

CONSIDERAÇÕES SOBRE A TEORIA KANTIANA DOS DIREITOS HUMANOS DE LUIGI CARANTI

Andrea Faggion^{1, 2}

INTRODUÇÃO

Em seu recente *Kant's Political Legacy: Human Rights, Peace, Progress* (2017), Luigi Caranti sustenta que, a despeito da importância de Kant nos debates políticos contemporâneos, o uso que se faz do filósofo não seria dos mais produtivos, pois ele se daria de duas maneiras: ou o estudioso de Kant se ateriam, exclusivamente, ao trabalho hermenêutico, sem mostrar por que seria tão importante compreendermos as teses kantianas para lidarmos com problemas de hoje, ou, pelo contrário, filósofos contemporâneos isolariam princípios kantianos gerais para fazerem uso deles em suas próprias teorias, sem muita preocupação com a fidelidade ao texto de Kant (CARANTI, 2017, p. 2). Supostamente, Caranti não faria nem uma coisa nem outra. Assim, na primeira parte da obra mencionada, visando evitar as deficiências de ambos os tipos de abordagem contemporânea da obra de Kant, Caranti pretende ter oferecido uma reconstrução detalhada do modo como Kant vê nosso direito inato à liberdade, usando essa reconstrução para definir o que seria uma teoria kantiana dos direitos humanos. Neste artigo, eu me proponho a apresentar alguns comentários críticos a essa parte do livro de Caranti.

Infelizmente, devo admitir que não estou tão certa assim de que Caranti tenha feito o suficiente para evitar sua inclusão no segundo grupo mencionado por ele, o dos que usam Kant para seus próprios propósitos, sem muita fidelidade ao texto. Não que isso, por si só, seja um problema. Caranti é quem parece ter um problema com isso. Inicialmente, sugiro que Caranti precise, no mínimo, acrescentar um terceiro ponto aos dois afastamentos que ele próprio admite em relação ao texto de Kant.

Os dois afastamentos de Kant admitidos por Caranti são os seguintes: 1) a aceitação de que um comportamento pode ser autenticamente moral sem ser guiado especificamente pelo

imperativo categórico (no caso, aceita-se, por exemplo, a “regra de ouro”); 2) a negação de que o comportamento moral seja uma prerrogativa de seres humanos (CARANTI, 2017, p. 63 e passim). Eu não me proponho a discutir se esses afastamentos são coerentes com o que Caranti quer reter de Kant. Em vez disso, eu sugiro que haveria um terceiro afastamento, muito mais central para o tema, não admitido: 3) a aceitação de direitos positivos, isto é, direitos de sermos providos com algum benefício como direitos humanos. Em outras palavras, eu sustento que a teoria kantiana admite apenas direitos negativos, a saber, direitos a não interferência como direitos humanos. No que se segue, apresento meus argumentos a favor dessa tese interpretativa para, a seguir, fazer algumas considerações sobre o impacto mais profundo dessa tese para o propósito de Caranti de defender uma fundamentação kantiana dos direitos humanos.

1. UM ÚNICO DIREITO INATO

Caranti argumenta, a partir da autonomia kantiana, para um certo tipo de respeito que mereceríamos e, então, desse merecimento, para o tipo de proteção que os direitos humanos prometem (CARANTI, 2017, p. 19). Na obra de Kant, a passagem que daria sustentação a essa estratégia argumentativa encontra-se na Introdução à Doutrina do Direito: “*Liberdade* (independência do arbítrio coercitivo [*nöthigender*] de um outro), na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal, é este direito único, originário, pertencente a cada homem por força de sua humanidade” (KANT, 2014, p. 42-43; MS, 6: 237).³ Na passagem, Kant enfatiza que esse direito inato, que é o que de mais próximo a um direito humano ele tem a oferecer,⁴ é apenas um *único*. E ele define esse direito único *negativamente*, como “independência” [*Unabhängigkeit*] de coerção por parte do arbítrio de outro. À primeira vista, que se queira extrair disso qualquer lista de direitos positivos, como aqueles consagrados na tradição dos direitos humanos e em sua posituação em uma Declaração Universal,⁵ parece-me algo bem semelhante ao que, popularmente, nós brasileiros chamamos de “querer tirar leite de pedra”. Mas vejamos detalhadamente por que é assim.

Na segunda seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*,⁶ Kant apresenta o que se convencionou chamar de “fórmula da humanidade” do imperativo categórico, o princípio supremo da moralidade segundo sua teoria: “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*” (KANT, 2009, p. 243-245; GMS, 4: 429). Kant não se explica, mas é provável que a referência da Doutrina do Direito a um direito que possuiríamos em virtude de nossa humanidade tome esse conceito de “humanidade” no sentido moral de uma vontade legisladora, que possui valor objetivo ou intrínseco, isto é, que deve ser tratada como fim em si mesmo, e não meramente como meio.

Como Caranti também lê em sentido moral o conceito de humanidade utilizado como fundamento do direito inato à liberdade externa e negativa, não defenderei esta leitura aqui. Porém, julgo relevante notar que, na *Fundamentação*, logo após a introdução da fórmula da humanidade, Kant mesmo aponta para as implicações dessa fórmula no tocante à liberdade externa. Diz ele que o princípio da humanidade como fim em si mesmo é “a condição restritiva

suprema da liberdade das ações de todo homem” (KANT, 2009, p. 249-251; GMS, 4: 430-431). Ora, essa observação se torna mais compreensível quando temos em vista que o direito à liberdade externa, que viria a ser apresentado na Doutrina do Direito, não é uma simples licença, quer dizer, não é a mera ausência da obrigação, por parte do portador do direito, de se abster de certas ações ou de praticar certas ações, pois, para Kant, qualquer direito, em sentido moral, corresponde a uma obrigação (KANT, 2014, p. 34; MS, 6: 230). No caso do direito à liberdade, a correspondência se dá com a obrigação, a ser oposta a qualquer sujeito, de não interferir com a liberdade de outro. Portanto, podemos dizer que a humanidade confere o direito à liberdade externa e, por isso mesmo, como é dito na *Fundamentação*, restringe simultaneamente essa mesma liberdade, na medida em que o mesmo direito é portado por qualquer outro que possua humanidade em sua pessoa.

Dado que o direito à liberdade é um direito de independência do arbítrio coercitivo de outro, definimos a obrigação correspondente a esse direito como uma obrigação de não interferência. Todavia, certamente, se continuarmos lendo a *Fundamentação*, notaremos de imediato que a simples não interferência com a liberdade de outros não satisfaz de todo os requerimentos da fórmula da humanidade do imperativo categórico. Nas palavras de Kant, se não contribuíssemos para a realização dos fins dos outros, limitando-nos a não subtrair propositalmente de sua felicidade, a nossa concordância com a fórmula da humanidade seria apenas *negativa*, e não *positiva* (KANT, 2009, p. 249; GMS, 4: 430). Assim, alguém poderia pensar que, ao conectar o direito inato à liberdade externa à humanidade em sentido moral como seu fundamento, Caranti poderia tornar mais plausível a tese de uma fundamentação kantiana dos direitos humanos, tais como são entendidos na prática, incluindo direito positivos. A esse respeito, tenho a observar que, na *Fundamentação*, Kant trata o acordo positivo com a fórmula da humanidade como um “dever meritório”⁷ (KANT, 2009, p. 249; GMS, 4: 430). Trata-se, portanto, de um dever de virtude pertencente ao âmbito da ética, e não do direito em sentido estrito. Todo direito, em sentido moral, corresponde a uma obrigação, mas nem toda obrigação, em sentido moral, corresponde a um direito, visto que existem também obrigações exclusivamente éticas. Essa distinção é crucial para nossos propósitos e nenhuma investigação sobre o direito inato à liberdade pode ser considerada completa sem um exame do caráter especificamente jurídico da obrigação correspondente a um direito.

2. A DISTINÇÃO ENTRE ÉTICA E DIREITO EM SENTIDO ESTRITO

A palavra “direito” pode se referir tanto a direitos portados por indivíduos quanto a um conjunto de normas que possuem um caráter distintivo. Agora, devemos ter em vista o direito nesse segundo sentido, examinando a forma como Kant distingue o direito em sentido estrito da ética, exatamente porque direitos, no primeiro sentido, correspondem a obrigações jurídicas, e não a obrigações éticas, de forma que o conteúdo de um direito não pode estar claro se não tivermos em vista a separação das esferas do direito e da ética.

De acordo com Kant, as obrigações que pertencem ao direito (que também podemos chamar de obrigações que correspondem a direitos) possuem as seguintes três características (KANT, 2014, p. 34; MS, 6: 230):

1. Elas dizem respeito apenas às relações práticas externas entre as pessoas, tratando ações como fatos que se influenciam mutuamente.
2. Elas não têm a ver com ações de caridade [Wohlthätigkeit] ou indiferença [Hartherzigkeit], pois se referem à relação entre arbítrios, e não à relação entre o arbítrio de um e o desejo ou necessidade de outro.
3. Na relação entre os arbítrios tampouco se leva em consideração sua matéria, isto é, o fim de cada um.

Ora, com essa caracterização da esfera do direito, fica transparente que o dever que Kant já qualificara como simplesmente *meritório* na *Fundamentação* está excluído do âmbito do direito. Kant separa cuidadosamente a obrigação ética positiva que temos de fomentar os fins alheios, obrigação que não corresponde a um direito, da obrigação jurídica negativa que temos de não lesar a liberdade do arbítrio alheio, obrigação que corresponde a um direito. Desse modo, a exigência moral de um acordo positivo com a fórmula da humanidade do imperativo categórico pertence à ética, o que relega ao direito a mera conformidade negativa com essa fórmula. O exemplo que Kant junta à passagem da qual extrai a caracterização das obrigações jurídicas acima enfatiza esse aspecto. Kant diz que o direito não pergunta se alguém se beneficia da mercadoria que adquiriu de um comerciante, mas apenas se as ações de vendedor e comprador colocam-se de acordo segundo uma lei universal de liberdade. Em outras palavras, o direito só pergunta se houve fraude ou violência no negócio.

Podemos aprofundar mais a análise da divisão kantiana da esfera da moralidade entre direito e ética investigando seu fundamento. Na filosofia moral de Kant, o direito se aplica à forma da liberdade externa, ou à possibilidade de coexistência da liberdade de um com a liberdade de outro, enquanto os fins que devemos adotar, incluindo aí o fim de promovermos os fins alheios, são matéria exclusiva da ética (KANT, 1996b, p. 146; MS, 6: 381). Essa separação decorre dos diferentes tipos de coerção envolvidos no direito e na ética. Enquanto o direito admite a coerção externa para o cumprimento de suas obrigações, portanto, uma legislação externa, a ética admite apenas a coerção (e a legislação) interna (KANT, 2014, p. 22; MS, 6: 220; KANT, 1996b, p. 156; MS, 6: 394).

Agora, devemos nos perguntar por que razão decorre da admissão, no âmbito do direito, da coerção externa que as obrigações relativas à promoção de fins devam ser, simultaneamente, excluídas do âmbito do direito. A resposta mais óbvia e literal é que seria impossível que eu fosse obrigada por outro a adotar um certo fim (KANT, 1996b, p. 146; MS, 6: 381). No máximo, eu poderia ser obrigada por outro a agir em conformidade com um certo fim. Porém, Kant nega que o direito seja a doutrina da mera conformidade externa aos mesmos fins que a ética obriga a adotarmos internamente. As obrigações éticas e jurídicas não se diferenciam apenas pelo tipo de motivação que se requer para o cumprimento de cada espécie de obrigação, mas

também pelo próprio tipo de ação externa obrigada. Como diz Kant: “os deveres da benevolência pertencem à ética, apesar de serem deveres externos (obrigação de ações externas), porque sua legislação só pode ser interna” (KANT, 2014, p. 22-23; MS, 6: 220). Decorre que, enquanto toda obrigação jurídica é, ao menos, indiretamente, também uma obrigação ética, nem toda obrigação ética é também uma obrigação jurídica. Em suma, as obrigações éticas têm maior extensão que as obrigações jurídicas. Mas essa diferença no conteúdo das obrigações não se explica com base no simples fato da adoção de um fim não poder ser objeto de coerção externa.

3. OBRIGAÇÕES PERFEITAS E IMPERFEITAS

Para, finalmente, entendermos por que não podemos ter uma obrigação jurídica de sermos provedores de outro ou mesmo de sermos cooperativos e, conseqüentemente, por que não podemos pleitear o direito de sermos providos ou mesmo de que colaborem conosco para o alcance de nossos fins é preciso olharmos mais precisamente para uma diferença entre as obrigações éticas e as jurídicas. Essa diferença é a seguinte. Obrigações jurídicas (que são também éticas) são chamadas por Kant de “perfeitas”, o que significa que elas especificam ações a serem praticadas para que a obrigação seja satisfeita. Já as obrigações éticas que não são simultaneamente jurídicas, como é o caso da benevolência, são chamadas de “imperfeitas”, porque a lei prescreve apenas uma máxima (uma regra geral de conduta) necessariamente vaga. Em outras palavras, obrigações imperfeitas prescrevem apenas máximas que podem ser realizadas de múltiplas maneiras, deixando ao indivíduo uma margem de manobra, digamos assim, em que ele tem a liberdade de moldar sua vida moral, inclusive, sopesando diferentes obrigações imperfeitas (como, no exemplo de Kant, as obrigações que temos para com nossos pais e nossas obrigações para com os próximos em geral) (KANT, 1996b, p. 153; MS, 6: 390). Inclusive, para Kant, a busca da felicidade do próprio agente é também uma obrigação (KANT, 2009, p. 21-23; GMS, 4: 399) imperfeita, devendo, portanto, entrar na deliberação em que o agente decide como cumprir suas obrigações éticas. Por tudo isso, seria impossível que uma legislação externa me impusesse tais obrigações. Só o agente pode saber o que ele deve fazer especificamente para cumprir suas obrigações éticas e ninguém pode tirar dele o direito de tomar as decisões admitidas pela amplitude das obrigações em jogo aqui.

4. DIREITO COMO COERÇÃO DA COERÇÃO

Entendendo que o agente moral kantiano é um sujeito autônomo, não apenas no sentido fundamental de seguir uma legislação interna, mas também no sentido de que sua virtude não consiste na simples execução de um pacote fechado de deveres bem determinados, cuja realização poderia ser cobrada dele externamente, estamos em condições de compreender por que a doutrina kantiana do direito é uma doutrina da liberdade, e não uma doutrina da virtude ou da felicidade. Se um agente moral deve seguir uma lei que ele dá a si mesmo e deve definir por conta própria como será a *sua* vida virtuosa, a única imposição externa que se pode fazer a ele é que ele permita o mesmo aos demais sujeitos, não impondo a esses outros sujeitos os seus próprios fins, virtuosos ou não. Nesse sentido, o direito, que é a autorização para o uso de coer-

ção (KANT, 2014, p. 37; MS, 6: 232), se torna a autorização para o uso meramente reativo da força, ou seja, para a coerção da coerção. Nas palavras de Kant, se é injusto [*unrecht*] coagir, isto é, impedir a liberdade segundo leis universais, então é justo [*recht*] usar de coerção para impedir reativamente esse primeiro impedimento (KANT, 2014, p. 36; MS, 6: 231).

Podemos concluir que a ênfase na externalidade e na negatividade do direito à liberdade, presentes, explicitamente, no texto em que Kant nos apresenta esse único direito inato concebido em sua filosofia moral, articulam-se perfeitamente bem, tanto com sua fundamentação, na fórmula da humanidade do imperativo categórico, quanto com sua contraparte na doutrina kantiana da virtude. Dessa forma, a admissão de direitos individuais positivos, direitos de sermos providos com benefícios, seria uma tentativa de fusão daquilo que Kant mesmo fez tanta questão de separar.⁸

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não é de se admirar que um liberal clássico do século XVIII, interpretado literalmente e segundo suas próprias intenções, não possa nos oferecer uma fundamentação para direitos que, historicamente, são reconhecidos como tais apenas após movimentos políticos do pós-guerra. É verdade que Kant não foi um proponente do Estado mínimo, admitindo funções estatais para além da defesa do território e da administração interna da justiça. Porém, Kant não fundamentou funções estatais como a assistência aos mais necessitados - ou, aos órfãos, como quer Caranti (2017, p. 34-35) - em direitos individuais pré-existent à lei positiva, mas, sim, em “razões de Estado” [*Staatswegen*] (KANT, 2014, p. 142-143; MS, 6: 325-326).⁹ E esse é o ponto crucial para os fins do presente artigo.

Hoje em dia, a tentativa de extrair uma lista (potencialmente, infinita) de direitos positivos do direito negativo à liberdade parece se basear na estratégia de mostrar que os primeiros seriam uma condição de possibilidade para o último. Por exemplo, se eu for muito pobre e ignorante, terei mais dificuldades para resistir à coerção, então eu teria um direito de ser provida com algumas posses e algum conhecimento¹⁰ (ninguém sabe dizer com o quanto!). Porém, essa estratégia não pode ser atribuída ao próprio Kant de forma alguma.

Kant apresentou apenas quatro desdobramentos analíticos (autorizações) decorrentes do único direito inato à liberdade: 1) igualdade inata, 2) a qualidade de ser seu próprio mestre, 3) a qualidade de ser irrepreensível enquanto não se pratica qualquer ato afetando direitos e, finalmente, 4) a autorização de fazer a outros qualquer coisa que não diminua o que é deles se eles não aceitarem (KANT, 2014, p. 43; MS, 6: 237). Desses quatro desdobramentos, a igualdade inata seria a única possibilidade de uma brecha para pensarmos em direitos positivos, não fossem dois fatos: 1) essa igualdade é explicitamente descrita no contexto como mera reciprocidade no estabelecimento de obrigações; 2) em outro contexto, Kant nega com todas as letras que tal igualdade demande igualdade material como sua condição: “esta igualdade completa de indivíduos dentro de um Estado, como seus súditos, é bastante consistente com a maior desigualdade em termos da quantidade e grau de suas posses, seja em superioridade física ou mental sobre os outros ou em bens externos...” (KANT, 1996a, p. 292; TP, 8: 292; minha tradução para o português).

Portanto, com a interpretação de Kant que desenvolvemos até aqui, fica nítido que o problema da fixação de um limite para novos acréscimos à lista de direitos humanos, que Caranti admite acometer tanto sua abordagem quanto outras (2017, p. 87), simplesmente não é um problema kantiano. Kant traçou claramente esse limite quando disse que nosso direito inato era um único e especificou qual era. O problema com o limite kantiano é que - muito mais do que significar o que formulei, a princípio, como um mero afastamento extra de Caranti com relação ao texto de Kant - ele afasta Kant da própria tradição dos direitos humanos, ao não reconhecer uma parte¹¹ importante dos ditos direitos humanos como tais.

Caranti aceita a “condição de fidelidade”, de Joshua Cohen, que demanda que qualquer teoria filosófica dos direitos humanos, ao menos, não se distancie muito do modo como direitos humanos são introduzidos em documentos oficiais e da forma como são usados por ativistas ao redor do mundo (CARANTI, 2017, p. 52).¹² Neste sentido, por mais que Caranti procure separar logicamente a questão da lista apropriada de direitos humanos da questão de sua fundamentação¹³ (CARANTI, 2017, p. 42, 49), não se pode negar que há um problema se a fundamentação oferecida coloca-se como a fundamentação de um único direito,¹⁴ sendo que, pelo mesmo argumento, as demais reivindicações comumente feitas no âmbito dos direitos humanos são despidas de seu estatuto jurídico-moral de direito fundamental normativamente anterior a qualquer ato político.

RESUMO: Este artigo apresenta uns poucos comentários à primeira parte do livro *Kant's Political Legacy: Human Rights, Peace, Progress* (2017), de Luigi Caranti. Caranti visa desenvolver uma teoria kantiana dos direitos humanos, começando pela reconstrução da concepção de Kant de um direito inato à liberdade. Eu sugiro que não deveríamos ser tão otimistas sobre a perspectiva de uma fundação dos direitos humanos tradicionais baseada no direito kantiano à liberdade, porque Kant tinha uma visão bastante restrita do conteúdo desse direito. Minha posição é que apenas direitos negativos - entendidos como direitos à não interferência - podem se adequar a uma teoria kantiana dos direitos humanos, enquanto a prática dos direitos humanos admite direitos positivos - entendidos como direitos de sermos providos com benefícios - como uma parte central sua. Eu sustento minha tese com uma análise do direito inato à liberdade, no contexto de sua fundamentação moral baseada na humanidade e de sua inserção em uma Doutrina do Direito, que é cuidadosamente separada de uma Doutrina da Virtude.

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

ABSTRACT: This paper makes a few comments on the first part of Luigi Caranti's *Kant's Political Legacy: Human Rights, Peace, Progress* (2017). Caranti aims to advance a Kantian theory of human rights, starting from a reconstruction of Kant's conception of an innate right to freedom. I suggest one should not be so optimistic about the prospect of a foundation of traditional human rights on the Kantian right to freedom, because Kant was very restrictive regarding the content of such a right. My point is that only negative rights - understood as rights not to be interfered with - may fit a Kantian theory of human rights, whereas the practice of human rights admits positive rights - understood as rights to be provided with benefits - as a central part of its. I support my thesis with an analysis of the innate right to freedom in the context of its moral foundation on humanity, and its insertion in a Doctrine of Right that is carefully separated from a Doctrine of Virtue.

KEY-WORDS: Kant; Human Rights; Peace; Progress.

REFERÊNCIAS / REFERENCES

CARANTI, Luigi. *Kant's Political Legacy: Human Rights, Peace, Progress*. Cardiff: University of Wales Press, 2017.

FAGGION, Andrea. “Kantian Right and Poverty Relief”. *Ethic@*, v. 13, n. 2, 2014, p. 283-302.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

_____. *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1926.

_____. *Practical Philosophy*. Trad. por Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996a.

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

KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. Trad. por Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996b.

PAVAO, Aguinaldo; FAGGION, Andrea. “Kant for and against Human Rights”. In: FAGGION, Andrea; PINZANI, Alessandro; MADRID, Nuria S. (Org.). *Kant and Social Policies*. Londres: Palgrave Macmillan, 2016.

UNITED NATIONS. *Universal Declarations of Human Rights*. Disponível em: <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html> / Acesso em: 28/12/2017

NOTAS / NOTES

1 Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

2 Associate Professor in the Department of Philosophy at the State University of Londrina.

3 Em todas as referências a obras de Kant, informarei o ano e a página da tradução utilizada, cuja referência completa se encontra na lista de referências ao final deste trabalho, seguida da forma padrão de referência à edição da Academia das obras de Kant (abreviatura do título da obra em alemão, número do volume das obras completas na edição da Academia em que a obra encontra-se publicada e número da página no referido volume).

4 Se existe tal coisa, um direito inato, assim como um direito humano, é um direito que possuímos independentemente da sociedade particular a que pertencemos, das relações específicas que mantemos e dos atos voluntários que praticamos. Daí que, nas palavras de Kant, seria um direito possuído em virtude de nossa humanidade.

5 Tome-se o Art. 25 da Declaração Universal dos Direitos Humanos não como exemplo único, mas como um caso paradigmático de direito positivo figurando como direito humano.

6 Doravante, apenas “*Fundamentação*”.

7 “É *meritório* (*meritum*) o que alguém faz em conformidade com o dever *a mais* do que lhe pode ser exigido segundo a lei” (KANT, 2014, p. 31; MS, 6: 227).

8 Para outros argumentos contra uma suposta fundamentação kantiana de direitos humanos positivos, ver PAVAO; FAGGION, 2016.

9 Tratei detalhadamente deste ponto em FAGGION, 2014. Tais “razões de Estado” por trás de leis que visam a prosperidade do cidadão e outras do tipo podem ficar mais claras à luz do que Kant diz em *Teoria e Prática*, sobre a necessidade de que o soberano tome decisões a respeito do que será necessário para manter a condição civil e resistir a inimigos externos (KANT, 1996a, p. 298; TP, 8: 298).

10 Caranti sugere, por exemplo, que haveria violação de direitos humanos se “as instituições e as estruturas sociais em que alguém vive não provesses os meios necessários (principalmente, educação) para capacitar a pessoa a resistir à manipulação por parte de seus concidadãos” (2017, p. 88).

11 Tenho em mente, por exemplo, o conteúdo contido do art. 22 ao 27 da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Numericamente, não são muitos artigos, mas são artigos muito importantes, porque seu conteúdo se manifesta em diversas reivindicações políticas feitas em nome dos direitos humanos, reivindicações às quais ativistas conferem grande peso.

12 Caranti também afirma não querer filosofar “a partir de lugar nenhum” (2017, p. 71).

13 Assim como Kant, por exemplo, separou a dedução metafísica dos conceitos puros do entendimento de sua dedução transcendental.

14 Ainda que seja um direito desdobrável e aplicável em uma diversidade de contextos, dando origem, possivelmente, a maior parte dos artigos da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Recebido / Received: 3.11.2017.

Aprovado / Approved: 20.11.2017.

