen, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants*, Hamburgo, 1994, págs. 109-120.

Lehmann, Gerhard:«Kants Besitzlehre», in: Gerhard Lehmann, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlim, 1969, págs. 195-218.

Saage, Richard: «Kants Rechtsphilosophie und der Besitzindividualismus. Anmerkungen zum 200jährigen Jubiläum der "Metaphysik der Sitten"», in: *Leviathan* Heft 2 (1998), págs. 244-252.

Shell, Susan Meld: «Kant's Theory of Property», in: *Political Theory* 6 (1978), págs. 75-90.

Struck, Peter: «Ist Kants Rechtspostulat der praktischen Vernunft aporetisch? Ein Beitrag zur neuerlich ausgebrochenen Kontroverse um Kants Rechtsphilosophie», in: *Kant-Studien* 78 (1987), págs. 471-476.

Tuschling, Burkhard: «Das "rechtliche Postulat der praktischen Vernunft": seine Stellung und Bedeutung in Kants "Rechtslehre"», in: Hariolf Oberer e Gerhard Seel (eds.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg, 1988, págs. 273-292.

Uleman, Jennifer K.: «Kant and the Right to Property and the Value of External Freedom», in: Hoke Robinson (ed.), *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, vol. II, Milwaukee, 1995, págs. 549-555.

Vuillemin, Jules: «Ist Kants Begründung des Besitzrechts vollständig?», in: Gerhard Funke (ed.), *Akten des siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, vol. I, Bona, 1991, págs. 31-47.

Zotta, Franco: « Kant und der Besitzindividualismus», in: Richard Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, 2.ª ed., Baden-Baden, 1994, págs. 9-42.

4.3. Sobre o Direito penal e a filosofia da pena

Auxter, Thomas: «Kant's Theory of Retribution», in: Gerhard Funke (ed.), *Akten des siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, vol. II, 2, Bona, 1991, págs. 307-316.

— «The World of Retribution», in: Jane Kneller e Sidney Axinn (eds.), *Autonomy and Community*, Albany, 1998, págs. 191-211.

Brandt, Reinhard: «Gerechtigkeit und Strafgerechtigkeit bei Kant», in: G. Schönrich e Y. Kato (eds.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Francoforte, 1996, págs. 425-463.

Byrd, B. Sharon: «Kant's Theory of Punishment: Deterrence in its Threat, Retribution in its Execution», *Law and Philosophy* 8 (1989), págs. 151-200.

— «Strafgerechtigkeit bei Kant», in: Wilfried Botkle e Anton Rauscher (eds.), *Gerechtigkeit als Aufgabe. Festgabe für Heinz Lampert*, St. Ottilien, 1990, págs. 137-158.

Corlett, J. Angelo: «Foundations of a Kantian Theory of Punishment», in: *Southern Journal of Philosophy* 31 (1998), págs. 263--284.

Fleischacker, Samuel: «Kant's Theory of Punishment», in: *Kant--Studien* 79 (1988), págs. 434-449.

Gillespie, Norman: «Wrongful Risks and Unintended Consequences», in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* , vol. v (1997), págs. 85-101.

Hill, Thomas E., Jr.: «Kant's Anti-Moralistic Strain», reimp. in: Thomas E. Hill, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca, 1992, cap. 9.

— «Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution?» in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. v (1997), págs. 291-314.

— «Kant on Wrong-Doing, Desert, and Punishment», in: *Law and Philosophy* 18 (1999), págs. 407-441.

Höffe, Otfried: «Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe», in: Reinhard Brandt (ed.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlim, 1982, págs. 335-375.

— «Retaliatory Punishment as a Categorical Imperative», in: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 66 (1989), págs. 633--658.

Holtman, Sarah Williams: «Toward Social Reform: Kant's Penal Theory Reinterpreted», in: *Utilitas* 9 (1997), págs. 3-21.

Joerden, Jan C.:«Zwei Formeln in Kants Zurechnungslehre», in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 77 (1991), págs. 525--538.

Lind, Douglas: «Kant on Capital Punishment», in: *Journal of Philosophical Research* 19 (1994), págs. 61-74.

Mondolfo, Rodolfo:«Beccaria e Kant», in: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, anno V (1925), págs. 617-619.

Murphy, Jeffrie G. «Kant's Theory of Criminal Punishment», in: Lewis White Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, 1972, págs. 434-441.

Naucke, Wolfgang: «Die Reichweite des Vergeltungsstrafrechts bei Kant», in: *Schleswig Holsteinische Anzeigen* 1964, págs. 204--211.

Oberer, Hariolf: «Über einige Begründungsaspekte der kantischen Strafrechtslehre», in: Reinhard Brandt (ed.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlim, (1982), págs. 399-423.

Potter, Nelson: «The Principle of Punishment is a Categorical Imperative», in: Jane Kneller e Sidney Axinn (eds.), *Autonomy and Community*, Albany, 1998, págs. 169-190.

Scheid, Don E.: «Kant's Retributivism», in: *Ethics* 93 (1983), págs. 262-282.
— «Kant's Retributivism Again», in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 72 (1986), págs. 224-230.

Schwarzschild, Steven S.: «Kantianism on the Death Penalty (and Related Social Problems)», in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 71 (1985), págs. 343-372.

Shell, Susan Meld:«Kant on Punishment», in: *Kantian Review* 1 (1997), págs. 115-135.

Solari, Gioele: «Kant e la dottrina penale della retribuzione», in: *Rivista di Filosofia*, anno XX (1929), págs. 25-58.

Tunick, Mark: «Is Kant a Retributivist?», in: *History of Political Thougth* 17 (1996), págs. 60-78.

4.4. Sobre a obrigação política e o direito de resistência

Arntzen, Sven: «Kant's Denial of Absolute Sovereignty», in: *Pacific Philosophical Quarterly* 76 (1995) págs. 1-16.
— «Kant on Duty to Oneself and Resistence to Political Authority», in: *Journal of the History of Philosophy* 34 (1996) págs. 409-424.

Axinn, Sidney: «Kant on Authority», in: *Journal of Philosophy* 8 (1970), págs. 157-164.
— «Kant, Authority and French Revolution», in: *Journal of the History of Ideas* 32 (1971), págs. 423-432.

Beck, Lewis White: «Kant and the Right of Revolution», in: *Journal of the History of Ideas* 32 (1971), págs. 411-422.

Carr, Craig L. «Kant's Theory of Political Authority», in: *History of Political Thought* 10 (1989), págs. 719-731.

Dodson, Kevin E. «Autonomy and Authority in Kant's "Rechtslehre"», in: *Political Theory* 25 (1997), págs. 93-111.

Hancock, Roger: «Kant and Civil Disobedience», in: *Idealistic Studies* 5 (1975), págs. 164-176.

Hansson, Sven Ode: «Kant and the Revolutionary Slogan "Liberté Egalité, Fraternité"», in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76 (1994), págs. 333-339.

Henrich, Dieter: «Kant über Revolution», in: Zwi Batscha (ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Francoforte, 1976, págs. 359-365.

— «On the Meaning of Rational Action in the State», in: Ronald Beiner and William James Booth (eds.), *Kant and Political Philosophy*, New Haven, 1993, págs. 97-117.

Hill, Thomas E.: «A Kantian Perspective on Political Violence», in: *Journal of Ethics* 1 (1997), págs. 105-140.

Korsgaard, Christine. «Taking the Law into Our Own Hands: Kant on the Right to Revolution», in: Andrews Reath, Barbara Herman e Christine Korsgaard (eds.), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Cambridge, 1997, págs. 297-328.

Nicholson, Peter: «Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign», in: *Ethics* 86 (1976), págs. 214-230.

— «Kant, Revolutions and History», in: Howard Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy* , Chicago, 1992, págs. 249-268.

Reiss, Hans: «Kant and the Rigth of Rebellion», in: *Journal of History of Ideas* 17 (1956), págs. 179-192.

Seebohm, Thomas M.: «Kant's Theory of Revolution», in: *Social Research* 48 (1981), págs. 515-587.

Spaemann, Robert: «Kants Kritik des Widerstandrechts», in: Zwi Batscha (ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Francoforte, 1976, págs. 347-358.

Westphal, Kenneth R.: «Kant's Qualified Principle of the Obedience to Authority in the Metaphysical Elements of Justice», in: Gerhard Funke (ed.), *Akten des siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, vol. II, 2, Bona, 1991, págs. 353-366.

— «Metaphysische und pragmatische Prinzipien in Kants Lehre von der Geohrsamspflicht gegen den Staat», in: Dieter Hüning e Burkhard Tuschling (eds.), *Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant*, Berlim, 1998, págs. 171-203.

— «Kant on the State, Law, and Obedience to Authority in the Alleged "Anti-Revolutionary" Writings», in: *Journal of Philosophical Research* 17 (1991-1992), págs. 377-420.

— «Republicanism, Despotism, and Obedience to the State: The Inadequacy of Kant's Division of Powers», in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. I (1993), págs. 263-281.

Wit, Ernest Jan C.: «Kant and the Limits of Civil Obedience», in: *Kant-Studien* 90 (1999), págs. 285-305.

4.5. Sobre o Direito cosmopolita e o ideal de paz

Bielefeldt, Heiner: «Towards a Cosmopolitan Framework of Freedom: The Contribution of Kantian Universalism to Cross--Cultural Debates on Human Rights», in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. v (1997), págs. 349-362.

Doyle, Michael W.: «Liberalism and International Relations», in: Ronald Beiner e William James Booth (eds.), *Kant and Political Philosophy*, New Haven, 1993, págs. 173-203.

Geismann, Georg: «Kants Rechslehre vom Weltfrieden» in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), págs. 363-382.

Höffe, Otfried: «Kant als Theoretiker der internationalen Rechtsgemeinschaft», in: Dieter Hüning e Burkhard Tuschling (eds.), *Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant*, Berlim, 1998, págs. 171-203.

Mulholland, Leslie Arthur: *Kant's System of Rights*, Nova Iorque, 1990, cap. 11, «Theory and Practice and the Rights of Nations».

Kleingeld, Pauline: «Kants Politischer Kosmopolitismus», in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. v (1997), págs. 333-348.

Williams, Howard: *Kant's Political Philosophy*, Oxford, 1983, cap. 10 «Kant's Plan for International Peace: The Highest Political Good and the Highest Moral Good».

Vuillemin, Jules: «On Perpetual Peace and on Hope as a Duty», in: Hoke Robinson (ed.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* , Milwaukee, 1995, vol. I, págs. 19-32.

II. Doutrina da Virtude

1. Monografias da época

Bergk, Johann Adam: *Reflexionen über Kants Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Leipzig e Gera, 1798.

Block, Gerhard Wilhelm: *Neue Grundlegung zur Philosophie der Sitten, mit beständiger Rücksicht auf die Kantische*, Braunschweig, 1802.

Mellin, Georg Samuel Albert: *Marginalien und Register zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre. Zu Vorlesungen*, Jena e Leipzig, 1801.

Schwab, Johann Christoph: *Vergleichung des Kantischen Moralprinzips mit dem Leibniz-Wolffischen*, Berlim e Stettin, 1800.

2. Monografias recentes sobre a filosofia moral de Kant

Acton, H.B.: *Kant's Moral Philosophy*, Londres, 1970.

Allison, Henry: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, 1990.

Atwell, John E.: *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Dordrecht, 1986.

Aune, Bruce: *Kant's Theory of Morals*, Princeton, 1979.

Carnois, Bernard: *La cohérence de la doctrinne kantienne de la liberté*, Paris, 1973.

Gregor, Mary J.: *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the* Metaphysik der Sitten, Nova Iorque, 1963.

Guyer, Paul: *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge, 2000.

Hill, Thomas E. Jr.: *Dignity and Pratical Reason in Kant's Moral Theory*, Nova Iorque, 1992.

Korsgaard, Christine M.: *Creating the Kingdom of Ends*, Nova Iorque, 1996.

Lequan, Mai: *La philosophie morale de Kant*, Paris, 2001.

Louden, Robert: *Kant's Impure Ethics*, Oxford, 1999.

O'Neill, Onora: *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, Nova Iorque, 1975.

Paton, Herbert J.: *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, Londres, 5.ª ed., 1965.

Reiner, Hans: *Duty and Inclination*: The *Fundamentals of Morality Discussed and Redefined with Special Regard to Kant and Schiller*, Haia, 1983.

Ross, Sir David: *Kant's Ethical Theory*, Oxford, 1954.

Schwemmer, Oswald: *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren in Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie Kants*, Francoforte, 1980.

Seidler, Victor J.: *Respect and Injustice: The Limits of Liberal Moral Theory*, Londres, 1986.

Steigleder, Klaus: *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Estugarda, 2002.

Sullivan, Roger J.: *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge, 1989.

Ward, Keith: *The Development of Kant's View of Ethics*, Oxford, 1972.

Williams, T.C.: *The Concept of the Categorical Imperative: A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory*, Oxford, 1968.

Wood, Allen W.: *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, 1999.

3. Artigos

Allison, Henry E.: «Kant's Doctrine of Obligatory Ends», in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. I (1993), págs. 7-23.

Anderson, Georg:«Die "Materie" in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik», in: *Kant-Studien* 26 (1921), págs. 289-311.

— «Kants Metaphysik der Sitten – ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule», in: *Kant-Studien* 28 (1923), págs. 41-61.

Atwell, John R.: «Objective Ends in Kant's Ethics», in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56 (1974), págs. 156-171.

— «Kant and the Duty to Promote Others», in: Hoke Robinson (ed.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Milwaukee, 1995, vol. I, pt. 2, págs. 727-733.

Broadie, Alexander, e Pybus, Elizabeth: «Kant's Treatment of Animals», in: *Philosophy* 49 (1974), págs. 375-383.

— «Kant and Direct Duties», in: *Dialogue* 20 (1981), págs. 60-67.

Cholbi, Michael J.: «Kant and the Irrationality of Suicide», in: *History of Philosophy Quarterly* 17 (2000), págs. 159-176.

Denis, Lara: «Kant on the Wrongness of "Unnatural" Sex», in: *History of Philosophy Quarterly* 16 (1999), págs. 225-248.

— «Kant on the Perfection of Others», in: *Southern Journal of Philosophy* 37 (1999), págs. 21-41.

— «Kant's Conception of Duties Regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration», in: *History of Philosophy Quarterly* 17 (2000), págs. 405-423.

Donagan, Alan: «The Structure of Kant's *Metaphysics of Morals*», in: *Topoi* 4 (1985), págs. 61-72.

Eggerman, Richard W.: «Kantian Strict Duties of Benevolence», in: Lewis White Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, 1972, págs. 275-280.

Eisenberg, P.: «Basic Ethical Categories of Kant's *Tugendlehre*», in: *American Philosophical Quarterly* 3 (1966), págs. 255-269.

Engstrom, Stephen: «Happiness and Beneficence», in: Hoke Robinson (ed.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Milwaukee, 1995, vol. 1, págs. 735-740.

Gregor, Mary J.: «Kant's System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten», in: Bernd Ludwig (ed.), *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Hamburgo, 1990, págs. XXIX-LXVI.

Guevara, Daniel: «The Impossibility of Supererogation in Kant's Moral Theory», in: *Philosophy and Phenomenological Research* 59 (1999), págs. 593-624.

Henrich, Dieter: «Ethik der Autonomie», in: Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse. Gedanken zu den Grundlagen der klassischen Philosophie*, Estugarda, 1982, págs. 6-56.

— «Das Prinzip der kantischen Ethik», in: *Philosophische Rundschau* 2 (1954/55), págs. 29-34.

Herman, Barbara: «Could It Be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage?», in: Louise M. Antony e Charlotte Witt (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, 1993, págs. 49-67.

Hill, Thomas E. Jr.: «Beneficence and Self-Love: A Kantian Perspective», in: *Social Philosophy and Policy* 10 (1993), págs. 1-23.
— «Moral Dilemmas, Gaps, and Residues: A Kantian Perspective», in: H. E. Mason (ed.), *Moral Dilemmas and Moral Theory*, Nova Iorque, 1996, págs. 167-198.
— «Happiness and Human Flourishing in Kant's Ethics», in: *Social Philosophy and Policy* 16 (1999), págs. 143-175.

Irwin, T.H.: «Kant's Criticism of Eudaemonism», in: Stephen Engstrom e Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, 1996, págs. 63-101.

James, David N.: «Suicide and Stoic Ethics in the *Doctrine of Virtue*», in: *Kant-Studien* 90 (1999), págs. 40-58.

Jensen, Henning: «Kant and Moral Integrity», in: *Philosophical Studies* 57 (1989), págs. 193-205.

Jeske, Diane: «Perfection, Happiness, and Duties to Self», in: *American Philosophical Quarterly* 33 (1996), págs. 263-276.
— «The Development of Character in Kantian Moral Theory», in: *Journal of the History of Philosophy* 27 (1989), págs. 247-265.
— «Agency, Human Nature, and Character in Kantian Theory», in: *Journal of Value Inquiry* 24 (1990), págs. 109-121.

Johnson, Robert: «Kant's Conception of Merit», in: *Pacific Philosophy Quarterly* 77 (1996), págs. 310-334.
— «Kant's Conception of Virtue», in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. v (1997), págs. 365-387.

Kersting, Wolfgang: «Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die naturrechtliche Pflichtenlehre», in: *Studia Leibnitiana* XIV (1982), págs. 184-220.

Louden, Robert: «Kant's Virtue Ethics», in: *Philosophy* 61 (1986), págs. 473-489.

Massey, Stephen J.: «Kant on Self-Respect», in: *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983), págs. 57-74.

MacCarty, Richard: «The Limits of Kantian Duty, and Beyond», in: *American Philosophical Quarterly* 26 (1989), págs. 43-52.
— «Moral Conflicts in Kantian Ethics», in: *History of Philosophy Quarterly* 8 (1991), págs. 65-81.

Mosser, Kurt: «Kant and Feminism», in: *Kant-Studien* 90 (1999), págs. 322-353.

Potter, Nelson: «Kant on Ends that are at Same Time Duties», in: *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (1985), págs. 78-92.

Rawls, John: «Themes in Kant's Moral Philosophy» in: Eckhart Foster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, 1989, págs. 81-113.

Reath, Andrews: «Kant's Principles for the Imputation of Consequences», in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. II (1994), págs. 159-176.
— «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclinations», in: *Kant-Studien* 80 (1989), págs. 284-302.

Rumsey, Jean P.: «Re-Visions of Agency in Kant's Moral Theory», in: Robin May Schott (ed.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, University Park, Pennsylvannia, 1997, págs. 125-144.

Schaller, Walter E.: «Kant's Architectonic of Duties», in: *Philosophy and Phenomenological Research* 48 (1987), págs. 299-314.

Schneewind, Jerome B.: «Kant and Stoic Ethics», in: Stephen Engstrom e Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, 1996, págs. 285--301.

Sherman, Nancy: «Reason and Feelings in Kantian Morality», in: *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (1995), págs. 369--377.

— «Concrete Kantian Respect», in: *Social Philosophy and Policy* 15 (1998), págs. 119-148.

Stark, Cinthia A.: «The Rationality of Valuing Oneself: A Critique of Kant on Self-Respect», in: *Journal of the History of Philosophy* 35 (1997), págs. 65-82.

Wood, Allen W.: «Kant on Duties Regarding Non-Rational Nature I», in: *The Aristotelian Society*, Suppl. 72 (1998), págs. 189--210.

ÍNDICE GERAL

A DOUTRINA DO DIREITO

Esta 3.ª edição de A Metafísica dos Costumes, foi impressa e encadernada para a *Fundação Calouste Gulbenkian*, na Tipografia Lousanense, Lda.
A tiragem é de 500 exemplares
Julho de 2017

Depósito Legal n.º 429453/17

ISBN: 978-972-31-1137-8

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO
CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS
Próxima publicação:
Princípios Matemáticos da Filosofia Natural, 2.ª Edição
Isaac Newton

MANUAIS UNIVERSITÁRIOS
Próxima publicação:
Estudos de História da Cultura Clássica, Vol. I – Cultura Grega, 12.ª Edição
Maria Helena da Rocha Pereira

CULTURA PORTUGUESA
Próxima publicação:
Obras Completas de Miguel Baptista Pereira, Volume III, Tomo II e III

EDIÇÕES
DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS – As raízes da cultura estão naquelas obras chamadas clássicas, obras cuja mensagem se não esgotou e permanecem fontes vivas do progresso humano. Por isso a Fundação, ao esquematizar o seu Plano de Edições, julgou que seria indispensável colocar ao alcance do público lusófono livros que marcassem momentos decisivos na história dos vários sectores da civilização. Da ciência pura à tecnologia, da quantidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao mínimo o acesso do leitor, todas as obras serão vertidas em português e apresentadas com a dignidade e a segurança que naturalmente lhes são devidas. Integrando na língua pátria estes grandes nomes estrangeiros, supomos contribuir para uma mais perfeita consciência da própria cultura nacional, cujos clássicos terão também o lugar que lhes compete no Plano de Edições da Fundação Calouste Gulbenkian.

IMMANUEL KANT (1724-1804). Nasceu em 22 de Abril de 1724 em Königsberg, na Prússia oriental. O programa filosófico de Kant organiza-se em torno de dois pólos fundamentais: de um lado, a fundamentação do novo conhecimento científico, que tinha atingido o seu paradigma na física newtoniana; do outro lado, uma filosofia moral, jurídica e política referida ao valor ético fundamental da liberdade, concebida como autonomia racional. O seu sistema de pensamento constitui a expressão filosófica paradigmática do racionalismo moderno ocidental. A sua obra fundamental é a *Crítica da Razão Pura* (1781), onde apresenta o seu idealismo crítico ou transcendental. Os seus escritos de filosofia jurídica e política constituem um manifesto a favor dos direitos individuais, do constitucionalismo político e do ideal cosmopolita de um arbitramento pacífico dos conflitos internacionais. Kant acaba por apontar à filosofia uma determinação essencialmente prática, a missão de promover um mundo mais humano. *A Metafísica dos Costumes* (1797), obra escrita por Kant em idade já avançada, constitui a exposição sistemática da sua filosofia prática e, em particular, da sua filosofia jurídico-política.

JOSÉ LAMEGO. Professor da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa.

ISBN: 978-972-31-1137-8
9 789723 111378