

# KANT CONTRA OS DIREITOS HUMANOS

Aylton Barbieri<sup>1</sup>

## §1. INTRODUÇÃO<sup>2</sup>

Recentemente (2017) foi publicado o livro de Luigi Caranti, *Kant's Political Legacy: human Rights, peace, progress*, que faz uma reconstrução do pensamento kantiano segundo a qual o cosmopolitismo kantiano do final do século XVIII pode contribuir para o debate contemporâneo acerca da política internacional de proteção dos direitos humanos que começou na metade do século XX (CARANTI 1). Embora o propósito do livro de Caranti seja mais amplo, este trabalho se limita a analisar o primeiro capítulo de sua obra acerca de uma possível fundamentação dos direitos humanos na filosofia prática kantiana e verificar em que medida esta interpretação é compatível com o próprio pensamento kantiano.

Segundo o autor, a referência mais promissora desta fundamentação aparece em uma breve passagem da “Introdução à doutrina do direito”, intitulada “Há somente um direito inato”, na qual Kant indica que a liberdade inata é o único direito inato do homem que ele possui somente em virtude de sua humanidade, a qual Kant define como a independência em relação ao arbítrio constrictivo dos demais (CARANTI 17). Em seguida, Kant obtém analiticamente da liberdade inata quatro derivações que Caranti ora denomina direitos (CARANTI 21) ora subdireitos (CARANTI 23): a igualdade inata, que consiste na possibilidade de coação recíproca entre os sujeitos; a independência inata, que corresponde à capacidade de cada homem ser senhor de si próprio, ou, *sui iuris*; a integridade inata, que advém da faculdade de cada homem de ser íntegro, pelo menos até ser condenado por uma decisão judicial e, por fim; a imprejudicabilidade inata, que permite a cada homem fazer o que quiser, desde que não cause prejuízo aos demais.

A explicação de Caranti para a fundamentação kantiana da liberdade inata e suas derivações como direitos humanos começa pela apresentação das duas grandes correntes de inter-

pretação que estabelece as relações entre as duas partes da metafísica dos costumes: a ética (ou doutrina da virtude, como Kant denomina) e o direito. Por um lado, a tese da dependência considera que o direito é subordinado à ética na medida em que os deveres são derivados objetivamente da lei moral, que, para criaturas como nós, assume a forma de um imperativo categórico, por isso, os deveres jurídicos se distinguem dos deveres de virtude (éticos) apenas subjetivamente, na forma da legislação, pois, enquanto nos deveres de virtude, o móbil da ação tem que ser o respeito pela lei moral, de modo que o sujeito deve agir por dever, nos deveres jurídicos, o móbil da ação é indiferente, podendo até mesmo ser patológico, quando o sujeito age motivado pelas inclinações, desde que ação seja executada conforme o dever. Por outro lado, a tese da independência, mostra que os deveres jurídicos podem ser explicados tão somente a partir da coação recíproca universal, sem que neles se imiscua nada de ético, o que explica porque, mesmo um povo de demônios, bastando que tenham entendimento, pode constituir um estado de direito, o qual pode ser alcançado exclusivamente pelo mecanismo da natureza resultante do antagonismo da insociável sociabilidade.

Esta dicotomia na relação entre a ética e o direito no pensamento de Kant origina duas interpretações enfrentadas sobre a sua filosofia política e jurídica, por um lado, a interpretação liberal se inclina para a tese da dependência, porque, ao mostrar que o direito se subordina à ética, isto implica que os deveres são fundamentados moralmente mediante o imperativo categórico antes do advento do estado civil, o qual apenas poderia institucionalizá-los, enquanto a tese da independência origina uma interpretação positivista porque o direito seria o resultado dos mecanismos da natureza, indiferente à moralidade, e poderia ser imposto coercitivamente. Como Caranti é influenciado pelas interpretações liberais de John Rawls<sup>3</sup> e Otfried Höffe<sup>4</sup> (CARANTI 1), também se inclina para a tese da dependência do direito em relação à ética, ainda que o faça com alguma cautela.

Neste sentido, Caranti coloca todo o peso da fundamentação da liberdade inata (e suas derivações), como um direito humano, na expressão “unicamente em virtude de sua humanidade” interpretada a partir da passagem da “Introdução à doutrina da virtude” sobre a falsa humildade, na qual Kant explica que o *homo phaenomenon*, ou o homem entendido como um mero animal racional, constitui um ser de pouca importância, pois compartilha com os outros animais um preço comum, portanto, o fato de que o homem possui a capacidade de entendimento, bem como a de estabelecer fins, representa uma vantagem sobre os animais irracionais, mas somente concede ao homem um valor extrínseco, tornando-o útil para outro homem e transformando-o em uma simples mercadoria cujo valor é determinado por um preço, embora este preço seja inferior ao do dinheiro, entendido como valor de troca universal. Mas o *homo phaenomenon* se distingue do *homo noumenon*, entendido como *persona*, que é o sujeito da razão prática e ao qual não pode ser atribuído nenhum preço, nem pode ser valorizado apenas como meio para os fins alheios e nem para os seus próprios fins, mas unicamente como um fim em si mesmo, dotando-o de uma *dignidade* e de um valor intrínseco absoluto que infunde respeito a todos os demais seres racionais (MSTL, AA 06: 434-5).

Consequentemente, partindo da diferenciação explicada por Allison entre as duas formas de liberdade, a liberdade prática e a autonomia, Caranti conclui que a liberdade inata (e

suas derivações) não pode ser uma forma da liberdade prática, mas da autonomia, porque, na filosofia moral imatura exposta na *Crítica da razão pura*, a liberdade prática está associada à ação racional, a qual exige, por um lado, que o móbil da ação seja independente em relação à inclinação e, por outro, que o sujeito seja capaz de perseguir metas a partir de imperativos, permitindo aos homens escolherem racionalmente as regras do seu comportamento, consequentemente, a liberdade prática é compatível com máximas do tipo “quando eu tenho sede, eu bebo água”, na qual o homem escolhe livremente o curso da ação, mas, ainda assim, leva em consideração as inclinações (CARANTI, 25).

Contudo, a filosofia moral madura de Kant, desenvolvida na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*, mostrou que, segundo a liberdade prática:

*O agente é livre porque as suas inclinações (independentemente de sua força) não esgotam a história causal por trás de suas ações (as quais sempre resultam de um ato de aprovação racional e livre), mas, mesmo assim, o agente é heterônomo porque as inclinações são um componente necessário da história motivacional por trás de qualquer ação que é executada* (CARANTI, 25).

A autonomia, ao contrário, exige que a ação seja totalmente independente das inclinações na medida em que o sujeito deve agir motivado exclusivamente pelo respeito à lei moral.

Isto significa que, enquanto a liberdade prática permite que a ação seja compatível com um “fim qualquer”, o qual pode ser indiferente ou até mesmo contrário à lei moral, a autonomia exige que a ação seja executada por respeito à lei moral. Mas, se a liberdade inata constitui o único direito inato que o homem possui exclusivamente por causa de sua humanidade e, se a humanidade constitui um fim em si mesmo que eleva o homem acima dos animais, na medida em que ele não pode ser considerado uma simples mercadoria para a qual é estabelecido um preço, mas confere à pessoa um valor intrínseco, atribuindo-lhe uma dignidade que iguala o homem às outras criaturas racionais, então, a liberdade inata só pode ser entendida com base na autonomia do sujeito (CARANTI, 28).

Contudo, este artigo mostrará: (1) no § 2 que a concepção kantiana de liberdade inata não autoriza qualquer ilação referente aos direitos humanos, mas unicamente permite explicar aspectos da teoria kantiana da propriedade que determina todas as reflexões da *Doutrina do direito*, pois a doutrina do direito privado é a grande novidade desta obra; (2) nos § 3 e 4, que não se pode considerar a liberdade inata uma base para uma teoria kantiana dos direitos humanos porque as duas primeiras derivações da liberdade inata, a igualdade inata e a independência inata, que tem a mesma extensão da liberdade inata, são aplicadas a um conjunto muito pequeno de seres humanos, enquanto os direitos humanos devem se referir à totalidade dos seres humanos e; (3) no § 5, que Kant distingue dois conceitos diferentes de humanidade, um ético e outro jurídico, o que também conduz a conceitos diferentes de dignidade, como se torna patente nas duas últimas derivações da liberdade inata, a integridade e a imprejudicabilidade inatas, além do mais, que, o conceito jurídico de humanidade usado na concepção de liberdade inata permite mostrar que ela não somente não pode ser a base para uma teoria dos direitos humanos, mas demonstra que a filosofia kantiana dos direitos é contrária à ideia de direitos humanos.

## §2. A LIBERDADE INATA.

Kant afirma que a liberdade inata é a independência em relação ao arbítrio constrictivo de outros, a qual constitui o único direito inato que o homem possui exclusivamente em virtude de sua humanidade. Portanto, esta definição pode ser dividida em duas partes: (a) define-se que a liberdade inata consiste na independência em relação ao arbítrio constrictivo de outros; (b) relaciona-se a liberdade inata com o conceito de humanidade na medida em que constitui o único direito inato que o homem possui exclusivamente em virtude de sua humanidade (MSRL, AA 06: 237). Contudo, o argumento de Caranti de que a liberdade inata pode ser interpretada como uma fonte para os direitos humanos ignora a parte (a) correspondente à definição de liberdade inata e coloca todo o peso da sua argumentação na parte (b) referente ao conceito de “humanidade”, obtido da exposição ética, mas não jurídica, segundo o qual, por “humanidade”, deve-se entender não o *homo phaenomenon*, mas o *homo noumenon*, considerado como pessoa, dotado de uma dignidade que o eleva acima de todas as criaturas naturais e o iguala aos seres racionais em geral<sup>5</sup>.

Contudo, existem quatro referências explícitas à liberdade inata na *Doutrina do direito* e, ao contrário da reconstrução de Caranti, nenhuma delas tem a menor relação com qualquer questão do que se poderia chamar atualmente de direitos humanos, longe disso, as três primeiras referências remetem diretamente e a última indiretamente ao tema mais importante da filosofia do direito de Kant elaborada nesta obra: a propriedade privada. A teoria do direito privado, na qual aparece a fundamentação kantiana da propriedade privada, constitui a parte mais inovadora desta obra, pois a doutrina do direito público já havia sido desenvolvida nos trabalhos da década de 90, como *Teoria e práxis* e *A paz perpétua*, mas, com a introdução do direito privado se modifica também o sentido do direito público que passa a ser explicado em função da fundamentação da propriedade privada, diferentemente da perspectiva das obras anteriores.

A primeira referência à liberdade inata<sup>6</sup> aparece na passagem já citada da “Introdução à metafísica dos costumes” na seção B intitulada “Divisão geral dos direitos” em que ele afirma “não haver mais do que um direito inato”, ou seja, a liberdade inata entendida como a independência em relação ao arbítrio constrictivo de outros que o homem possui exclusivamente por causa de sua humanidade. Mas, já nesta seção, Kant relaciona a liberdade inata com a posse. Inicialmente ele diferencia os direitos em inatos, que são os direitos que cada um possui por natureza independentemente de qualquer ato jurídico, e adquiridos, que são os direitos que dependem de um ato jurídico. Logo em seguida, ele relaciona os direitos com “o meu e o teu” e afirma que o meu e o teu inato é interior, mas o meu e o teu exterior somente pode ser adquirido. Kant, inclusive, enuncia esta relação entre o direito inato à liberdade com o meu e o teu interior em latim: “*meum vel tuum internum*”. Por fim, afirma que não podem existir direitos (no plural) sobre o inato, ou seja, o meu e o teu interior, haja visto que há somente um direito inato, que é a liberdade inata, por isso, a divisão suprema da doutrina do direito é composta por duas partes extremamente desiguais, um vez que toda a doutrina do direito privado se refere ao direito adquirido, o meu e ao teu exterior (MSRL, AA 06: 237).

Embora fique claro nas passagens em que Kant introduz a liberdade inata que não existe qualquer relação com os direitos humanos, mas que a liberdade inata constitui uma forma de posse, o meu e o teu interior, não se esclarece precisamente o que isto significa, nem a sua relação com os direitos adquiridos, o meu e o teu exterior, mas Kant explica esta relação na segunda menção à liberdade inata, no § 6 da “Doutrina do direito privado”, intitulada “Dedução do conceito de posse meramente jurídica de um objeto exterior (*possessio noumenon*)”, sintomaticamente, o coração da sua fundamentação da propriedade privada.

De acordo com Kant, a posse empírica, que constitui a posse com a detenção física do objeto externo, é uma proposição analítica porque pode ser obtida da liberdade inata pelo princípio de contradição, uma vez que, se o sujeito detém fisicamente um objeto externo, então, alguém que age sobre este objeto, sem o seu consentimento, afeta o seu interior, agindo em contradição com o princípio do direito (o livre arbítrio de cada um deve coexistir com o livre arbítrio dos demais, segundo uma lei universal da liberdade), portanto, a proposição relativa à posse empírica se refere somente ao direito de uma pessoa com respeito a ela mesma. Neste sentido, se o sujeito detém uma maçã em suas mãos, alguém que lhe retira a maçã das mãos, sem o seu consentimento, afeta o seu interior, a sua liberdade inata. A posse empírica é uma proposição analítica porque ela indica que “o que é meu é meu”, ou seja, se o objeto externo do meu arbítrio está fisicamente em meu poder, então, ele está fisicamente em meu poder, e qualquer um que o retire de minhas mãos, exerce violência sobre o meu interior, a minha liberdade inata. Mas a posse inteligível, ou posse meramente jurídica ou *possessio noumenon*, consiste em uma proposição sintética *a priori*, uma vez que é uma posse do objeto externo independentemente das condições espaciais e temporais, mesmo que o sujeito não detenha o objeto, ou inclusive que outro o possua fisicamente (MSRL, AA 06: 249-50).

Conforme explica Kant, no estado de natureza existe somente a posse empírica facultada pela liberdade inata, desde que esteja conforme com o princípio do direito, a qual conta com o auxílio de uma lei permissiva, o postulado jurídico da razão prática, que autoriza que aquilo que está fisicamente em meu poder, em alguma medida, deve estar juridicamente em meu poder, pois, do contrário, haveria coisas em si, sem dono, ou *res nullius*, mas esta posse tem a presunção de valer como jurídica na “espera e antecipação” da entrada no estado civil, onde a vontade unificada do povo institui a posse inteligível (MSRL, AA 06: 246).

Mas, Kant observa que a passagem do estado de natureza para o estado civil acarreta uma modificação no caráter da liberdade inata, pois, como ele afirma, na quarta referência à liberdade inata<sup>6</sup> no § 47 da “Doutrina do direito político”, no trânsito do estado de natureza para o estado civil, deve-se renunciar à liberdade externa inata, que é uma liberdade selvagem e sem lei, para recebê-la de volta integralmente no estado civil<sup>8</sup>, porque qualquer um, ao legislar, pode ser injusto com os demais, por isso, somente a vontade unificada do povo não pode ser injusta contra ninguém. Isto significa que, no estado civil, o súdito recupera a sua liberdade inata, mas agora autorizada pela vontade unificada do povo, o que implica que ela perde o seu caráter ilimitado do estado de natureza (“selvagem e sem lei”) para se conformar às condições legais estabelecidas pela vontade unificada do povo, que é o soberano. Por este motivo, tanto no estado de natureza quanto no estado civil, se alguém retira rispidamente

um objeto exterior de meu arbítrio que detenho fisicamente, exerce uma violência contra a minha liberdade inata, mas, no estado civil, diferentemente do estado de natureza, a minha liberdade inata é submetida à vontade unificada do povo, portanto, se eu detenho fisicamente um objeto que pertence inteligivelmente ao “seu” exterior de outro sujeito, o outro não pode retirar o objeto de minhas mãos, mas, ele pode recorrer ao soberano para exigir a sua devolução, o qual é o único que está autorizado a exercer a violência sobre a minha liberdade inata. Tanto o ato de renúncia quanto a restauração integral da liberdade inata possibilitam que o soberano, mas somente o soberano, seja o detentor do monopólio da violência legal. Sem este ato de renúncia, a coerção exercida pelo estado sobre o súdito seria um mero ato de violência arbitrária sobre a sua liberdade inata, destituído de qualquer legitimidade, mas com este ato de renúncia cabe ao soberano determinar os limites desta independência em relação ao arbítrio construtivo dos demais (MSRL, AA 06: 315-6).

Com a concepção de renúncia à liberdade inata torna-se ainda mais claro que ela não pode ser interpretada em nenhuma medida como um direito humano, porque, qualquer que seja a forma como eles sejam entendidos, os direitos humanos são inalienáveis, logo, não se pode renunciar a eles. De qualquer forma, pode parecer muito estranho que Kant considere que se pode renunciar a um direito inato. Afinal de contas, um direito inato é algo que pertence à natureza do próprio sujeito. Porém, todos os autores da filosofia moderna, que aceitam a teoria contratualista, na qual Kant se insere parcialmente, defendem a renúncia aos direitos inatos, porque a ideia do contrato social pressupõe que os sujeitos possuam previamente determinados direitos naturais (inatos) como condição para participar do próprio contrato, aos quais se deve renunciar para ingressar no estado civil, uma vez que, de fato, o soberano, no estado civil, não cria direito novo, mas ele constitui simplesmente o somatório de todo o direito natural que os súditos renunciaram justamente mediante o contrato social. Além do mais, existe outra passagem nas obras de Kant em que ele afirma a possibilidade de abandonar o inato. Na *Religião dentro dos limites da simples razão*, Kant afirma que o a propensão subjetiva para o mal é inata porque foi contraída<sup>9</sup> coletivamente pela espécie humana como um tipo de pecado original, justamente porque os homens se comparam uns aos outros (RGV, AA 06: 27-8), mas, no final, haverá uma vitória do princípio do bem na medida em que a disposição objetiva para o bem acontecerá também coletivamente (e nunca individualmente) por uma revolução no coração dos homens (RGV, AA 06: 39).

Por fim, da liberdade inata, como único direito inato do homem, Kant deriva<sup>10</sup> analiticamente outros quatro princípios inatos, os quais não podem ser denominados propriamente de direitos pelo simples fato de que, neste caso, a liberdade inata não poderia ser considerada o “único” direito inato. Contudo, deve-se explicar como ocorre esta derivação analítica. Segundo Kant, um juízo analítico estabelece uma relação entre o sujeito e o predicado na qual o predicado já se encontra incluído no conceito do sujeito, por isso, negar a relação entre o sujeito e o predicado acarreta uma contradição, deste modo, o predicado somente explicita o que estava confusamente presente no sujeito (KrV, A: 6-7, B: 10-1). Como Kant utiliza a lógica aristotélica de acordo com a qual um termo possui compreensão, o significado do termo, e extensão, o conjunto de elementos ao qual o termo se refere, então, em um juízo analítico, deve-se concluir que a extensão do sujeito e do predicado é igual, e eles somente se diferenciam

na sua compreensão, por isso, o predicado introduz tão somente um novo significado que torna mais claro o que já estava incluído no termo sujeito, por isso, Kant afirma que as derivações da liberdade inata, ou seja, a igualdade inata, a independência inata, a integridade inata e a imprejudicabilidade inata, são princípios que “não se distinguem realmente dela (como membros da divisão sob um conceito superior)”, indicando que não podem ser um subconjunto de um conjunto maior, porque possuem a mesma extensão da liberdade inata, mas tão somente uma compreensão diferente (MSRL, AA 06: 238).

Contudo, se as derivações analíticas da liberdade inata não são subconjuntos, mas são coextensivos com ela, então, isso implica que a liberdade inata e as suas derivações somente podem ser interpretadas como base para os direitos humanos se eles forem “humanos”, ou seja, aplicados à totalidade dos seres humanos, no entanto, nas duas seções seguintes, se mostrará que pelo menos duas dessas derivações, a igualdade inata e, mais acentuadamente ainda, a independência inata se aplicam a um conjunto muito pequeno de seres humanos.

### §3. A IGUALDADE INATA

Inicialmente, existe uma aparente contradição entre a liberdade inata e a igualdade inata porque, enquanto a liberdade inata consiste na independência em relação ao arbítrio construtivo dos demais, a igualdade inata consiste precisamente na reciprocidade da coação entre os arbítrios, ou seja, na coação, desde que recíproca, entre os arbítrios uns dos outros, o que torna difícil explicar como a igualdade inata pode ser derivada analiticamente da liberdade inata. Mas esta contradição somente aparece se entendermos a liberdade inata no sentido da liberdade negativa, como a não-interferência sobre o espaço da subjetividade um do outro. Porém, se Kant considera que a igualdade inata provém analiticamente da liberdade inata, então, deve-se concluir que a independência com relação ao arbítrio coercitivo dos demais é compatível com a coação entre os arbítrios, desde que esta coação, por um lado, seja recíproca e, por outro, não seja arbitrária, mas o resultado de uma legislação proveniente da razão prática que gera uma lei universal da liberdade a qual permite que o livre arbítrio de cada um possa coexistir com o livre arbítrio de todos os demais, portanto, a liberdade inata é uma forma da liberdade como não-dominação, a qual, embora os neorrepublicanos considerem uma outra forma de liberdade negativa segundo Skinner ou uma terceira forma de liberdade diferente da liberdade negativa como não-interferência do liberalismo e da liberdade positiva resultante da vontade geral do populismo de acordo com Pettit (PETTIT, 22), é apenas a face negativa da liberdade republicana, que tem como lado positivo, a autonomia.

A definição de Kant da igualdade inata é bastante concisa, mas, nas demais obras da década de 90, *Teoria e prática, A paz perpétua* e no “Direito público” da *Doutrina do direito*, ele se refere de modo mais elaborado ao conceito de igualdade civil, como a igualdade que os homens disfrutem no estado civil, a qual é autorizada por um ato jurídico, mas isto pode ajudar a explicar melhor o conceito de igualdade inata, desde que seja possível distinguir no conceito de igualdade civil aquilo que pertença ao inato e ao civil.

No entanto, existe uma estratégia mais promissora, pois há uma figura do direito privado que tem a mesma forma tanto no estado de natureza quanto no estado civil, o direito pessoal de caráter real (que corresponde ao direito da sociedade doméstica), porque Kant afirma que o estado natural não se opõe ao estado social, mas ao estado civil, uma vez que no estado de natureza já existem formas legítimas de sociedade, a “sociedade conjugal, a familiar e a doméstica” (MSRL, AA 06: 306), logo, o modo como se apresenta a igualdade prevista entre os membros da família no estado de natureza segundo a doutrina do direito privado é exatamente a mesma do estado civil, ressalvada unicamente a diferença de que, no estado civil, ela é protegida pela lei. Portanto, o direito da sociedade conjugal pode servir de guia para o esclarecimento do conceito de igualdade inata.

Como se disse anteriormente, tanto a igualdade inata quanto a igualdade civil consiste na reciprocidade de coação entre os envolvidos, que Kant compara com a igualdade de ação e reação encontrada nas relações naturais, de tal modo que ambos os sujeitos podem coagir mutuamente um ao outro. Contudo, no direito pessoal de caráter real, que Kant define como o direito do varão de possuir a sua mulher, os seus filhos e os seus servos domésticos, o qual consiste em usar o outro como uma pessoa, porque o varão deve tratar os demais membros desta sociedade como pessoas dotadas de dignidade, mas possuí-los como uma coisa, uma vez que o proprietário pode exigir a sua restituição como se eles fossem uma simples coisa, no caso de fugirem ou se entregarem para a posse de outro (MSRL, AA 06: 276-7), esta capacidade de coação está disponível apenas para o varão, e está ausente para os outros membros da família, a mulher (ao menos parcialmente), os filhos menores de idade e os servos domésticos, indicando que não existe nem igualdade natural, nem civil entre as partes envolvidas.

O primeiro título da sociedade doméstica é a sociedade conjugal em relação à qual Kant afirma, no § 23, que o varão adquire uma mulher pelo casamento (MSRL, AA 06: 276), embora no § 28 ele apresenta uma formulação diferente segundo a qual os cônjuges se adquirem reciprocamente (MSRL, AA 06: 280)<sup>11</sup>, na medida em que ambos constituem uma comunidade sexual para o uso recíproco dos órgãos e capacidades sexuais um do outro e, por este ato, um sujeito converte a si mesmo em uma coisa, o que contradiz o direito da humanidade em sua própria pessoa, mas, por uma espécie de negação da negação, o outro também o adquire como uma coisa e, mediante esta reciprocidade, ambos recuperam e reconstróem a sua personalidade. Por isso, o casamento deve ser monogâmico, pois, no caso da poligamia, cada um se entregaria totalmente, mas somente receberia uma parte de cada um de seus cônjuges, e a ausência de reciprocidade impediria a recuperação de sua humanidade. Evidentemente que, sob este aspecto, há uma igualdade entre o varão e a sua mulher porque ambos possuem um ao outro como uma coisa na medida em que qualquer dos dois pode exigir a restituição da coisa perdida (MSRL, AA 06: 277). No entanto, esta igualdade logo se desvanece quando Kant afirma:

*Se a questão consiste em saber se também se opõe à igualdade dos casados como tal que a lei diga acerca do varão em relação com a mulher: ele deve ser teu senhor (ele a parte que manda, ela a que obedece), não se pode pensar que esta lei está em conflito com a igualdade natural de um casal humano, se na base desta dominação se encontra só a superioridade natural da capacidade do varão sobre a mulher na hora de promover o interesse comum da casa e do direito a mandar, fundado nela; coisa que se pode derivar, portanto, inclusive do dever da unidade e da igualdade com vistas ao fim (MSRL, AA 06: 279).*

Mas, se cabe ao marido mandar e a sua mulher obedecer, isso implica que a mulher não pode contestar as decisões do marido, logo, só existe igualdade de coação para exigir a restituição da coisa perdida, em tudo o mais, o marido pode coagir a sua mulher, mas não pode ser coagido reciprocamente por ela.

Na segunda parte da sociedade doméstica, o direito dos pais, Kant afirma que, do mesmo modo que o direito da humanidade em sua própria pessoa originou o direito dos sexos de se adquirirem reciprocamente e formarem uma comunidade mediante o matrimônio, originou também o direito de procriar e adquirir filhos, os quais, como foram concebidos arbitrariamente porque eles não deram o seu consentimento, possuem o direito originário e inato de serem cuidados e mantidos pelos seus pais (MSRL, AA 06: 280).

Porém, neste ponto, surge uma dificuldade. Kant havia dito anteriormente que a liberdade inata (e suas derivações analíticas) era o único direito inato que o homem possuía tão só em virtude de sua humanidade, mas agora ele afirma que existe outro direito inato, o direito dos filhos de serem cuidados e mantidos pelos seus pais até a maioridade, que provém do direito à humanidade em sua própria pessoa: “os filhos, como pessoas, têm um direito originário e inato (não herdado) de serem cuidados pelos pais, até que sejam capazes de se manterem por si mesmos” (MSRL, AA 06: 280). Uma possível solução para esta dificuldade seria considerar que o direito ao cuidado que os filhos possuem em relação aos seus pais constitui mais uma derivação analítica da liberdade inata, a qual, se esta derivação fosse possível, continuaria como o único direito inato do homem que ele possui exclusivamente em virtude de sua humanidade. Contudo, Kant veda explicitamente a possibilidade desta derivação analítica, pois afirma claramente que este dever dos pais e direito dos filhos se opõe à liberdade inata, pois, somente com a maioridade, os pais “se livram de sua obrigação para com eles, do mesmo modo que ambos alcançam ou recuperam a sua liberdade natural, embora, a sociedade doméstica, que era necessária por lei, é dissolvida depois disto”<sup>12</sup> (MSRL, AA 06: 282).

De qualquer forma, no direito dos pais com relação aos filhos existem muitas desigualdades no que se refere à possibilidade de coação. Por exemplo: (1), somente os filhos têm direito a serem cuidados e mantidos durante a sua menoridade, mas os pais idosos e doentes não podem exigir a mesma reciprocidade dos filhos, os quais não podem ser juridicamente coagidos a ampará-los, ainda que possam fazê-lo, mas somente como um modo do dever de virtude, a gratidão; (2) somente os pais podem exigir a restituição dos filhos enquanto coisa perdida, mas os filhos não podem exercer a mesma coerção, embora possam coagi-los no sentido de obrigar que cumpram seu dever de cuidar-lhes e mantê-los; (3) os pais não são proprietários de seus filhos, porque o direito pessoal de caráter real exige que os filhos sejam usados como pessoas dotadas de liberdade e, possuí-los como coisa, consiste somente no direito a sua restituição como se fossem simples coisas, mas eles têm o direito de tutela e, por isso, podem decidir unilateralmente sobre a sua formação e educá-los tanto pragmaticamente, com vistas a sua sobrevivência futura, quanto moralmente, embora não possam cobrar pelos gastos com seus cuidados e manutenção (MSRL, AA 06: 281).

O terceiro caso da sociedade doméstica é o direito do dono da casa, no qual se forma uma sociedade heril (*societas herilis*), que estabelece uma vinculação de servidão entre o dono

da casa, que manda, e os seus servos, que obedecem. Kant diz que esta relação se forma por contrato, mas pode ocorrer em duas situações diferentes: em primeiro lugar, quando os filhos atingem a maioridade, os pais e os filhos podem conservar a sociedade doméstica, mas ocorre uma mudança na relação de obrigação, pois os filhos adultos ingressam nesta relação de serviçáo; em segundo lugar, outras pessoas livres podem ingressar na sociedade doméstica, mas Kant afirma explicitamente que se trata de uma sociedade desigual, pois o dono manda e os servos obedecem (MSRL, AA 06: 283). Além do mais, apenas o dono da casa pode exigir a restituição de seus servos como mera coisa perdida sem a possibilidade de uma coação correspondente da parte dos servos e, como não há em sua obra direitos trabalhistas ou previdenciários, pois Kant considera que o serviço doméstico não é uma relação laboral, mas meramente contratual, ele sequer menciona a possibilidade de que os servos possam evitar esta restituição forçada no caso de não cumprimento pelo dono de suas obrigações contratuais.

Portanto, pode-se concluir, a partir desta exposição do direito pessoal de caráter real, o qual mostra as relações jurídicas presentes na sociedade doméstica, válidas inclusive no estado de natureza, que a igualdade inata, entendida como a capacidade recíproca de coação, demonstra que há uma relação desigual entre os membros desta sociedade, pois, apesar de haver algumas exceções que foram assinaladas anteriormente, como regra geral, apenas o varão adulto pode coagir, sem ser coagido reciprocamente pelos restantes membros da família, logo, não pode servir de base para os direitos humanos já que, qualquer que seja a concepção de direitos humanos, eles devem ser válidos igualmente para todos os seres humanos.

#### §4. A INDEPENDÊNCIA INATA

Kant define a independência inata como a capacidade do homem de ser seu próprio dono ou de ser *sui iuris*, o que não pode ser confundido com ser proprietário de si mesmo ou de outros (*sui dominus*) que é a propriedade sobre uma coisa que se pode usar a seu bel prazer (MSRL, AA 06: 269). E, assim como aconteceu com a igualdade inata, a definição kantiana de independência inata é bastante sucinta, mas, existe uma análise bem detalhada do conceito de “ser seu próprio dono” ou de “*sui iuris*” na abordagem sobre a independência civil, em *Teoria e práxis* e na *Doutrina do direito*, que ajuda a compreender o conceito de independência inata.

Certamente, Kant obtém o conceito de *sui iuris* do Direito Romano, que atribuía esta qualidade aos indivíduos que possuíam a potestade de decidir sobre os seus próprios atos, e que se opunha ao *alieni iuris*, aplicado aos indivíduos que se encontravam sob o domínio ou propriedade de outro, mas Kant não usa esta última expressão (MALIKS 93).

De fato, a primeira vez que Kant usa o termo *sui iuris* é em *Teoria e práxis*, referindo-se ao terceiro dos princípios *a priori* do estado civil, a independência civil, onde ele observa que todos os que são livres e iguais (o primeiro e segundo princípios *a priori*, respectivamente) de acordo com as leis públicas previamente existentes, estão obrigados a obedecê-las e devem ser protegidos por elas, mas, embora estas condições sejam necessárias, elas não são suficientes para o exercício da cidadania. Pois as leis públicas, se fossem elaboradas pela vontade particular,

poderiam ser injustas com os demais, por isso, somente a vontade unificada do povo inteiro jamais pode ser injusta com ninguém, portanto, a legislação, além da liberdade e igualdade, necessita da formação de uma unidade da vontade de todos. Contudo, esta unidade da vontade do povo inteiro paradoxalmente somente pode ser conseguida estabelecendo critérios que restringem enormemente o número daqueles que podem ser cidadãos a um pequeno grupo de pessoas (TP, AA 08: 294-5).

Neste sentido, Kant estabelece dois critérios para o exercício da cidadania: (1) a “qualidade natural”, que exclui imediatamente as mulheres e as crianças; (2) a qualidade de “ser seu próprio senhor” ou ser “*sui iuris*”, que é uma qualidade especificamente socioeconômica:

*Que seja seu próprio senhor (sui iuris) e, portanto, que tenha alguma propriedade (incluindo neste conceito toda habilidade, ofício, arte ou ciência); ou seja, que nos casos em que tenha que ganhar a vida através de outros, faça-o apenas pela venda do que é seu e não tendo que consentir que outros utilizem as suas forças, portanto, que não esteja à serviço de ninguém... mas apenas da república (TP, AA 08: 295).*

Nestes termos, embora o conceito kantiano de *sui iuris* provenha do Direito Romano, ele se diferencia profundamente deste. Pois, para o Direito Romano, o conceito de *sui iuris* se aplicava às mulheres e crianças, ao menos, como um critério negativo, na medida em que se poderia dizer que as mulheres e crianças não eram *sui iuris*, embora, também poderia ser um critério positivo, uma vez que as mulheres que não estavam submetidas ao seu pai ou seu marido poderiam ser *sui iuris*, ainda que privadas de alguns direitos (FRIER & MCGINN 25 *et seq.*). Mas, para Kant, nem sequer se poderia considerar a possibilidade de se atribuir ou, até mesmo negar, às mulheres e crianças a qualidade de *sui iuris*, pois, o conceito de *sui iuris* estabelece o critério socioeconômico “2”, mas as mulheres e crianças já são imediatamente afastadas por sua qualidade natural “1” antes de qualquer consideração socioeconômica.

Portanto, somente se pode avaliar a possibilidade de ser *sui iuris* para os varões adultos. Além do mais, apenas um pequeno número de varões adultos pode ser *sui iuris*, pois, são excluídos desta condição todos os que precisam vender a sua força de trabalho, o proletariado e o lumpemproletariado, restando somente os que possuem mercadorias para vender e os servidores públicos, os quais estão a serviço somente da república. Contudo, Kant observa que não se pode estabelecer nenhuma lei que impeça que um varão adulto possa alcançar a condição de *sui iuris*, como acontecia no Antigo Regime francês em que somente os nobres poderiam possuir terras, de tal modo que adquirir a condição de *sui iuris* dependa apenas da capacidade, do esforço e da sorte dos membros da república (TP, AA 08: 296).

Ao tornar-se *sui iuris*, o cidadão tem facultado o direito ao voto e Kant faz questão de mostrar que cada proprietário tem direito a somente um voto independente da quantidade de propriedade que possua. Ademais, não se pode concluir que Kant esteja propondo, com seu conceito de voto, algo semelhante ao que ocorre no estado democrático de direito contemporâneo, no qual votar significa que o cidadão escolhe representantes que legislam e governam em seu nome, pois, o voto é a faculdade do cidadão que, juntamente com os demais, constitui o povo inteiro e elabora as leis, logo, cidadão é o que vota diretamente na lei, não o que simplesmente escolhe os representantes. Contudo, Kant considera que, no caso da população ser

muito grande, se admitem “delegados”, que não são votantes diretos, mas representantes do povo (TP, AA 08: 296).

Posteriormente, Kant volta a tratar destes três conceitos em *A paz perpétua*, mas em lugar de considerá-los princípios do estado civil (qualquer que seja o estado), eles se tornam princípios da constituição republicana, ou seja, de uma forma específica de estado civil, a república. E novamente volta a tratá-los na *Doutrina do direito*, mas passam a ser definidos como atributos dos cidadãos na constituição republicana. Contudo, quando Kant aborda o conceito de independência civil, nesta obra, não usa o conceito de *sui iuris*, embora reitere o critério socioeconômico para a independência civil como a capacidade de:

*...não precisar, para a sua existência e conservação, do arbítrio de nenhuma outra pessoa do povo, mas de seus próprios direitos e faculdades como membro da república, por conseguinte, possuir a personalidade jurídica que consiste em não poder ser representado em nenhum ato, por outro, nos assuntos jurídicos* (MSRL, AA 06: 314).

Nesta definição, deve-se notar que Kant insiste em que a independência civil constrói uma personalidade jurídica que exige que o sujeito não possa ser representado por outro em nenhum ato jurídico, entre os quais se inclui, obviamente, a deliberação sobre as leis mediante o ato de votar, que é o único ato específico do cidadão. Mas, em lugar de usar o conceito de *sui iuris*, agora Kant distingue entre cidadão passivo, o qual deve ser protegido pelas leis, e cidadão ativo, que deve votar as leis, embora ele próprio reconheça que o conceito de cidadão passivo parece contraditório com a definição de cidadão. E, em termos muito próximos a *Teoria e prática*, ele expõe quem são cidadãos passivos: o menor de idade, por sua condição natural, todas as mulheres<sup>13</sup> e todo aquele que não pode conservar a sua existência a partir de sua própria atividade, mas depende das ordens de outro, são meramente servis à república e, por isso, tem que “ser mandados e protegidos por outros indivíduos”. E conclui mais uma vez afirmando que somente os cidadãos ativos podem votar as leis, embora estas leis públicas não possam impedir que os cidadãos passivos prosperem até a condição de ativos (MSRL, AA 06: 315).

Consequentemente, se a independência inata ocorre quando o sujeito é dono de si mesmo, ou *sui iuris*, mas em *Teoria e prática*, Kant mostrou que somente os varões adultos proprietários, atingem esta condição e, na *Doutrina do direito*, afirma que os cidadãos passivos devem ser mandados e protegidos pelos cidadãos ativos, então, somente os varões adultos proprietários, que constituem uma parte minoritária da população do estado, possuem a independência inata, logo, a independência inata não pode ser considerada uma base para os direitos humanos, porque se aplica a um número pequeno e específico de homens. Além disso, deve-se recordar que o conceito de independência inata possui a mesma extensão do conceito de liberdade inata, comprovando mais uma vez que a liberdade inata não possui, na teoria kantiana, nenhuma relação com os direitos humanos posto que seria muito estranho que direitos humanos se referissem apenas a um pequeno conjunto de humanos.

## §5. O SIGNIFICADO DE HUMANIDADE. INTEGRIDADE E IMPREJUDICABILIDADE INATAS.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant apresenta três fórmulas do imperativo categórico, mas, na *Metafísica dos costumes*, ele utiliza apenas a fórmula da humanidade: “trates a humanidade na tua pessoa e na pessoa dos demais, ao mesmo tempo, sempre como um fim em si mesmo e nunca meramente como um meio”. Embora seja uma reflexão importante indagar as causas e consequências desta restrição, o tema foge do objetivo deste trabalho, que visa mostrar que a filosofia do direito de Kant é contrária à teoria dos direitos humanos. No entanto, o livro de Caranti argumenta que o conceito de humanidade utilizado na definição de liberdade inata justifica uma teoria dos direitos humanos porque ele cita uma passagem da *Doutrina da virtude* em que Kant distingue o *homo phaenomenon*, como um mero animal que pode ser usado como um meio e medido por um preço, do *homo noumenon*, cuja humanidade é um fim em si mesma, dotando-o de uma dignidade que o eleva ao nível das criaturas racionais em geral. Mas, esta confusão ocorre porque: (1) Caranti não percebeu que existem dois conceitos diferentes de humanidade, um jurídico e outro ético, correspondente a cada uma das partes da metafísica dos costumes e; (2) para explicar o conceito de liberdade inata que o homem possui tão somente em virtude de sua humanidade, ele utilizou o conceito ético de humanidade, mas Kant deixa explícito que a liberdade inata pertence ao âmbito do direito, ao qual deve se aplicar o conceito jurídico de humanidade.

Evidentemente que a fórmula da humanidade do imperativo categórico vale para as duas partes da metafísica dos costumes, por isso, Kant observa na “Introdução à doutrina do direito”, na passagem em que enumera a divisão geral dos direitos seguindo a classificação de Ulpiano, que a honestidade jurídica consiste em afirmar o valor de um frente a outro mediante o juízo “não te convertas em um simples meio para os demais, mas seja para eles também um fim” (MSRL, AA 06: 236). Contudo, existem muitas diferenças na interpretação da fórmula da humanidade do imperativo categórico no direito e na ética, como ele assinala já na seção posterior àquela em que ele apresenta a liberdade inata como único direito inato, intitulada “Divisão da metafísica dos costumes em geral”, na qual ele mostra que os deveres se dividem em deveres jurídicos e deveres de virtude (MSRL, AA 06: 239).

Em primeiro lugar, o direito e a ética se diferenciam no aspecto subjetivo, ou seja, no móbil do sujeito para a ação, pois, como foi expresso na “Introdução à metafísica dos costumes”, os deveres jurídicos devem ser seguidos apenas conforme o dever, portanto, o sujeito pode usar qualquer móbil para obedecê-lo, desde que a ação seja executada exteriormente de acordo com o que é estabelecido pelo dever, portanto, o móbil pode ser patológico, enquanto os deveres de virtude, que são os deveres especificamente éticos, devem ser seguidos por dever, indicando que interiormente o móbil da ação tem que ser o próprio dever (MSRL, AA 06: 219), por isso, os deveres jurídicos são de obrigação estrita, uma vez que o sujeito deve executar a ação exatamente como está previsto na lei, mas os deveres de virtude são deveres de obrigação ampla, pois, estabelece apenas uma máxima que deve orientar a ação, mas não determina rigorosamente como a ação deve ser executada (MSTL, AA 06: 390).

Por isso, Kant explica que os deveres jurídicos admitem uma legislação externa, enquanto os deveres de virtude não a admitem, porque eles se dirigem a um fim que é também um dever, mas uma legislação externa pode somente estabelecer ações externas que sejam conformes com este fim, sem que o próprio sujeito tenha que propô-las como um fim para si mesmo, porque isto é um ato interno do ânimo, ao qual ninguém pode ser obrigado (MSRL, AA 06: 239). Consequentemente, embora tanto no direito como na ética se deve tratar a humanidade como um fim em si mesmo, somente na ética, tratar a humanidade como um fim em si mesmo deve ser o móbil da ação do sujeito, enquanto no direito, o sujeito pode agir interiormente motivado por um fim qualquer, porque a “Doutrina do direito...deixa para o arbítrio de cada um decidir que fim deve propor para a sua ação” (MSTL, AA 06: 382), desde que exteriormente a ação trate a humanidade “como se fosse” um fim em si mesmo e nunca meramente como um meio.

Contudo, a diferença mais importante entre a ética e o direito é objetiva, ou seja, quanto à determinação do dever, tendo em vista que a fórmula do imperativo categórico exige tratar a humanidade na tua pessoa e na pessoa dos demais com um fim em si mesmo e nunca meramente como um meio, isso conduz a uma “divisão da relação objetiva da lei com o dever” que Kant ilustra esquematicamente no quadro da página 240 da *Metafísica dos costumes*, cuja explicação é a seguinte: tratar a humanidade na tua pessoa como um fim em si mesmo e nunca meramente como um meio origina “os deveres para consigo mesmo”, que podem ser tanto deveres perfeitos, na medida em que estabelecem regras específicas para a ação, produzindo os deveres jurídicos, ou seja, “o direito da humanidade em nossa própria pessoa”, quanto podem ser deveres imperfeitos, que estabelecem apenas uma máxima para a ação, tornando-se deveres de virtude, ou seja, “o fim da humanidade em nossa própria pessoa”; enquanto tratar a humanidade na pessoa dos demais como um fim em si mesmo e nunca meramente como um meio, origina “deveres para com outros homens” os quais também podem ser deveres perfeitos na medida em que estabelecem regras para a ação, produzindo os “deveres jurídicos” na forma do “direito dos homens”, mas também podem ser deveres imperfeitos estabelecendo somente uma máxima para a ação, constituindo os deveres de virtude, “o fim dos homens” (MSRL, AA 06: 239-40).

Isto ocorre porque todos os deveres resultam da liberdade prática, que consiste na determinação do arbítrio para a ação de dois modos distintos: a liberdade interna consiste na determinação da matéria do arbítrio, introduzindo um fim que é também um dever na determinação da máxima do arbítrio para a ação; enquanto a liberdade externa consiste na determinação da mera forma do arbítrio, o que permite a conciliação dos arbítrios entre si, independentemente de qual seja o fim do arbítrio para a ação.

*A doutrina do direito estava relacionada unicamente com a condição formal da liberdade externa (a concordância consigo mesma quando a sua máxima se convertia em lei universal), ou seja, com o direito. Pelo contrário, a ética oferece também uma matéria (um objeto do arbítrio livre), um fim da razão pura, que ao mesmo tempo se mostra como um fim objetivamente necessário, quer dizer, como um dever para o homem (MSTL, AA 06: 380).*

Consequentemente, na ética, a humanidade tratada como um fim em si mesmo gera dois fins que são também deveres: quando se trata a humanidade em nossa própria pessoa como um fim em si mesmo, o “fim da humanidade”, então, o fim que é também um dever consiste

na própria perfeição e quando se trata a humanidade dos demais como um fim em si mesmo, o “fim dos homens”, então, o fim que é também um dever é a felicidade alheia (MSTL, AA 06: 385). Kant afirma que não se podem intercambiar os fins, pois, a perfeição alheia consiste em um fim que somente o outro pode propor para si mesmo e ninguém pode obrigá-lo a estabelecê-la como um fim, enquanto a própria felicidade é uma inclinação natural em relação a qual ninguém precisa ser obrigado como um dever (MSTL, AA 06: 386).

Por outro lado, tratar a humanidade como um fim em si mesmo no direito, consiste simplesmente na conciliação externa entre os arbítrios a qual é possível mediante uma lei universal da liberdade, conforme é determinado pelo princípio do direito, por isso, os deveres jurídicos são objetivamente completamente diferentes dos deveres de virtude.

Esta diferenciação torna-se patente no direito penal. Se a lei universal da liberdade deve permitir que os arbítrios se conciliem entre si, então, isto significa que esta lei deve resultar de um acordo entre os arbítrios de cada uma das vontades envolvidas, portanto, formando uma vontade unificada do povo, a única que não pode ser injusta com ninguém. Consequentemente, se a lei resulta da vontade unificada do povo, então, a transgressão da lei, implica que o sujeito age contraditoriamente contra a sua própria vontade legisladora, por isso, quem comete um crime o comete contra si mesmo. Logo, quem calunia, calunia a si próprio, quem agride, agride a si próprio, quem rouba, rouba a si próprio e quem mata, mata a si próprio (MSRL, AA 06: 332). Então, a única pena compatível com o princípio do direito é a igualdade entre a pena e o castigo, a lei de talião, que Kant denomina o “imperativo categórico da justiça penal”, a qual deve ser aplicada simplesmente porque o sujeito cometeu um delito, uma vez que qualquer outra pena implica tratar a humanidade em sua pessoa ou na pessoa dos demais como mero meio e não como fim em si mesmo, porque teria que levar em consideração um fim proveitoso para o criminoso ou para a sociedade (MSRL, AA 06: 331).

A pena prevista por Kant para estes delitos, no entanto, é claramente oposta a qualquer teoria dos direitos humanos, mas é a única compatível com tratar a humanidade como um fim em si mesmo em sentido jurídico. No caso da calúnia, o caluniador deve pagar uma multa, mas, como os ricos em nada seriam afetados por esta pena, então, Kant afirma que a pena deve humilhar o caluniador, por isso, ele deve ser obrigado também a beijar a mão do caluniado (MSRL, AA 06: 332); a agressão deve ser punida com a prisão, que também constitui uma forma de humilhar o agressor; os que roubam, como roubam a si próprios, não possuem recursos para se sustentarem, então, devem ser condenados a trabalhos forçados, o que é semelhante à escravidão e; por fim, os assassinos devem ser mortos (MSRL, AA 06: 333), mas Kant admite que podem existir duas exceções, o infanticídio cometido pela mãe que concebe o filho fora do casamento, porque a sociedade pode ignorar a existência da criança, uma vez que ela foi introduzida na sociedade como mercadoria contrabandeada (MSRL, AA 06: 336) e o duelo entre militares. Portanto, considerar que crianças concebidas fora do casamento são meras mercadorias contrabandeadas é compatível com o sentido jurídico de humanidade a tal ponto que as suas mães merecem uma pena diferenciada.

Em um apêndice em que responde às críticas a sua concepção de pena, Kant aborda os crimes sexuais, como a violação ou estupro, a pedofilia e a bestialidade (zoofilia, sexo com animais), em que a igualdade entre pena e castigo resultante da aplicação da lei de talião implicaria tratar a humanidade como um mero meio e não também como um fim em si mesmo, portanto, a única pena compatível com o direito da humanidade, nestes casos, é a castração para os violadores e pedófilos e a expulsão da sociedade humana para os que fazem sexo com animais, uma vez que eles já se excluíram dela (MSRL, AA 06: 363).

A diferença entre o conceito ético e jurídico de humanidade é tão evidente que afeta até mesmo o conceito de dignidade, é por isso que Kant considera que, enquanto a ética fomenta a dignidade humana, o direito pode suspender temporariamente a dignidade civil do cidadão durante a sua condenação:

*Em todo castigo há algo humilhante para a honra do acusado (com direito), porque implica uma coerção unicamente unilateral e, portanto, a sua dignidade como cidadão é suspensa, ao menos em um caso especial, já que se encontra submetido a um dever externo, ao qual, por sua parte, não pode opor resistência alguma (MSRL, AA 06: 363).*

Consequentemente, não se pode utilizar o conceito de humanidade extraído do contexto ético da *Doutrina da virtude* para explicar o significado jurídico de liberdade inata e, usá-lo indiscriminadamente, só pode levar a conclusões equivocadas que torna incompreensível a filosofia do direito de Kant e chega a resultados diversos do pretendido pelo filósofo de Königsberg.

Evidentemente que todas as referências de Kant sobre a liberdade inata remetem exclusivamente ao direito, mas as duas últimas derivações da liberdade inata, a integridade inata e a imprejudicabilidade inata, demonstram de modo contundente a diferença entre o direito e a ética.

Ao contrário das duas derivações anteriores da liberdade inata, a igualdade inata e a independência inata, que são apresentadas muito resumidamente, porém, contam com o auxílio da análise da igualdade civil e da independência civil, o que ajuda a explicitar melhor o seu conceito, estas duas últimas derivações não contam com explicações similares em outros lugares que possam servir de auxílio.

De qualquer forma, Kant define a integridade inata como a qualidade de ser um homem íntegro, porque ele não cometeu nenhuma injustiça com anterioridade a qualquer ato jurídico. Contudo, embora não haja elementos textuais diretos e sempre se deve ter muito cuidado em fazer inferências sobre o que o filósofo não disse explicitamente, pode-se concluir alguns pontos sobre a integridade inata: (1) a integridade inata somente pode se referir ao estado inicial do homem, indicando que o simples nascimento não pode gerar imputabilidade, pois, nenhuma sentença judicial pode recair sobre o homem antes que ele pratique atos imputáveis; (2) mas, ao praticar um ato imputável, o homem se submete a uma sentença judicial, que constitui um ato jurídico, e, pelo menos durante a sua condenação, é suspensa a sua condição de homem íntegro (“a sua dignidade como cidadão é suspensa”). Portanto, a integridade inata só pode se referir ao direito e não pode servir para sacar conclusões éticas.

Além do mais, deve-se recordar que a liberdade inata é coextensiva com a integridade inata, pois esta deriva analiticamente daquela, mas, se interpretarmos a liberdade inata e suas derivações como uma base para os direitos humanos nos depararíamos com outra lógica estranha, porque a integridade pode ser suspensa por um ato jurídico, durante o período de condenação do réu, mas, certamente não se pode compreender nenhuma concepção em que os direitos humanos possam ser suspensos temporariamente, especialmente durante o período que dura a condenação.

Por fim, a quarta e última derivação da liberdade inata deixa explícita a diferença entre o conceito de humanidade como “fim da humanidade” e “fim dos homens” na ética e “direito da humanidade” e “direitos dos homens” no direito, pois, se do ponto de vista ético, não há nenhum caso em que seja possível fundamentar a mentira, do ponto de vista jurídico, Kant diz que o sujeito pode mentir sim, desde que não cause prejuízo aos demais.

Deve-se recordar a célebre passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes* onde Kant apresenta os quatro exemplos para explicar a primeira fórmula do imperativo categórico. No segundo exemplo, ele analisa o caso de um indivíduo que está em uma situação financeira difícil e necessita pedir um empréstimo que sabe que não pode pagar, mas também compreende perfeitamente que não conseguirá o empréstimo caso confesse a verdade, então, Kant avalia se a máxima de que sempre que um indivíduo estiver em uma situação financeira difícil, pode fazer uma falsa promessa para sair do apuro, ou seja, se a falsa promessa, uma forma da mentira, passa no teste da primeira formulação do imperativo categórico, “aja de tal modo que a tua máxima de ação sirva como uma lei universal”. Ora, se a falsa promessa fosse universalizada, então, ela negaria a sua própria possibilidade de realização (contradição performativa), pois tornaria impossível a promessa em geral, uma vez que ninguém acreditaria nas promessas de mais ninguém (GMS, AA 04: 422).

Por outro lado, se na *Fundamentação* ele mostra que a primeira fórmula do imperativo categórico é incompatível com uma máxima da mentira, no § 9 da *Doutrina da virtude*, Kant apresenta uma análise da mentira relacionada diretamente com a fórmula da humanidade do imperativo categórico, pois ele afirma que a mentira é a maior violação do dever do homem para consigo mesmo, pois destrói a dignidade da humanidade em sua própria pessoa, atribuindo ao mentiroso um valor inferior ao de uma coisa, uma vez que uma coisa ainda pode ser empregada de modo útil, mas aquele que atenta contra a finalidade natural da comunicação renuncia a sua personalidade e se reduz a uma aparência enganadora de homem, a qual não é o próprio homem (MSTL, AA 06: 429).

No entanto, do ponto de vista jurídico, a mentira não somente não viola o “direito da humanidade”, mas é permitida para toda e qualquer ação que não cause nenhum prejuízo aos demais e somente pode ser penalizada quando efetivamente causar um prejuízo a terceiros, por isso, ele define a última das derivações analíticas da liberdade inata, a imprejudicabilidade inata, como:

*A capacidade de fazer aos outros aquilo que não lhes prejudica no que é seu, mesmo que eles não queiram entender deste modo; como, por exemplo, comunicar aos outros o próprio pensamento, contar-lhes ou prometer-lhes algo, seja verdadeiro e sincero, ou falso e insincero (veriloquium aut falsiloquium), porque depende somente deles acreditar ou não (MSRL, AA 06: 238)...*

*Dizer algo intencionalmente falso, mesmo que tenha sido de forma imprudente, costuma ser chamado de mentira (mendacium), porque pode prejudicar aquele que acredita e a repete, na medida em que este cai em ridículo perante os outros. Mas, em sentido jurídico, só se deve chamar mentira à falsidade que prejudica imediatamente o direito do outro (MSRL, AA 06: 238 nota).*

Aliás, na passagem mencionada anteriormente do § 9 da *Doutrina da virtude*, na qual ele explica o sentido ético da mentira, ele praticamente repete esta mesma ideia apresentada sobre a imprejudicabilidade inata na derivação da liberdade inata ao afirmar que:

*É evidente que expressar os seus pensamentos através de uma falsidade intencional não pode recusar este nome duro<sup>14</sup> na ética, pois ela não pode autorizar algo simplesmente porque é inofensivo (o que acontece, na Doutrina do direito, apenas quando se viola o direito dos outros) (MSTL, AA 06: 429).*

Portanto, na própria explicação do conceito de liberdade inata, Kant deixa claro que é preciso distinguir rigorosamente a interpretação da fórmula da humanidade no âmbito do direito, que se refere ao direito da humanidade, e no âmbito da ética, que corresponde ao fim da humanidade, e a identificação destes dois significados só pode gerar confusão e introduzir falsas interpretações na filosofia kantiana do direito.

**RESUMO:** O livro de Luigi Caranti, *Kant's Political Legacy: human Rights, peace, progress* começa mostrando que Kant fundamenta os direitos humanos a partir da liberdade inata, como único direito inato que o homem possui tão somente em virtude de sua humanidade, do qual são deduzidos analiticamente também os direitos à igualdade, independência, integridade e imprejudicabilidade inatas, pois a humanidade deve ser entendida como um fim em si mesmo, o que implica que estes direitos devem ser seguidos com autonomia. Contudo, o conceito kantiano de liberdade inata não permite justificar uma teoria dos direitos humanos, inicialmente porque a liberdade inata constitui apenas um direito inato sobre o meu e o teu interior que possibilita a posse empírica de um objeto exterior, a qual se diferencia do meu e do teu exterior, a posse meramente jurídica, além disso, é necessário renunciar à liberdade inata para ingressar no estado civil, embora não se possa, por definição, alienar um direito humano; em segundo lugar, porque as quatro derivações analíticas da liberdade inata, que são coextensivas com ela, geram consequências incompatíveis com uma doutrina dos direitos humanos, pois, a igualdade inata e a independência inata se aplicam a um número muito restrito de seres humanos, enquanto os direitos humanos deveriam se referir à totalidade dos seres humanos; finalmente, há uma diferenciação na interpretação da fórmula da humanidade no direito e na ética, pois, por um lado, subjetivamente, tratar a humanidade como um fim em si mesmo e nunca meramente como um meio exige que, na ética, o agente considere que o fim da humanidade seja o móbil de sua ação, mas no direito, exige-se apenas que o comportamento externo do agente seja conforme com o fim da humanidade, e, por outro lado, objetivamente, no direito, tratar a humanidade como um fim produz uma legislação e jurisdição penal explicitamente contrária aos direitos humanos e o direito da humanidade permite que a integridade inata seja suspensa durante o período da condenação, além do mais, a diferenciação entre o conceito de humanidade no âmbito jurídico e ético se torna explícita na própria formulação da liberdade inata, pois, se, na ética, a mentira é a maior violação do dever da humanidade em sua pessoa, na última derivação da liberdade inata, a imprejudicabilidade inata, Kant mostra que, no direito, a mentira somente viola o direito da humanidade se causar prejuízo para terceiros.

**PALAVRAS-CHAVE:** Kant; Direitos Humanos; Paz; Progresso.

**ABSTRACT:** The book by Luigi Caranti, *Kant's Political Legacy: Human Rights, Peace, Progress*, begins showing that Kant bases the human rights upon the innate freedom, as the sole birthright that man has just by virtue of his humanity, from which are analytically deduced also the rights to innate equality, independence, integrity, and not harm to others, because humanity must be understood as an end in itself, implying that these rights should be followed with autonomy. However, the Kantian concept of innate freedom does not allow the justification of a theory of human rights, firstly because the innate freedom is only an innate birthright on my and your interior, which allows for the empirical possession of an exterior object, which differs from my and your exterior, the merely legal possession; besides, it is also necessary to renounce the innate freedom in order to enter marital status, although one cannot, by definition, alienate a human right. Secondly, because the four analytical derivations of the innate freedom, that are coexistent with it, generate consequences that are incompatible with a doctrine of human rights, since innate equality and innate

independence apply to a very restrict number of human beings, while human rights should refer to the totality of human beings. Finally, there is a differentiation in the interpretation of the formula of humanity in law and ethics, because, on the one hand, subjectively, to treat humanity as an end in itself and never merely as a means, in ethics, demands that the agent considers the end of humanity to be its mobile action, while law requires only that the agent's exterior behavior be according to the end of humanity; on the other side, objectively, in law, to treat humanity as an end produces a penal legislation and jurisdiction that are contrary to human rights, and humanity right allows innate integrity to be suspended during the condemnation period; moreover, the differentiation between the concept of humanity in the legal and ethical realm becomes explicit in the formulation of the innate freedom itself, since, if, in ethics, lie is the major violation of humanity's duty himself, in the last derivation of innate freedom, the innate not harm to others, Kant shows that, regarding law, lie only violates humanity's right if it causes damage to third parties.

**KEYWORDS:** Kant; Human Rights; Peace; Progress

## REFERÊNCIAS / REFERENCES

- BAIASU, Sorin. "Right's Complex Relation to Ethics in Kant. The Limits of Independentism", *Kant Studien*, 107/1: 2–33, 2016.
- BAYEFSKY, Rachel. Dignity, Honour, and Human Rights: Kant's Perspective. *Political Theory*. Vol. 41, No. 6 (December 2013), p. 809-837.
- BYRD, Sharon and HRUSCHKA, Joachim. *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*. Cambridge: Cambridge U. P., 2010.
- CARANTI, Luigi. Kant's Theory of Human Rights. <http://www.kant-online.ru/en/?p=424>. On 17 June, 2014.
- *Kant's Political Legacy: human Rights, peace, progress*. /s.l./: University of Wales Press, 2017.
- DEMENCHONOK, Edward. Rethinking Kant's Concept of Human Rights as Freedom. *Filosofia Unisinos*, 13(2-supplement):336-356, oct 2012.
- FLIKSCHUH, Katrin. "Human Rights in Kantian Mode: A Sketch", In: CRUFT, Rowan; LIAO, Matthew and RENZO, Massimo (eds), *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, pp. 653–70, 2015.
- FØLLESDAL, Andreas and MALIKS, Reidar (eds.). *Kantian Theory and Human Rights*. New York: Routledge, 2014.
- FRIER, Bruce and MCGINN, Thomas. *A case book on roman family law*. Oxford: Oxford U. P., 2004.
- HILL, Thomas, Jr., 'In Defence of Human Dignity: Comments on Kant and Rosen', In: MCCRUDDEN, Christopher (ed.), *Understanding Human Dignity*. Oxford: Oxford University Press, pp. 313–25, 2013.
- HÖFFE, Otfried. Kant's Innate Right as a Rational Criterion for Human Rights. In *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, ed. Lara Denis, 71–92. Cambridge: Cambridge U. P., 2010.
- KANT, Immanuel. *Kants Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlichen Preussischen, bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1902 ss.
- MALIKS, Reidar. *Kant's politics in context*. Oxford: Oxford U. P., 2014.
- PAVÃO, Aguinaldo & FAGGION, Andrea. "Kant For and Against Human Rights". In: FAGGION, Andrea, PINZANI, Alessandro & SÁNCHEZ MADRID, Nuria. *Kant and Social Policies*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2016. p. 49-64.
- PETTIT, Ph. *Republicanism a theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. *Crítica de la razón ucrónica*. Madrid: TECNOS, 1992.

ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social*. Paris: Gallimard, 1964.

SANGIOVANNI, Andrea. Why there Cannot be a Truly Kantian Theory of Human Rights. [http://andrea-sangiovanni.org.uk/Main/publications\\_files/Sangiovanni%20-%20%27No%20Kant%27%20-%20Cruft%20-%20print.pdf](http://andrea-sangiovanni.org.uk/Main/publications_files/Sangiovanni%20-%20%27No%20Kant%27%20-%20Cruft%20-%20print.pdf).

SKINNER, Q. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

## NOTAS / NOTES

1 Aylton Barbieri Durão is professor of the Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), of the Programa de Pós-Graduação in Philosophy (PPG/UFSC). The author writes on the following subjects: Moral, Political and Legal Philosophy.

2 Lista de abreviaturas: KrV, *Kritik der reinen Vernunft*; MSRL, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*; MSTL, *Metaphysische Anfangsgründe der tugendlehre*; TP, **Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis**; GMS, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; RGV, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.

3 Caranti utiliza a teoria da justiça de Rawls para interpretar o conceito de direitos humanos em Kant nas páginas 1, 5, 14 e 22.

4 Caranti faz referência à interpretação liberal de Höffe sobre os direitos humanos na liberdade inata nas páginas 17, 21-2.

5 Caranti retira a definição de humanidade do § 9, intitulado “A falsa humildade”, da *Doutrina da virtude*.

6 A ordem das referências à liberdade inata é simplesmente a ordem de sua aparição na *Doutrina do direito*.

7 Por razões expositivas apresentamos a quarta referência antes da terceira, que será abordada mais adiante, quando tratarmos da igualdade inata.

8 Nesta observação, Kant acompanha o pensamento de Rousseau, ainda que não faça uma referência explícita à obra do genebrino (ROUSSEAU 185).

9 Kant distingue adquirido quando é bom e contraído quando é mal (RGV 28).

10 Não se pode usar aqui o termo dedução porque Kant reserva este conceito para a dedução transcendental, que é sempre sintética e nunca analítica.

11 A última formulação segundo a qual os cônjuges se adquirem reciprocamente é mais coerente com exposição que ele faz a respeito da sociedade conjugal.

12 Deve-se registrar que há também um terceiro caso de direito inato, uma vez que Kant afirma, no § 35, intitulado “deixar um bom nome depois da morte”, que “o bom nome é um meu e teu exterior inato... que acompanha o sujeito como pessoa... que... considera a cada pessoa somente segundo a sua humanidade” (Mds 278-9). Mas, no caso do bom nome, não há referência à liberdade inata.

13 Não há uma referência explícita a sua qualidade natural, mas, obviamente, se o critério se aplica a todas as mulheres, somente pode ser por causa de sua qualidade natural.

14 Kant se refere à mentira.

---

Recebido / Received: 4.2.2018.

Aprovado / Approved: 16.3.2018.