

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA**

MILENE CONSENSO TONETTO

**O DIREITO HUMANO À LIBERDADE E
A FUNDAMENTAÇÃO DO DIREITO EM KANT**

**Florianópolis
2010**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Milene Consenso Tonetto

O direito humano à liberdade e
a fundamentação do direito em Kant

Trabalho apresentado como
requisito parcial para a obtenção
do título de doutorado em
Filosofia, sob a orientação do
Prof. Dr. Delamar Volpato Dutra.

Florianópolis
2010

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da
Universidade Federal de Santa Catarina

T664d Tonetto, Milene Consenso
O direito humano à liberdade e a fundamentação do
direito em Kant [tese] / Milene Consenso Tonetto ;
orientador, Delamar José Volpato Dutra. - Florianópolis,
SC, 2010.
227 p. tabs.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Filosofia. 3.
Liberdade. 4. Fundamentação do direito. 5. Direito inato.
6. Direito adquirido. 7. Fundamentação do Estado. I. Dutra,
Delamar José Volpato. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III.
Título.

CDU 1

Para Juliana.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer ao professor Dr. Delamar Volpato Dutra pela orientação recebida. Ao professor Frederick Rauscher, pela supervisão no estágio doutoral realizado na Michigan State University, EUA, em 2009. À Universidade Federal de Santa Catarina e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento da bolsa de Doutorado e pela concessão da bolsa sanduíche. Agradeço, também, aos professores Alessandro Pinzani e Valerio Rohden pelas sugestões dadas na qualificação deste trabalho e pela criação do Centro de Investigações Kantianas (CIK), espaço onde pude usufruir da obra completa de Kant para realização desta pesquisa. Agradeço, ainda, aos colegas Franciele Bete Petry e Marciano Adílio Spica pela amizade e pelos momentos de descontração. Agradeço, de forma especial, ao Darlei pelas proveitosas discussões e sugestões e pela ajuda nos cuidados com a Juliana.

Das angeborne Recht ist nur ein einziges.
(RL, AA 06: 237).

RESUMO: O trabalho defende que a fundamentação do direito na filosofia de Kant se dá a partir do único direito originário que o ser humano possui, a saber, o direito inato à liberdade. Sustenta-se que Kant deriva o princípio analítico do direito da moralidade, mas não diretamente do Imperativo Categórico que é sintético *a priori* e sim de um *direito humano inato*: o direito à liberdade. Desse modo, o princípio universal do direito estabelecerá que a ação justa é aquela que pode coexistir com a liberdade de todos. Pretende-se argumentar que todo o sistema de direitos kantiano é derivado do direito inato à liberdade. A partir desse direito podem ser derivados analiticamente outros direitos também considerados “inatos”, por exemplo, o direito “inato” à igualdade, o direito “inato” de ser seu próprio senhor etc. e também os direitos de propriedade e os direitos políticos que são direitos adquiridos. Defende-se, finalmente, que o estabelecimento do Estado está baseado no direito inato à liberdade. Será argumentado que os três princípios que fundamentam o Estado, a saber, liberdade legal, igualdade e auto-suficiência se seguem do direito inato à liberdade.

Palavras-chave: Kant, liberdade, fundamentação do direito, direito inato, direito adquirido, fundamentação do Estado.

ABSTRACT: The aim of this work is to show that Kant's theory of right is based on the unique and original right that pertains to man, namely the innate right to freedom. Kant derives the analytical principle of right from morality, but not directly from the Categorical Imperative, which is an *a priori* synthetic principle. Instead, he justifies the universal principle of right from an *innate human right*: the right to freedom. The universal principle of right states that an action is *right* if it can coexist with everyone's freedom in accordance with a universal law. Moreover, this work will argue that the whole Kantian system of rights is derived from the innate right to freedom. From this right it can be analytically derived other "innate" rights, for example, the "innate" right to equality, the "innate" right to the quality of being your own master, and the acquired rights such as the right to property and the political ones. Finally, the work will defend that the establishment of state is based on the innate right to freedom. It will sustain that the three principles that justify the state, that is, lawful freedom, equality and independence follow from the innate right to freedom.

Key words: Kant, freedom, law, innate right, acquired right, state.

ABREVIATURAS

Citações das obras de Kant segundo a *Akademie-Ausgabe* (AA).

- GMS* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
(Cito tradução de Paulo Quintela: *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.)
- IaG* Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08)
(Cito tradução de Artur Morão: Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.)
- KpV* Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
(Cito tradução de Valerio Rohden: *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.)
- KrV* Kritik der reinen Vernunft
(Cito tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger: *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980). (**Letra “A”** – Primeira edição; **Letra “B”** – Segunda edição)
- MS* Die Metaphysik der Sitten (AA 06)
- RL* Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (AA 06)
(Cito tradução de Joãozinho Beckenkamp. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Obra não publicada.)
- TL* Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (AA 06)
(Cito tradução de José Lamego: *Princípios metafísicos da doutrina da virtude*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.)

- SF* Der Streit der Fakultäten (AA 07)
(Cito tradução de Artur Morão: *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.)
- TP* Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 08)
(Cito tradução de Artur Morão: Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.)
- V-Mo/Mron II* Moral Mrongovius II (AA 29)
- V-MS/Vigil* Die Metaphysik der Sitten Vigilantius (AA 27)
- WA* Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA08)
(Cito tradução de Artur Morão: Resposta à pergunta: o que é o iluminismo. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.)
- ZeF* Zum ewigen Frieden (AA 08)
(Cito tradução de Marco A. Zingano: *A paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 1989.)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO / 19

I A LIBERDADE TRANSCENDENTAL COMO CONDIÇÃO DA IMPUTABILIDADE JURÍDICA / 25

- 1.1 – A liberdade enquanto espontaneidade na *KrV* / 28
- 1.2 – A liberdade positiva enquanto autonomia na *GMS* / 36
- 1.3 – A realidade da liberdade na *KpV* / 46

II A LIBERDADE INATA E O PRINCÍPIO UNIVERSAL DO DIREITO / 56

- 2.1 – A divisão dos deveres na *MS* / 57
- 2.1.2 – Os deveres de virtude e a liberdade / 78**
- 2.2 – A definição do direito / 88
- 2.3 – O princípio do direito: analítico ou sintético? / 109

III O SISTEMA DE DIREITOS / 126

- 3.1 – O conceito de direito inato e de direito adquirido / 127
- 3.2 – O direito inato à liberdade / 133
- 3.3 – Há outros direitos “inatos”? / 135
- 3.3.1 – O direito “inato” à igualdade / 137**
- 3.3.2 – O direito “inato” de o indivíduo ser seu próprio senhor / 140**
- 3.3.3 – O direito “inato” à qualidade de ser irrepreensível / 141**
- 3.3.4 – O direito que autoriza fazer o que não afeta o direito dos outros / 143**
- 3.3.5 – O direito “inato” da criança a ter o cuidado dos pais / 145**
- 3.3.6 – O direito “inato” à posse da terra / 147**
- 3.4 – O direito à propriedade / 149

IV O DIREITO INATO À LIBERDADE E A FUNDAMENTAÇÃO DO ESTADO / 170

- 4.1 – O Direito Privado e o Direito Público / 171
- 4.2 – A fundamentação do Estado / 178
- 4.2.1 – O princípio da liberdade / 181**
- 4.2.2 – O princípio da igualdade / 184**
- 4.2.3 – O princípio da independência civil / 187**
- 4.3 – Direitos políticos / 190
- 4.4 – Direito à rebelião? / 196

V CONSIDERAÇÕES FINAIS / 211

VI REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS / 215

INTRODUÇÃO

O tema de estudo deste trabalho é a fundamentação do direito no pensamento de Immanuel Kant. Mais especificamente, pretende-se investigar se o seu sistema de direitos é derivado de um único direito *inato* que, segundo o filósofo, o ser humano possui em virtude de sua própria humanidade, a saber, o direito à liberdade (Cf. RL, AA 06: 237). Tratar-se-ia, por conseguinte, de um direito moral, isto é, um direito humano universal, independente de qualquer direito positivado e das leis constitucionais de um Estado particular, que pode fundamentar todo e qualquer sistema jurídico.

O problema que será, então, investigado é o seguinte: até que ponto Kant consegue, de fato, fundamentar o direito no direito inato à liberdade? Como será visto, Kant fundamenta o direito num *único direito inato*, a saber, a liberdade, mas em algumas passagens de sua obra menciona outros direitos que também seriam “inatos,” tais como o direito “inato” à igualdade (Cf. RL, AA 06: 237), o direito “inato” dos filhos a terem o cuidado dos pais (Cf. RL, AA 06: 280), o direito “inato” à posse da terra (Cf. RL, AA 06: 262) etc. A dificuldade é esta: Kant estaria se contradizendo ao afirmar que há *um* direito inato único e logo a seguir citar inúmeros outros supostos direitos inatos? Como resolver essa aparente contradição? Tratar-se-ia apenas de uma tensão ou de um modo de falar descuidado ou o sistema de Kant estaria irremediavelmente comprometido com inconsistências? Em outros termos, a dificuldade é uma contradição apenas aparente ou ela é real comprometendo tudo o que Kant escreve na sua filosofia do direito e eventualmente na sua filosofia política?

Pode-se, desse modo, também questionar: qual a relação desses supostos “direitos inatos” com o direito inato à liberdade se este foi considerado o *único* direito inato?¹ Seriam eles expressões de um direito único à liberdade? Seguir-se-iam todos os outros direitos supostamente também “inatos” *analiticamente* do único direito propriamente inato à liberdade? Se as respostas a essas questões forem positivas, tem-se, então, uma *hipótese* geral a ser verificada: existe um único direito inato capaz de fundamentar, para Kant, todo um sistema de direitos. Pretende-se, assim, argumentar que a teoria kantiana se mostra atual na

¹ Para evitar inconsistências e não pensar que haja contradições na obra de Kant, será usado o termo *inato* (sem aspas) para o direito único à liberdade, tal como ele aparece na epígrafe deste trabalho, e “inato” (com aspas) para os outros direitos derivados analiticamente do direito à liberdade.

compreensão dos direitos humanos. Como é sabido, Kant não fornece nem defende um catálogo de direitos humanos. Ele cita na *RL* somente um direito humano caracterizado como originário e pertencente a cada homem por força de sua humanidade. Todavia, como bem observa Höffe, “Kant coloca o pé em um terreno mais concreto que abre as comportas para uma série de direitos humanos relativizando a singularidade do direito inato” (HÖFFE, 2006, p. 12). Ele defende, então, que Kant deveria ter dito que somente o critério para se classificar um direito inato é singular, pois uma pluralidade de direitos pode preencher este critério. Desse modo, torna-se plausível sustentar que uma série de direitos humanos se segue do direito inato à liberdade.

Outro ponto que será estudado é a justificação do princípio universal do direito. Dentre os comentadores da obra de Kant, há basicamente duas posições para explicar a fundamentação desse princípio, a saber, os “derivacionistas” e os “separacionistas” (PIPPIN, 2006, p. 425). Os primeiros acreditam haver uma derivação do princípio do direito diretamente do Imperativo Categórico. Eles defendem que os deveres de direito são um subconjunto das obrigações morais. Isso os leva a sustentar que os deveres jurídicos são derivados da teoria moral kantiana ou derivados da aplicação do Imperativo Categórico. A segunda posição sustenta que os deveres de direito não pertencem ao âmbito da moral kantiana e, por esse motivo, Kant não teria derivado o princípio universal do direito a partir do Imperativo Categórico.

De fato, na *MS*, Kant classifica as leis morais em leis jurídicas e em leis éticas (Cf. *MS*, AA 06: 214), sugerindo haver uma derivação dos deveres jurídicos a partir do princípio fundamental da moral. Por outro lado, há algumas passagens onde Kant parece argumentar que o direito não depende da moral. Por exemplo, ao afirmar que o princípio universal do direito “é um postulado que não pode ser demonstrado ulteriormente” (*RL*, AA 06: 231)², Kant não revela estar pensando numa estratégia para derivar esse princípio do Imperativo Categórico. Claramente, *pace* alguns comentadores, a verdade de um juízo analítico não depende de nenhuma outra proposição, ou seja, o princípio do direito não precisa ser derivado do Imperativo Categórico. Desse modo, o que torna ainda mais evidente que não existe uma derivação é a própria afirmação de Kant de que o princípio do direito é analítico (Cf.

² “ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist” (*RL*, AA 06: 214). No presente trabalho, as citações das obras de Kant serão feitas no original, pois haverá pequenas divergências com algumas traduções existentes que serão apontadas em notas ou nos próprios textos citados.

TL, AA 06: 396). Portanto, uma proposição analítica não poderia ser derivada de uma proposição sintética, a saber, o Imperativo Categórico.

A tese geral que se pretende defender, desse modo, é a seguinte: partindo da discussão entre os que defendem que Kant fundamenta o princípio do direito no Imperativo Categórico, por exemplo, Paul Guyer, e aqueles que acham que ele não o faz, por exemplo, Allen Wood, sustenta-se que, de fato, a justificação de Kant do princípio do direito é uma fundamentação *moral*, mas que não é derivada diretamente do princípio supremo da moralidade que é sintético *a priori* e sim expressa um *direito humano inato*: o direito à liberdade. Desse modo, evita-se o problema de entender como um princípio analítico, a saber, o princípio do direito, poderia ser inferido de um sintético *a priori*, o Imperativo Categórico, o que parece estranho e até mesmo logicamente absurdo. Por conseguinte, a tese que será defendida é que a fundamentação do direito é uma fundamentação moral baseada no direito inato à liberdade. Assim, pretende-se mostrar que a justificação da filosofia do direito de Kant depende de sua filosofia moral. Todavia, isso não pode servir de argumento para se sustentar a existência de um imperativo categórico do direito.

As leis jurídicas não nascem com o homem, ou seja, não são inatas: não existe, para Kant, nenhum direito inato ou leis naturais – como pretendiam os jusnaturalistas – *exceto* a liberdade e o direito inalienável à realização da liberdade. O direito inato é “aquele direito que pertence a qualquer um por natureza, independente de todo ato jurídico [...] *O direito inato é apenas um único*” (RL, AA 06: 237)³, a saber, o direito à liberdade. Para compreender essa ideia em sua completude, será reconstituído, no primeiro capítulo deste trabalho, o modo como Kant demonstra a realidade da liberdade, inclusive como condição da imputabilidade jurídica, através da dissolução da antinomia entre liberdade e causalidade (seção 1.1), da caracterização positiva da liberdade enquanto autonomia (seção 1.2) e do fato da razão (seção 1.3). Será visto que a ação de um indivíduo não poderá ser imputável se ela for determinada pela causalidade natural. Desse modo, Kant precisa provar que a liberdade não é uma ficção e que as pessoas podem agir de maneira livre, sem serem determinadas, por exemplo, pela sensibilidade. É só dessa maneira, segundo Kant, “que conhecemos a liberdade [...] como propriedade *negativa* em nós, a saber, de não ser *obrigado* a agir

³ “ [...] deren ersteres dasjenige Recht ist, welches, unabhängig von allem rechtlichen Akt, jedermann von Natur zukommt; (...) *Das angeborne Recht ist nur ein einziges*” (RL, AA 06: 237).

por nenhum fundamento determinante sensível.” (RL, AA 06: 226)⁴. Garantida a possibilidade e a efetividade da liberdade como *causa noumenon*, condição para a responsabilização moral e jurídica, Kant pode formular o princípio do direito.

Kant trabalha a *RL*, onde formula o princípio universal do direito, como parte da obra *MS*. Isso significa, entre outras coisas, que essa doutrina não é empírica, isto é, derivada do direito efetivo, existente. O princípio universal do direito é estabelecido da seguinte maneira: “É justa toda ação segundo a qual ou segundo sua máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal etc.” (RL, AA 06: 230)⁵. Para compreender a natureza desse princípio será abordada, no segundo capítulo do trabalho, a diferença entre direito e ética, entre deveres jurídicos e deveres de virtude, entre liberdade externa e interna, etc. (seção 2.1) e, finalmente, o conceito kantiano de direito (seção 2.2). A partir disso, discutir-se-á a questão de se o princípio do direito é analítico ou sintético e qual a sua relação com o princípio supremo da moralidade⁶, a saber, “age de acordo com uma máxima que pode valer ao mesmo tempo como lei universal” (RL, AA 06: 226)⁷ que é, como foi dito acima, um juízo sintético *a priori* (seção 2.3).

Depois de ser analisada a fundamentação do princípio universal do direito será possível entender o estabelecimento dos deveres jurídicos. O terceiro capítulo irá, então, investigar como o sistema de

⁴ “Denn die Freiheit [...] kennen wir nur als *negative* Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln *genötigt* zu werden.” (RL, AA 06: 226).

⁵ “Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.” (RL, AA 06: 230). Existem diferentes traduções para o termo *recht*. Por exemplo, Guido Antonio de Almeida (2009) tem traduzido por “direita”; Zeljko Loparić (2003) traduz por “legítima”; Joãozinho Beckenkamp traduz por “justa”. Neste trabalho, a palavra “*recht*” será traduzida por “justa”.

⁶ Kant, na *GMS*, procura estabelecer o princípio supremo da moralidade por ele chamado “Imperativo Categórico”, ou seja, um princípio capaz de dizer se as máximas têm valor moral. Segundo esse “procedimento”, a máxima da ação (princípio subjetivo do querer) seria submetida a um teste pelo Imperativo Categórico a fim de torná-la uma regra objetiva ou universal. A fórmula geral do Imperativo Categórico é assim apresentada: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (*GMS*, AA 04: 421). Para Kant, a ação terá valor moral somente se ela for realizada por respeito a essa lei universal. Na *Crítica da Razão Prática*, a formulação do Imperativo Categórico, agora chamado “lei fundamental da razão,” de Kant é a seguinte: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. As outras formulações serão comentadas mais adiante.

⁷ “handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann.” (RL, AA 06: 226).

direitos é construído dentro da teoria kantiana. Kant estabelece uma divisão geral dos direitos entre direito inato e direito adquirido. A partir da distinção entre eles (seção 3.1), pretende-se compreender como se dá a articulação desses direitos dentro do sistema kantiano. Na seção 3.2, estudar-se-á o direito inato à liberdade. Também será investigada a existência de outros direitos considerados “inatos” por Kant (seção 3.3). Comprovar-se-á, assim, a tese a ser defendida, a saber, a partir do único direito inato à liberdade Kant deriva analiticamente os seguintes direitos: o direito à igualdade (seção 3.3.1); o direito de o indivíduo ser seu próprio senhor (seção 3.3.2); o direito à qualidade de ser uma pessoa irrepreensível (seção 3.3.3); a autorização para fazer o que não afeta o direito dos outros (seção 3.3.4); o direito das crianças a terem o cuidado dos pais (seção 3.3.5); o direito à posse da terra (seção 3.3.6). Nesse sentido, sustentar-se-á que todos esses direitos e autorizações, por serem derivados analiticamente do único direito inato, são diferentes expressões da liberdade e podem, por conseguinte, também ser considerados “inatos”.

Há alguns direitos, segundo Kant, que não pertencem originariamente à pessoa e que, portanto, dependem de um ato jurídico para serem estabelecidos. Esses são chamados de “direitos adquiridos.” Kant apresenta um postulado jurídico da razão prática para justificá-los. Desse modo, ver-se-á que, na medida em que não pode haver uma posse inata de objetos externos, esse postulado implicará a existência de uma autorização (*lex permissiva*) para adquirir objetos externos. Mais precisamente, será discutido, na seção 3.4, a justificação kantiana do direito de aquisição e, por conseguinte, do direito à propriedade. Será visto que os direitos adquiridos estão relacionados com um tipo de posse não física, a saber, a posse inteligível (Cf. RL, AA 06: 249). Defender-se-á que, por meio da posse inteligível, os direitos adquiridos aumentam o âmbito da liberdade pessoal. Quer dizer, com eles não se tem apenas o direito ao que se possui fisicamente, mas também a objetos que estão afastados do indivíduo. Desse modo, eles vão impedir que um objeto externo do arbítrio de alguém seja usado sem seu consentimento. Nesse sentido, pode-se entender que os direitos adquiridos são necessários para garantir a coexistência da liberdade de todos.

Um direito legal, para Kant, é assegurado dentro do Estado e por meio dele, ou seja, por meio do poder coativo do Estado é possível garantir o respeito à lei. Para completar o estudo do tema deste trabalho, torna-se necessário investigar a fundamentação do Estado kantiano. Desse modo, no capítulo quatro, será abordada a relação do direito inato

à liberdade com outros direitos, os quais Kant também defende serem em alguma medida inatos, na fundamentação do Estado.

Para analisar a fundamentação do Estado é preciso investigar a distinção entre direito *privado* e direito *público* (seção 4.1). O primeiro regula as relações dos indivíduos entre si e faz com que suas atividades possam se desenvolver livremente, isto é, de maneira a não tirar dos outros a possibilidade de fazer igual uso de sua própria liberdade. O segundo, ao invés, concerne à organização e ao funcionamento do Estado, regulando todas as atividades que este e seus órgãos têm a tarefa de desenvolver no interesse da comunidade.

Kant cita, além da própria liberdade, a *igualdade* e a *auto-suficiência* (independência) como princípios *a priori* do Estado civil (Cf. RL, AA 06: 314; TP, AA 08: 290; ZeF AA 08: 350). Esses não seriam também direitos humanos básicos que fundamentam o direito e a política? Esse é o tema da seção 4.2, onde será argumentado que a igualdade e a independência civil são derivadas analiticamente do direito inato à liberdade tendo um papel essencial na fundamentação do Estado.

Com a fundamentação do Estado outros direitos adquiridos são garantidos. Na seção 4.3, será discutido como os direitos políticos podem ser justificados enquanto direitos adquiridos. Na seção 4.4, será analisada a argumentação desenvolvida por Kant para negar o direito de rebelião e o direito à resistência mesmo diante de injustiças cometidas pelo governo. A partir disso, poder-se-á mostrar que, para Kant, a principal função do Estado não está relacionada com o bem estar dos indivíduos, nem com sua felicidade, mas com a defesa de um bem compartilhado por todos, a saber, o direito inato à liberdade externa.

Cabe lembrar que a questão dos direitos não é tratada por Kant somente na obra *A metafísica dos costumes*, mas também em outros textos, por exemplo, *Teoria e prática* e *A paz perpétua*. Por isso, pretende-se estudar essas outras obras comprometidas com o assunto, para, então, comprovar que o trabalho de Kant relacionado com o direito é capaz de prover uma fundamentação dos direitos e liberdades individuais, direitos de propriedade e dos direitos políticos.

A principal justificação para se estudar a fundamentação do direito e o sistema de direitos na filosofia de Kant, que é, aliás, importante em si mesma, é a sua influência no pensamento contemporâneo, em autores como Habermas, Dworkin, Rawls etc. Assim, a tese pretende investigar o sistema de direitos kantiano e o lugar que os direitos humanos ocupam nesse sistema refletindo criticamente sobre a importância que eles têm na discussão filosófica atual.

I. A LIBERDADE TRANSCENDENTAL COMO CONDIÇÃO DA IMPUTABILIDADE JURÍDICA

O objetivo deste capítulo é abordar a discussão kantiana sobre o conceito de liberdade como condição da imputação. Será analisada, primeiramente, a possibilidade da liberdade, isto é, como se pode pensar a liberdade em um mundo determinado e ordenado por leis causais. A partir dessa possibilidade, pode-se conceber um conceito positivo de liberdade e, finalmente, chegar a sua efetividade. A relação entre essas diferentes perspectivas ajudará a provar que o homem pode ser representado pela sua racionalidade, que é supra-sensível e independente das determinações físicas, como ser livre.

Kant aborda sua filosofia política e legal essencialmente na *RL* (*Rechtslehre*), primeira parte da *MS* (1797). Essa é uma das três obras principais onde Kant trata da sua filosofia moral. Na primeira, a saber, na *GMS* (1785), Kant procura estabelecer o princípio supremo da moralidade por ele chamado “Imperativo Categórico”⁸, ou seja, um procedimento capaz de dizer se as ações têm valor moral. Segundo esse princípio, a máxima da ação (princípio subjetivo do querer) deve ser submetida a um teste pelo Imperativo Categórico a fim de torná-la uma regra objetiva ou universal. A fórmula geral desse princípio é assim apresentada: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.” (*GMS*, AA 04: 421)⁹. Para Kant, a ação terá valor moral somente se ela for realizada por *respeito* a essa lei universal. Além de estabelecer o princípio supremo da moralidade, Kant também tenta, na terceira seção da *GMS*, dar uma prova teórica da realidade da liberdade e a partir daí deduzir o caráter obrigatório da lei moral. Como veremos, essa tentativa falha.

Na *KpV* (1788), Kant justifica a moralidade sinteticamente ao provar que a liberdade tem realidade objetiva. Ele sustenta que os seres humanos são conscientes da obrigação exercida pela lei moral como sendo um “fato da razão”. Segundo Kant, pode-se inferir a realidade da liberdade a partir da consciência do “fato da razão”. Desse modo, a obra obedece a um método sintético de exposição que parte de princípios morais e, através da lei moral, chega à liberdade. Kant também defende

⁸ Neste trabalho, o princípio supremo da moralidade chamado por Kant de “Imperativo Categórico” será escrito com iniciais em letra maiúscula. Por outro lado, os princípios testados pelo Imperativo Categórico devem ser chamados de imperativos categóricos com iniciais em letra minúscula.

⁹ “handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.” (*GMS*, AA 04: 421).

nesse trabalho que a felicidade não pode servir de base para a lei moral. Para ele, a concepção de felicidade é indeterminada: o que faz alguém feliz em um momento pode não o fazer feliz num momento seguinte. Ou ainda, o que uma pessoa pensa que vai fazê-la feliz pode conflitar com o desejo de felicidade de outra. Assim, a *KpV* mostra que “todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria.” (KpV, AA 05: 22)¹⁰. Segundo Kant, se um ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas, “então ele somente pode representá-las como princípios que contêm o fundamento determinante da vontade não segundo a matéria, mas simplesmente segundo a forma” (KpV, AA 05: 27)¹¹, a saber, a forma “segundo a qual eles *convêm à legislação universal*” (KpV, AA 05: 27)¹². Será visto que a base da moralidade deve estar localizada na liberdade e não na felicidade. A seguir, esse ponto será trabalhado com maior enfoque.

Na medida em que Kant prova a realidade da liberdade e que, necessariamente, um ser livre deve agir de acordo com a lei moral, torna-se problemático para ele explicar a possibilidade de existir ações más entre os indivíduos ou ações que contrariam a lei moral. Isto é, não se pode entender por que as pessoas nem sempre irão usar a liberdade de maneira autônoma. Na *MS*, Kant afirma que, apesar de a experiência mostrar que o homem possui a faculdade de não apenas escolher conforme a lei, mas também contrário à lei, “a liberdade jamais pode consistir em o sujeito racional poder fazer também uma escolha contrária à sua razão (legisladora)” (RL, AA 06: 226)¹³. Isso porque, “somente a liberdade em relação à legislação interna da razão é propriamente uma faculdade; a possibilidade de divergir dela é uma incapacidade” (RL, AA 06: 227)¹⁴. Desse modo, a liberdade deverá ser constrangida para que a liberdade e a autonomia de todos possam ser

¹⁰ “Alle materiale praktische Prinzipien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit”. (KpV, AA 05: 22).

¹¹ “Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselbe nur als solche Prinzipien denken, die, nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten” (KpV, AA 05: 27).

¹² “nach der jene *sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*” (KpV, AA 05: 27).

¹³ “und daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft” (RL, AA 06: 226).

¹⁴ “Die Freiheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen.” (RL, AA 06: 227).

protegidas. Nas palavras de Kant, “se um certo uso da liberdade é ele mesmo um impedimento da liberdade [...], então a coação que lhe é oposta é [...] justa” (RL, AA 06: 231)¹⁵. Assim, na *MS*, Kant analisará os deveres específicos que seguem do requerimento de que se deve agir sempre segundo máximas que podem ser transformadas em leis universais, isto é, máximas que seguem o Imperativo Categórico.

Para assegurar, enfim, a coexistência livre dos indivíduos, o direito pressupõe duas coisas: i) que a liberdade seja *possível* (isto é, que os indivíduos não sejam determinados por leis causais); ii) que a liberdade seja *real* (isto é, que tenha realidade objetiva). Neste capítulo, pretende-se mostrar que o direito, para Kant, enquanto instância que assegura a coexistência livre das pessoas, pressupõe a liberdade transcendental como condição da imputabilidade jurídica. Acredita-se que isso pode ser defendido, em primeiro lugar, porque ao se examinar o conceito de *pessoa*, estabelecido por Kant na *MS*, encontra-se o conceito de lei moral: “*Pessoa* é aquele sujeito cujas ações são passíveis de uma *imputação*. A personalidade *moral* nada mais é, portanto, do que a liberdade de um ser racional sob leis morais [...]” (RL, AA 06: 223)¹⁶. E imputação, no sentido moral, para Kant, “é o *juízo* pelo qual alguém é considerado autor (*causa libera*) de uma ação” (RL, AA 06: 227)¹⁷. Em segundo lugar, na *KpV*, ele deixa claro que sem a liberdade transcendental “a qual unicamente é *a priori* prática, nenhuma lei moral e nenhuma imputação segundo a mesma é possível” (KpV, AA 05: 97)¹⁸. Desse modo, uma pessoa é um ser livre e, como tal, é um ser autônomo. Por isso, Kant defende que “uma pessoa não está submetida a outras leis senão àquelas que ela mesma se dá (ou só ela ou ao menos

¹⁵ “Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d.i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d.i. recht” (RL, AA 06: 231).

¹⁶ “*Person* ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind. Die *moralische* Persönlichkeit ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen [...]” (RL, AA 06: 223).

¹⁷ “*Zurechnung* (imputatio) in moralischer Bedeutung ist das *Urteil*, wodurch jemand als Urheber (*causa libera*) einer Handlung [...]” (RL, AA 05: 227).

¹⁸ “aber doch Naturnotwendigkeit beisich führen, mithin keine *transcendentale Freiheit* übrig lassen, welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß, sie mag nun Gegenstand des inneren Sinnes, bloß in der Zeit, oder auch äußeren Sinne, im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentliche Bedeutung), die allein *a priori* praktisch ist, kein moralisch Gesetz, keine *Zurechnung* nach demselben, möglich ist.” (KpV, AA 05: 97).

simultaneamente com outros)” (RL, AA 06: 223)¹⁹. Uma pessoa com obrigações, que pode fazer parte de relações que envolvem direitos, está sujeita somente às leis que determina para ela mesma.

Como se pode perceber, o conceito de liberdade torna-se central em toda a filosofia kantiana. Nota-se sua presença tanto nos textos teóricos quanto nos textos práticos. Na filosofia teórica, Kant apresenta a liberdade como *espontaneidade*. Por outro lado, na filosofia prática, ele defende a liberdade como sendo a autonomia, contrastando-a com a heteronomia. Desse modo, para alcançar o objetivo desse capítulo, analisar-se-á o conceito de liberdade desenvolvido por Kant sob três diferentes aspectos. Em 1.1, será examinado o conceito de liberdade na filosofia teórica, a saber, a liberdade enquanto espontaneidade. Em 1.2, será abordado o conceito de liberdade positiva ou autonomia que Kant desenvolve na *GMS*. E, em 1.3, ver-se-á, especificamente, como Kant tenta provar a realidade da liberdade na *KpV*.

1.1 A liberdade enquanto espontaneidade na *KrV*

O objetivo geral da *KrV* é estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento demarcando os limites do entendimento humano sobre o mundo. Nesta seção, tais limites serão reconstituídos para se compreender por que a liberdade é uma ideia da razão pura. Ver-se-á como Kant compatibiliza o determinismo e a liberdade possibilitando a imputação jurídica.

Dito brevemente, segundo Kant, o conhecimento se origina a partir de duas fontes principais, sendo que a primeira é “receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos)” (KrV, B 74)²⁰. Através da primeira um objeto nos é *dado* e através da segunda um objeto pode ser *pensado* em relação a essa representação, como simples determinação da mente. Desse modo, todo conhecimento requer um componente sensorial. Assim, “intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento”

¹⁹ “daß eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist” (RL, AA 06: 223).

²⁰ “Unsre Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe)” (KrV, B 74).

(KrV, B 74)²¹. Em outras palavras, o objeto apresentado às intuições sensíveis é pensado pelo entendimento e seus conceitos. A matéria a ser conhecida é ao mesmo tempo dada e ligada no interior das formas *a priori*.

Para Kant, existem formas *a priori* da sensibilidade e formas *a priori* do entendimento. A tese principal sustentada na “Estética Transcendental” diz que o espaço e o tempo são as formas *a priori* ou as intuições puras da sensibilidade.²² Elas são as formas puras da representação sensível de todos os objetos, isto é, as formas dos fenômenos das coisas e, desse modo, poderão ser encontradas em tudo aquilo que se pode perceber. Contudo, elas não representam propriedades das coisas em si mesmas, nem tampouco estas em suas relações recíprocas porque, “nem determinações absolutas nem relativas podem ser intuídas antes da existência das coisas às quais dizem respeito, e, por conseguinte, também não *a priori*” (KrV, B 42)²³. Kant infere do fato de que o espaço e o tempo não podem ser propriedades das coisas em si que elas podem ser somente condições subjetivas da sensibilidade (KrV, B 42). Desse modo, “o espaço não é senão a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade unicamente sob a qual nos é possível intuição externa” (KrV, B 42)²⁴. E “o tempo nada mais é senão a forma do sentido interno, isto é, do intuir nós mesmos e nosso estado interno” (KrV, B 49)²⁵. Para Kant, não é porque o sujeito cognoscente percebe as coisas como exteriores a si mesmo e exteriores umas às outras que ele forma a noção de espaço. Ao contrário, é porque possui o espaço como uma estrutura inerente à sua sensibilidade que o sujeito cognoscente pode perceber os objetos como relacionados espacialmente. Kant mostra ainda que é possível abstrair todas as coisas que estão no espaço, não se podendo fazer o mesmo com o próprio espaço. A argumentação kantiana em relação ao tempo é fundamentalmente a mesma: a simultaneidade das coisas e sua sucessão não poderiam ser percebidas se

²¹ “Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntnis [...]” (KrV, B 74).

²² A intuição (*Anschauung*) é uma representação imediata e singular de um objeto. Ela pode ser empírica ou pura *a priori*.

²³ “Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht *a priori* angeschaut werden.” (KrV, B 42).

²⁴ “Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d.i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist” (KrV, B 42).

²⁵ “Die Zeit ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes” (KrV, B 49).

a representação do tempo não lhes servisse de fundamento; acrescentasse a isso o fato de que todas as coisas que se enquadram dentro do tempo podem desaparecer, mas o próprio tempo não pode ser suprimido.

Como dito anteriormente, além das formas *a priori* da sensibilidade existem também as formas *a priori* do entendimento. Elas são as categorias, isto é, a maneira de ordenar e estruturar o múltiplo que é dado, os objetos da experiência, na intuição. Por exemplo, os conceitos de causalidade, comunidade e substância são categorias. Não se podem conhecer as qualidades sensíveis a não ser como inerentes à substância. Também não se pode conhecer a sucessão dos fenômenos a não ser como sucessão causal. Por isso, sabe-se *a priori* que todo fenômeno é causado. Mas estas categorias não são nada mais do que formas de ordenar o múltiplo das intuições. Por si mesmas nada podem conhecer, pois somente as intuições sensíveis podem dar uma multiplicidade. No mundo sensível, só se percebem essas relações entre o múltiplo que é dado e as intuições.

A defesa de que o espaço e o tempo são as formas essenciais da representação dos objetos é o ponto central do idealismo transcendental de Kant. As formas da representação sensível e seus limites só podem ser aplicados aos fenômenos das coisas e não aos objetos em si mesmos. Desse modo, pode-se pensar que os objetos são *livres* e concebê-los em si mesmos independentemente das formas puras da sensibilidade. Assim, o idealismo transcendental de Kant mostra que não se pode pensar a causalidade num sentido usual, aplicando as coisas como elas são em si mesmas.

Kant faz uma distinção entre a causalidade da natureza e a causalidade pela liberdade. Isso porque a lei da causalidade prescrita pelo entendimento para a natureza não é a mesma prescrita pela razão para a liberdade. A oposição entre as duas formas de causalidade constitui o conflito da terceira antinomia. Ver-se-á que a terceira antinomia, ou antinomia relacional, opõe a espontaneidade de uma causa livre à determinação das leis da natureza. Ela considera a natureza da relação causal no mundo sustentando a tese de que a causalidade está de acordo com as leis da natureza e com a liberdade, oposta pela antítese de que “não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza” (KrV, B 473)²⁶.

Tendo apresentado as condições do conhecimento, é necessário agora tratar do lugar da liberdade no idealismo transcendental. Na *KrV*,

²⁶ “Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.” (KrV, B 473)

Kant identifica a espontaneidade como um conceito análogo ao de liberdade. Na discussão da terceira antinomia e no problema da causalidade natural e livre, ele refere-se ao sentido cosmológico e prático de liberdade. Por sentido cosmológico, Kant entende

a faculdade de iniciar *espontaneamente* um estado, e cuja causalidade, pois, não está por sua vez, como o requer a lei da natureza, sob uma outra causa que a determine quanto ao tempo. Neste significado, a liberdade é uma ideia transcendental pura, que, em primeiro lugar, não contém nada emprestado da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, também não pode ser dado determinadamente em nenhuma experiência; pois é uma lei geral da própria possibilidade de toda a experiência que tudo o que ocorre tem que possuir uma causa, portanto também a causalidade da causa, *ela mesma ocorrida* ou surgida necessita, por sua vez, de uma causa. Através disto, com efeito, todo o campo da experiência, por mais que se estenda, é transformado num conjunto de mera natureza. Mas já que desta maneira não é possível obter uma totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria para si mesma a ideia de uma espontaneidade que pode, por si mesma, iniciar uma ação sem que seja necessário antepor-lhe uma outra causa que, por sua vez, a determine para a ação segundo a lei da conexão causal (KrV, B 561)²⁷.

²⁷ “Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transzendente Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Gesetz, selbst der Möglichkeit aller Erfahrung, ist, daß alles, was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Kausalität der Ursache, *die selbst geschehen*, oder entstanden, wiederum eine Ursache haben müsse; wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung, so weit es sich erstrecken mag, in einen Inbegriff bloßer Natur verwandelt wird. Da aber auf solche Weise keine absolute Totalität der Bedingungen im Kausalverhältnisse heraus zu bekommen ist, so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Kausalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen” (KrV, B 561).

Como pode-se perceber, o sentido cosmológico de liberdade está relacionado com a ideia transcendental de liberdade que pode ser chamada de espontaneidade. Essa espontaneidade é oposta em relação às causas naturais. A liberdade transcendental opõe-se à lei causal. “Natureza e liberdade transcendental distinguem-se, pois, como conformidade a leis e ausência de leis” (KrV, B 475)²⁸. Deve-se notar, conforme Kant, que sobre essa ideia transcendental da liberdade se fundamenta o conceito de liberdade prática, a saber, “a independência do arbítrio frente à *coerção* pelos impulsos da sensibilidade” (KrV, B 562)²⁹. Para Kant, um arbítrio é sensível na medida em que é patologicamente afetado pela atitude da sensibilidade. Por outro lado, denomina-se animal (*arbitrium brutum*) quando ele pode ser *patologicamente necessitado*.

Apesar de consistir num *arbitrium sensitivum*, o arbítrio humano não é um *arbitrium brutum*, mas sim *liberum*, pois ao homem é inerente um poder para determinar-se espontaneamente, independente da coerção por impulsos sensíveis (KrV, B 562)³⁰.

Se toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse meramente natureza, cada acontecimento seria determinado por um outro, no tempo, segundo leis necessárias. Por conseguinte, como os fenômenos, na medida em que determinam o arbítrio, deviam tornar necessária todas as ações como suas conseqüências naturais, “a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática.” (KrV, B 562)³¹.

A possibilidade de se chegar a uma posição alternativa à concepção do determinismo causal das leis da natureza é explorada por Kant para solucionar a terceira antinomia da razão pura. Kant prova a *possibilidade* da liberdade, isto é, a possibilidade de se pensar a

²⁸ “Natur also und transzendente Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit [...]” (KrV, B 475).

²⁹ “Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit” (KrV, B 562)

³⁰ “Die menschliche Willkür ist zwar ein arbitrium sensitivum, aber nicht brutum, sondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen.” (KrV, B 562).

³¹ “so würde die Aufhebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen.” (KrV, B 562).

liberdade sem entrar em contradição com uma afirmação da validade universal da lei da causalidade. A terceira antinomia é apresentada dessa maneira:

Tese: A causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser derivados em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante a liberdade. [...]

Antítese: Não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza. (KrV, B 472-3)³²

Kant apresenta uma prova da validade de cada uma dessas proposições, mostrando que ambas são verdadeiras. Tem-se, então, de um par de proposições, uma sendo a negação da outra e ambas com o mesmo valor de verdade, o que constitui uma transgressão do princípio do terceiro excluído. Para desfazer esse conflito, Kant mostra que ambas as proposições são de fato verdadeiras, mas que cada uma se refere a perspectivas diferentes do objeto. Assim, a causalidade é uma categoria *a priori* que se aplica ao objeto como *fenômeno* (antítese). A causalidade por liberdade, que também é *a priori*, enquanto espontaneidade, é atributo do objeto tomado *em si mesmo* (tese). A distinção entre *fenômeno* e *coisa-em-si* permite dissolver a antinomia entre liberdade e causalidade e admitir ambas simultaneamente. Se ambas são verdadeiras e a condição para tal é que elas se refiram a perspectivas distintas do mesmo objeto, seu aparente antagonismo advém de uma confusão entre fenômenos e coisa em si, então, o que a tese pressupõe é verdadeiro, isto é, *a liberdade deve ser admitida*. As teses que afirmam haver uma causalidade mediante a liberdade, que não se dá de acordo com a natureza, e a de que todas as coisas no mundo acontecem de acordo com leis da natureza podem ser ambas verdadeiras porque enquanto a última claramente se refere ao mundo dos fenômenos, a primeira pode ser aceita para se referir ao mundo das coisas em si mesmas. A distinção do idealismo transcendental entre fenômeno e coisa-em-si abre a possibilidade da causalidade mediante a

³² “*Thesis*. Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig. [...] *Antithesis*. Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur”. (KrV, B 472-3).

liberdade. O que Kant faz ao dissolver a terceira antinomia, sustentando que tese e antítese se referem a perspectivas diferentes do objeto, é mostrar a possibilidade de se pensar a liberdade sem com isso negar a universalidade e a necessidade das leis da natureza. Sendo assim, segundo Kant, a liberdade é compatível com a causalidade.

O tema da causalidade segundo leis da natureza e da vontade livre remete à discussão tomada pelos *compatibilistas* e *incompatibilistas*. Para entender, de maneira geral, o que essas duas correntes afirmam, pode-se tomar a descrição dada por Allen Wood:

Os compatibilistas sustentam que nossas ações podem ser determinadas por causas naturais e, todavia, que elas podem também ser livres no sentido necessário para a capacidade moral e responsabilidade. A liberdade e o determinismo são compatíveis. Os incompatibilistas sustentam que se nossas ações são determinadas para acontecerem devido a causas naturais, então a capacidade livre de agir e a responsabilidade são ilusões. A liberdade e o determinismo são incompatíveis (WOOD, 1984, p. 73).

Conforme o exposto, Kant defende que a liberdade é compatível com a necessidade natural ou determinismo. Isto é, as ações podem ser simultaneamente livres e determinadas causalmente. Isso por que, para Kant, o ser humano faz parte da natureza e, desse modo, pertence ao mundo fenomênico ou sensível e, ao mesmo tempo, pertence ao mundo noumênico ou inteligível. Isso significa que a existência humana pode ser vista a partir de dois pontos de vista diferentes. O mundo fenomênico inclui tudo aquilo que está sujeito às condições da percepção sensorial e da experiência ordenada, tais como o espaço e o tempo. A partir desse ponto de vista as ações são determinadas causalmente. Contudo, Kant também sustenta que a natureza é somente um domínio de fenômenos ou coisas que estão sob as condições do conhecimento empírico. Tudo no mundo fenomênico, incluindo os próprios indivíduos, tem uma existência em si mesma que não está sujeita a essas condições. Este domínio das coisas em si mesmas não pode ser conhecido, mas pode ser pensado através da razão pura como um mundo inteligível ou noumênico. Segundo Wood, uma vez que não se pode conhecer o próprio ser noumênico, também não se pode saber se ele é livre. “Como o espaço, o tempo e a ordem causal são, na teoria kantiana, atributos necessários somente do mundo fenomênico, não há

maneira de afastar a possibilidade do ser noumênico ser livre” (WOOD, 1984, p.74). Isso abre caminho para se postular ou pressupor a liberdade noumênica como uma condição metafísica para nossa capacidade de agir moralmente.

Na nota à tese da terceira antinomia, Kant defende que foi provada a necessidade de um primeiro início de uma série de fenômenos a partir da liberdade “só na medida em que é requerida para tornar concebível uma origem do mundo”, isto é, um primeiro ato de criação do qual “todos os estados sucessivos, ao invés, podem ser tomados como uma sucessão segundo simples leis naturais” (KrV, B 476)³³. Todavia, segundo Kant,

visto que deste modo foi enfim provada (conquanto não visualizada) a faculdade de começar de modo inteiramente espontâneo uma série no tempo, assim doravante é também permitido fazer começar diversas séries dentro do curso do mundo e de modo totalmente espontâneo quanto à causalidade, atribuindo às suas substâncias uma faculdade de agir a partir da liberdade (KrV, B 478)³⁴.

Desse modo, Kant sustenta que na medida em que se concebe a livre criação do mundo por Deus, também se pode ter uma concepção de um livre início de uma série de eventos realizado pelos seres humanos. Ao contrário, poder-se-ia pensar que no âmbito fenomênico os eventos sucedem uns aos outros de acordo com leis causais determinadas e que mesmo assim o mundo fenomênico seja a expressão de escolhas livres noumênicas.

Ao ser analisada a terceira antinomia pode-se sustentar que, por meio do idealismo transcendental, Kant consegue mostrar a *possibilidade lógica* da liberdade da vontade. Contudo, nenhum de seus argumentos da terceira antinomia pode provar que a liberdade seja *real*.

³³ “Nun haben wir diese Notwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit, zwar nur eigentlich in so fern dargetan, als zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist, indessen daß man alle nachfolgende Zustände für eine Abfolge nach bloßen Naturgesetzen nehmen kann” (KrV, B 476).

³⁴ “Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln” (KrV, B 478).

Quer dizer, o idealismo transcendental por si mesmo não consegue estabelecer a efetividade da liberdade da vontade, mas apenas sua possibilidade lógica, isto é, a possibilidade de formar uma concepção não contraditória da liberdade em relação à causalidade. Isso porque, segundo Kant, “em geral não podemos conhecer, a partir de puros conceitos *a priori*, a possibilidade de qualquer fundamento real ou de qualquer causalidade” (KrV, B 586)³⁵. Desse modo, o próprio Kant afirma que o que ele podia e lhe interessava fazer foi “mostrar que esta antinomia repousa sobre uma simples ilusão e que a natureza pelo menos *não conflitua* com a causalidade a partir da liberdade” (KrV, B 586)³⁶. A existência da liberdade da vontade não pode ser provada empiricamente por causa do determinismo, nem pode ser provada *a priori* a partir de conceitos teóricos. Assim, nenhuma prova da realidade da liberdade da vontade pode acontecer no âmbito teórico. Isso pode implicar que ela deva ser provada somente a partir de argumentos práticos, como uma pressuposição necessária da vontade. Essa parece ser a posição adotada por Kant na *KpV*. Mas não é muito claro se ele defende isso na terceira seção da *GMS*. Isso porque ali Kant quer provar que os indivíduos são obrigados pela lei moral a partir de fundamentos teóricos, isto é, justamente por ter a liberdade da vontade. Esse ponto será analisado na próxima seção.

1.2– A liberdade positiva enquanto autonomia na *GMS*

No final da segunda seção da *GMS*, Kant afirma que o que ele fez até aquele momento foi mostrar “pelo desenvolvimento do conceito de moralidade [...] que a ele anda inevitavelmente ligada, ou melhor, que está na sua base, uma autonomia da vontade” (*GMS*, AA 04: 445)³⁷. Além disso, ali ele argumenta que falta ainda mostrar que o Imperativo Categórico e a autonomia da vontade são válidos para, então, estabelecer

³⁵ “denn dieses wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Kausalität, aus bloßen Begriffen *a priori*, die Möglichkeit erkennen können” (KrV, B 586).

³⁶ “Daß nun diese Antinomie auf einem bloßen Scheine beruhe, und, daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens *nicht widerstreite*, das war das einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war” (KrV, B 586).

³⁷ “Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens demselben, unwermeidlicher Weise, anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit, hält, muß das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen.” (*GMS*, AA 04: 445).

que a moralidade seja efetiva. O Imperativo Categórico diz qual máxima de ação é racional e moral. Isso quer dizer que na medida em que alguém se compreende como ser racional ele deseja agir de acordo com aquela obrigação. Nesse sentido, pode ser entendido como uma obrigação que é dada pelo próprio ser racional.

Para provar que a moralidade é efetiva, Kant defende que a lei moral é necessariamente a lei da vontade livre com a seguinte afirmação: “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa.” (GMS, AA 04: 447)³⁸. De acordo com ele, se “se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise de seu conceito” (GMS, AA 04: 447)³⁹. Posteriormente, ele fala que os indivíduos são seres racionais e, desse modo, que a racionalidade implica a liberdade da vontade. Segundo Kant, é necessário pressupor a liberdade “se quisermos pensar um ser como racional e com consciência da sua causalidade a respeito das ações, isto é, dotado de uma vontade” (GMS, AA 04: 449)⁴⁰. A partir disso, será pensado que se pode atribuir a todo o ser dotado de razão e vontade a propriedade de se determinar a agir sob a ideia de sua liberdade. Dessa ideia, continua Kant,

decorreu porém também a consciência de uma lei de ação que diz que os princípios subjetivos das ações, isto é, as máximas, têm que ser sempre tomados de modo a valerem também objetivamente, quer dizer, a valerem universalmente como princípios e portanto a poderem servir para a nossa própria legislação universal (GMS, AA 04: 449)⁴¹.

³⁸ “also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei” (GMS, AA 04: 447).

³⁹ “Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffs” (GMS, AA 04: 447).

⁴⁰ “Wir haben den bestimmten Begriffe der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir, als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewußtsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, d. i., mit einem Willen begabt, uns denken wollen, und so finden wir, daß wir aus eben demselbem Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen, beilegen müssen” (GMS, AA 04: 449).

⁴¹ “Es floß aber aus der Voraussetzung dieser Ideen auch das Bewußtsein eines Gesetzes zu handeln: daß die subjektiven Grundsätze der Handlungen, d.i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, daß sie auch objektiv, d.i. allgemeinen als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können” (GMS, AA 04: 449).

Pode-se dizer que devido ao fato de um indivíduo ser racional ele está sujeito à lei moral. Em outras palavras, a racionalidade implica que se esteja sujeito à lei moral e que os seres humanos podem se determinar a agir segundo o Imperativo Categórico.

Essa argumentação desenvolvida por Kant na terceira seção da *GMS* origina um problema apontado por Henry Sidgwick. Segundo ele, se a liberdade implica que não se deve meramente, mas de fato se deve agir segundo a lei moral, então a única explicação para as ações imorais será a de que ao realizá-las não se está sendo livre. Aparentemente, somente a ação moral ou autônoma é uma ação livre; uma ação imoral ou heterônoma não é livre. Se somente as ações motivadas pela razão pura são livres, então, as ações motivadas pelos desejos sensíveis devem ser exigidas pelos mecanismos da natureza. Assim, parece que Kant defende que somos responsáveis moralmente somente pelas ações morais ou autônomas e que ninguém pode ser responsabilizado pelas ações imorais ou heterônomas. (Cf. SIDGWICK, 1981, p. 511-516). Para Allen Wood, porém, “esse problema é ilusório” (WOOD, 1984, p. 78). Segundo ele, se Kant tivesse sustentado que as ações imorais ou heterônomas fossem determinadas por causas naturais, então ele teria que ter sustentado que todas essas ações não são livres e que a vontade que as representa é um *arbitrium brutum*. Mas a posição de Kant diz que uma vez que a vontade é livre, as ações heterônomas são *representadas* a partir de motivos sensíveis sem ser *determinadas* por eles. Mesmo quando um indivíduo age a partir de motivos sensíveis ele está agindo como se tivesse a capacidade de ser movido a partir de uma lei *a priori* da razão. Os indivíduos agem enquanto seres que possuem a liberdade prática e assim são responsáveis pelo que fazem. Se as ações são sensivelmente determinadas, por exemplo, pelo determinismo natural, então se segue que todas elas são representadas por motivos sensíveis. Contudo, o contrário disso não se segue. Nem toda a ação representada por motivos sensíveis deve ser naturalmente determinada. A vontade humana, de acordo com Kant, é afetada por estímulos, mas não determinada por eles. Além disso, as ações autônomas são livres no sentido de serem um exercício da liberdade, isto é, elas tornam real a capacidade em que a liberdade prática consiste. Isso é inteiramente diferente de uma ação do arbítrio bruto (*arbitrium brutum*) que não tem o poder de se determinar independentemente dos impulsos sensíveis a partir dos quais ele age. Nas ações heterônomas as pessoas falham no exercício da liberdade (o poder de agir autonomamente) na medida em que se submetem à atitude por impulsos naturais.

O arbítrio bruto só é determinável por inclinação, isto é, por estímulo sensível. Quando um impulso ocorre num animal ele não tem a faculdade de cancelar o impulso ou suspender a ação a fim de deliberar e ponderar sobre os diferentes desejos. Assim, a ação de um animal não-humano é sempre o resultado direto de algum impulso sensível. Já o arbítrio livre (*arbitrium liberum*) ou arbítrio humano é aquele que pode ser determinado pela razão pura. “O arbítrio humano [...] é um arbítrio tal que é decerto *afetado* por estímulos [sensíveis], mas não determinado [por eles]” (RL, AA 06: 213)⁴².

Kant inicia a terceira seção da *GMS* afirmando que se pode formar uma concepção negativa da liberdade da vontade. Essa liberdade seria independente de “causas estranhas” que operam de acordo com uma necessidade natural. A liberdade é definida de modo negativo da seguinte maneira:

A *vontade* é uma espécie de causalidade pertencente aos seres humanos na medida em que são racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*; assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas (GMS, AA 04: 446)⁴³.

Segundo Kant, a liberdade no aspecto *negativo* é infecunda para conhecer a sua essência. Mas dela advém o conceito *positivo* desta mesma liberdade que, segundo o filósofo, é mais rico e fecundo. O conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais por meio de uma coisa que é chamada “causa” tem de ser posta outra coisa que se chama “efeito”. Desse modo, a liberdade, embora não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis. De

⁴² “Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar *affiziert*, aber nicht bestimmt wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden” (RL, AA 06: 213).

⁴³ “Der *Wille* ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann; so wie *Naturnotwendigkeit* die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden” (GMS, AA 04: 446).

outro modo, afirma Kant, uma vontade livre seria um absurdo. Nas palavras dele,

A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i.e., a propriedade da vontade ser lei para si mesma? Mas a proposição: “A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma” caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do Imperativo Categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa (GMS, AA 04: 446-7)⁴⁴.

É evidente, então, que os imperativos para essa concepção de liberdade não podem ser hipotéticos. Quer dizer, eles não poderão ser regras para atingir meros fins materiais determinados. Desse modo, os imperativos apropriados para a concepção de liberdade enquanto autonomia deverão ser categóricos e formais. Todos os imperativos ordenam ou hipotética ou categoricamente.

No caso da ação ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético*; se a ação é representada como boa *em si*, por conseguinte, como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade,

⁴⁴ “Die Notwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmt; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei” (GMS, AA 04: 446-7).

então o imperativo é *categórico* (GMS, AA 04: 414)⁴⁵.

Os imperativos hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer. Por outro lado, o Imperativo Categórico é aquele que representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade. Desse modo, o Imperativo Categórico, que declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, isto é, sem qualquer outra finalidade, vale como princípio prático. Segundo Kant, o Imperativo Categórico “não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ele mesmo deriva; e o essencialmente bom na ação reside na atitude, seja qual for o resultado” (GMS, AA 04: 416)⁴⁶. Este imperativo pode-se chamar o imperativo da moralidade.

Isso significa que a vontade é livre e autônoma se e somente se ela for governada pela lei moral. Autonomia não significa, dessa maneira, a ausência de leis nem a sujeição às meras leis da natureza. Ela é adquirida somente através da adesão às leis morais. Dado que a liberdade da vontade e a lei moral implicam uma e a mesma coisa poder-se-ia de início mostrar que se possui uma vontade livre provando que se está sujeito à lei moral; ou mostrar que se está sujeito à lei moral provando que se tem uma vontade livre. Kant argumenta que um ser com vontade livre deve necessariamente ser obrigado pela lei moral. Henry Allison defende que a liberdade da vontade e a lei moral são conceitos recíprocos e chama isso de “Tese da reciprocidade”: “Seu significado provém do fato de que ela assegura que a liberdade da vontade (liberdade transcendental) não é somente uma condição necessária, mas também uma condição suficiente da lei moral.” (ALLISON, 1990, p. 201)⁴⁷. Mas para provar o que Kant deseja, a saber,

⁴⁵ “Wenn nun die Handlung bloß *wozu anderes*, als Mittel, gut sein würde, so ist der Imperativ *hypothetisch*; wird sie als *an sich* gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Prinzip desselben, so ist er *kategorisch*” (GMS, AA 04: 414).

⁴⁶ “Dieser Imperativ ist *kategorisch*. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der *Sittlichkeit* heißen” (GMS, AA 04: 416).

⁴⁷ Segundo Allison, a Tese da Reciprocidade deixa claro que a liberdade transcendental não é só uma condição necessária, mas também uma condição suficiente da moralidade. “Consequentemente, se essa liberdade for negada, nada fica salvo, a não ser uma análise

que a lei moral se aplica aos seres humanos, ele escolhe a segunda opção. Ele tenta provar que a liberdade da vontade não é somente uma possibilidade conceitual, como ele tinha mostrado na *KrV* através do seu idealismo transcendental, mas que ela é uma realidade. Desse modo, a lei moral que foi apenas mostrada como possível até aquele momento poderá ser aplicada a qualquer vontade racional.

Kant propõe uma dedução do conceito de uma vontade livre baseada na consciência que um agente racional tem da espontaneidade de seus juízos. Para fazer isso, ele afirma primeiramente que

todo o ser que não pode agir senão *sob a ideia da liberdade* é, por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica (GMS, AA 04: 448)⁴⁸.

Isso quer dizer que se um ser humano pensa que age livremente, então ele deve também tentar guiar sua ação por uma concepção do que é o melhor ou do que é o correto, ao invés de *prever meramente* o que pode estar de acordo com uma lei natural, o que não é o mesmo que *agir* de acordo com uma lei natural. Isso porque, para Kant,

como toda lei prática representa uma ação possível como boa e, por isso, como necessária para um sujeito praticamente determinável pela razão, todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira (GMS, AA 04: 414)⁴⁹.

enrolada e complexa das pressuposições de um conjunto de crenças ilusórias. Por outro lado, se ela for garantida, então, a validade da lei moral se segue” (ALLISON, 1998, p. 296-297).

⁴⁸ “Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei, d. i. es gelten für *dasselbe* alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde” (GMS, AA 04: 448).

⁴⁹ “Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum, für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subjekt, als notwendig vorstellt, so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgend einer *Art* guten Willens notwendig ist” (GMS, AA 04: 414). Note-se que *guten Willens* foi traduzido por *vontade boa* e não por *boa vontade* para evitar o significado cotidiano de agir a partir da benevolência.

Em outras palavras, se um ser se pensa como sendo livre, ele deverá fazer sua ação concordar com a lei moral.

Isso pode ser correto, mas não suficiente para Kant. O que ele deseja é que o indivíduo seja capaz de provar para si mesmo que ele é realmente um ser livre. Kant parece temer que se não se puder fazer isso a decisão do que é correto pode ser destruída pelo pensamento de que as ações já estão determinadas por outros fatores que não sejam a lei moral. Kant, então, oferece o seguinte argumento:

Há uma observação que se pode fazer sem necessidade de qualquer sutil reflexão e que se pode supor ao alcance do entendimento mais vulgar, ainda que à sua maneira, por meio de uma obscura distinção da faculdade de julgar, a que ele chama sentimento: e é que todas as representações que nos vêm sem intervenção do nosso arbítrio (como a dos sentidos) nos dão a conhecer os objetos de modo não diferente daquele como nos afetam, ficando-nos assim desconhecido o que eles em si mesmos possam ser, e não podendo nós chegar, por conseguinte, pelo que respeita a esta espécie de representações, ainda com o maior esforço de atenção e clareza que o entendimento possa acrescentar, senão somente ao conhecimento dos *fenômenos*, e nunca ao das *coisas em si mesmas* (GMS, AA 04: 451)⁵⁰.

Logo que se tenha feito esta distinção deve-se admitir que por trás dos fenômenos há que se conceber ainda outra coisa que não é fenômeno, a saber, as coisas em si. Disso tem que resultar a distinção

entre um *mundo sensível* e um *mundo inteligível*, o primeiro dos quais pode variar muito segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores, enquanto o segundo,

⁵⁰ “Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstande, obzwar, nach seiner Art, durch eine dunkele Unterscheidung der Urteilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affizieren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der *Erscheinungen*, niemals der *Dinge an sich selbst* gelangen können” (GMS, AA 04: 451).

que lhe serve de base, permanece sempre idêntico” (GMS, AA 04: 451)⁵¹.

Segundo Kant, essa distinção é aplicada em relação aos próprios indivíduos e também em relação a outros objetos. Pois, “nem a si mesmo e conforme o conhecimento que de si próprio tem por sentido íntimo pode o homem pretender conhecer-se tal como ele é em si” (GMS, AA 04: 451)⁵². Cada ser humano, além de sua mera representação do fenômeno de sua natureza, tem de admitir necessariamente, para além desta constituição do seu próprio sujeito composta de meros fenômenos, “uma outra coisa ainda que lhe está na base, a saber, o seu Eu tal como ele seja constituído em si” (GMS, AA 04: 451)⁵³. Um ser racional pode se considerar a si mesmo como inteligência, isto é, não como pertencendo ao mundo sensível, mas pertencendo ao mundo inteligível. Isso porque “o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ela é afetada por objetos; essa faculdade é a *razão* [*Vernunft*]” (GMS, AA 04: 452)⁵⁴. Isso significa que cada ser humano, como ser pertencente do mundo inteligível, deve ficar submetido a leis que devem estar fundadas na razão e que, portanto, são leis independentes da natureza. A lei moral não inclui nada de empírico e exige que as máximas tenham a forma de uma lei universal. Por isso, Kant argumenta que se deve perceber a diferença entre dois pontos de vista dos quais um ser racional pode considerar-se a si mesmo: “o *primeiro*, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão” (GMS, AA 04: 452)⁵⁵.

⁵¹ “Dieses muß eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer *Sinnenwelt* von der *Verstandeswelt* abgeben, davon die erstere, nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern, auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt” (GMS, AA 04: 451).

⁵² “So gar sich selbst und zwar nach der Kenntnis, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei” (GMS, AA 04: 451).

⁵³ “noch etwas anderes zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag [...]” (GMS, AA 04: 451).

⁵⁴ “Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*” (GMS, AA 04: 452).

⁵⁵ “*einmal*, so fer es zur *Sinnenwelt* gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der *Vernunft* gegründet sein” (GMS, AA 04: 452).

Esse argumento, como pode-se perceber, pressupõe a distinção do idealismo transcendental entre fenômeno e coisa em si, já utilizado por Kant na *KrV* para explicar a possibilidade da liberdade da vontade. Isso sugere que a liberdade e, assim, a sujeição à lei moral pode ser provada meramente a partir dessa distinção. Mas isso não foi proposto por Kant na *KrV*, pois ele claramente argumenta em defesa somente da *possibilidade* da liberdade da vontade. Segundo Guyer, pode-se questionar: como Kant, por meio do idealismo transcendental, chega a esse resultado, a saber, que a liberdade e a lei moral são provadas? (Cf. GUYER, 2006a, p. 222). Num primeiro momento, pode-se responder a essa questão dizendo que Kant somente leva em consideração o que distingue os seres humanos das outras coisas no mundo fenomênico, a saber, a racionalidade e que é possível saber que isso não é mais do que um mero fenômeno, mas sim alguma coisa que é verdadeira no mundo noumênico. Sendo assim, Kant

parece assumir algo que tinha negado na primeira crítica, a saber, que se pode ter um *conhecimento* genuíno e não somente uma mera *concepção* de como alguma coisa realmente é ao invés de saber somente como ela aparece. (GUYER, 2006a, p. 222).

Kant parece, portanto, não fornecer uma justificção suficiente para o resultado que diz ter chegado na terceira seção da *GMS*. Para Almeida, a dificuldade de se provar uma vontade livre na *GMS* está em

evitar o círculo lógico, que resultaria da necessidade de pressupor a existência de juízos morais para inferir daí que a espontaneidade do ato de julgar pode ser assimilada à liberdade no sentido ‘transcendental’, de onde se pensa inferir por sua vez a existência da lei moral, como lei de uma vontade livre (ALMEIDA, 1998, p. 56).

Nesse sentido, Dieter Henrich também argumenta que o caminho de fundamentação da *GMS* se mostra um círculo vicioso. Isso porque, “nele a liberdade foi assumida meramente como uma hipótese *ad hoc*. Como tal, não pode encontrar nenhuma justificção através da razão” (HENRICH, 1998, p. 331).

Será visto na próxima seção que, na *KpV*, Kant não apresenta uma dedução da lei moral. Kant mostra que em uma crítica da razão

prática, a prova da validade de seus princípios é impossível. Ele defenderá que o conhecimento da lei moral é apresentado como um fato da razão, algo que prescinde uma dedução. A partir disso, ele infere a liberdade de nossa vontade. Com isso, Kant assume a impossibilidade de haver uma dedução da lei moral a partir da necessidade de se pressupor a liberdade, como ele queria na *GMS*. Desse modo, será analisado na próxima seção, como o chamado “fato da razão” pode ser o fundamento da liberdade.

1.3– A realidade da liberdade na *KpV*

Kant afirma na *GMS* que a análise feita para explicitar a lei moral como coerente e inteligível não é suficiente para provar que o conceito de moralidade tem realidade objetiva. Para o conceito de moralidade ser verdadeiro e não se tornar uma quimera é preciso admitir um possível uso sintético da razão pura prática (Cf. *GMS*, AA 04: 445). Desse modo, observou-se que Kant propõe uma dedução do conceito de uma vontade livre na *GMS*. Todavia, foi apontado que essa dedução é considerada insuficiente. Na *KpV*, o próprio Kant reconhece a impossibilidade de se deduzir a lei moral. A partir do fato da razão, ele defenderá que a razão pode determinar a vontade por um princípio sintético *a priori*.

Kant começa a *KpV* explicando por que o livro não se chama uma *Crítica da Razão Prática Pura*, mas uma *Crítica da Razão Prática* em geral⁵⁶. O motivo, segundo ele, é que esse trabalho deve estabelecer a existência de uma razão prática pura governada por uma lei apodíctica⁵⁷ da razão, que nada mais é do que a lei moral analisada na *GMS*. A *KpV* deve, portanto, criticar toda a faculdade prática da razão para mostrar que a habilidade de determinar as ações não está limitada à

⁵⁶ Segundo Almeida, nessa obra “a dedução do princípio de nossos juízos morais é declarada não só impossível, mas também desnecessária, porque a validade do princípio se mostrou entrementes como um ‘facto da razão’. Por isso mesmo, Kant também abandona o projeto de uma ‘crítica da razão pura prática’, que havia esboçado e realizado em sua parte central na FMC [Fundamentação da Metafísica dos Costumes], e o substitui pelo projeto menos ambicioso de uma ‘crítica da razão prática’. Esta nada mais é senão o exame dos princípios que tornam possível o agir racional, ao qual exame incumbe: [i] mostrar ‘pelo facto’ que a razão pode determinar a vontade por um princípio sintético *a priori*; [ii] defender esse princípio da razão contra argumentos dialéticos que pretendem reduzir a razão prática a princípios empiricamente ordenados”. (ALMEIDA, 1999, p. 59).

⁵⁷ Juízos e proposições apodícticas são aqueles que estão vinculados à consciência de sua necessidade. (CAYGILL, 2000, p. 35)

razão prática *empírica* (Cf. KpV, AA 05: 3). A possibilidade da razão prática significa que os indivíduos não estão confinados ao mero uso instrumental da razão, quer dizer, a um uso da razão prática que visa à satisfação dos desejos que não são eles mesmos dados pela razão.

A primeira tarefa da *KpV*, então, é mostrar que a realidade do conceito de liberdade pode ser provada por uma lei apodíctica da razão prática, isto é, a própria lei moral. Na medida em que sua realidade for mostrada, Kant sustenta que o conceito de liberdade constituirá

o **fecho de abóboda** de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a **possibilidade** dos mesmos é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral (KpV, AA 05: 3-4)⁵⁸.

Kant chama as crenças na existência da liberdade, da imortalidade e de Deus de “postulados da razão prática pura” e não de dogmas teóricos, mas

pressuposições em sentido necessariamente prático, logo, em verdade, <não> ampliam o nosso conhecimento especulativo, mas conferem realidade objetiva às ideias da razão especulativa **em geral** (mediante sua referência ao domínio prático) (KpV, AA 05: 132)⁵⁹.

⁵⁸ “Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als bloße Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d.i. die *Möglichkeit* derselben wird dadurch *bewiesen*, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz” (KpV, AA 05: 3-4).

⁵⁹ “Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern *Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar das spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft *im allgemeinen* (vermittelt ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte” (KpV, AA 05: 132).

Kant diferencia esses postulados dizendo que “a liberdade é também a única entre todas as ideias da razão especulativa de cuja possibilidade **sabemos a priori**, sem, contudo, ter perspicácia dela, porque ela é a condição da lei moral, que conhecemos” (KpV, AA 05: 5)⁶⁰. Por outro lado, as ideias de Deus e de imortalidade, “não são condições da lei moral, mas somente condições do objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei” (KpV, AA 05: 5-6)⁶¹. Kant mostra que para provar que os seres humanos são obrigados pela lei moral, deve-se acreditar que eles são livres para agir de acordo com ela.

O primeiro passo que Kant faz para justificar a moralidade é assumir que “liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente” (KpV, AA 05: 29)⁶². Essa tese, de acordo com Allison (1990, p. 201), está presente tanto na *GMS* quanto na *KpV*. Kant chega a essa conclusão argumentando que se a lei moral requer a determinação da vontade pela simples forma da lei independente de qualquer inclinação em relação ao objeto da ação, então, somente a vontade que pode ser determinada independentemente da lei natural dos fenômenos, isto é, a lei da causalidade poderá agir segundo a lei moral (Cf. KpV, AA 05: 28-9)⁶³. Ao contrário, se a vontade livre é algo que deve ser “independente de condições empíricas” que pertencem ao mundo sensível, e apesar disso algo que “deve ser determinável” por alguma lei, então, por consequência, “a forma legislativa, na medida em que está contida na máxima, é a única coisa que pode constituir um fundamento

⁶⁰ “Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spek. Vernunft, wovon wir die Möglichkeit *a priori* wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen” (KpV, AA 05: 5).

⁶¹ “Die Ideen von *Gott* und *Unsterblichkeit* sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d.i. des bloß praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft” (KpV, AA 05: 5-6).

⁶² “Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselseitig auf einander zurück” (KpV, AA 05: 29).

⁶³ “Da die bloße Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann, und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört: so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allem Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Kausalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müssen. Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als bloß jene allgemeine gesetzgebende Form: so muß ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt *Freiheit* im strengsten, d.i. transzendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille” (KpV, AA 05: 28-9).

determinante da vontade” (KpV, AA 05: 29)⁶⁴. Assim, segundo Guyer, a vontade na *KpV* pode ser livre se e somente se ela for determinada pela lei moral. (Cf. GUYER, 2006a, p. 223). Kant fala que não se pode provar diretamente a liberdade da vontade porque não se tem nenhuma evidência empírica ou teórica para isso. É a lei moral que conduzirá os indivíduos ao conceito de liberdade. De acordo com Kant,

é a **lei moral**, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece **primeiramente** a nós e que, na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente independente delas, conduz diretamente ao conceito de liberdade. Mas como é possível também a consciência daquela lei moral? Podemos tornar-nos conscientes das leis práticas puras do mesmo modo como somos conscientes de proposições fundamentais teóricas puras, na medida em que prestamos atenção à necessidade com que a razão as prescreve a nós e à eliminação de todas as condições empíricas, à qual aquela nos remete (KpV, AA 05: 29-30)⁶⁵.

Kant apresenta, agora, a lei fundamental da razão prática da seguinte maneira: “Age de tal maneira que a máxima de tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KpV, AA 05: 30). Em seguida, ele explica por que a consciência dessa lei, isto é, o conhecimento imediato da lei moral e seu *status* de obrigatoriedade é um “fato da razão”:

⁶⁴ “Also ist die gesetzgebende Form, so fern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann” (KpV, AA 05: 29).

⁶⁵ “Also ist es das *moralische Gesetze*, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns *zuerst* darbietet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnliche Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt. Wie ist aber auch das Bewußtsein jenes moralischen Gesetzes möglich? Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden, eben so, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben” (KpV, AA 05: 29-30).

Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica, se bem que ela seria analítica se se pressupusesse a liberdade da vontade, para o que porém se requereria como conceito positivo uma intuição intelectual, que aqui de modo algum se pode admitir. Contudo, para considerar esta lei como **dada**, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico, mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (KpV, AA 05: 31)⁶⁶

Nessa passagem, Kant apresenta o conceito de fato da razão (note-se o uso da palavra *Faktum* na citação original) como consciência da lei moral. Allison sustenta, a partir da análise de Beck, que Kant caracteriza o fato da razão em seis diferentes maneiras:

(1) ‘consciência da lei moral’; (2) ‘consciência da liberdade da vontade’; (3) ‘a lei’; (4) ‘autonomia no princípio da moralidade’, (5) uma inevitável determinação da vontade pela mera concepção da lei; e (6) um caso real de uma ação que pressupõe uma causalidade incondicionada (ALLISON, 1999, p. 232).

Todavia, como pode ser observado na citação acima, Kant menciona a existência de um único fato da razão. Por isso, segundo Almeida,

⁶⁶ “Man kann das Bewußtsein dieses Grudgesetzes ein *Faktum* der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz *a priori*, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic iubeo*) ankündigt (KpV, AA 05: 31). Note-se, nesta citação, que Kant utiliza a palavra *Faktum* e não a palavra *Tatsache* que teria significado empírico.

a declaração de Kant de que só há um ‘fato da razão’ exige que essas caracterizações sejam pensadas como logicamente equivalentes, logo como podendo ser reduzidas por análise umas às outras e, por conseguinte, que todas elas exprimem explícita ou implicitamente a consciência que se tem da lei moral (ALMEIDA, 1998, p. 61).

Assim, deve-se considerar que a expressão “fato da razão” caracteriza basicamente a consciência da lei moral. Nesse sentido, Allison afirma que o fato da razão é “melhor entendido como a consciência de estar sob a lei moral e o reconhecimento desta lei ‘pela razão humana natural como a lei suprema de sua vontade’ ” (ALLISON, 1999, p. 233).

Como pode ser visto, Kant defende, na *KpV*, que a existência de uma lei fundamental da moralidade é indemonstrável, isto é, ela não pode ser derivada de nenhuma proposição teórica fundamental e não pode ser deduzida, como queria na *GMS*, com sutileza de dados anteriores da razão. Desse modo, o fato da razão exclui a possibilidade de qualquer outra dedução da lei moral. A interpretação do fato da razão na *KpV* pode levar à rejeição da argumentação desenvolvida por Kant na terceira seção da *GMS*. Segundo Almeida,

a referência à impossibilidade de derivar a lei moral ou imperativo categórico da “consciência da liberdade” pode ser tomada certamente como uma referência à impossibilidade do argumento que Kant apresentou na 3ª parte da *FMC* [Fundamentação da Metafísica dos Costumes] como uma “dedução” (ALMEIDA, 1998, p.64).

Há uma grande discussão entre os comentadores kantianos em relação à argumentação de Kant na terceira seção da *GMS* e na *KpV*. Por exemplo, Henry Allison defende que a tentativa de Kant de fundamentar a moralidade e a liberdade tomam diferentes formas tanto na *GMS* quanto na *KpV*. Segundo ele,

na primeira, Kant propõe uma dedução da lei moral baseada na necessidade de se pressupor a ideia da liberdade. Pelo contrário, na segunda ele nega explicitamente a possibilidade de qualquer

dedução da lei moral e defende que essa lei como um fato da razão pode servir de base para a dedução da liberdade”. (ALLISON, 1990, p. 201).

Assim, pode-se argumentar que na *KpV* Kant fornece uma dedução da liberdade. Guyer também sustenta que Kant inverte a direção de seu argumento na *KpV*. Segundo ele, na *GMS*, após ter analisado o conteúdo da liberdade da vontade, Kant prova que a lei moral pode ser aplicada aos seres humanos ao mostrar que eles possuem uma liberdade da vontade. Kant tenta provar que os seres humanos têm uma liberdade da vontade e, por isso, são obrigados pelo Imperativo Categórico. Por outro lado, na *KpV*, Kant prova a realidade da vontade livre como uma pressuposição de um fato apodíctico de que os seres humanos são obrigados pela lei moral, que por si mesmo não é passível de nenhuma prova. (Cf. GUYER, 2006a, p. 212). Percebe-se, assim, que Kant muda a direção de sua argumentação na *KpV*. Como não se pode dar nenhuma prova teórica da liberdade da vontade, Kant passa a defender que só se poderá ter consciência da obrigação sob a lei moral como sendo dada aos seres humanos e, a partir disso, infere a liberdade da vontade. Desse modo, “Kant desiste do projeto de deduzir que a lei moral é válida retornando a posição tomada por ele na primeira seção da *GMS*” (GUYER, 2006a, p. 222), a saber, que a validade da lei moral diz respeito ao senso comum e que ela serve para provar a liberdade da vontade.

Tendo caracterizado o fato da razão como a consciência da lei moral, deve-se agora tratar de como Kant concebe o conceito de liberdade na *KpV*. No início “Da dedução dos princípios da razão pura”, Kant afirma que

a razão pura pode ser prática, isto é, determinar a vontade por si mesma, independentemente de todo o elemento empírico – e mostra isso mediante um fato [*Faktum*] em que a razão pura se evidencia efetivamente em nós como prática, determinando por este meio a vontade à ação. – Revela ao mesmo tempo que este fato está indissolúvelmente ligado à consciência da liberdade da vontade, que até mesmo se confunde com ela; [...] com efeito, demonstrou-se suficientemente noutro lugar que a liberdade, se ela nos é atribuída, nos transfere para

uma ordem inteligível das coisas. (KpV, AA 05: 42)⁶⁷.

Em seguida, ele acrescenta que a lei moral “demonstra não só a possibilidade [da liberdade], mas também a **realidade** em seres que reconhecem esta lei como para eles obrigatória. A lei moral é, na realidade, uma lei da causalidade pela liberdade [...]” (KpV, AA 05: 47 [negritos acrescentados])⁶⁸. Desse modo, a consciência da lei moral como um fato da razão demonstra a realidade da liberdade. Segundo Allison, há uma passagem que ocorre na *KpV* que é considerada crucial para se entender a dedução da liberdade. “Ela ilustra claramente a inseparabilidade da consciência da lei moral e a consciência da liberdade (incluindo a liberdade negativa) como dois aspectos do fato da razão” (ALLISON, 1990, p. 242). Ao mesmo tempo, essa passagem também mostra por que, apesar de sua inseparabilidade, Kant insiste que é a lei moral que deve ser estabelecida diretamente através do fato da razão e a realidade da liberdade que é deduzida a partir dela. Eis a passagem:

Supondo que alguém alegue que sua voluptuosa inclinação seja-lhe totalmente irresistível no momento em que o objeto querido e a ocasião correspondente lhe ocorram, perguntar-lhe se, no caso em que se erguesse perante a casa em que ele encontra essa ocasião uma força para suspendê-lo logo após a gozada volúpia, ele então não dominaria sua inclinação. Não se precisa de muito tempo para adivinhar o que ele responderia. Perguntai-lhe, porém, se, no caso em que seu governante, sob ameaça da mesma inadiada pena de morte lhe exigisse prestar um falso testemunho contra um homem honrado, que ele sob pretextos especiosos gostaria de arruinar, se ele então, por maior que possa ser o seu amor à vida, considera possível vencê-lo. Se ele o faria ou não, talvez ele

⁶⁷ “daß reine Vernunft praktisch sein, d.i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne – und dieses zwar durch ein Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweiset, nämlich die Autonomie in dem Grundsatz der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt. – Sie zeigt zugleich, daß dieses Faktum mit dem Bewußtsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden [...] denn, daß Freiheit, wenn sie uns beigelegt wird, uns in eine intelligible Ordnung der Dinge versetze, ist anderwärts hinreichend bewiesen worden. (KpV, AA 05: 42).

⁶⁸ “von der das moralische Gesetz [...] nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der Tat ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit [...]” (KpV, AA 05: 47).

não se atreva a assegurá-lo; mas que isso lhe seja possível, tem que admiti-lo sem hesitação. Portanto ele julga que pode algo pelo fato de ter a consciência de que o deve, e reconhece em si a liberdade, que do contrário, sem a lei moral, ter-lhe-ia permanecido desconhecida (KpV, AA 05: 30)⁶⁹.

Kant argumenta que os seres humanos podem somente ser obrigados a fazer aquilo que se tem possibilidade de fazer. Os seres humanos frequentemente dão desculpas pelo seu comportamento dizendo que as inclinações são irresistíveis, mas na realidade, eles não acreditam propriamente nisso. “Nós sabemos que podemos resistir a uma gratificação momentânea, [...] se a nossa própria vida está em jogo e de fato sabemos que sempre podemos escolher fazer o que é o correto, mesmo com um custo muito alto” (GUYER, 2006a, p. 225). A consciência da lei moral combinada com a crença de que se pode somente ser obrigado a fazer o que está ao alcance de ser feito implicam que os seres humanos são sempre livres quando agem segundo o que a lei moral ordena. A primazia da lei moral é conceitual, pois ela é precisamente nossa consciência de estar sujeito a ela (uma consciência que se tem mesmo na violação de seu comando) que nos torna conscientes da nossa autonomia e com ela, de nossa independência do mecanismo da natureza. (Cf. ALLISON, 1990, p. 243). Esse é o modo como Kant prova a realidade (*Realität*) da liberdade na *KpV*.

O objetivo principal deste capítulo foi mostrar como a liberdade é provada por Kant, obedecendo a uma ordem lógica entre suas obras. Desse modo, vimos que a tentativa de provar a validade da lei moral está relacionada com um problema abordado em boa parte de seus trabalhos, a saber, o problema da liberdade da vontade. Kant sustenta que um ser com vontade livre deve necessariamente ser obrigado pela lei moral.

⁶⁹ “Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdenn nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzügerten Todesstrafe, zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas kann, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre” (KpV, AA 05: 30).

Contudo, foi argumentado, que ele muda de ideia quanto ao rumo que essa prova deve tomar. Na *GMS*, ele tenta dar uma prova teórica da realidade da liberdade a partir da qual se poderia deduzir que a lei moral tem um poder de obrigar os seres humanos. Por outro lado, na *KpV*, Kant sustentou que os seres humanos estão conscientes da obrigação que a lei moral impõe, de modo a chamar isso de “fato da razão”. Ele postula que a razão pura é prática por si mesma e que isto é um *Faktum* (fato não empírico). A razão pura é prática por si quando ela é capaz de se autodeterminar e de ser, assim, causa eficiente da ação. A lei moral como “fato da razão” postula a existência da liberdade diversa da necessidade de uma natureza. A liberdade torna-se, assim, a própria autonomia da razão prática pura.

Defendida a efetividade da liberdade da vontade pode-se, agora, pensar na responsabilidade que as pessoas devem assumir por suas ações. Se a vontade de alguém que cometeu uma ação não é livre, então, não se pode dizer que a pessoa é responsável por sua ação, isto é, responsável no sentido de imputabilidade. O que foi mostrado é que se todas as ações forem determinadas, isto é, se não existe liberdade, o conceito de imputabilidade jurídica se torna impossível de ser explicado. Em outros termos, com a garantia de que os seres humanos agem de maneira livre pode-se justificar a existência e a função do direito. Assim, um dos principais objetivos do segundo capítulo será tratar da fundamentação do direito em Kant.

II A LIBERDADE INATA E O PRINCÍPIO UNIVERSAL DO DIREITO

O objetivo deste capítulo será mostrar como o direito está relacionado com a liberdade. Analisar-se-á a obra *MS* com o intuito de mostrar que a principal finalidade de um sistema de direitos e de deveres de virtude é a de proteger a liberdade dos indivíduos. A principal tese kantiana estudada até o momento sustenta que um ser livre deve agir de acordo com a lei moral. Será visto, que na medida em que Kant afirma isso, fica difícil para ele explicar porque as pessoas não estão inclinadas a agir sempre de maneira autônoma, pois o que a moralidade requer é justamente que a autonomia seja incentivada e praticada. Desse modo, para Kant, em algumas situações o uso desimpedido do arbítrio livre de algumas pessoas deverá ser *constrangido* para proteger o exercício da liberdade de todos os indivíduos. Um dos objetivos de Kant na *RL* é determinar quando o uso da coerção é possível e necessário para proteger a liberdade de todos os indivíduos.

Para alcançar o objetivo deste capítulo, serão apresentados, na seção 2.1, os critérios utilizados por Kant para manter a divisão entre os deveres de direito e os deveres de virtude. Será mostrado como os deveres de direito e os de virtude estão relacionados com os deveres perfeitos e imperfeitos e, também, com os deveres de obrigação lata e estrita. Defender-se-á que todos os deveres são estabelecidos a partir da necessidade de se preservar a existência de seres *livres*, de possibilitar o exercício da *liberdade* dos indivíduos, de desenvolver os talentos necessários para estabelecer e alcançar *livremente* certos fins. Finalmente, em 2.1.1 os deveres específicos de virtude serão analisados. Mostrar-se-á que os deveres de virtude visam preservar a existência de seres livres através do desenvolvimento dos talentos e das habilidades necessárias para alcançar os fins livremente estabelecidos. Na seção 2.2, o conceito de direito será estudado. Constatar-se-á que a filosofia do direito de Kant está preocupada com a obrigação justa de restringir a liberdade dos outros indivíduos e que essa liberdade pode ser defendida por mecanismos coativos do Estado. Muitos comentadores discordam com a afirmação de que o direito para Kant depende da filosofia moral. Markus Willaschek, Allen Wood, por exemplo, sustentam que o princípio do direito *não* está fundamentado no princípio da moralidade. Assim, em 2.3 será analisado se o princípio universal do direito é analítico ou sintético e se ele está fundamentado ou não a partir do Imperativo Categórico. Será mostrado que há uma fundamentação moral do direito e que ela está baseada no direito inato à liberdade.

2.1 A divisão dos deveres na *MS*

Na *MS*, Kant apresenta o esquema completo de sua doutrina de deveres. A distinção básica desses deveres se dará entre os deveres de direito ou jurídicos, tratados em “Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito”, e os deveres de virtude, abordados em “Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude”. Os deveres de direito são deveres para com os outros que podem ser assegurados através de mecanismos do Estado, isto é, através do poder coercitivo. Por outro lado, os deveres de virtude não podem ser assegurados através de ações coercitivas, mas somente com o esforço da própria virtude ou pelo respeito à lei moral. A relação dessas duas divisões torna explícita a ideia de sistematicidade da filosofia moral kantiana: “o sistema da doutrina geral de deveres divide-se no sistema da doutrina do direito (*ius*), que trata de leis externas, e no sistema da doutrina da virtude (*ethica*), que não diz respeito a tais leis” (TL, AA 06: 379)⁷⁰. Isso implica que há o sistema dos deveres de direito e o sistema dos deveres de virtude, e que esses dois sistemas são duas partes que formam um todo.

Kant deixa claro que há um único princípio fundamental a partir do qual todos os outros deveres podem ser derivados. Mais precisamente, todos os deveres devem ser derivados a partir de um princípio da moralidade objetivamente válido, a saber, do Imperativo Categórico. Apesar de ele sustentar que esse princípio deve ser conhecido *a priori*, o que se observa é que os deveres que seguirão deste princípio deverão levar em conta alguns elementos empíricos pertencente à natureza dos seres humanos. Kant afirma que

uma metafísica dos costumes não poderá dispensar os princípios de aplicação, e teremos de tomar seguidamente por objeto a *natureza* particular do homem, conhecida tão-somente por experiência, para *mostrar* nela as conclusões a partir dos princípios morais universais, sem com isso tirar, no entanto, algo da pureza dos últimos, nem tornar duvidosa sua origem *a priori*. – Isto quer dizer apenas que uma metafísica dos

⁷⁰ “so, daß jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der *Rechtslehre* (*ius*), welche äußerer Gesetze fähig ist, und der *Tugendlehre* (*ethica*) eingeteilt wird, die deren nicht fähig ist, wobei es denn auch sein Bewenden haben mag” (TL, AA 06: 379).

costumes não pode ser fundada em antropologia, ainda que possa ser aplicada a ela (RL, AA 06: 216-17)⁷¹.

Segundo Guyer, a *MS* “adiciona certos fatos básicos, porém empíricos, sobre a natureza humana (embora também incontestáveis) para derivar a partir daquele princípio geral os deveres concretos dos seres humanos” (Cf. 2005a, p.246)⁷². A seguir, será esclarecida uma diferença básica entre os deveres de direito e os de virtude: os primeiros são formas de preservar e promover a liberdade que podem ser cumpridos por meio da coerção externa; os deveres de virtude são modos de preservar a liberdade que não podem ser cumpridos a não ser por respeito à lei moral.

Kant escreve na introdução geral da *MS* que “a legislação ética (mesmo que os deveres possam ser também externos) é aquela que não *pode* ser externa” (RL, AA 06: 220), isto é, executada por meio de incentivos externos para tornar a lei moral respeitada, enquanto “a jurídica é aquela que também pode ser externa” (RL, AA 06: 220), isto é, pode ser cumprida pela aversão ou pelo desejo de evitar ser punido. Para tornar explícita essa distinção, Kant faz uma consideração importante em relação aos móveis das legislações:

Toda legislação [...] pode, portanto, distinguir-se ainda em vista dos móveis. Aquela que faz de uma ação um dever e deste dever ao mesmo tempo um móbil é *ética*. Mas aquela que não inclui o último na lei, admitindo assim também outro móbil que não a ideia do próprio dever, é *jurídica*. Percebe-se facilmente, em vista da última, que este móbil diferente da ideia do dever tem de ser tirado dos fundamentos *passionais* de determinação do arbítrio, das inclinações e aversões, e, dentre essas, dos da última espécie, porque deve ser uma

⁷¹ “so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere *Natur* des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu *zeigen*, ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung *a priori* dadurch zweifelhaft gemacht wird. – Das will so viel sagen, als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden” (RL, AA 06: 216-17).

⁷² Höffe afirma que os conteúdos empíricos participam da derivação sistemática dos deveres a partir do princípio fundamental da moralidade. Desse modo, ele sustenta que os deveres kantianos são “deveres sintéticos impuros *a priori*” (HÖFFE, 2006, p.103).

legislação, que é coercitiva, e não um incentivo, que é convidativo (RL, AA 06: 219)⁷³.

Mas isso não coincide exatamente com a definição de dever de virtude que Kant faz na introdução da *TL*, pois ali é defendido que o dever de virtude também pode ser considerado um fim. Segundo ele,

A doutrina do direito trata somente da condição formal da liberdade externa (a consistência da liberdade externa com ela mesma se suas máximas forem transformadas em leis universais) isto é, do **direito**. Mas a ética vai além disso e fornece um *conteúdo* (um objeto da escolha livre), um **fim** da razão pura que é representado como um fim que também é objetivamente necessário, isto é, um fim que, na medida em que os seres humanos são considerados, é um dever tê-lo (*TL*, AA 06: 380)⁷⁴.

Como se pode perceber, Kant sustenta que os deveres de direito são deveres que visam preservar a possibilidade do uso consistente da liberdade externa, isto é, a liberdade de ação, não importando os objetivos e motivos do indivíduo. Os deveres de direito prescrevem ações sem se preocuparem com os fins que podem ser alcançados. Portanto, a definição de deveres de direito dada na *RL* concorda com aquela dada na introdução da *TL*. Por outro lado, em relação aos deveres

⁷³“Alle Gesetzgebung also (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äußere sein) kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht, und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist *ethisch*. Diejenige aber, welche das letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst, zuläßt, ist *juridisch*. Man sieht in Ansehung der letztern leicht ein, daß diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür der Neigungen und Abneigungen und unter diesen von denen der letzteren Art hergenommen sein müssen, weil es eine Gesetzgebung, welche nötigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, sein soll” (RL, AA 06: 219).

⁷⁴“Die Rechtslehre hatte es bloß mit der *formalen* Bedingung der äußeren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d.i. mit dem *Recht* zu tun. Die Ethik dagegen gibt noch eine *Materie* (einen Gegenstand der freien Willkür), einen *Zweck* der reinen Vernunft, der zugleich als objektiv-notwendiger Zweck, d.i. für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird, and die Hand. Denn, da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluß nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig *a priori* gegeben sein muß” (TL, AA 06: 380).

de virtude, Kant acrescenta algo que não foi considerado: os deveres de virtude são deveres que fomentam certos fins confirmados pela razão, isto é, deveres que são fins simultaneamente. Esses deveres prescrevem um fim ou um propósito.

Para Kant, os fins que também são deveres “são a *própria perfeição do indivíduo e a felicidade dos outros*” (TL, AA 06: 385)⁷⁵. Kant cita somente a própria perfeição da pessoa e não a felicidade dela mesma porque a felicidade própria é desejada naturalmente, não enquanto dever. Do mesmo modo, ele menciona só a felicidade dos outros e não a perfeição dos outros porque a perfeição dos outros consiste na perfeição da moralidade e isso é algo que cada um deve aperfeiçoar por conta própria.

Segundo Guyer, há alguns problemas em relação à identificação dos deveres de virtude que também são fins (Cf. 2006a, p. 241). Da maneira como são descritos, os deveres de virtude incluem todos os deveres que visam preservar a existência da liberdade para consigo e para com os outros e, também, promover o exercício daqueles deveres que não podem ser cumpridos através da coerção. Por exemplo, o primeiro dever de virtude para consigo é o dever de não cometer suicídio. Mas esse não é um dever de aperfeiçoar a si mesmo. Esse é um dever de não destruir a si próprio como um ser livre. Outro caso é o dever de não difamar ou ridicularizar os outros que é classificado como um dever de virtude em relação aos outros. Este não é um dever de promover ou preservar a sua felicidade, mas somente um dever de não mostrar desrespeito com as pessoas que são livres por direito. Assim, até o momento, pode-se afirmar, juntamente com Guyer, que “a única coisa que esses deveres de virtude têm em comum é que [...] eles não podem ser cumpridos coercitivamente através de um sistema legal de justiça” (GUYER, 2006a, p. 242).

Kant ainda considera a distinção entre liberdade interna e liberdade externa como princípio que distingue a *TL* da *RL*. Segundo ele, a divisão principal da *MS* deve estar baseada nisso: “que o conceito de **liberdade**, que é comum a ambas, torna necessário dividir os deveres em deveres de *liberdade externa* e deveres de *liberdade interna*, sendo somente os últimos éticos” (TL, AA 06: 406)⁷⁶. Os deveres de direito estariam relacionados com a liberdade externa e os de virtude com a

⁷⁵“IV: WELCHES SIND DIE ZWECHE, DIE ZUGLEICH PFLICHTEN SIND? Sie sind: *Eigene Vollkommenheit – Fremde Glückseligkeit*” (TL, AA 06: 385).

⁷⁶ “[...] daß der Begriff der *Freiheit*, der jenen beiden gemein ist, die Einteilung in die Pflichten der *äußeren* und *inneren Freiheit* notwendig macht; von denen die letztern allein ethisch sind” (TL, AA 06: 406).

liberdade interna. Desse modo, mesmo que os deveres de virtude não possam ser cumpridos por meio da coerção, pode-se defender que eles e, também, os deveres de direito, estão fortemente relacionados com a liberdade.

Na *GMS*, Kant usa exemplos de deveres para aplicar o Imperativo Categórico. A partir desse Imperativo, pode-se estabelecer os principais tipos de deveres morais comumente reconhecidos. Para provar isso, Kant escolhe os exemplos “da divisão habitual em deveres para conosco mesmos e deveres para com os outros, em deveres perfeitos e imperfeitos” (*GMS*, AA 04: 421)⁷⁷. Ele fornece um exemplo para cada uma das quatro classes de deveres que são derivados a partir dessas duas divisões. Para ilustrar os deveres perfeitos para consigo, Kant usa o dever de proibição do suicídio. Como exemplo de deveres perfeitos para com os outros, Kant cita o dever de não fazer promessas falsas, isto é, promessas que alguém não poderá manter. Para exemplificar os deveres imperfeitos para consigo, ele menciona o dever de cultivar as predisposições naturais que os indivíduos têm para habilidades e talentos. E em relação aos deveres imperfeitos para com os outros, Kant considera o dever de beneficência ou cuidado mútuo (Cf. *GMS*, AA 04: 422-423).

Segundo Guyer, ao se considerar a definição de humanidade como capacidade de estabelecer e tentar realizar livremente certos fins, pode-se derivar esses exemplos de deveres a partir da proposição de sempre se tratar a humanidade como um fim e nunca meramente como um meio (Cf. GUYER, 2005a, p. 255). Por exemplo, o dever de não cometer suicídio é obviamente um caso de um dever geral de não destruir um ser capaz de fazer escolhas livres. Do mesmo modo, a proibição de homicídio deve ser feita, pois não se deve destruir um agente livre. Existem outros exemplos dessa classe geral de deveres, não só em relação aos outros, mas também em relação consigo mesmo, por exemplo, o dever de evitar a embriaguez (Cf. *TL*, AA 06: 427). Ele pode ser entendido como um dever de não comprometer a habilidade de exercer a liberdade de escolha durante um período de intoxicação. Também o dever de cultivar os talentos pode ser considerado um dever de desenvolver as condições gerais que irão facilitar a realização de fins particulares que alguém pode livremente estabelecer no exercício de sua humanidade. O dever de beneficência pode ser entendido como o dever

⁷⁷ “Nun wollen wir einige Pflichten her zählen, nach der gewöhnlichen Einteilung derselben, in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten” (*GMS*, AA 04: 421).

de dar assistência aos outros na realização de certos fins que um indivíduo livremente estabeleceu. De acordo com Kant, “mas se cada qual se não esforçasse por contribuir na medida de suas forças para o fim dos seus semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como fim em si mesma*” (GMS, AA 04: 430)⁷⁸. Percebe-se, desse modo, uma forte vinculação entre os deveres com a liberdade.

Poder-se-ia pensar que tratar a humanidade como um fim em si mesma deriva deveres para promover fins particulares que alguém escolhe. Mas isso pode parecer um dever de alcançar a felicidade, algo que Kant rejeita veementemente. Na introdução da *TL*, ele argumenta que não se pode ter um dever direto de promover a sua própria felicidade. Isso porque o dever requer a superação de uma aversão e, certamente, a felicidade própria não pode ser assim caracterizada. Contudo, Kant também considera que alguém pode ter um dever indireto de tornar a si mesmo feliz o suficiente a fim de evitar a tentação de fazer algo imoral (Cf. *TL*, AA 06: 387-8).

As quatro classes de deveres estabelecidas por Kant na *GMS*, segundo Guyer, podem ser derivadas a partir da prescrição de sempre se tratar a humanidade como um fim e nunca meramente como um meio. Isso consistirá nos seguintes deveres:

- (1) de não destruir os seres humanos *qua* agentes capazes de fazer escolhas livres, (2) de não comprometer a possibilidade do exercício livre de escolha e ação dos indivíduos, (3) de cultivar as capacidades que irão facilitar o alcance de fins que os indivíduos livremente estabelecem, (4) [...] fazer certas ações para facilitar a realização de fins particulares que são livremente estabelecidos. (GUYER, 2005a, p. 256).

Pode-se defender que até mesmo a discussão na *RL* acerca do direito privado sustenta que o direito de propriedade pode ser derivado a partir da humanidade como fim em si mesma (Cf. GUYER, 2005a, p. 257). Isso porque a principal afirmação da teoria dos direitos de propriedade de Kant é que os seres humanos são criaturas personificadas que dependem do movimento livre dos corpos. A manutenção dos corpos

⁷⁸ “ [...] allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur *Menschheit, als Zweck an sich selbst*, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, so viel an ihm ist, zu befördern trachtete” (GMS, AA 04: 430).

exige que se tenha direito de adquirir os objetos necessários à sobrevivência. A partir desse argumento, pode-se defender também o direito inato à liberdade (Cf. RL, AA 06: 237-8). O uso dos corpos que não são os dos próprios indivíduos, incluindo o uso de corpos não-humanos, tais como, terra, minerais, vegetais, animais não-humanos e, também, outros seres humanos (esposas, servos, empregados) irá derivar os direitos adquiridos. O estudo mais aprofundado do sistema de direitos, compreendendo os direitos inatos e os adquiridos, será feito no terceiro capítulo deste trabalho.

A preservação da sua própria humanidade e a dos outros tanto quanto a busca de fins livremente escolhidos irá requerer que o ser humano seja capaz de mover livremente seu corpo. Contudo, o movimento do seu próprio corpo tanto quanto o livre uso de outros corpos, humanos ou não-humanos, pode entrar em conflito com o uso dos corpos de outros indivíduos. Desse modo, o dever geral de tratar a humanidade enquanto capacidade de liberdade de escolha e ação como um fim em si mesmo e não como um mero meio irá dizer que se deve encontrar maneiras de regular os movimentos do próprio indivíduo e o uso dos outros corpos a fim de preservar a liberdade, não somente a sua liberdade, mas também a liberdade dos outros. Os deveres gerais de preservar a liberdade dos indivíduos e a possibilidade do exercício dessa liberdade, tanto quanto a realização dos fins que são livremente escolhidos pelos indivíduos irão requerer a regulação do uso do corpo da própria pessoa e dos outros para respeitar a humanidade de todos.

Os primeiros deveres de direito abordados por Kant são os direitos “inatos” que seguem do direito inato à liberdade, isto é, a liberdade da pessoa de agir sem que haja controle ou intromissão de outras pessoas. Constatar-se-á, no terceiro capítulo, que no direito inato à liberdade estão incluídos outros direitos que garantem a sua própria existência, tais como, a liberdade de não ser restringido, não ser agredido ou não ser violentado por outra pessoa, a proibição de homicídio e, também, os direitos à liberdade de expressão. O segundo tipo de direitos tratados por Kant são os adquiridos. Kant reserva especial atenção a esses direitos na parte da obra que chama “Direito Privado”. Nela, Kant inclui os direitos à aquisição da propriedade das coisas, os direitos que asseguram ações específicas de outras pessoas através de contratos e os direitos contra outras pessoas. Por exemplo, o direito do marido em relação à esposa ou o direito do patrão em relação a seus servos. A proposta geral da discussão de Kant na parte que concerne ao “Direito Privado” é explicar como esses direitos podem ser adquiridos consistentemente com a obrigação de respeitar a liberdade de

todos. Por exemplo, como uma pessoa pode ter um direito exclusivo de controlar uma propriedade sendo que os outros também podem fazer uso de modo consistente com a liberdade de todos os outros indivíduos? Ou ainda, como o marido pode ter direitos em relação à esposa sem ser inconsistente com o *status* dela, a saber, ser um fim em si mesma? Certamente, os deveres jurídicos são os deveres de respeitar esses direitos dos cidadãos. Será visto que para se respeitar esses direitos e ter certeza de que eles serão assegurados é necessário que seja estabelecido um Estado. A liberdade para requerer esses direitos cria uma obrigação de instituir e preservar um Estado (Cf. RL, AA 06: 255, 257). Desse modo, será defendido, no quarto capítulo, que a fundamentação do Estado se dá a partir da liberdade.

Segundo Guyer, na divisão dos deveres da *MS* há uma clara distinção entre os deveres que visam preservar a existência de agentes livres e a possibilidade do exercício da liberdade deles e os deveres de promover o sucesso no exercício dessa liberdade (Cf. GUYER, 2006a, p. 245). Para Guyer, esta é a diferença principal que pode ser estabelecida entre deveres perfeitos e deveres imperfeitos. Os deveres de não cometer suicídio e de evitar fazer promessas falsas são os deveres perfeitos, isto é, visam preservar a existência de seres livres e o exercício da própria liberdade. Por outro lado, os deveres para desenvolver os seus próprios talentos que fazem parte da perfeição, e os deveres de ajudar aos outros na busca de seus fins, que irão contribuir com a felicidade deles, são deveres imperfeitos, isto é, deveres que garantem o êxito do uso da liberdade dos indivíduos. Desse modo, esse esquema inclui deveres de tratar os seres humanos como fins em si mesmos e deveres para promover a realização de fins específicos que o indivíduo estabelece para si mesmo. Para Guyer, os *deveres perfeitos* são deveres que ordenam não destruir temporária ou permanentemente as faculdades mentais e corporais. Isso porque, segundo Kant, o exercício da liberdade depende dessas faculdades (Cf. TL, AA 06: 387). Por outro lado, os *deveres imperfeitos* são aqueles que orientam cultivar e melhorar as faculdades mentais e corporais pelos quais também o exercício da liberdade depende. Todos os deveres para consigo próprio que se referem ao fim da humanidade são deveres imperfeitos (Cf. TL, AA 06: 447). A relação dos deveres perfeitos e imperfeitos com os deveres de virtude e de direito será retomada nessa seção, quando os deveres de obrigação estrita e lata forem analisados. Como será visto, a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos não poderá ser tomada como equivalente a deveres de direito e de virtude, pois

Kant não restringe sua lista completa de deveres de virtude de acordo com a característica de serem deveres que são ao mesmo tempo fins. [...]. Ao invés, a lista completa de deveres de virtude de Kant simplesmente inclui todos os deveres derivados a partir do esquema geral [...] de não poderem ser garantidos coercitivamente (GUYER, 2006a, p. 245).

Kant não fornece uma teoria geral que explique por que os deveres de virtude não podem ser assegurados coercitivamente. Kant expõe razões diferentes para explicar os deveres de virtude. Em alguns casos, há uma barreira física ou lógica que proíbe os deveres de virtude serem deveres coercitivos. Por exemplo, o dever de desenvolver e escutar a própria consciência. Isso claramente não pode ser cumprido por meio da coerção porque através do medo das consequências a coerção pode modificar a ação externa de um indivíduo, mas não mudar a personalidade moral do indivíduo. Por outro lado, em relação a alguns deveres parece que ninguém tem a posição legal e moral necessária para garantir que sejam assegurados (Cf. GUYER, 2006a, p.246). Por exemplo, as sanções que podem deter o suicídio, tal como a ameaça de ser confiscada a herança do indivíduo suicida. Se o suicida é um adulto capaz cujas ações não prejudicam ninguém a não ser ele mesmo, então ninguém pode ter o direito de ameaçar ou assegurar que essa sanção lhe seja aplicada. Kant não menciona como deverão ser os meios coercitivos para assegurar as obrigações de direito, por exemplo, se tais meios exigem uma possibilidade física ou lógica ou se eles exigem uma capacidade moral ou título para ser aplicados. Apesar de não mencionar tais condições, ele parece aceitá-las quando, por exemplo, explica por que muito embora não exista um direito moral de autopreservação da vida à custa da vida de um inocente, não pode haver uma proibição legal para que isso aconteça. Ao se referir ao chamado “direito de necessidade”, Kant afirma:

não pode haver uma *lei penal* que infligisse a morte àquele que, no naufrágio, encontrando-se com um outro em igual perigo de vida, empurrasse-o da tábua em que tinha se socorrido, a fim de se salvar a si mesmo. Pois a pena prevista pela lei não poderia certamente ser maior do que a perda da vida do primeiro. Ora, uma tal lei penal não pode de maneira alguma ter o efeito

intencionado, pois a ameaça com um mal que ainda é *incerto* (a morte pela sentença do juiz) não pode suplantar o medo diante do mal que é *certo* (a saber, o afogamento). Portanto o ato da autopreservação pela violência não deve ser julgado *inculpável* (*inculpabile*), mas apenas *impunível* (*impunibile*) (RL, AA 06: 235-6)⁷⁹.

Nesse caso, Kant argumenta que não deve haver uma sanção efetiva para assegurar tal proibição, pois o medo de afogamento é mais certo e imediato do que o medo de uma punição posterior. Assim, Kant assume que uma sanção coercitiva requer uma possibilidade física de aplicação eficiente.

Como foi salientado, os deveres de virtude são deveres que visam preservar e promover a liberdade de estabelecer fins e de alcançá-los. Isso significa que eles são deveres de liberdade, isto é, de promover a liberdade de ação. Mas como não podem ser assegurados através da coerção externa eles devem ser livremente desejados pelos indivíduos ou motivados pelo respeito da lei moral. O conceito de dever, para Kant, “é em si já o conceito de uma intimação (coerção) do arbítrio livre pela lei, sendo que esta coerção pode ser ou exterior ou autocorção” (TL, AA 06: 379)⁸⁰. Desse modo, o indivíduo deve se autocorrigir para cumprir um dever de virtude.

Na introdução da *TL*, Kant considera que toda a *obrigação de virtude* (*Tugendverpflichtung*) é também um dever de virtude (*Tugendpflichten*), isto é, “que o respeito pela lei em geral só por si não é fundamento de um fim como dever; pois que só tal fim é um dever de virtude” (TL, AA 06: 410)⁸¹. Daí se segue que haja apenas e só uma

⁷⁹“Es kann nämlich kein *Strafgesetz* geben, welches demjenigen den Tod zuerkennete, der im Schiffbruche, mit einem andern in gleicher Lebensgefahr schwebend, diesen von dem Brette, worauf er sich gerettet hat, wegstieße, um sich selbst zu retten. Denn die durchs Gesetz angedrohetete Strafe könnte doch nich größer sein, als die des Verlusts des Lebens des ersteren. Nun kann ein solches Strafgesetz die beabsichtigte Wirkung gar nicht haben; denn die Bedrohung mit einem Übel, was noch *ungewiß* ist (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch), kann die Furcht vor dem Übel, was *gewiß* ist (nämlich dem Ersaufen), nicht überwiegen. Also ist die Tat der gewalttätigen Selbsterhaltung nicht etwa als *unsträflich* (*inculpabile*), sondern nur als *unstrafbar* (*impunibile*) zu beurteilen und diese *subjektive* Strafflosigkeit wird, durch eine wunderliche Verwechselung, von den Rechtslehrern für eine *objektive* (Gesetzmäßigkeit) gehalten” (RL, AA 06: 235-6).

⁸⁰ “Der *Pflichtbegriff* ist na sich schon der Begriff von einer *Nötigung* (*Zwang*) der freien Willkür durchs Gesetz; dieser *Zwang* mag nun ein *äußerer* oder ein *Selbstzwang* sein” (TL, AA 06: 379).

⁸¹ “[...] daß nicht jede *Tugendverpflichtung* (*obligatio ethica*) eine *Tugendpflicht* (*officium ethicum* s. *Virtutis*) sei; mit anderen Worten: daß die Achtung vor dem Gesetze überhaupt noch

obrigação de virtude, a saber, a atitude virtuosa como fundamento subjetivo da determinação de cumprir o próprio dever, mas muitos deveres de virtude, porque há muitos objetos que são fins que ao mesmo tempo constituem um dever tê-los como fins. Esses deveres, portanto, refletem o uso comum que se faz da palavra “virtuoso”. Para Kant, uma pessoa é chamada de virtuosa quando ela possui a pureza da atitude. Kant faz algumas considerações sobre a virtude nesse sentido. Ele afirma que nas circunstâncias reais da existência humana, as pessoas estão sujeitas a obstáculos que impedem o cumprimento do dever e à forças que colocam resistência a esse cumprimento. Segundo Kant, o homem tem que se julgar capaz de combatê-las e vencê-las através da razão. Desse modo, “a capacidade e o propósito deliberado de se opor a um adversário poderoso, mas injusto, é a coragem (*fortitudo*) e, em relação ao adversário da atitude moral que existe em nós, é virtude (*virtus, fortitudo moralis*)” (TL, AA 06: 380)⁸². Ele ainda fala que possui mérito também a atitude pelo respeito ao direito: “se bem que a conformidade das ações ao Direito (ser um homem respeitador da legalidade) não constitua algo de meritório, é meritória sim a conformidade à máxima de tais ações como deveres, isto é, o respeito pelo Direito” (TL, AA 06: 390)⁸³.

Assim, para Kant, ser virtuoso significa a maneira de resistir às forças e aos obstáculos que impedem o cumprimento da lei moral, isto é, uma forma de autocontrole. Segundo Kant,

A virtude é, por conseguinte, a força moral da vontade de um homem no cumprimento de seu dever: dever que é uma intimação moral através da sua própria razão legisladora, à medida que esta se constitui a si própria num poder executivo da lei (RL, AA 06: 405)⁸⁴.

nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht” (TL, AA 06: 410).

⁸² “Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz, einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu tun, die *Tapferkeit* (*fortitudo*) und, in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in *uns*, *Tugend* (*virtus, fortitudo moralis*)” (TL, AA 06: 380).

⁸³ “Obzwar die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Mensch zu sein) nichts Verdienstliches ist, so ist doch die der Maxime solcher Handlungen, als Pflichten, d.i. die *Achtung* fürs Recht *verdienstlich*” (TL, AA 06: 390).

⁸⁴ “Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines *Menschen* in Befolgung seiner *Pflicht*: welche eine moralische *Nötigung* durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz *ausführenden* Gewalt selbst konstituiert” (RL, AA 06: 405).

Kant enfatiza que não se pode esperar que os seres humanos resistam aos obstáculos que impedem o cumprimento da lei moral em todas as ocasiões, nem que eles sempre irão agir pela pura atitude. Os homens como seres racionais, “são suficientemente destituídos de santidade para poder ter vontade de transgredir a lei moral” (TL, AA 06: 379)⁸⁵. Mas como o homem é um ser livre, “o conceito de dever não pode conter mais do que a autocoerção (unicamente mediante a representação da lei), se tomarmos em conta a determinação interna da vontade (os móbeis)” (TL, AA 06: 379)⁸⁶. Desse modo, o dever de virtude geral é, por um lado, um dever imperfeito, isto é, um dever para procurar a pureza da atitude. Como o próprio Kant coloca, o dever do ser humano para consigo próprio de aumentar a sua perfeição moral é, “sob o ponto de vista da qualidade, [...] estrito e perfeito, se bem que sob o ponto de vista do grau seja um dever amplo e imperfeito, e isto é assim por causa da fragilidade (*fragilitas*) da natureza humana” (TL, AA 06: 446)⁸⁷. Desse modo, para Kant, é um dever lutar pela perfeição moral, mas não é um dever alcançá-la nesta vida. Assim, sua observância consiste num progresso contínuo:

[...] é um dever para consigo mesmo estrito e perfeito no que diz respeito ao objeto (a ideia cuja realização nós devemos propor como fim), mas, no que diz respeito ao sujeito, é um dever para consigo próprio lato e apenas imperfeito.

As profundezas do coração humano são insondáveis. Quem é que se conhece suficientemente para saber, quando sente o móbil de observância do dever, se procede integralmente com base na representação da lei ou se não concorrem para isso muitos impulsos sensíveis, que almejam a um benefício (ou a evitar um prejuízo) e que, numa ocasião distinta, poderiam

⁸⁵ “[...] sondern auf *Menschen* als vernünftige *Naturwesen* geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten [...]” (TL, AA 06: 379).

⁸⁶ “Da aber der Mensch doch ein *freies* (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als *Selbstzwang* (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist” (TL, AA 06: 379).

⁸⁷ “Diese Pflicht gegen sich selbst ist eine der Qualität nach *enge* und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht, und das wegen der *Gebrechlichkeit* (*fragilitas*) der menschlichen Natur” (TL, AA 06: 446).

estar também ao serviço do vício? (TL, AA 06: 446-7)⁸⁸.

Dessa forma, sempre se deve esforçar pela virtude, mesmo que ela não seja completamente alcançada. O indivíduo ganha estima ao fazer esforço para chegar até ela. Por isso, no que se refere à perfeição como fim moral, na verdade não existe senão uma virtude, como força moral de cumprir as máximas. Essa seria, então, para Kant, a obrigação geral de ser virtuoso.

Conforme mencionado, Kant deixa claro no início da *MS* que tanto os deveres de virtude quanto os deveres de direito podem ser cumpridos apenas pelo respeito da lei moral: “Todos os deveres, pelo simples fato de serem deveres, pertencem à ética; mas sua *legislação* não por isso se encontra sempre na ética, mas, para muitos deles, fora da ética” (RL, AA 06: 219)⁸⁹. Pode-se cumprir um dever jurídico sendo coagido ou não. “A legislação ética (mesmo que os deveres possam ser também externos) é aquela que não *pode* ser externa; a jurídica é aquela que também pode ser externa” (RL, AA 06: 220)⁹⁰. Percebe-se aqui claramente que Kant fundamenta o direito na moral. O sistema legal não precisa saber como as pessoas cumprem seus deveres de direito. A tarefa dele é, portanto, assegurar as sanções contra aqueles que não cumprem seus deveres de direito. Assim, por exemplo, do ponto de vista legal é um dever externo manter uma promessa feita num contrato. Mas, segundo Kant, a partir de um ponto de vista moral, deve-se estimar as pessoas pela pureza de suas motivações, não podendo, contudo, forçá-las a ter essa pureza. Desse modo, “é um dever externo manter sua promessa contratual, mas a ordem de fazê-lo simplesmente por ser

⁸⁸ “Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das *Streben*, aber nicht das *Erreichen* derselben (in diesem Leben) Pflicht ist, deren Befolgung also nur im kontinuierlichen Fortschritten bestehen kann, ist, in *Hinsicht* auf das Objekt (die Idee, deren Ausführung man sich zum Zweck machen soll), zwar enge und vollkommene, in *Rücksicht* aber auf das Subjekt, weite und nur unvollkommene Pflicht gegen sich selbst.

Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich gnugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere, sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vorteil (oder zur Verhütung eines Nachteils) angelegt sind und bei anderer Gelegenheit auch wohl dem Laster zu Diensten stehen könnten? ” (TL, AA 06: 446-7).

⁸⁹ “[...] daß alle Pflichten bloß darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören; aber ihre *Gesetzgebung* ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben außerhalb derselben” (RL, AA 06: 219).

⁹⁰ “Die ethische Gesetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äußere sein) ist diejenige, welche nicht äußerlich sein *kann*; die juristische ist, welche auch äußerlich sein kann” (RL, AA 06: 220).

dever, sem levar em consideração um outro móbil, pertence tão-somente à legislação *interna*” (RL, AA 06: 220)⁹¹. A princípio, as pessoas podem cumprir seus deveres só pelo motivo do respeito à lei moral. Na prática, contudo, nem sempre pode ser possível esperar que os seres humanos cumpram seus deveres por esse motivo. Por isso, Kant sustenta que os deveres de direito podem ser cumpridos por uma atitude externa. O que é importante de se notar e o que se quer defender aqui é que as duas legislações são maneiras de preservar a liberdade do indivíduo. Esse é um dos principais resultados do presente trabalho.

Até o momento, os deveres de direito foram descritos como aqueles que regulam as ações externas e que podem ser cumpridos através da coerção. Algumas relações entre os deveres de direito e os deveres de virtude também foram estabelecidas. Por exemplo, os deveres de virtude exigem adaptação a um fim, já os deveres de direito autorizam ou proíbem ações externas. Os deveres de virtude não podem ser garantidos através do Estado. Os deveres de direito podem e devem ser garantidos com a existência do Estado. Os deveres de virtude dizem respeito à liberdade interna e os deveres de direito à liberdade externa. Ainda falta ser explicado como os deveres de virtude e os deveres de direito estão relacionados com os deveres de obrigação lata e estrita. Essa distinção é apenas mencionada por Kant na *GMS* (Cf. *GMS*, AA 04: 424). É na *TL*, que Kant faz uma distinção mais detalhada entre eles. Ele afirma que “os deveres éticos são de obrigação lata, enquanto que os deveres de direito são de obrigação estrita” (*TL*, AA 06: 390)⁹². Essa afirmação, segundo Kant, é uma consequência da proposição que assegura que “a ética não dá leis para as *ações* (*Ius* faz isso), mas tão somente para as *máximas* das ações” (*TL*, AA 06: 389)⁹³. A lei só pode ordenar as máximas das ações e não as próprias ações. Sua latitude consiste no fato de que não está disponível ao indivíduo a precisão e o grau de intensidade que se deve realizar a ação com vista ao fim que é simultaneamente um dever. Um dever é lato se ele requer a adoção de um fim: “a obrigação ética em relação aos fins, que podem ser vários, é somente uma obrigação lata” (*TL*, AA 06: 395)⁹⁴. Por outro lado, um

⁹¹ “So ist es eine äußerliche Pflicht, sein vertragsmäßiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, dieses bloß darum zu tun, weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist bloß zur *innern* Gesetzgebung gehörig” (RL, AA 06: 220).

⁹² “DIE ETHISCHEN PFLICHTEN SIND VON WEITER, DAGEGEN DIE RECHTSPFLICHTEN VON ENGER VERBINDLICHKEIT” (*TL*, AA 06: 390).

⁹³ “DIE ETHIK GIBT NICHT GESETZE FÜR DIE HANDLUNGEN (DENN DAS TUT DAS IUS) SONDERN NUR FÜR DIE MAXIMEN DER HANDLUNGEN” (*TL*, AA 06: 389).

⁹⁴ “Da aber die ethische Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine *weite* ist [...]” (*TL*, AA 06: 395).

dever é estrito se ele requer a realização ou omissão de uma ação externa *específica*. Neste caso, o indivíduo dispõe apenas de uma maneira precisa para cumprir o dever. Nas palavras de Kant,

a doutrina da virtude trata dos deveres *latos*, enquanto que a doutrina do direito trata dos deveres puramente estritos; pelo que esta última, que, em conformidade com a sua natureza há de ser rigorosamente determinante (precisa). [...] Pelo contrário, a ética, em razão da margem de indeterminação que é inerente aos seus deveres imperfeitos, conduz inevitavelmente a questões que reclamam da faculdade do juízo que estabeleça como há de aplicar-se uma máxima nos casos particulares [...] (TL, AA 06: 411)⁹⁵.

A distinção entre os deveres de obrigação *lata* e estrita também está relacionada com a distinção entre deveres imperfeitos e perfeitos. Na seguinte passagem, Kant torna isso mais evidente:

por dever *lato* não se entende uma permissão para introduzir exceções à máxima das ações, mas só a limitação de uma máxima do dever por outra [...] com o que se alarga o campo para a prática da virtude. – Quanto mais *lato* é o dever, mais imperfeita é, pois, a obrigação que o homem tem de agir; quanto mais ele, porém, aproximar a máxima da observância do dever (na sua atitude) do dever estrito (jurídico), tanto mais perfeita é sua ação virtuosa.

Os deveres imperfeitos são, pois, unicamente deveres de virtude (TL, AA 06: 390)⁹⁶.

⁹⁵ “weil jene es mit *weiten*, diese aber mit lauter *engen* Pflichten zu tun hat; weshalb die letztere, welche ihrer Natur nach strenge (präzis) bestimmend sein muß, eben so wenig wie die reine Mathematik einer allgemeinen Vorschrift (Methode), wie im Urteilen verfahren werden soll, bedarf, sondern sie durch die Tat wahr macht. – Die Ethik hingegen führt, wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich dahin, zu Fragen, welche die Urteilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei [...]” (TL, AA 06: 411).

⁹⁶ “Es wird aber unter einer *weiten* Pflicht nicht eine Erlaubnis zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere [...] verstanden, wodurch in der Tat das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. – Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maximen der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der *engen* Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung. Die unvollkommenen

Para Mary Gregor, embora Kant pareça usar com maior frequência os termos “estrito/lato” para se referir à *obrigação* e “perfeito/imperfeito” para se referir ao *dever*, qualquer termo que for usado para descrever um dever pode, aparentemente, também ser usado para descrever a obrigação correspondente (Cf. GREGOR, 1963, p.97). Desse modo, na terminologia kantiana, os deveres de obrigação ampla e os deveres de obrigação imperfeita são sinônimos assim como são os deveres de obrigação estrita e os deveres de obrigação perfeita.

Na *TL*, os deveres para consigo são divididos em deveres perfeitos (Cf. *TL*, AA 06: 421-444) e deveres imperfeitos (Cf. *TL*, AA 06: 444-447). Isso parece ser um problema para Kant, pois ele identifica os deveres de virtude enquanto deveres imperfeitos e de obrigação lata. Pode-se perguntar, então: como Kant pode tratar de *deveres perfeitos para consigo próprio*, uma vez que a *TL* trata dos deveres éticos que são imperfeitos e de obrigação lata? Kant menciona diversas vezes essa divisão nas suas obras. Porém, segundo alguns comentadores, sua explicação nunca foi apresentada de maneira adequada (Cf. ROSEN, 1993; GREGOR, 1963; O’NELL, 1975), tornando-a até mesmo impossível de ser sustentada. Isso porque Kant usou diferentes formulações nas suas obras para se referir a mesma divisão.

Nas *Lições sobre Ética*/Mrongovius, é possível encontrar uma definição mais clara para os deveres perfeitos e imperfeitos. Basicamente, Kant afirma que os deveres jurídicos podem estar relacionados com os deveres perfeitos e os deveres éticos com os deveres imperfeitos.

Nossas obrigações são de dois tipos: (1) aquelas cujo cumprimento pode ser obrigado; (2) aquelas que não pode ser obrigado externamente. As primeiras são os deveres legais (responsabilidades), as outras são os deveres de virtude. As primeiras também são chamadas, em um sentido estrito, perfeitas; as últimas, deveres imperfeitos (V-Mo/Mron II, AA 29: 617)⁹⁷.

Pflichten sind also allein *Tugendpflichten*” (*TL*, AA 06: 390). A palavra *Gesinnung* será traduzida por *atitude* e não por *intenção*.

⁹⁷ “Unsere Verbindlichkeiten sind zwiefach 1. solche zu deren Beobachtung wir mit Recht gezwungen werden dürfen, 2. solche zu denen wir äußerlich nicht gezwungen werden dürfen. Die ersteren sind Rechtspflichten (schuldige Pflichten) die andre Tugendpflichten. Die erstern heißen auch stricte vollkommen die letztern unvollkommene Pflichten.” (V-Mo/Mron II, AA 29: 617).

Desse modo, uma obrigação externa pode ser exigida pela vontade de outra pessoa. Por outro lado, uma obrigação interna só pode ser exigida pela própria vontade da pessoa. Nas *Lições* tomadas por Vigilantius é possível encontrar-se a mesma ideia. “Todos *officia stricta* – ou *perfecta* – são chamados deveres de direito, e todos *officia lata* – ou *imperfecta* – deveres de virtude” (V-MS/Vigil AA 27: 581)⁹⁸. Kant relaciona a distinção entre deveres jurídicos e deveres de virtude com a distinção entre *officia stricta* ou *perfecta* e *officia lata* ou *imperfecta*. Segundo Mary Gregor, essa distinção tem de ser abandonada na medida em que Kant reconhece, na *GMS*, deveres perfeitos para consigo próprio. Em uma nota de rodapé, Kant escreve que entende por “dever perfeito aquele que não permite exceção alguma em favor da inclinação” (GMS, AA 04: 421n)⁹⁹. Ali ele também afirma que não se possui apenas “*deveres perfeitos* exteriores, mas também interiores, o que vai de encontro à terminologia adotada nas escolas” (GMS, AA 04: 421n)¹⁰⁰. Segundo a divisão sustentada nas *Lições sobre Ética*, a obrigação interior só pode ser cumprida pela própria vontade. Uma vez que não se pode ser obrigado por outra pessoa a cumprir um dever perfeito para consigo próprio, pois esta é uma obrigação interior, a divisão apresentada nas *Vorlesung* deve ser abandonada.

Na *GMS*, Kant define os deveres perfeitos como aqueles que *não* permitem uma exceção arbitrária ou uma exceção em favor da inclinação. A partir dessa afirmação, Mary Gregor conclui que “os deveres imperfeitos, presumidamente, permitem tal exceção” (GREGOR, 1963, p. 96). Mas, na *TL*, Kant apresenta um conceito diferente de dever imperfeito. Como já mencionado na seção anterior, Kant associa os deveres de obrigação lata aos deveres imperfeitos e os deveres de obrigação estrita aos deveres perfeitos (Cf. *TL*, AA 06: 390, 410). Por dever imperfeito, isto é, “por *dever lato* não se entende uma permissão para introduzir exceções à máxima das ações, mas só a limitação de uma máxima do dever por outra (por exemplo, o amor universal ao próximo pelo amor paternal), com o que na realidade, se

⁹⁸ “Man nennt alle *officia stricta* – sonst *perfecta* – Rechtspflichten, und *officia lata*- *imperfecta* – Tugendpflichten” (V-MS/Vigil AA 27: 581).

⁹⁹ “Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung verstattet [...]” (GMS, AA 04: 421n).

¹⁰⁰ “[...] und da habe ich nicht bloß äußere, sondern auch innere *vollkommene Pflichten*, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwider *läuft* [...]” (GMS, AA 04: 421n).

alarga o campo para a prática da virtude” (TL, AA 06: 390)¹⁰¹. Assim, na *GMS*, Kant defende que a latitude dos deveres imperfeitos diz respeito à permissão de se introduzir uma exceção em favor da inclinação e na *MS* a latitude dos deveres imperfeitos diz respeito à permissão de se limitar uma máxima do dever por outra. Segundo Mary Gregor, Kant tem, na *MS*, uma *interpretação rigorosa* dos deveres imperfeitos, pois ali ele sustenta que a latitude desses deveres não permite nenhuma decisão subjetiva e arbitrária para abandonar os fins morais obrigatórios (Cf. GREGOR, 1963, p. 96). Algo a mais pode ser concluído segundo a comentadora: “A partir do reconhecimento de Kant de deveres perfeitos para consigo próprio fica claro que a obrigação estrita não é idêntica a obrigação legal” (GREGOR, 1963, p. 97). Segundo ela, obrigação estrita/lata e obrigação legal/ética referem-se a coisas diferentes. “O primeiro par de termos refere-se ao tipo da própria necessidade e o segundo ao [...] poder de constranger” (GREGOR, 1963, p. 97). Desse modo, não é a fonte de constrangimento que distingue um dever perfeito de um imperfeito, mas a natureza da própria lei e o princípio de onde ela é derivada.

Para Rosen, a interpretação que Gregor faz dos deveres imperfeitos na *GMS* é problemática e contraria totalmente a visão kantiana de deveres morais (Cf. ROSEN, 1993, p.98). Segundo a *KpV*, a lei moral é válida “para todos independente de suas inclinações” (*KpV*, AA 05: 67)¹⁰². Na *GMS*, do mesmo modo, Kant afirma que “uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação” (*GMS*, AA 04: 400)¹⁰³. Para Rosen, se o dever e a lei moral não toleram inclinações ou fraquezas humanas, fica difícil de acreditar que Kant admitiu a existência de uma classe de deveres que permite de modo arbitrário que uma pessoa deixe de se esforçar para realizar seus fins morais obrigatórios.

Mas isso não é sustentado por Paton. Segundo ele, os deveres imperfeitos “também são chamados de deveres ‘amplos’ ou ‘meritórios’ contrapondo-se a ‘estreitos’ ou ‘estritos’ ou ‘rigorosos’”. Os últimos três adjetivos parecem ser equivalentes a ‘perfeito’ quando são aplicados aos

¹⁰¹ “Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubnis zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z.B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der Tat das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird” (TL, AA 06: 390).

¹⁰² “[...] und endlich dem Gesetze, welches für alle, unangesehen ihrer Neigungen, gilt, u.s.w.” (*KpV*, AA 05: 67).

¹⁰³ “Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als, objektiv [...]” (*GMS*, AA 04: 400).

deveres” (PATON, 1949, p.148). Desse modo, a afirmação de Paton nada diz de novo sobre a distinção entre deveres jurídicos e amplos além daquilo que o próprio Kant reconheceu, isto é, que os deveres jurídicos são deveres estritos e os deveres de virtude são deveres amplos. Mas isso, como já foi apontado, não é o que Kant faz na *MS*. Ele classifica todos os deveres jurídicos como deveres perfeitos e os deveres éticos como perfeitos (Cf. TL AA 06: 421) e imperfeitos (Cf. TL AA 06: 444).

Onora O’Neill defende que o argumento de Kant para mostrar que a distinção entre deveres de obrigação estrita e lata coincide com aquela entre deveres de direito e de virtude é simples, porém falacioso:

Os deveres que podem ser externamente ordenados devem ser todos deveres de fazer ou evitar ações; mas disso não segue que todos esses deveres devem ser externamente ordenados. Kant não classifica todos os deveres de fazer ou evitar ações enquanto deveres de justiça. Entre os deveres de virtude ele inclui o dever de evitar a mentira e o auto-engano. Então, ao menos alguns deveres de virtude, todos considerados deveres éticos, são deveres de omitir ações. Além disso, alguns deveres de virtude requerem omissões que podem ser externamente legislados, tal como evitar o suicídio e o escárnio (O’NEILL, 1975, 46).

Desse modo, ela sustenta que a distinção inicial entre deveres de obrigação lata e estrita e aquela entre deveres legais e éticos não pode ser sustentada. Para resolver esse problema, ela defende que a distinção lato/estrito é usada por Kant em dois sentidos: os deveres podem ser de *obrigação* e de *exigência* lata/estrita (Cf. O’NEILL, 1975, p. 47). Segundo ela, há *deveres de obrigação estrita* que mostram que certas ações ou omissões são obrigatórias e há *deveres de obrigação ampla* que mostram que certos fins podem ser obrigatórios. Por outro lado, os *deveres de exigência estrita* são realizados por ações e omissões específicas e os *deveres de exigência lata* são realizados pela adoção e implementação de certos planos. Segundo ela, para se referir ao tipo de obrigação que um dever tem, deve-se indicar o tipo de derivação que pode ser dada para justificá-los:

Um dever de obrigação estrita é justificado ao se aplicar a Fórmula da Lei Universal a uma máxima

de ação de um agente, isto é, ao se aplicar o Princípio Universal do Direito. Um dever de obrigação ampla é justificado ao se aplicar a fórmula da máxima do fim do agente, isto é, ao se aplicar o primeiro princípio da doutrina da virtude (O'NEILL, 1975, p. 47).

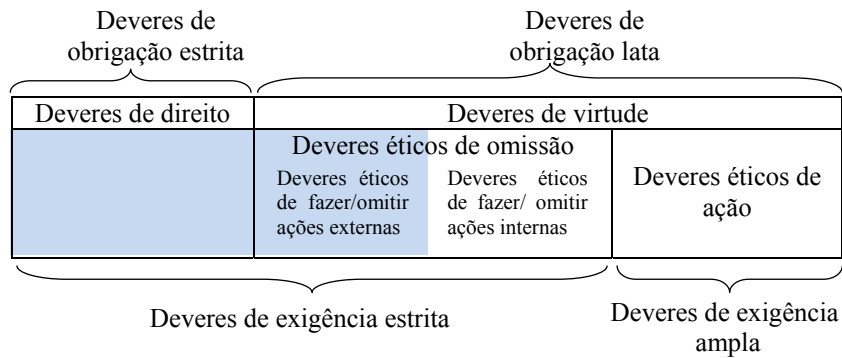
Por outro lado, para se referir ao tipo de exigência que um dever impõe deve-se indicar como ele deve ser cumprido. “Um dever de exigência estrita indica uma ação ou omissão específica como obrigatória. Um dever de exigência ampla não. Ele indica que um plano de ação deve ser adotado” (O'NEILL, 1975, p. 47). Certamente, a adoção de um plano de ação requer ações e omissões específicas, mas o que isto pode ser varia de contexto para contexto.

Mesmo com a identificação de dois sentidos para a distinção estrito/ampla, segundo O'Neill, a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos permanece problemática. “A latitude que pertence aos deveres imperfeitos (de permitir exceções) que a *Grundlegung* defende não parece pertencer, de acordo com a *Metaphysik der Sitten*, a nenhum dever” (O'NEILL, 1975, p.49). Certamente, o tipo de latitude assumido pelos deveres de exigência lata, a saber, de escolher entre modos alternativos de realizar um fim obrigatório, também é diferente. O'Neill afirma estar diante de um dilema:

Se assumirmos, de modo contrário a evidência textual, que a latitude dos deveres imperfeitos é a mesma dos deveres de exigência ampla e, assim, que as duas distinções são idênticas, então, pode-se abandonar a distinção perfeito/imperfeito, uma vez que todos os argumentos de Kant e a maioria de sua exposição são conduzidos em termos da distinção entre deveres de perseguir fins e de fazer ações específicas, isto é, a distinção entre deveres de exigência ampla e estrita. Se, por outro lado, assumirmos que as duas distinções não são as mesmas, então, nós não conhecemos a base para a distinção entre perfeito/imperfeito na *Metafísica dos Costumes* [...]. A pretensiosa importância da distinção perfeito/imperfeito era contingente na sua identificação com o requerimento da distinção estrita/lata. Uma vez que aquela identificação não pode ser sustentada, devo assumir que a doutrina da *Metafísica dos Costumes* pode ser discutida

com sucesso sem qualquer investigação adicional da distinção entre perfeito/imperfeito (O'NEILL, 1975, p. 49).

Mesmo assim, O'Neill reconhece que "a terminologia perfeito/imperfeito pode ser mantida enquanto substituta para a distinção entre deveres de exigência ampla e estrita. Não será mantida quando o uso do termo 'imperfeito' estiver relacionado ao sentido dado na *Fundamentação*" (O'NEILL, 1975, p. 49n). O seguinte quadro ilustra a posição da comentadora de Kant. Deve-se notar que a área sombreada diz respeito aos deveres que podem ser impostos por outros indivíduos.



Para O'Neill, a divisão entre deveres de direito e de virtude são duas maneiras de mostrar o que é requerido pela moralidade. Os deveres de direito estão relacionados com a espécie de ação que eles ordenam e os deveres de virtude com o tipo de fim que eles exigem que sejam seguidos. Nesse sentido, ela concorda com a distinção de Kant, a saber, deveres de direito são de obrigação estrita e os deveres de virtude são de obrigação ampla. Os fins que obrigatoriamente são requeridos pelos deveres de virtude demandam certos tipos específicos de ações e omissões. Esses meios não opcionais para chegar aos fins obrigatórios são chamados por O'Neill de *deveres éticos de omissão*. Eles são de *exigência* estrita, isto é, demandam ações ou omissões muito embora sejam de obrigação ampla. Os outros deveres de virtude são de *exigência* tanto quanto de *obrigação* ampla, isto é, nenhuma regra geral pode especificar as ações e omissões que o seu cumprimento pode requerer. Kant pensa que todos os deveres de virtude que fazem exigência estrita são todos deveres de se abster de certas ações. Mas isso

se deve às considerações empíricas sobre os meios indispensáveis para os fins obrigatórios. Todos os deveres de direito podem ser impostos por outras pessoas. Contudo, somente alguns dos deveres éticos de omissão, por exemplo, o dever de evitar o escárnio, poderiam ser impostos pelos outros. Uma pessoa não pode fazer uma outra cumprir um dever ético de omissão, tal como, o de evitar o auto-engano. Os deveres éticos de ação, que são todos deveres de seguir fins, não podem ser impostos pelos outros.

Tendo abordado os diferentes critérios utilizados por Kant para distinguir os deveres de virtude dos deveres de direito, pode-se agora analisar especificamente como esses deveres se relacionam com a liberdade, tema central do presente trabalho. A próxima seção irá analisar os deveres de virtude e, posteriormente, será tratada a definição de direito (seção 2.2).

2.1.2 – Os deveres de virtude e a liberdade

Embora a tese central deste trabalho seja a de que o direito inato à liberdade fundamenta o direito, é também uma proposição fundamental deste estudo que os deveres de virtude possuem uma relação com a liberdade. Esse ponto será investigado nesta seção. Como mencionado anteriormente, a partir da única obrigação de virtude, a saber, a atitude virtuosa de cumprir o próprio dever, são estabelecidos os deveres de virtude. Segundo Kant, “a ética oferece uma matéria (um objeto do arbítrio livre), um fim da razão pura, que ao mesmo tempo se apresenta como um fim objetivamente necessário, isto é, um dever para o homem” (TL, AA 06: 380)¹⁰⁴. Toda ação tem um fim e isso não é um efeito da natureza, mas um ato da liberdade do sujeito agente. Quer dizer, os fins que são ao mesmo tempo deveres não são estabelecidos a partir dos impulsos sensíveis da natureza humana, mas a partir do seu livre arbítrio. Portanto, nesta seção, pretende-se defender que os deveres de virtude visam promover e preservam a liberdade do indivíduo para estabelecer seu objeto do arbítrio livre.

Kant começa a “doutrina ética elementar” (Cf. TL, AA 06: 417) com a exposição dos deveres para consigo. Ele admite haver uma contradição em relação ao conceito de dever para consigo: “Se o eu que

¹⁰⁴ “Die Ethik dagegen gibt noch eine *Materie* (einen Gegenstand der freien Willkür), einen *Zweck* der reinen Vernunft, der zugleich als objektiv-notwendiger Zweck, d.i. für den Menschen als Pflicht vorge stellt wird, an die Hand” (TL, AA 06: 380).

obriga é tomado no mesmo sentido que o eu que é obrigado, o dever para consigo próprio é um conceito contraditório” (TL, AA 06: 417)¹⁰⁵. Poder-se-ia pensar que, se alguém impõe algo para si mesmo, ele próprio poderia se livrar dessa imposição não podendo ser, desse modo, considerado um dever. Kant apresenta uma solução para esse problema. Segundo ele,

Na consciência de um dever para consigo próprio, o homem considera-se, enquanto sujeito desse dever, numa dupla qualidade: em primeiro lugar, como ser sensível, quer dizer, como homem (como pertencente a uma das espécies animais); mas, logo em seguida, também como ser racional (não simplesmente como ser dotado de razão, pois que a razão na sua dimensão teórica poderia ser também a qualidade de um ser corpóreo vivo), que não é acessível pelos sentidos e que só se pode reconhecer nas relações práticas morais, nas quais a incompreensível propriedade da liberdade se manifesta por intermédio da influência da razão sobre a vontade interiormente legisladora (TL, AA 06: 418)¹⁰⁶.

Assim, para Kant, o homem enquanto ser natural dotado de razão (*homo phaenomenon*) pode ser determinado pela sua razão a agir no mundo sensível, não sendo isso ainda uma obrigação. Mas, enquanto ser dotado de personalidade, portador de liberdade interna (*homo noumenon*), é considerado um ser capaz de obrigação para consigo próprio. Desse modo, ao considerar o homem nesse duplo sentido, Kant diz que se pode reconhecer um dever para consigo próprio sem com isso entrar em contradição.

O primeiro dever para consigo estabelecido por Kant na *TL* é o de não cometer suicídio. O homem está, pela sua qualidade de pessoa,

¹⁰⁵ “Wenn das *verpflichtende* Ich mit dem *verpflichten* in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff” (TL, AA 06: 417).

¹⁰⁶ Der Mensch betrachtet sich, in dem Bewußtsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subjekt derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als *Sinnenwesen*, d.i. als Mensch (zu einer der Tierarten gehörig); dann aber auch als *Vernunftwesen* (nicht bloß vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens sein könnte), welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralischpraktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der *Freiheit* sich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt” (TL, AA 06: 418).

“obrigado a conservar sua vida e se tem nisso que reconhecer um dever [...] para consigo próprio” (TL, AA 06: 422)¹⁰⁷. Segundo ele, o homem não pode alienar a sua personalidade na medida em que ele é um sujeito de deveres, por conseguinte, enquanto ele vive. “É uma contradição que tenha a faculdade de se subtrair a toda a obrigação, isto é, a agir livremente, como se não necessitasse de qualquer autorização para esta ação” (TL, AA 06: 422)¹⁰⁸. Desse modo, o suicídio é um ato que, por destruir a própria existência do indivíduo, destrói também a possibilidade da liberdade do ser humano. Algumas considerações precisam ser feitas para interpretar esse dever. Kant defende que mutilar uma pessoa tendo em vista a venda de órgãos é proibido pela restrição geral de se autodestruir. Obviamente, uma amputação de um membro comprometido do corpo que visa salvar a vida de uma pessoa não pode ser proibida (Cf. TL, AA 06: 423). O primeiro caso é proibido porque alguém tem que sacrificar parte do próprio corpo e, conseqüentemente, a sua liberdade de ação futura. Cometer suicídio meramente para escapar da dor e do sofrimento é proibido. Esse parece não ser o caso de alguém que intencionalmente prejudica sua própria vida em defesa de sua pátria. Para Kant, é possível que alguém desista de sua existência e de sua liberdade a fim de salvar a liberdade de outras pessoas.

Nos deveres perfeitos para consigo ainda pode ser incluída a proibição da desonra de si próprio pela voluptuosidade (Cf. TL, AA 06: 424). Kant menciona o uso antinatural, portanto, abusivo das faculdades sexuais do indivíduo, pois viola o dever para consigo próprio e, assim, contraria a moralidade. O fundamento da prova para mostrar que o uso abusivo das faculdades sexuais é inadmissível consiste “em que o homem renuncie com isso (desdenhosamente) à sua personalidade, ao usar-se meramente como meio para a satisfação dos impulsos animais” (TL, AA 06: 425)¹⁰⁹. Ao usar-se como mero meio o homem renuncia à sua liberdade.

¹⁰⁷ “[...] – aber hier ist nur die Rede von Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst, ob nämlich, wenn ich auch alle jene Rücksichten bei Seite setzte, der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens, bloß durch seine Qualität als Person verbunden sei, und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse” (TL, AA 06: 422).

¹⁰⁸ “Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch, die Befugnis zu haben, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d.i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugnis bedürfte” (TL, AA 06: 422).

¹⁰⁹ “Der *Beweisgrund* liegt freilich darin, daß der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er sich bloß zum Mittel der Befriedigung tierischer Triebe braucht” (TL, AA 06: 425).

Outra violação de um dever para consigo analisado por Kant é o “do aturdimento de si próprio pela imoderação no uso da bebida ou da comida” (TL, AA 06: 427)¹¹⁰. Para Kant, colocar-se num estado de embriaguez constitui uma violação de um dever para consigo, pois nesse estado a pessoa se trata como um animal e não como um humano. Por causa do excesso de comida, o ser humano fica inibido durante algum período para realizar ações que requerem agilidade e reflexão no uso de suas forças. Como seres animais, os seres humanos possuem corpos que precisam ser nutridos. Sem a alimentação, eles não podem sobreviver muito menos agir. Desse modo, os seres humanos devem fazer uma boa alimentação para preservar e promover a habilidade de agir racionalmente e livremente e não para diminuir essa capacidade. Porções moderadas de álcool podem trazer benefícios à saúde e uma variedade de alimentos é indispensável à vida para se ter a habilidade de agir livre e racionalmente. Desse modo, a embriaguez e a gula podem destruir a possibilidade de usar a liberdade.

Em seguida, Kant lista os deveres perfeitos para consigo próprio como um ser moral. Ao considerar o homem como um ser moral, ele leva em conta unicamente a humanidade da pessoa. Desse modo, reconhece deveres que visam preservar o caráter e a dignidade e não só a existência corporal. Esses deveres opõem-se aos seguintes vícios: à mentira, à avareza e à falsa humildade (servilismo). A maior violação do dever do homem para consigo próprio, enquanto ser moral, é o contrário da veracidade: a mentira. “A mentira é rejeição e, por assim dizer, destruição da própria dignidade do homem” (TL, AA 06: 429)¹¹¹. Ao mentir a pessoa renuncia a faculdade de comunicar seus pensamentos a outras pessoas. Desse modo, ela destrói uma capacidade natural de comunicação que alguém pode usar no exercício de sua liberdade. Por avareza, Kant entende “a restrição da sua própria fruição dos meios para viver bem abaixo da medida da sua verdadeira necessidade” (TL, AA 06: 432)¹¹². Isso, segundo Kant, opõe-se ao dever para consigo próprio. A ideia de Kant é que ao transformar o que devia ser um mero meio para alcançar um fim escolhido livremente em algo que vai ser acumulado e nunca usado, renuncia-se a capacidade de agir livremente. Quanto ao servilismo, Kant entende que o homem não pode

¹¹⁰ “VON DER SELBSTBETÄUBUNG DURCH UNMÄSSIGKEIT IM GEBRAUCH DER GENIESS- ODER AUCH NAHRUNGSMITTEL” (TL, AA 06: 427).

¹¹¹ “Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde” (TL, AA 06: 429).

¹¹² “[...] sondern die Verengung *seines eigenen* Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren eigenen Bedürfnisses [...]” (TL, AA 06: 432).

causar prejuízo à consciência de sua dignidade como homem racional e, desse modo, não deve renunciar à auto-estima moral. Isto é, não deve procurar alcançar o seu fim, que é em si mesmo um dever, rebaixando-se de modo servil, como se buscasse um favor. Ele não deve, portanto, renunciar a sua dignidade, mas sim estar sempre com a consciência do caráter sublime da sua disposição moral. Esta auto-estima é um dever do homem para consigo próprio.

Dando continuidade à exposição dos deveres, Kant trata do dever do homem para consigo próprio, enquanto juiz inato de si mesmo. Para Kant, além do conhecimento da lei moral, cada ser humano também tem uma consciência moral. “A consciência de um tribunal interior do homem (perante o qual os seus pensamentos se acusam ou desculpam entre si) é a consciência moral” (TL, AA 06: 438)¹¹³. Todo homem tem consciência moral e encontra-se em observação por um juiz interior, que o ameaça e o mantém em respeito. E este respeito que se mantém nele pela observância das leis não é algo que elabora para si próprio, mas algo que está incorporado no seu ser. A partir disso, Kant anuncia o primeiro mandamento de todos os deveres para consigo próprio, dessa forma: “conhece-te a ti mesmo (examina-te, sonda-te) não quanto à tua perfeição física [...] mas quanto à perfeição moral em relação com o teu dever” (TL, AA 06: 441)¹¹⁴. O autoconhecimento moral que requer que se penetre até as profundezas do coração é o começo de toda sagesa humana. Ele exige do homem o afastamento dos obstáculos interiores e depois o desenvolvimento nele de uma vontade boa¹¹⁵. “Só a descida aos infernos do autoconhecimento abre o caminho para a deificação” (TL, AA 06: 441)¹¹⁶. A imparcialidade no julgamento que se faz de si próprio em comparação com a lei e a sinceridade na confissão pessoal do seu próprio valor moral interno ou a falta dele são deveres para consigo próprio, que decorrem diretamente deste primeiro mandamento de conhecer a si mesmo.

Para completar a lista de deveres perfeitos para consigo próprio, Kant descreve os deveres que dizem respeito à natureza não-humana e a

¹¹³ “Das Bewußtsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen (“vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen”) ist das *Gewissen*” (TL, AA 06: 438).

¹¹⁴ “Dieses ist: *Erkenne* (erforsche, ergründe) *dich selbst* nicht nach deiner physischen Vollkommenheit [...] sondern nach der moralischen, in Beziehung auf deine Pflicht” (TL, AA 06: 441).

¹¹⁵ Na GMS, Kant afirma que “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **vontade boa**”. (GMS, AA 04: 393).

¹¹⁶ “(nur die Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt den Weg zur Vergötterung)” (TL, AA 06: 441).

Deus (Cf. TL, AA 06: 442). Ele argumenta que não se tem nenhum dever direto em relação a eles, mas que se tem deveres em relação consigo mesmo levando em consideração os seres dessa espécie. Não se pode ter deveres diretos em relação a eles porque eles não são seres racionais. Contudo, tem-se uma predisposição natural para respeitar a natureza e a Deus que pode favorecer em boa medida a moralidade, uma predisposição natural muito útil à moralidade na relação com os demais homens (Cf. TL, AA 06: 443). O dever de não fazer nada que destrua essa predisposição natural poderia ser considerado um dever perfeito, mas a tarefa de cultivar e fortalecer essa disposição dá a ele o *status* de um dever imperfeito (Cf. GUYER, 2006a, p. 253).

Para Guyer, o tratamento feito por Kant sobre esse último dever, apesar de breve, é revelador. Embora o filósofo pense que a única atitude moralmente estimável seja o puro respeito pela lei moral, ele também reconhece que na vida real se está inclinado a agir a partir de sentimentos e predisposições. Assim, o alcance do respeito da lei moral requer que se moldem os sentimentos que realmente afetam as ações fortalecendo aqueles que podem mover os outros em direção das ações exigidas pela lei moral e constrengendo os sentimentos que afastam das exigências dela. Kant novamente reconhece que os seres humanos são animais racionais que têm vontades corporais e não seres puramente racionais, pois eles devem exercer sua liberdade e razão através de sua natureza e não independentemente dela. No livro *Kant and the Experience of Freedom*, mais precisamente no capítulo “Duty and inclination”, Guyer defende que “a doutrina de Kant dos fins necessários de virtude [...] dá fundamentos claros para o cultivo de sentimentos morais a partir do próprio motivo do dever” (GUYER, 1996, p. 337). Isso será aprofundado no tratamento dos deveres para com os outros.

Os deveres para com os outros incluem os deveres de respeito e de amor. Isto é, são os deveres que visam preservar a dignidade dos outros e, também, promover a felicidade de acordo com a legitimidade de seus desejos, obrigações, necessidades e preferências próprias. Segundo Mary Gregor, ao incluir os deveres de respeito entre os deveres de virtude para com os outros, Kant estabelece “uma classe de deveres absolutamente essenciais para as relações morais dos homens, que não são definidos adequadamente pelos deveres jurídicos e nem pelos deveres de ajudar a realizar os seus fins subjetivos” (GREGOR, 1963, p.181).

Segundo Kant, a divisão principal desses deveres pode ser em “deveres para com os outros, na medida em que ao cumpri-los obrigas simultaneamente esses outros, e aqueles deveres cuja observância não

tem como consequência a obrigação de outros” (TL, AA 06: 448)¹¹⁷. O cumprimento do primeiro é meritório, com respeito aos outros e o cumprimento do segundo é obrigatório. Desse modo, o cumprimento dos deveres de amor é, em relação à pessoa que recebe essa benevolência, meritório. Embora se tenha uma obrigação de benevolência em relação aos outros, estes não têm o direito de demandar a benevolência dos outros. Para Mary Gregor, ao receber uma ação benevolente o indivíduo recebe mais do que ele merece. Por outro lado, o cumprimento do dever de respeito não é meritório, pois é apenas algo que lhe é devido. Segundo ela, “ao cumprir um dever de respeito, como num dever jurídico, está-se dando meramente aos outros o que é justamente deles” (GREGOR, 1963, p.182).

Kant salienta que o amor e o respeito aqui não podem ser entendidos como sentimentos. Quer dizer, ter um dever para com os outros não significa que se deve ter esses sentimentos por outros indivíduos. De acordo com Kant, esse seria um amor patológico, pois as pessoas não podem ser obrigadas a ter um sentimento. O amor e o respeito devem ser entendidos respectivamente como uma máxima de benevolência e “uma máxima de restrição da nossa auto-estima por via da dignidade da humanidade na pessoa de outrem, por conseguinte, o respeito em sentido prático (*observantia aliis prestanda*)” (TL, AA 06: 449)¹¹⁸.

O dever de amar o próximo pode ser expresso como o dever de tornar seus os fins dos outros, na medida em que esses fins não sejam imorais. O dever de respeitar o próximo está contido na máxima de não degradar nenhum outro homem, considerando-o como mero meio para os próprios fins. Isto é, não se pode exigir que o outro renuncie a si mesmo para se escravizar aos fins de outros (Cf. TL, AA 06: 450). Segundo Kant, ao se praticar o dever de amar o próximo obriga-se simultaneamente o outro, pois ele se torna credor da gratidão. Ao ser praticado, o dever de respeitar o próximo obriga-se unicamente a própria pessoa, pois mantém-se nos limites para não retirar do outro “nada do valor que ele, como homem, tem direito a colocar em si mesmo” (TL,

¹¹⁷ “Die oberste Einteilung kann die sein: in Pflichten gegen andere, so fern du sie durch Leistung derselben zugleich verbindest, und in solche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit anderer nicht zur Folge hat” (TL, AA 06: 448).

¹¹⁸ “[...] eine *Maxime* der Einschränkung unserer Selbstschätzung, durch die Würde der Menschheit in eines anderen Person, mithin die Achtung im praktischen Sinne (*observantia aliis praestanda*) verstanden wird” (TL, AA 06: 449).

AA 06: 450)¹¹⁹. Desse modo, Kant escreve que “o amor para com os homens há de consistir na benevolência ativa e refere-se, portanto, à máxima das ações” (TL, AA 06: 450)¹²⁰.

Os deveres de amor para com os outros são a *beneficência*, a *gratidão* e a *simpatia*. Eles são obrigações gerais, pois não se pode ser beneficente ou mesmo simpático com todos os indivíduos do mundo. Também não existe uma maneira exata para especificar o quanto se deve ser beneficente, simpático ou grato com as outras pessoas (Cf. GUYER, 2006a, p. 257). Para Kant,

a benevolência consiste no comprazimento com a felicidade (com o bem estar) dos outros, mas a beneficência consiste em propor-se isto mesmo como fim; e o dever que lhe corresponde é a coerção do sujeito, exercida pela razão, para aceitar essa máxima como lei universal (TL, AA 06: 452)¹²¹.

Ser benfeitor é o indivíduo que ajuda outros homens de acordo com suas próprias disponibilidades em situação de carência a ser felizes sem nada esperar em troca. Os indivíduos têm o dever de praticar a beneficência com os outros não importando como se sentem em relação aos indivíduos. Por esse motivo, os deveres são imperfeitos e devem estar incluídos entre os deveres de virtude ao invés dos deveres jurídicos, pois pode-se ter uma obrigação de ser beneficente para com os outros, mas ninguém pode ter o direito de exigir a beneficência dos outros. Para Gregor, a prova da obrigação de beneficência é dada pela impossibilidade de querer que uma máxima que defenda o egoísmo se transforme em lei universal. “Assim como na *Grundlegung*, Kant argumenta que a máxima de recusar ajudar aqueles que estão em necessidade entraria em contradição se se tornasse uma lei universal” (GREGOR, 1963, p. 194).

¹¹⁹ “Durch die Beobachtung der letzteren aber verpflichte ich bloß mich selbst, halte mich in meinen Schranken, um dem anderen an dem Werte, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen” (TL, AA 06: 450).

¹²⁰ Die Menschenliebe (Philanthropie) muß, weil sie hier als praktisch, mithin nicht als Liebe des Wohlgefallens an Menschen gedacht wird, im tätigen Wohlwollen gesetzt werden, und betrifft also die Maxime der Handlungen” (TL, AA 06: 450).

¹²¹ “Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) anderer; Wohltun aber die Maxime, sich dasselbe zum Zweck zu machen, und Pflicht dazu ist die Nötigung des Subjekts durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen” (TL, AA 06: 452).

Sobre o dever de gratidão, Kant escreve que ele “consiste em honrar uma pessoa em virtude de um ato de benemerência que nos dispensou” (TL, AA 06: 454)¹²². E o sentimento que a ele está ligado é o respeito pelo benfeitor. Assim, “a gratidão é um dever, quer dizer, não é meramente uma máxima de prudência, consistente em mover o outro a novas ações de beneficência com o testemunho do meu reconhecimento pelos benefícios recebidos [...]” (TL, AA 06: 455)¹²³. Se assim for, segundo Kant, o indivíduo poderia se servir dela somente como meio para outros propósitos. Desse modo, a gratidão é “uma coerção direta, exercida pela lei moral, quer dizer, é um dever” (TL, AA 06: 455)¹²⁴.

Além de ser um dever de virtude, Kant também qualifica o dever de gratidão como um dever sagrado, isto é, “como um dever cuja violação pode destruir [...] o próprio princípio do móbil moral da beneficência” (TL, AA 06: 455)¹²⁵. É sagrado aquele objeto moral com respeito ao qual existe uma obrigação que não pode ser totalmente anulada por nenhum ato adequado a ela.

Para explicar o dever de simpatia, Kant sugere que é preciso cultivar certos sentimentos em relação aos outros. Ao comentar que não constitui dever partilhar com os outros o sofrimento e a alegria, Kant diz, ao contrário, que constitui um dever a participação ativa no destino dos outros e, desse modo, constitui “um dever indireto para esse fim cultivar em nós próprios os sentimentos naturais (estéticos) de compaixão” (TL, AA 06: 457)¹²⁶. Segundo Kant, constitui dever

não evitar os lugares onde se encontram os pobres, mas sim procurá-los; não fugir das enfermarias ou dos cárceres para devedores e semelhantes, para evitar esse doloroso sentimento de simpatia, impossível de conter: porque este

¹²² “*Dankbarkeit* ist die *Verehrung* einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohltat” (TL, AA 06: 454).

¹²³ “*Dankbarkeit* ist Pflicht, d. i. nicht bloß eine *Klugheitsmaxime*, durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit, wegen der mir widerfahrenen Wohltätigkeit, den andern zu mehrerem Wohltun zu bewegen [...]” (TL, AA 06: 455).

¹²⁴ “[...] sondern sie ist unmittelbare Nötigung durchs moralische Gesetz, d. i. Pflicht” (TL, AA 06: 455).

¹²⁵ “*Dankbarkeit* aber muß auch noch besonders als *heilige* Pflicht, d.i. als eine solche, deren Verletzung die moralische Triebfeder zum Wohltun in dem Grundsatz selbst vernichten kann [...], angesehen werden” (TL, AA 06: 455).

¹²⁶ “[...] und zu dem Ende also indirekte Pflicht, die mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu kultivieren [...]” (TL, AA 06: 457). Deve-se notar, aqui, que Kant não usa o termo “estético” para apontar uma relação com a beleza artística ou natural. Aqui “estético” significa um tipo de sentimento ou sensação, assim como na Estética Transcendental da *KrV*.

sentimento é, sem dúvida, um dos impulsos que a natureza inscreveu em nós a fim de que façamos aquilo a que a representação do dever por si só não nos conduziria a fazer (TL, AA 06: 457)¹²⁷.

O indivíduo deve se expor a esse tipo de situação para desenvolver os sentimentos. E não basta compartilhar os sofrimentos alheios para desenvolvê-los. Deve-se participar ativamente no destino dos outros indivíduos. De acordo com Kant, utilizar esses sentimentos “como meios para fomentar a benevolência ativa e racional é, todavia, um dever especial [...] que tem o nome de humanidade (*humanitas*)” (TL, AA 06: 456)¹²⁸. E para isso não é necessário constranger a tendência natural do ser humano de agir de acordo com inclinações e sentimentos. Pode-se implementar o compromisso geral com a moralidade agindo segundo as tendências naturais quando elas forem consistentes com a moralidade. Os seres humanos possuem sentimentos tanto quanto razão. Como a racionalidade requer que se cultivem os meios para alcançar os fins os indivíduos devem aprender como usar as disposições naturais para agir a partir daqueles sentimentos como se fossem meios para alcançar mandatos morais e fins permissivos que expressam a autonomia.

Como se pode perceber, os deveres específicos de virtude incluem os deveres de preservar a existência própria, as capacidades morais, físicas e mentais e, além disso, desenvolver as capacidades e talentos. Os deveres para com os outros incluem os deveres de amor e respeito, isto é, os deveres de preservar a dignidade e promover a felicidade dos outros levando em consideração a legitimidade de seus desejos e, também, das necessidades e preferências. Assim, pode-se concluir que todos os deveres surgem da necessidade de se preservar a existência de seres livres. Mais especificamente, os deveres de virtude visam preservar a possibilidade dos indivíduos exercitarem sua liberdade, através do desenvolvimento dos talentos e habilidades que são usados para alcançar seus fins livremente estabelecidos. Na medida

¹²⁷ “So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Notwendigste abgeht, umzugehen, sondern sie aufzusuchen, die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schuldener u. dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen; weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu tun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde” (TL, AA 06: 457).

¹²⁸ “Aber diese als Mittel zu Beförderung das tätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, ist noch eine besondere, obzwar nur bedingte, Pflicht, unter dem Namen der *Menschlichkeit* (*humanitas*)” (TL, AA 06: 456).

em que esses fins são alcançados os deveres de virtude promovem a liberdade dos indivíduos e, além disso, contribuem com a sua felicidade.

2. 2 – A definição do direito

Antes de responder à questão “o que é o direito?”, Kant esclarece seu entendimento da doutrina do direito. Segundo Kant, “o conjunto das leis para as quais é possível uma legislação externa chama-se a doutrina do direito” (RL. AA 06: 229)¹²⁹. Se tal legislação for efetiva, tem-se uma doutrina do direito positivo e seu conhecedor, o jurista, pode ser chamado de “jurisperito” se ele conhece também a aplicação das leis externas a casos dados na experiência. Tal conhecimento pode ser chamado de “jurisprudência”, mas sem o conhecimento das leis externas e de sua aplicação ter-se-á meramente uma ciência do direito. A doutrina do direito não diz respeito à investigação científica do direito, mas à seguinte questão: o que é propriamente o direito?

Kant argumenta que a definição de direito que dará não é empírica, pois não pode ser extraída do estudo de um direito positivo. Para compreender o que é o direito, deve-se procurar pelo fundamento racional de uma legislação positiva possível. Em conformidade com os fins próprios de uma *Metafísica dos Costumes*, Kant apresenta a investigação do direito como não-empírica, racional: “Uma doutrina do direito meramente empírica é (como a cabeça de madeira na fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser bela, mas infelizmente não tem cérebro” (RL. AA 06: 229)¹³⁰. Aquele que conhece o direito positivo (o jurista) não poderá estabelecer o que é justo ou injusto, mas poderá somente estabelecer se um fato ou um ato é lícito ou ilícito sob o ponto de vista jurídico (*quid sit iuris*).

O conceito de direito, enquanto relacionado a uma obrigação correspondente, isto é, seu conceito moral, diz respeito

em primeiro lugar, apenas à relação externa e prática de uma pessoa com uma outra, na medida em que suas ações, como fatos, podem ter (imediate ou mediatamente) influência umas sobre as outras. Mas, *em segundo lugar*, ele não

¹²⁹ “Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die *Rechtslehre* (ius)” (RL. AA 06: 229).

¹³⁰ “Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus’ Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade! daß er kein Gehirn hat.” (RL. AA 06: 229).

significa a relação do arbítrio ao *desejo* (portanto à mera necessidade) do outro, como por exemplo nas ações da caridade ou da indiferença, mas apenas ao *arbítrio* do outro. *Em terceiro lugar*, nesta relação recíproca do arbítrio, também não é levada em consideração a *matéria* do arbítrio, i. e., o fim que cada um se propõe com o objeto que quer [...] (RL AA 06: 230)¹³¹.

Para Kant, uma pessoa poderá ter um direito somente se uma outra tiver um dever correspondente a ele. Como se pode perceber, o direito está relacionado com três características essenciais. Ele diz respeito ao uso externo da vontade livre, isto é, a liberdade de ação. Mas somente com a relação do arbítrio (ou capacidade de escolha) de um com o arbítrio de outro, não podendo interferir no mero desejo das pessoas¹³². O direito considera unicamente a forma desta relação e sua compatibilidade com as leis morais. A partir disso, Kant acaba por definir o direito da seguinte maneira:

o direito é o conjunto das condições, por meio das quais o arbítrio de um pode estar de acordo com o

¹³¹ “Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm korrespondierende Verbindlichkeit bezieht (d.i. der moralische Begriff derselben), betrifft *erstlich* nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluß haben können. Aber *zweitens* bedeutet er nicht das Verhältnis der Willkür auf den *Wunsch* (folglich auch auf das bloße Bedürfnis) des anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohltätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die *Willkür* des anderen. *Drittens* in diesem wechselseitigen Verhältnis der Willkür kommt auch gar nicht die *Materie* der Willkür, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Objekt, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung [...]” (RL AA 06: 230)

¹³² De acordo com Kant, “a faculdade de desejar segundo conceitos, na medida em que o fundamento de sua determinação para a ação se encontra nela mesma, e não no objeto, chama-se uma faculdade de *fazer ou de deixar fazer a bel-prazer*. Na medida em que acompanha a consciência da faculdade de sua ação para a produção do objeto, ela se chama *arbítrio* [*Willkür*]; mas, se dela não vem acompanhada, seu ato se chama um *mero desejo*. A faculdade de desejar cujo fundamento de determinação interno, portanto até mesmo o bel-prazer, encontra-se na razão do sujeito chama-se a *vontade* [*Wille*]. A vontade é, portanto, a faculdade de desejar, não tanto em relação à ação (como o arbítrio), mas antes em relação ao fundamento de determinação do arbítrio para a ação, e não é precedida propriamente por nenhum fundamento de determinação, mas é a própria razão prática, na medida em que ela pode determinar o arbítrio.” (RL, AA 06: 214). Segundo Beck, esta é “a distinção terminológica entre *Willkür* e *Wille*” que Kant faz somente na *MS* (BECK, 1993, p. 39).

arbitrio de um outro, segundo uma lei universal da liberdade (RL AA 06: 230)¹³³.

Para entender o conceito de direito desenvolvido por Kant, é importante esclarecer a distinção que ele faz entre legalidade e eticidade. A partir dessa distinção, pretende-se mostrar que o princípio do direito comanda as ações externas e não as máximas, pois estas devem ser determinadas pelo Imperativo Categórico.

Segundo Kant, se a finalidade da natureza num ser dotado de razão e vontade fosse a de garantir sua conservação, seu bem estar, ou seja, sua felicidade, muito mal teria a natureza tomado as suas disposições ao escolher a razão para executar esses fins. A felicidade não é o fundamento da atitude moral. Ela pode ser fonte de corrupção para quem não tem uma *vontade boa*. É preciso que algo corrija a vontade para livrá-la de algumas influências e inclinações. Assim, segundo Kant, a razão, como faculdade prática, é algo que deverá regular e exercer uma influência sobre a vontade e a tornar boa não só como um meio para alcançar algo, mas boa em si. “A vontade boa não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma” (GMS, AA 04: 394)¹³⁴. Kant irá desenvolver o conceito de vontade boa aliado ao conceito de *dever*. O dever, para Kant, contém em si o conceito de vontade boa. É ele que irá tornar a vontade boa esclarecida, visto que ela já reside na consciência. “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (GMS, AA 04: 400)¹³⁵.

Segundo Kant, pode-se julgar dois tipos de ações: as ações praticadas “por dever” e as ações praticadas “conforme ao dever” (Cf. GMS, AA 04: 400). As ações praticadas “conforme ao dever” podem ser aquelas realizadas por motivações egoístas ou por alguma inclinação. Por exemplo, quando uma pessoa salva uma criança que está se afogando somente porque deseja ter algum tipo de recompensa, ela está agindo “conforme ao dever”. Ao contrário, as ações praticadas “por dever” são aquelas realizadas somente por respeito à lei moral sem nenhum tipo de inclinação. Por exemplo: quando uma pessoa se esforça

¹³³ “Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem Allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann” (RL AA 06: 230).

¹³⁴ “Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut [...]” (GMS, AA 04: 394).

¹³⁵ “Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz” (GMS, AA 04: 400).

para conservar sua vida que não tem mais sentido e amor ela age “por dever”, pois mesmo não tendo uma vida boa deseja ainda conservar sua vida nessas condições. Somente essas ações, segundo Kant, possuem valor moral. De acordo com Kant,

Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraído de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada (GMS, AA 04: 399-400)¹³⁶.

Dessa proposição, Kant extrai o primeiro critério de distinção formal, que diz respeito somente a como uma ação é cumprida, entre eticidade e legalidade. A ação é moral quando ela é cumprida por dever e a ação é legal quando ela é cumprida conforme ao dever, seguindo alguma inclinação ou interesse diferente do puro respeito ao dever. Uma distinção correspondente também é dada na introdução da *MS*. Segundo Kant, “chama-se à mera concordância ou não concordância de uma ação com a lei, sem considerar seu móbil, a *legalidade* (conformidade à lei); mas àquela concordância, em que a idéia do dever pela lei é ao mesmo tempo o móbil da ação, chama-se a *moralidade* da ação” (RL AA 06: 219)¹³⁷. Em outras palavras, a legislação ética é aquela que não admite que uma ação possa ser cumprida segundo inclinação ou interesse e a legislação jurídica, ao contrário, é a que aceita simplesmente a conformidade da ação à lei e não se interessa pelas inclinações ou interesses que a determinam.

¹³⁶ “[...]eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der *Maxime*, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem *Prinzip* des *Wollens*, nach welchem die Handlungen, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist” (GMS, AA 04: 399-400).

¹³⁷ “Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die *Legalität* (Gesetzmäßigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die *Moralität* (Sittlichkeit) derselben” (RL, AA 06: 219). Em outra passagem Kant também afirma: “A conformidade de uma ação com a lei do dever é a sua *legalidade* (*legalitas*)- a da máxima da ação com a lei a *moralidade* (*moralitas*) da ação”. (Die Übereinstimmung einer Handlung mit dem Pflichtgesetze ist die *Gesetzmäßigkeit* (*legalitas*) – die der *Maxime* der Handlung mit dem Gesetze die *Sittlichkeit* (*moralitas*) derselben) (RL, AA 06: 225).

A posição sustentada por Kant na *GMS*, a saber, a de que as ações morais são somente aquelas praticadas “por dever” pode trazer um problema para a unidade de sua filosofia prática. Isso porque, por meio dessa posição, pode-se reduzir a moral à ética e excluir o direito do âmbito da moral, pois, como se tem visto, o direito diz respeito à legalidade das ações, à sua conformidade exterior com a lei jurídica e faz abstrações dos fins e intenções dos agentes. Segundo Willaschek, “devemos reconhecer que Kant desenvolveu duas diferentes distinções entre moralidade e legalidade: uma pode ser encontrada nos escritos mais antigos e a outra aparece na *Metafísica dos costumes*” (WILLASCHEK, 1997, p. 211). Assim, deve-se observar com mais atenção que na *MS*, Kant distingue as leis da liberdade das leis naturais chamando as primeiras de leis morais. Ele afirma que

na medida em que incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade, elas se chamam *jurídicas*; mas, se exigem também que elas (as leis) sejam mesmo os fundamentos de determinações das ações, elas são *éticas*, dizendo-se então: a concordância com as primeiras é a *legalidade*, a concordância com as últimas, a *moralidade* das ações (RL, AA 06: 214)¹³⁸.

Segundo Terra, ao distinguir as leis da natureza das leis da liberdade, o termo “moral,” em Kant, adquire um sentido amplo: “Moral em sentido amplo compreende a doutrina dos costumes englobando tanto o direito quanto a ética. Por isto, não se podem tomar como correlatos os pares moral/direito e moralidade/legalidade” (TERRA, 2005, p.88). Uma leitura que os identificasse levaria a uma separação entre direito e ética sem apontar para os elementos comuns. Quanto à ética, Kant mencionou na *GMS* que ela significava a doutrina dos costumes em geral (Cf. *GMS*, AA 04: 387), mas posteriormente na *TL* ele passou a designá-la apenas como a doutrina da virtude (Cf. *TL*, AA 06: 379). O direito, como divisão da doutrina dos costumes, se opõe à ética e não à moral, que é mais ampla. O que pode confundir é chamar o acordo das ações com as leis éticas de moralidade.

¹³⁸ “Sofern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie *juridisch*; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie *ethisch*, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die *Legalität*, die mit den zweiten die *Moralität* der Handlung” (RL, AA 06: 214).

Segundo Kant, toda legislação é composta de dois elementos, a saber, a lei e o móbil da ação. A lei representa objetivamente como necessária a ação que deve acontecer, quer dizer, que converte a ação em dever. O móbil liga subjetivamente à representação da lei o fundamento de determinação do arbítrio para a realização dessa ação. Desse modo, “o segundo elemento consiste em que a lei faz do dever um móbil” (RL, AA 06: 218). A partir disso, ele diferencia as duas legislações em vista dos móveis: “Aquele que faz de uma ação um dever e deste dever ao mesmo tempo um móbil é *ética*. Mas aquela que não inclui o último na lei, admitindo assim também um outro móbil que não a ideia do próprio dever, é *jurídica*” (RL, AA 06: 219)¹³⁹. Desse modo, no âmbito jurídico há a legalidade, ou seja, a correspondência da ação com a lei, mesmo que o móbil seja patológico. No âmbito da ética há a moralidade, sendo exigido que o móbil da ação seja somente o respeito pela lei.

Ao explicar essas duas formas de legislação, Kant usa constantemente os atributos *interno* e *externo*. Segundo Kant, a ação legal é externa pelo fato de que a legislação jurídica, chamada de legislação externa, deseja unicamente uma adesão *exterior* às suas próprias leis. Por outro lado, a legislação ética, que é chamada legislação interna, deseja uma adesão *íntima* às suas próprias leis, ou seja, uma adesão dada com a convicção da bondade daquela lei. Para Kant,

A liberdade a que se reportam as primeiras leis [leis jurídicas] só pode ser a liberdade no uso externo, mas aquela a que se reportam as últimas [leis éticas], a liberdade tanto no uso externo quanto no uso interno do arbítrio, na medida em que ele é determinado por leis da razão (RL, AA 06: 214)¹⁴⁰.

Disso se segue que o dever jurídico pode ser dito externo, porque legalmente eu sou obrigada somente a conformar a ação segundo a lei,

¹³⁹ “Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht, und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist *ethisch*. Diejenige aber, welche das letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst, zuläßt, ist *juridisch*”. (RL, AA 06: 218).

¹⁴⁰ “Die Freiheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche, diejenige aber, auf die sich die letztere beziehen, die Freiheit sowohl im äußern als innern Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird” (RL, AA 06: 214).

enquanto o dever ético é dito interno porque moralmente sou obrigada a agir com a pureza da intenção. No direito, a conformidade com a lei (cumprimento) se faz por temor da sanção, por receio a um castigo religioso, ou descrédito social etc. Não interessa ao direito *como* a lei é observada. Na ética, ao contrário, exige-se uma adesão total da ação à lei, ao seu motivo, o puro senso da obrigatoriedade. Segundo Bonaccini, aquilo que diferencia o externo do interno deve ser pensado de acordo com a distinção imposta pelo *Idealismo transcendental* de dois modos de consideração do agente:

“interno”, como aquilo que pode ser *pensado* como noumênico, na medida em que toma a idéia do dever imposta pela pura lei moral como princípio de motivação de um ser inteligente dotado de consciência moral; “externo”, como as ações e obrigações ditas externas apenas na medida em que podem ser observadas no campo dos fenômenos da experiência (BONACCINI, 2009, p. 132).

Como bem aponta Bonaccini, a distinção entre fenômeno e nómeno permeia toda a filosofia prática de Kant.

Esse ponto pode ser colocado também de outra maneira. De acordo com Kant, todos os princípios morais são *formais* e não *materiais*.¹⁴¹ Um princípio é considerado formal quando ele não depende da mudança de conteúdo da vontade individual, a saber, desejos, necessidades ou intenções. Por outro lado, os princípios morais, para Kant, não dependem do que pode ou não acontecer de forma contingente. Desse modo, eles são imperativos categóricos, isto é, comandos universais e incondicionais que obrigam todos os seres racionais capazes de cumprir um dever. Os seres com capacidade de determinar sua própria vontade de acordo com um dever, que experienciam e podem sucumbir às inclinações possuem a liberdade de escolha (*frei Willkür*). Como as leis morais regulam a liberdade de escolha, elas são chamadas leis da liberdade. Diferentemente das leis éticas, as leis do direito restringem somente a escolha livre externa e não

¹⁴¹ Há uma discussão na literatura sobre se a formulação do Imperativo Categórico, a saber, a fórmula da humanidade é formal ou não. Se Kant defende que tratar o ser humano como fim em si mesmo e não como mero meio significa levar em consideração os seus fins sem necessariamente identificá-los, então, tal formulação do Imperativo Categórico também pode ser considerada formal num sentido amplo desse termo.

a vontade livre interna. No plano jurídico não se fica no âmbito da intenção, apenas a exterioridade das ações é considerada.

Os deveres pela legislação jurídica só podem ser deveres externos, porque esta legislação não exige que a ideia deste dever, a qual é interna, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente, e, uma vez que precisa ainda assim de um móbil apropriado para as leis, ela somente pode ligar móbeis externos com a lei. A legislação ética, ao contrário, embora também torne deveres ações internas, não o faz com exclusão das externas, incidindo, sim, sobre tudo em geral que é dever. No entanto, porque a legislação ética inclui em sua lei o móbil interno da ação (a ideia do dever), determinação essa que não tem de influir de maneira alguma na legislação externa, justamente por isto a legislação ética não pode ser externa (RL, AA 06: 219)¹⁴².

De acordo com a legislação jurídica, os deveres são exteriores, e seus móbeis também, o que possibilita o julgamento do cumprimento ou não da ação e também os meios de forçar sua realização. Como a legislação ética exige que o móbil seja o respeito à lei, “ela não pode ser uma legislação exterior, pois não se pode determinar a intenção por leis exteriores, dado que a intenção não pode ser controlada por um juiz que não seja o próprio agente” (TERRA, 2005, p. 89). Todavia, a legislação ética pode admitir deveres de uma legislação exterior. Desse modo, todos os deveres pertencem à ética. Segundo Kant, “todos os deveres, pelo simples fato de serem deveres, pertencem à ética; mas sua *legislação* não por isso se encontra sempre na ética, mas, para muitos

¹⁴² “Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetze verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten aber nicht etwa mit Ausschließung der äußeren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt. Aber eben darum, weil die ethische Gesetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Gesetz mit einschließt, welche Bestimmung durchaus nicht in die äußere Gesetzgebung einfließen muß, so kann die ethische Gesetzgebung keine äußere” (RL, AA 06: 219).

deles, fora da mesma” (RL, AA 06: 219)¹⁴³. Assim, a ética ordena que eu tenho de cumprir um compromisso assumido em um contrato, mesmo que a outra parte não pudesse me coagir a tanto, “mas ela assume a lei (*pacta sunt servanda*) e o dever correspondente como dados pelo direito” (RL, AA 06: 219-220)¹⁴⁴. Há deveres que são *diretamente éticos*, mas os deveres jurídicos, na medida em que são deveres e dizem respeito também à legislação interior, são indiretamente éticos. (Cf. MS, AA 06: 221). Por exemplo, cumprir um contrato é um dever jurídico, tanto assim que alguém pode ser obrigado por uma coação externa a efetivá-lo; mas, se o móbil externo não pode, eventualmente, ser exercido, mesmo assim no plano ético continua a ser um dever o cumprimento do contrato, com a diferença de que, neste caso, a ação seria virtuosa, e não apenas conforme ao direito. Assim, Kant sustenta que “a doutrina do direito e a doutrina da virtude não se distinguem, pois, tanto por seus deveres diferentes, como bem mais pela diferença da legislação, a qual liga à lei um ou outro móbil” (RL, AA 06: 220)¹⁴⁵. Pode-se perceber que o direito está conectado com a teoria moral kantiana. Todavia, como será visto na próxima seção, isso não poderá servir de argumento para se defender que há uma derivação do princípio universal do direito a partir do Imperativo Categórico.

Outro critério para distinguir o direito da ética deriva da distinção entre imperativos *categóricos* e imperativos *hipotéticos*. Os imperativos categóricos são aqueles juízos que expressam uma ação como sendo boa por si mesma, como fim em si, por exemplo: “Você não deve mentir”. Os imperativos hipotéticos são aqueles que prescrevem uma ação boa como meio para alcançar um certo fim, como por exemplo: “Se você quer evitar ser condenado por falsidade, você não deve mentir”.

Pode-se defender, a partir do que foi exposto, que a moral (*Sitten, Moralität*), para Kant, compreende os deveres de virtude ou éticos e os deveres de direito. Desse modo, a ética é apenas uma parte da moral enquanto que o direito compõe a outra. Contudo, Kant afirma que, para os deveres de direito serem assegurados, precisa-se do uso da

¹⁴³ “Hieraus ist zu ersehen, daß alle Pflichten bloß darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören; aber ihre *Gesetzgebung* ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben außerhalb derselben” (RL, AA 06: 219).

¹⁴⁴ “allein sie nimmt das Gesetz (*pacta sunt servanda*), und die diesem korrespondierende Pflicht aus der Rechtslehre als gegeben an” (RL, AA 06: 219-220).

¹⁴⁵ “Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedene Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet” (RL, AA 06: 220).

coerção através do sistema legal de um Estado. Poder-se-ia questionar aqui, então, como a moral kantiana permite o uso da coerção, uma vez que ela defende justamente a preservação da liberdade e da autonomia e a coerção seria justamente o constrangimento da liberdade. A moral kantiana irá permitir o uso da coerção, pois Kant defende, no início da *RL*, que

tudo o que é injusto é um impedimento da liberdade segundo leis universais; a coação, no entanto, é um impedimento ou resistência sofrida pela liberdade. Por conseguinte, se um certo uso da liberdade é ele mesmo um impedimento da liberdade segundo leis universais (isto é injusto), então a coação que lhe é oposta é, enquanto *impedimento* de um *impedimento da liberdade*, concordante com a liberdade segundo leis universais, i.e., justa: portanto, de acordo com o princípio da contradição, está ligado ao direito ao mesmo tempo uma faculdade de coagir aquele que lhe causa prejuízo (*RL*, AA 06: 231)¹⁴⁶.

Um estado de liberdade não pode significar um estado de licenciosidade. Em seguida, Kant acaba por concluir: “Direito e faculdade de coagir significam, portanto, a mesma coisa” (*RL*, AA 06: 232). Desse modo, o direito depende do conceito moral de obrigação (Cf. GREGOR, 1993, p. 52). Comprova-se assim que o *direito* denota uma parte da moral que pode e deve ser cumprida por meio da coação.

A relação da moral com o direito também pode ser visualizada com os princípios da divisão geral dos deveres de direito, que são as três fórmulas clássicas de Ulpiano ou pseudo-ulpianas¹⁴⁷, a saber, “*honeste*

¹⁴⁶ “Nun ist alles, was Unrecht ist, ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung* eines *Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft” (*RL*, AA 06: 231).

¹⁴⁷ Segundo Pinzani, “na divisão geral dos deveres de direito [...], Kant recorre a três fórmulas que estão contidas no *Corpus iuris civilis* e que são tradicionalmente atribuídas ao jurista romano Ulpiano, embora – como frequentemente acontece em casos semelhantes – devam ser tomadas preferencialmente como um tipo de compêndio sobre sua posição, sem que jamais tenham sido de fato formuladas por ele. Portanto, devemos qualificá-las mais precisamente como regras pseudo-ulpianas.” (PINZANI, 2009, p.94-95).

vive”, “*neminem laede*” e “*suum cuique tribue*” (RL, AA 06: 236, 237). Kant as comenta da seguinte maneira:

- 1) *Sê um homem honesto (honeste vive)*. A *honestidade jurídica (honestas iuridica)* consiste em manter, na relação com outros, seu valor como o de um homem, dever que é expresso pela proposição: “Não faças de ti um mero meio para os outros, mas sê ao mesmo tempo fim para eles.” Este dever será declarado, no que se segue, como uma obrigação procedente do direito da humanidade em nossa própria pessoa (*lex iusti*).
2. *Não faças mal a ninguém (neminem laede)*, ainda que tenhas de abandonar com isto toda ligação com outros e evitar qualquer sociedade (*lex iuridica*).
- 3) *Entra* (se não podes evitar o último) em uma sociedade com os outros, na qual cada um possa conservar o seu (*suum cuique tribue*) – A última fórmula, caso fosse traduzida por “*Dá a cada qual o seu*”, expressaria um absurdo, pois não se pode dar a ninguém o que ele já tem. Se ela deve, pois, ter algum sentido, deveria dizer o seguinte: “*Entra* em um estado em que pode ser assegurado a qualquer um o seu contra qualquer outro” (*lex iustitiae*) (RL, AA 06: 236-237)¹⁴⁸.

A primeira fórmula implica um dever de direito interno em relação a si próprio. Isso parece ser problemático e conflitante com o sistema de direitos, uma vez que os deveres de direito são externos. Kant também cita esses princípios nas *Lições de Ética/Mrongovius* e *Vigilantius*.

¹⁴⁸ 1) *Sei ein rechtlicher Mensch* (honeste vive). Die *rechtliche Ehrbarkeit* (honestas iuridica) besteht darin: im Verhältnis zu anderen seinen Wert als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: „mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck“. Diese Pflicht wird im folgenden als Verbindlichkeit aus dem *Rechte* der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden (*lex iusti*).

2) *Tue niemanden Unrecht* (neminem laede) und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit andern heraus gehen und alle Gesellschaft meiden müssen (*lex iuridica*).

3) *Tritt* (wenn du das letztere nicht vermeiden kannst) in eine Gesellschaft mit andern, in welcher jedem das Seine erhalten werden kann (*suum cuique tribue*). – Die letztere Formel, wenn sie so übersetzt würde: „gib jedem das *Seine*“ würde eine Ungereimtheit sagen; denn man kann niemanden etwas geben, was er schon hat. Wenn sie also einen Sinn haben soll, so müßte sie so lauten: „*Tritt* in einen Zustand, worin jedermann das Seine gegen jeden anderen gesichert sein kann“ (*lex iustitiae*). (RL, AA 06: 236-237).

Todavia, em ambas as passagens o primeiro princípio é considerado por Kant como pertencente à ética. Segundo as anotações de Mronovius,

Honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue são fórmulas de Ulpiano e também preceitos clássicos da filosofia prática. *Honeste vive* é o princípio da ética, *neminem laede* é o do direito no estado de natureza e *suum cuique tribue* também é um princípio do direito, mas no estado civil. (V-Mo/Mron II, AA 29: 631)¹⁴⁹.

Algo similar também pode ser observado nas anotações de Vigilantius:

1. *Honeste vive*. Este é o princípio da ética, que pode determinar ações afirmativas de dever, pois ele está direcionado aos fins; por exemplo, promover a felicidade dos outros de acordo com seus poderes, perseguir a sua própria perfeição. [...]
2. *Neminem laede, suum cuique tribue*. Ambos pertencem ao direito. (V-MS/Vigil, AA 27: 527)¹⁵⁰

Kant nomeia as três regras pseudo-ulpianas respectivamente como *lex iusti*, *lex iuridica* e *lex iustitiae*. Elas “correspondem a três diferentes domínios de aplicação, a saber, respectivamente: o direito ‘interno’ [...], o direito privado e o direito público” (PINZANI, 2009, p. 106). A *lex iuridica* diz respeito ao comportamento do sujeito de direito para com os outros, proibindo-lhes que uma injustiça seja cometida. A *lex iustitiae* pressupõe uma sociedade juridicamente organizada, na qual o comportamento intersubjetivo é regulamentado através da sociedade civil. Desse modo, o direito privado e o direito público devem originar-se a partir do preceito de que ninguém deve sofrer injustiça (*neminem laede*) e que deve ser estabelecida uma sociedade em que cada um deve receber o que é seu (*suum cuique tribue*).

¹⁴⁹ “*Honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue* sind Formeln des Ulpian und auch klassische der praktischen Philosophie. *Honeste vive* ist das Princip der Ethic, *neminem laede* des Rechts in statu naturali, und *suum cuique tribue* auch des Rechts, aber im statu civili. (V-Mo/Mron II, AA 29: 631)

¹⁵⁰ “1. *honeste vive*. Dies ist das Princip der Ethic, welches affirmative Pflichtenhandlungen bestimmen kann, da es auf Zwecke gerichtet ist, z. E. Befördere die Glückseligkeit anderer nach deinen Kräften, suche dich zu vervollkommen. [...] 2. *Neminem laede, suum cuique tribue*. Beyde gehören zu dem *Recht*. (V-MS/Vigil, AA 27: 527)

Todavia, como compreender a primeira fórmula que implica um dever interno em relação a si próprio e não um dever de direito, isto é, um dever externo em relação aos outros? Para Höffe, “deveres internos de direito contradiria não somente o conceito moral e o princípio moral de direito, mas a própria noção de legislação externa” (2006, p. 129). A honestidade jurídica não pode ser objeto de uma legislação externa: “a honestidade (que é muito mais do que uma simples legalidade no sentido kantiano do termo!) representa uma atitude e não pode como tal ser exigida de uma legislação externa” (PINZANI, 2009, p. 99). Desse modo, pode-se questionar: por que Kant, na *RL*, considera que o *honeste vive* é um princípio da divisão dos deveres de direito? Segundo Pinzani, uma primeira interpretação para o “honeste vive” poderia ser a de que aquilo que é exigido aqui, a saber, a honestidade jurídica, iguala a proibição de se abdicar da própria liberdade (ou seja, a proibição de oferecer-se aos outros como meio). Tal dever diz respeito à personalidade jurídica e como tal pode ser tomado como um dever de direito ainda que exija uma atitude interna. Neste ponto, ele formula igualmente a condição interna para a existência do direito em geral, pois, como será visto na próxima seção, uma relação jurídica só acontece entre arbítrios livres.

O preceito do *honeste vive* também está relacionado com o direito à qualidade do ser humano ser seu próprio senhor (*sui iuris*) que é anterior a qualquer ato jurídico (Cf. *RL*, AA 06: 238). Ser seu próprio senhor é ser alguém que respeita o direito de humanidade na sua própria pessoa e que não faz de si um mero meio para os outros. A honestidade jurídica não consiste só no cumprimento da lei, pois diz respeito a um estado pré-jurídico, mas na afirmação de seu valor como ser humano em relação aos outros. É uma atitude interna que antecede a existência de normas jurídicas e, portanto, do direito em geral.

Este princípio seria, então, um dever interno de direito que surgiria com respeito à humanidade em nossa própria pessoa? Um tal dever seria por definição um dever moral, isto é, uma auto-obrigação. Mas, numa relação jurídica, os indivíduos devem afirmar seu valor como pessoa ou como contratante. A afirmação da própria liberdade, a própria capacidade de ação como imputabilidade e personalidade jurídica é necessária para que o direito surja. Pode-se ver a regra *honeste vive* como um preceito para uma possível relação entre parceiros jurídicos. Se alguém se recusa a proceder como um sujeito de direito livre e imputável, torna-se impossível para os outros entrarem em uma relação de direito.

Mesmo assim o problema permanece, pois esta obrigação não preenche as condições necessárias para ser um dever puramente ético ou puramente jurídico. Ela pode ser qualificada como um dever jurídico, mas não como objeto de uma legislação externa, pois tal dever não pode ser cumprido por meio da coação. Para compreender melhor o significado de um dever de direito interno, Pinzani sugere que se faça uma comparação com outros deveres internos, a saber, aqueles deveres para consigo mesmo citados na *TL*. Kant menciona uma dificuldade apresentada por tais deveres: “aquele que obriga e o obrigado são um e o mesmo. Já que aquele que obriga pode sempre liberar o obrigado da obrigação, o sujeito não está ligado de modo algum a um dever que ele mesmo se impõe” (*TL*, AA 06: 417)¹⁵¹. Por conseguinte, resulta daí uma consequência mais grave:

Suponhamos, pois, que não existem tais deveres: então não existiria nenhum dever em geral, nem sequer deveres externos. – Pois que eu não posso reconhecer que estou obrigado perante outros, a não ser na medida em que me obrigo a mim mesmo: porque a lei, por força da qual me considero obrigado, procede em todos os casos da minha própria razão prática, pela qual sou coagido, sendo eu ao mesmo tempo, perante mim mesmo, aquele que exerce a coerção (*TL*, AA 06: 417)¹⁵².

Nessa passagem, é interessante observar que Kant fala que alguém não pode se reconhecer como obrigado perante outros senão na medida em que se obriga a si mesmo. Kant faz uma analogia com a honestidade jurídica: é apenas quando eu me reconheço e me afirmo como sujeito capaz de submeter-se a uma obrigação que eu posso contrair uma obrigação para com os outros.

¹⁵¹ “der Verbindende (auctor obligationis) könne den Verbundenen (subiectum obligationis) jederzeit von der Verbindlichkeit (terminus obligationis) lossprechen; mithin (wenn beide ein und dasselbe Subjekt sind), er sei an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden” (*TL*, AA 06: 417).

¹⁵² “Denn setzt: es gebe keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine, auch keine äußere Pflichten geben. – Denn ich kann mich gegen andere nicht für verbunden erkennen, als nur so fern ich zugleich mich selbst verbinde; weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genötigt werde, indem ich zugleich der Nötigende in Ansehung meiner selbst bin (*TL*, AA 06: 417).

Também na *TL*, Kant retoma o conceito de *honestas* em relação à proibição da auto-alienação, mas desta vez como *honestas interna* e não *honestas iuridica*. Segundo Kant, o dever do homem para consigo próprio considerado unicamente como ser moral (sem atender à sua animalidade), consiste na forma da concordância das máximas da sua vontade com a dignidade do homem na sua pessoa, “portanto, na proibição de despojar-se do privilégio de um ser moral, privilégio que consiste em agir de acordo com princípios, ou seja, na proibição de despojar-se da liberdade interior, convertendo-se em jogo de meras inclinações e, portanto em coisa” (TL, AA 06: 420)¹⁵³. Os vícios que se opõem a este dever são a mentira, a avareza e a falsa humildade. Estes vícios adotam princípios que contradizem diretamente o caráter do homem como ser moral, quer dizer, a liberdade interior e a dignidade inata do homem. “A virtude que se contrapõe a todos estes vícios poderia chamar-se sentimento de honra (*honestas interna, iustum sui aestimum*)” (TL, AA 06: 420)¹⁵⁴. Como se pode perceber, a *honestas interna* consiste na renúncia de se fazer a si mesmo uma coisa e na manutenção da própria liberdade “exatamente como no caso da *honestas iuridica*, com a diferença [...] de que, desta vez, trata-se da liberdade interna. Isto parece demonstrar que a honestidade jurídica [...] consiste efetivamente na capacidade de manter a própria liberdade *externa*” (PINZANI, 2009, p. 102). O direito estrito começa precisamente só com o segundo preceito, a saber, o *neminem laede*, com a *lex iuridica*, com o meu e teu externo e com o direito privado externo. Este princípio não é tão problemático, pois se refere a um dever de direito, a saber, não faças mal a ninguém. O direito interno não é em si mesmo um direito estrito, pois ele é sempre um direito externo e adquirido. Esta é a razão pela qual a primeira parte da *RL*, a saber, o “Direito Privado” não se ocupa do direito interno, mas do meu e teu externo.

Höffe sustenta que a *lex iusti* (honeste vive) está contida no direito inato: “a honestidade jurídica está relacionada com o direito de humanidade em nossa própria pessoa ou o ‘direito inato que pertence a cada homem em virtude de sua humanidade’”(HÖFFE, 2006, p.123). Torna-se interessante para a tese deste trabalho o princípio da divisão da doutrina do direito *honeste vive*, na medida em que ele implica um dever não externo. Isso indica o quanto a teoria kantiana do direito está

¹⁵³ “also in Verbot, daß er sich selbst des *Vorzugs* eines moralischen Wesens, nämlich nach Prinzipien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit nicht beraube und dadurch zum Spiel bloßer Neigungen, also zur Sache, mache” (TL, AA 06: 420).

¹⁵⁴ “Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegen steht, könnte die *Ehrliche* (*honestas interna, iustum sui aestimum*)” (TL, AA 06: 420).

relacionada com a moral. Assim, o direito não pode ir contra o dever de viver honestamente. A relação jurídica depende desse preceito para ser realizada. A obrigação jurídica deve ser precedida pela afirmação do indivíduo como um ser que é capaz de assumir obrigações em geral e de não ser um mero meio para os outros. A partir do primeiro preceito pseudo-ulpiano, pode-se evidenciar a fundamentação moral do direito.

Como foi mencionado, o direito diz respeito às relações entre os arbítrios. Por isso, a parte da *RL* que é dedicada ao direito interno é a “Introdução à doutrina do direito”, pois o objeto do direito interno, a saber, a liberdade externa como o único direito inato, tem a ver com o direito na medida em que os arbítrios desejam preservar a liberdade externa. É justamente para esse fim, a saber, o de preservar a liberdade inata e externa, que se volta o direito.

As três regras pseudo-ulpianas podem corresponder, assim, à estrutura da *RL*. O *honeste vive* exige honestidade jurídica como condição das relações jurídicas em geral. Esta vontade ainda não corresponde a uma posse externa, por isso, pertence ao âmbito do meu e teu interno. O *neminem laede* exige não cometer nenhuma injustiça para com os outros. A ele corresponde a origem da posse privada: alguém reivindica somente sua parte da terra originariamente coletiva e deixa aos outros a possibilidade de tomar a sua parte. Origina-se, assim, um meu e teu externo e, portanto, o direito privado sem qualquer instância pública, pois neste momento só existem os sujeitos de direito como pessoas privadas. Ver-se-á, no terceiro capítulo, onde será tratado o direito à propriedade, que as relações de posse originárias são arbitrárias, pois são produzidas pelo arbítrio de um e de outro segundo uma lei permissiva (*lex permissiva*). Para conferir-lhes um caráter peremptório faz-se necessária uma lei que assegure a cada um o que é seu – o que corresponde ao *suum cuique tribue*. Pode-se compreender por que Kant considera que a versão habitual desta fórmula como “dá a cada um o que é seu” representa um absurdo, já que a ninguém se pode dar algo que ele já tenha: “cada um já abarcou *de facto* uma parte da terra comum para si”; trata-se meramente de assegurar esta posse, isto é, “de transformar a lei permissiva em lei distributiva – onde o adjetivo ‘distributivo’ certamente figura desconcertantemente, já que não há mais o que distribuir” (PINZANI, 2009, p. 108). A posse da terra já distribuída deve apenas ser sancionada e receber um caráter peremptório para tornar-se com isso uma verdadeira propriedade. Como será visto na seção 3.4, isto só poderá acontecer através de uma vontade unida originariamente e *a priori*, portanto, em um Estado civil.

Pode-se ainda questionar se a preocupação do direito com os efeitos das ações e não com os motivos é uma condição suficiente para a imposição da coerção. Uma sanção coercitiva é por definição uma restrição da liberdade. Encarcerar ou multar alguém, por exemplo, priva essa pessoa da liberdade de ação. Por isso, pode-se perguntar como o uso da coerção pode ser consistente com a preservação de uma igual esfera de liberdade que é demandada pelo princípio universal do direito, a saber, “É *justa* toda ação segundo a qual ou segundo sua máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal etc.” (RL, AA 06: 230)¹⁵⁵. Aparentemente, parece correto impedir algo que limite a liberdade de um indivíduo. Logo, justifica-se a aplicação da coerção que irá prevenir um ataque à liberdade, pois isso irá preservar a liberdade. Desse modo, Kant pode defender que o uso da coerção para prevenir os crimes contra a liberdade é consistente com a liberdade.

O argumento de que o impedimento de um impedimento da liberdade é condição suficiente para a coerção parece não ser muito bem aceito por alguns comentadores, como é o caso de Leslie Mulholland. Segundo ele, a justificação da coerção em Kant não é suficiente para provar que um impedimento do impedimento da liberdade possa realmente preservar a liberdade. Para ele,

o problema com a posição de Kant é que qualquer uso da coerção é um ato que interfere na liberdade de outro sem o seu consentimento. *Prima facie* o uso da coerção para prevenir a coerção injusta cria ele mesmo um outro obstáculo para a liberdade justa (MULHOLLAND, 1990, p. 186).

Como já mencionado, para Kant, tudo o que é injusto é um impedimento da liberdade segundo leis universais. Desse modo, em algumas situações a liberdade de ação deverá ser constrangida para garantir o requerimento da moral, a saber, a promoção da autonomia de todos os indivíduos. Por meio da definição do direito (Cf. RL, AA 06: 230) pode-se concluir que a tarefa primordial do direito é determinar quando o uso da coerção é

¹⁵⁵ “Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.” (RL, AA 06: 230).

possível e necessário para defender-se a coexistência da liberdade de todos.

A compatibilidade dos arbítrios a que a definição do direito está se referindo diz respeito ao acordo entre as ações que são livremente escolhidas. Kant distingue os deveres jurídicos dos deveres de virtude pelo fato de que os primeiros podem ser compatíveis com incentivos externos e desse modo podem ser garantidos coercitivamente. Isso porque os deveres jurídicos dizem respeito somente ao uso externo do arbítrio ou da liberdade de ação. As intenções ou máximas não restringem a liberdade dos outros. O que pode restringir a liberdade alheia são as ações ou as máximas que são executadas, não só consideradas como intenção. Assim, para Kant, apesar de o direito garantir os deveres de direitos, ele não pode estar relacionado com a pureza ou impureza dos motivos, mas somente com os efeitos das ações. A justiça formal deve, pela mesma razão, empregar sanções externas induzindo as pessoas a se conformarem com o direito por meio de uma ameaça de uma sanção ou punição ao invés de somente apelar ao respeito pelo dever, uma atitude que por sua natureza pode não ser causada por nenhuma ameaça ou persuasão, pois a atitude poderia produzir somente o desejo de evitar ou obtê-las (Cf. GUYER, 2006a, p. 264).

As leis jurídicas devem ser impostas por meio da coerção externa e ser restringidas ao domínio das ações externas. No entanto, a imposição da coerção nos leva a perceber algumas conseqüências dentro da teoria kantiana. Uma delas é que as leis jurídicas não podem tentar regular crenças, opiniões ou ideias. Estes são estados internos que não podem ser impostos diretamente através da coerção, ficando assim fora da esfera de regulamentação das leis jurídicas. Outra limitação da lei jurídica é que embora ela deva controlar somente as ações externas, ao invés de crenças ou opiniões, nem todas as ações externas são propriamente matérias da regulamentação jurídica. Kant afirma que as ações que não podem ser efetivamente reguladas por meio da coerção e de punições não devem ser proibidas ou exigidas pelas leis jurídicas. Esta restrição pode ser observada numa passagem do ensaio *Teoria e Prática*¹⁵⁶ em que Kant analisa o caso de uma vítima de um naufrágio que para salvar sua própria vida empurra o outro homem da tábua em que ambos estavam à deriva (Cf. TP, AA 08: 300 n). Kant afirma que numa situação desse tipo, não se pode dizer que a necessidade física

¹⁵⁶ O ensaio *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* de 1793 ficou conhecido popularmente por *Teoria e Prática*.

fornece o direito de tirar a vida desse indivíduo pois, segundo ele, não podem existir leis penais para proibir a ação em questão. De acordo com Kant,

Os teóricos do direito civil geral procedem de maneira quase consistente quando outorgam autorização jurídica como recurso de emergência, pois a autoridade não pode conectar nenhuma *punição* com essa proibição, dado que tal castigo teria que ser a morte. E seria uma lei absurda a que ameaçasse com a morte a quem, em situações de perigo, não se entrega de maneira voluntária à morte (TP, AA 08: 300 n)¹⁵⁷.

Na *RL*, Kant expressa uma posição semelhante quando diz que não pode haver uma lei penal que infligisse a morte àquele que, no naufrágio, encontrando-se com outro em igual perigo de vida, empurrasse-o da tábua em que tinha se socorrido a fim de se salvar a si mesmo. Isso porque, a lei penal não pode de maneira alguma ter o efeito intencionado, pois a ameaça com um mal que ainda é incerto (a morte pela sentença do juiz) não pode suplantar o medo diante do mal que é certo (a saber, o afogamento). “Portanto o ato da autopreservação pela violência não deve ser julgado inculpável (*inculpabile*), mas apenas impunível (*impunibile*), e esta impunidade *subjektiva* é tomada pelos juristas, em uma confusão espantosa, por uma *objektiva* (legalidade)” (RL, AA 06: 235-6)¹⁵⁸.

Para Rosen, o princípio geral que guia a posição kantiana é que “as leis jurídicas nunca poderão regular as formas de conduta externa que, em vista de fatos contingentes da psicologia humana, não podem efetivamente ser controladas pelo aparato coercitivo disponível aos sistemas legais (ROSEN, 1993, p. 91). Assim, qualquer lei positiva que ignore esse constrangimento contraria sua própria intenção, pois se a finalidade de uma lei positiva for a de regular a conduta externa e ela não for capaz de efetivamente fazer isso, então, ela é inútil. A imposição através da coerção é, portanto, a essência do dever ou da lei jurídica.

¹⁵⁷ “Die Lehrer des allgemeinen bürgerlichen Rechts verfahren gleichwohl mit der rechtlichen Befugnis, die sie dieser Nothülfe zugestehen, ganz konsequent. Denn die Obrigkeit kann keine *Strafe* mit dem Verbot verbinden, weil diese Strafe der Tod sein müßte” (TP, AA 08: 300 n).

¹⁵⁸ “Also ist die Tat der gewalttätigen Selbsterhaltung nicht etwa als *unsträflich* (*inculpabile*), sondern nur als *unstrafbar* (*impunibile*) zu beurteilen und diese *subjektive* Straflosigkeit wird, durch eine wunderliche Verwechslung, von den Rechtslehrern für eine *objektive* (Gesetzmäßigkeit) gehalten” (RL, AA 06: 235-6).

Somente as ações externas, nunca os motivos, as intenções ou os outros estados mentais, podem ser controlados através do uso da coerção, porque todas as legislações jurídicas devem ser orientadas para regular a conduta externa (Cf. MS, AA 06: 219-20; TL AA 06: 381).

Analisando a definição kantiana de direito pode-se concluir que ele visa fornecer as condições para proteger a coexistência da liberdade de todos os indivíduos. A liberdade deve ser o fundamento do direito. E isso é a razão necessária para Kant defender que a

liberdade [...] é o direito único originário, pertencente a cada homem por força de sua humanidade (RL, AA 06: 237)¹⁵⁹.

Desse modo, pode-se argumentar que Kant fundamenta o direito num *direito humano* básico, a saber, a liberdade¹⁶⁰. Além disso, a partir do direito moral¹⁶¹ à liberdade, Kant deriva todos os outros direitos de sua doutrina. Segundo Mulholland, esses são os direitos derivados do direito inato à liberdade:

- a) o direito de uma pessoa às suas faculdades mentais e físicas na medida em que elas podem ser influenciadas pela liberdade externa dos outros;
- b) o direito da pessoa possuir fisicamente qualquer coisa na medida em que isso não viole nenhum direito;
- c) o direito da pessoa possuir uma terra que é necessária para sua existência;
- d) o direito à igualdade;
- e) o direito da pessoa ser seu próprio *senhor* e a qualidade de um homem irrepreensível;
- f) a prerrogativa de fazer aos outros aquilo que não tira o que os outros têm direito a fazer;
- g) o direito da criança ser cuidada pelos seus pais;

¹⁵⁹ “*Freiheit* [...], sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht” (RL, AA 06: 237).

¹⁶⁰ É interessante lembrar que Kant conhecia a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da França de 1789* que assegura: “Art. 1º. – Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. [...] Art. 2º. – A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a prosperidade, a segurança e a resistência à opressão”.

¹⁶¹ “Direitos legais existem em virtude do direito positivado; direitos morais são suficientemente independentes da positivação do direito para dar uma plataforma de quais procedimentos políticos podem ser criticados.” BLACKBURN, S. *Dictionary of philosophy*. New York: Oxford University Press, 1994. p. 331.

h) a prerrogativa de fazer qualquer coisa necessária para completar o dever de humanidade na sua própria pessoa (o direito a humanidade) (Cf. MULHOLLAND, 1990, p.201). A seguir, todos esses direitos serão abordados de modo mais detalhado.

A forma kantiana de fundamentar o direito será questionada por Habermas. Segundo ele, na teoria kantiana “o conceito de direito não se refere primariamente à vontade livre, mas ao *arbitrio* dos destinatários; abrange a *relação externa* de uma pessoa com outra; e recebe a *autorização para a coerção*, que um está autorizado a usar contra o outro em caso de abuso” (HABERMAS, 1997, p. 140). Para Habermas, o princípio do direito limita o princípio moral sob esses três pontos de vista. A partir dessa limitação do direito, a legislação moral reflete-se na jurídica, no sentido de uma hierarquia de normas. Essa hierarquização faz parte do mundo pré-moderno do direito. Habermas irá defender que a moral autônoma e o direito positivo encontram-se numa *relação de complementação recíproca* (HABERMAS, 1997, p. 140-141). Na verdade, o próprio Kant fala de um conceito moral de direito na passagem que diz que:

nós conhecemos nossa própria **liberdade (de que procedem todas as leis morais, portanto também todos os direitos quanto os deveres)** somente através do *imperativo moral*, que é uma proposição que ordena um dever, a partir do qual pode ser desenvolvida posteriormente a faculdade de obrigar os outros, isto é, o conceito do direito (RL, AA 06: 239[negritos acrescentados])¹⁶².

Como será visto na próxima seção, talvez essa seja a passagem que torna mais clara a posição que sustenta que o princípio universal do direito seja derivado a partir do Imperativo Categórico. Nesse sentido, Heck sustenta que “Kant possui um conceito moral de direito e um princípio jusnaturalista de direito”. Assim, pode-se afirmar que “a possibilidade de haver obrigações jurídicas se deve, em Kant, ao fato de haver uma efetiva obrigatoriedade moral” (HECK, 2000, p. 25). Desse modo, pode-se argumentar que é uma interpretação correta afirmar-se que, na teoria de Kant, o direito está subordinado à moral. Portanto,

¹⁶² “Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den *moralischen Imperativ*, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann”(RL, AA 06: 239).

sustenta-se que em Kant há uma fundamentação moral *forte* do direito e não fraca como a habermasiana, isto é, apenas de complementação entre moral e direito.

Observa-se que tanto na teoria habermasiana quanto na teoria kantiana, o direito mantém uma certa relação com a moral. Contudo, há uma discordância de como deve acontecer essa relação. Habermas sustenta existir uma relação complementar entre o direito e a moral. Por outro lado, em Kant há uma subordinação do direito à moral. Mesmo considerando o conceito kantiano de legalidade proveitoso para as determinações formais do direito, Habermas não concorda com a tese kantiana de entender os aspectos da legalidade como limitação da moral. Para Habermas, a moral é necessária enquanto complemento da legitimidade do direito “pois uma ordem jurídica só pode ser legítima, quando não contrariar princípios morais” (HABERMAS, 1997, p. 140-1). Desse modo, por exemplo, um direito positivo de um determinado país não pode infringir os direitos humanos.

Observou-se que na teoria de Kant o âmbito da ética e do direito podem ser diferenciados por diversos aspectos, por exemplo, o modo de cumprir as ações. Para Habermas, as questões morais e jurídicas referem-se aos mesmos problemas, mas possuem diferenças. Assim, mesmo tendo pontos em comum, “[...] a moral e o direito distinguem-se *prima facie* porque a moral pós-tradicional representa uma forma de saber cultural, ao passo que o direito adquire obrigatoriedade também no nível institucional” (HABERMAS, 1997, p. 141). O direito não é apenas um sistema de símbolos, mas também um sistema de ação (HABERMAS, 1997, p.141). E, por ser um sistema de ação, ele não pode adiar o regramento do comportamento da ação, pois tem que estabelecer normas para questões sobre as quais não há ainda consenso moral, por exemplo, aborto, eutanásia, pena de morte etc. No entanto, o direito não pode também ir contra a moral. Pode-se concluir, portanto, que em Kant existe uma fundamentação moral *forte* do direito; em Habermas, há uma fundamentação moral *fraca* do direito, negativa, indireta, ou seja, o direito não pode ir contra a moral.

2.3 – O princípio do direito: analítico ou sintético?

Na seção anterior, foi argumentado que o objetivo primordial do direito para Kant é proteger a liberdade dos indivíduos. Enquanto parte da moral, o direito deve através da coerção restringir a liberdade de arbítrio daqueles que a usam indiscriminadamente e que, por sua vez,

impedem o exercício da liberdade por todos. Defendeu-se, assim, que o uso da coerção em determinadas situações não fere aquilo que o direito quer preservar, a saber, a liberdade. Isso porque, para Kant, se um certo uso da liberdade é ele mesmo um impedimento da liberdade (isto é, injusto), então a coação que lhe é oposta é, justa (Cf. RL, AA 06: 231). Desse modo, Kant fornece uma justificação moral do uso da coerção, pois para ele direito e faculdade de coagir significam [...] a mesma coisa (Cf. RL, AA 06: 232). Portanto, o direito está fundamentado moralmente. A liberdade inata enquanto direito moral é o fundamento e o motivo de existência do direito. Desse modo, Kant defende que a liberdade é o único direito inato que os seres humanos possuem em virtude de sua própria humanidade.

Tendo analisado o conceito de direito, pode-se agora investigar o modo como Kant estabelece o *princípio universal do direito*. Logo após ter enunciado a definição do direito, a saber, “o direito é o conjunto das condições, por meio das quais o arbítrio de um pode estar de acordo com o arbítrio de um outro, segundo uma lei universal da liberdade” (RL AA 06: 230)¹⁶³, Kant apresenta o seguinte princípio: “É justa toda ação segundo a qual ou segundo sua máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal etc.” (RL AA 06: 230)¹⁶⁴. Em linhas gerais, o princípio fala que a ação justa é aquela que pode coexistir com a liberdade de todos, isto é, aquela que não prejudica a liberdade de ninguém. Desse modo, o princípio universal do direito mostra que somente as ações justas possibilitarão aquilo que o direito quer estabelecer, a saber, o conjunto das condições para que os arbítrios possam ser reunidos.

É necessário também analisar a relação entre princípio e a lei universal do direito. Kant define a lei universal do direito da seguinte maneira: “age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (RL, AA 06: 231)¹⁶⁵. Segundo Almeida, embora o princípio e a lei universal do direito se refiram ao mesmo objeto, a saber, às ações externas que são compatíveis com a liberdade de cada um segundo uma

¹⁶³ “Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem Allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann” (RL AA 06: 230).

¹⁶⁴ Segundo Höffe, “o princípio do direito constitui um critério moral para reivindicações subjetivas no sentido de direitos legais. Esses direitos são anteriores e independentes das atividades jurídicas positivas; eles são aqueles direitos pré e suprapositivos que nós chamamos de inato ou de direitos humanos” (HÖFFE, 1996, p. 94).

¹⁶⁵ “[...] handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jederman nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne” (RL, AA 06: 231).

lei universal, “ambos são distintos porque o primeiro fornece uma lei para nossa faculdade de julgamento e o segundo fornece uma lei para o nosso *poder de escolha*” (ALMEIDA, 2008, p. 171-172). Isso está correto. Todavia, algo a mais pode ser dito sobre a relação entre o princípio e a lei universal do direito. A formulação do princípio do direito impõe uma obrigação ao sujeito, a saber, de limitar sua liberdade. Ele é um princípio de um sistema de normas práticas, isto é, uma proposição ou um imperativo que apresenta uma ação como objetivamente necessária para todos os agentes racionais. Pode-se defender, então, que por estabelecer um critério para se considerar uma ação conforme ao direito, o princípio universal do direito é descritivo. Por outro lado, a lei universal do direito é prescritiva uma vez que estabelece um imperativo que ordena a ação descrita pelo princípio.

Como foi dito na introdução deste trabalho, há entre alguns comentadores da obra kantiana uma discussão sobre a derivação do princípio universal do direito. Este debate está dividido, basicamente, entre a posição daqueles que defendem que o princípio deriva da formulação universal do Imperativo Categórico, por exemplo, Paul Guyer, Leslie Mulholland, Mary Gregor, Wolfgang Kersting, Otfried Höffe e aquela que diz que ele não é derivado a partir do Imperativo Categórico¹⁶⁶. Markus Willaschek, Thomas Pogge¹⁶⁷ e Allen Wood (Cf. TIMMONS, 2002), por exemplo, sustentam que o princípio do direito *não* está fundamentado a partir do princípio fundamental da moralidade.

O ponto problemático apontado na defesa de que o princípio universal do direito é deduzido a partir do Imperativo Categórico é o de que um princípio analítico, a saber, o princípio universal do direito (Cf. TL, AA 06: 396) não pode ser derivado a partir do Imperativo Categórico, pois este é um princípio sintético. Será defendido, aqui, que a derivação do princípio se dá a partir da concepção do direito inato à liberdade e não a partir do Imperativo Categórico como muitos comentadores têm argumentado. Ver-se-á que com essa posição a discussão sobre o *status* do princípio universal do direito, a saber, se ele é analítico ou sintético se torna secundária.

Algumas interpretações, então, sobre a suposta derivação ou dedução do princípio universal serão apresentadas e comentadas. Mas

¹⁶⁶ Kersting defende que a justificação da filosofia do direito em Kant depende de sua filosofia moral e, desse modo, que há um imperativo categórico da razão no domínio do direito. (Cf. KERSTING, 1992, 2007).

¹⁶⁷ No artigo “*Is Kant’s Rechtslehre a ‘Comprehensive Liberalism’?*”, Pogge tenta “mostrar que Kant concebe o núcleo da sua *Rechtslehre* independentemente do resto de sua filosofia” (2002, p. 145).

antes de se fazer isso, é necessário ter-se clareza sobre o problema de se o princípio do direito é analítico ou sintético. Para isso, é preciso distinguir duas questões para abordar o referido problema. A primeira questão diz respeito à natureza do princípio e a segunda sobre se ele é derivado ou não. A seguir essas questões serão abordadas.

Para responder à primeira questão, retomar-se-á a distinção feita por Kant na *KrV* entre juízo analítico e sintético. Na introdução dessa obra, Kant distingue um juízo como sendo analítico e sintético pela sua forma lógica, isto é, se o predicado está contido no sujeito. Segundo Kant,

Em todos os juízos em que for pensada a relação de um sujeito como predicado [...] essa relação é possível em duas maneiras diferentes. Ou o predicado *B* pertence ao sujeito *A* como algo contido (ocultamente) nesse conceito *A*; ou *B* fica inteiramente fora do conceito *A*, embora esteja em conexão com o mesmo. No primeiro caso chamo de juízo *analítico* e o segundo *sintético* (*KrV*, B 10)¹⁶⁸.

Mas há também um segundo critério para distinguir o juízo analítico do sintético, a saber, pelo modo de prova. Segundo Kant, se a verdade de um juízo depender apenas do princípio da não contradição, então, ele é analítico. Para Kant,

a proposição: a nenhuma coisa convém um predicado que a contradiga, chama-se princípio de contradição, e é um critério universal, se bem que meramente negativo, de toda a verdade; [...] com efeito, se *o juízo é analítico*, seja negativo ou afirmativo, segundo o princípio de contradição a sua verdade tem que poder ser sempre conhecida suficientemente. [...] Por isso, também temos que deixar *o princípio da contradição* valer como o *princípio* universal e inteiramente suficiente *de*

¹⁶⁸ “In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird [...], ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil *analytisch*, in dem andern *synthetisch*” (*KrV*, B 10).

*todo o conhecimento analítico [...] (KrV, B 190-191)*¹⁶⁹

Se, ao contrário, a prova de um juízo depender de um apelo à experiência, então o juízo é sintético. De acordo com Kant,

*A possibilidade da experiência é, portanto, o que dá realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos a priori. [...] Sem esta referência, porém, as proposições sintéticas a priori são inteiramente impossíveis por não possuírem nenhum terceiro termo, a saber, um objeto em que a unidade sintética dos seus conceitos possa evidenciar uma realidade objetiva. [...] Portanto, o princípio supremo de todos os juízos sintéticos é que todo objeto está sob as condições necessárias da unidade sintética do múltiplo da intuição numa experiência possível. (KrV, B 195-197)*¹⁷⁰.

É esse segundo critério de distinção que é relevante aqui. Torna-se evidente, então, que o princípio do direito é, para Kant, analítico uma vez que ele afirma que o direito e a faculdade de coagir estão ligados de acordo com o princípio de contradição. Nas próprias palavras de Kant, “de acordo com o princípio de contradição, está ligado ao direito ao mesmo tempo uma faculdade de coagir aquele que lhe causa prejuízo” (RL, AA 06: 231)¹⁷¹.

Além disso, o próprio Kant afirma textualmente na *TL* que o princípio supremo da doutrina do direito é analítico. Segundo ele,

¹⁶⁹ “Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht, heißt der Satz des Widerspruchs, und ist ein allgemeines, obzwar bloß negatives, Kriterium aller Wahrheit [...] Denn, wenn das Urteil analytisch ist, es mag nun verneinend oder bejahend sein, so muß dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden. [...] Daher müssen wir auch den Satz des Widerspruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntnis gelten lassen” (KrV, B 190-191).

¹⁷⁰ “Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt. [...] Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich reinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objektive Realität dartun könnte. [...] Das oberste Principium aller synthetischen Urteile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung”. (KrV, B 195-197).

¹⁷¹ “[...] mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft” (RL, AA 06: 231).

É claro que, de acordo com o princípio da contradição, se um constrangimento externo autoriza o impedimento da liberdade externa de acordo com leis universais (e assim é um impedimento do impedimento da liberdade) ele pode coexistir com fins como tais. Eu não preciso ir além do conceito de liberdade para ver isso; o fim que cada um tem pode ser qualquer um que ele desejar. – O supremo *princípio do direito* é, portanto, uma proposição analítica (TL, AA 06: 396)¹⁷².

Não resta dúvida para afirmar, portanto, que o princípio do direito é analítico. Segundo Mary Gregor,

[...] Visto que o direito é o conjunto das leis da liberdade externa, um direito é uma autorização para usar a coerção contra alguém cuja ação seja incompatível com a liberdade externa de todos aqueles afetados por ela. Como Kant mostra, o primeiro princípio da *Doutrina do Direito* é analítico visto que nós não precisamos ir além do conceito de liberdade externa para ver que a coerção pode existir em geral com os fins (GREGOR, 1988, p.772).

O conceito de um direito, isto é, uma garantia ou autorização (*Befugnis*) para usar a coerção está contido analiticamente no conceito de direito e conectado a ele pelo princípio da não contradição.

É necessário, agora, responder à segunda questão, a saber, se o princípio do direito é derivado ou não do Imperativo Categórico. O principal argumento utilizado por aqueles que defendem que Kant deriva ou deduz o princípio universal do direito a partir do Imperativo Categórico é encontrado na introdução da *RL*. Segundo esses comentadores, ali Kant fornece uma evidência textual para se fazer essa defesa:

¹⁷² “Daß der äußere Zwang, so fern dieser ein dem Hindernisse der nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden äußeren Freiheit entgegengesetzter Widerstand (ein Hindernis des Hindernisses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist, nach dem Satz des Widerspruchs, klar und ich darf nicht über den Begriff der Freiheit hinausgehen, um ihn einzusehen; der Zweck, den ein jeder hat, mag sein welcher er wolle. – Also ist das oberste *Rechtssprinzip* ein analytischer Satz” (TL, AA 06: 396).

Mas por que a doutrina da moral é ordinariamente chamada (por exemplo, por Cícero) de doutrina dos *deveres* e não também dos *direitos*, dado que uns se referem aos outros? – A razão é que nós conhecemos nossa própria **liberdade (de que procedem todas as leis morais, portanto também todos os direitos quanto os deveres)** somente através do *imperativo moral*, que é uma proposição que ordena um dever, a partir do qual pode ser **desenvolvida** posteriormente a faculdade de obrigar os outros, isto é, o conceito do direito (RL, AA 06: 239 [negritos acrescentados])¹⁷³.

Parece claro que Kant deriva o princípio universal do direito a partir do Imperativo Categórico. Todavia, se for observado com mais atenção, Kant defende nessa passagem *somente* que o conceito de direito pode ser desenvolvido a partir de um imperativo moral. E isso não significa que o princípio universal do direito é *derivado* muito menos *deduzido* a partir do princípio supremo da moralidade.

A seguir será sustentado que o princípio universal do direito é estabelecido a partir do conceito de direito inato à liberdade. Será defendido que a discussão se ele deriva ou não do Imperativo Categórico é secundária. O problema filosófico de interesse será, portanto, analisar a justificação desse princípio. E a justificação que será defendida é que o princípio do direito é uma expressão de um direito inato, isto é, o direito moral à liberdade.

Como já foi mencionado, na *GMS* (1785), Kant procura estabelecer o princípio supremo da moralidade por ele chamado “Imperativo Categórico”, ou seja, um princípio capaz de dizer se as ações têm valor moral. A fórmula *geral* do Imperativo Categórico é apresentada nos seguintes termos: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (GMS, AA 04: 421)¹⁷⁴. Para Kant, a ação terá valor moral somente se ela for realizada por *respeito* a essa lei universal. Como se pode

¹⁷³ “Warum wird aber die Sittenlehre (Moral) gewöhnlich (namentlich vom Cicero) die Lehre von den *Pflichten* und nicht auch von den *Rechten* betitelt? da doch die einen sich auf die andern beziehen. – Der Grund ist dieser: Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den *moralischen Imperativ*, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann” (RL, AA 06: 239).

¹⁷⁴ “[...] handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein *allgemeines Gesetz werde*” (GMS, AA 04: 421).

perceber, a primeira fórmula do princípio consiste num teste completamente formal. Trata-se de um procedimento para determinar se uma máxima pode ser desejada como válida pelo agente, não somente para a sua vontade, mas para a vontade de todo o ser racional.

A segunda formulação do Imperativo Categórico introduz a noção de humanidade: “Age de tal modo que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (GMS, AA 04: 429)¹⁷⁵. É importante ter claro o que Kant entende por humanidade. Na *GMS*, Kant define humanidade ou natureza racional enquanto capacidade de estabelecer fins: “a natureza racional distingue-se das restantes por se pôr a si mesma um fim” (GMS, AA 04: 437)¹⁷⁶. Do mesmo modo, na *TL*, Kant afirma que “a capacidade de em geral se propor um fim, qualquer que ele seja, é o que constitui o elemento característico da humanidade (ao invés da animalidade)” (TL, AA 06: 392)¹⁷⁷. Segundo Kant, com o fim da humanidade na própria pessoa está associada também a vontade racional e, por conseguinte, “o dever de se tornar digna da humanidade mediante a cultura em geral, o dever de buscar ou de promover a capacidade de realizar quaisquer fins possíveis, na medida em que só no homem esta faculdade é suscetível de ser encontrada” (TL, AA 06: 392)¹⁷⁸.

Deve-se notar que, na *GMS*, Kant relaciona o princípio da humanidade com a liberdade de ação. Será defendido que nessa passagem pode-se visualizar o ponto de partida de Kant para desenvolver a faculdade de obrigar os outros, isto é, o conceito de direito. Segundo Kant,

Este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral como *fim em si mesma* (que é a condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem) não é extraído da experiência – primeiro, por causa da sua universalidade, pois

¹⁷⁵ “Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest” (GMS, AA 04: 429).

¹⁷⁶ “Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt” (GMS, AA 04: 437).

¹⁷⁷ “Das Vermögen, sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Tierheit)” (TL, AA 06: 392).

¹⁷⁸ “Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Kultur überhaupt verdient zu machen, sich das *Vermögen* zu Ausführung allerlei möglichen Zwecke, so fern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern [...]” (TL, AA 06: 392).

que se aplica a todos os seres racionais em geral, sobre o que nenhuma experiência chega para determinar seja o que for; segundo, porque nele a humanidade se representa não como fim dos homens (subjetivo), isto é, como objeto de que fazemos por nós mesmos efetivamente um fim, mas como fim objetivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve construir como lei a condição suprema que limita todos os fins subjetivos, e que por isso só pode derivar da razão pura (GMS, AA 04: 431)¹⁷⁹.

O dever de tratar a humanidade enquanto fim em si mesmo implica que se deva limitar a liberdade de ação de cada homem. O princípio universal do direito estabelece que a ação justa é aquela que torna possível a coexistência da liberdade de todos. O uso da liberdade do indivíduo deve ser restringido ou limitado à condição de que haja a coexistência da liberdade de todos. O direito irá permitir que a liberdade possa ser restringida pelos outros para haver o respeito da humanidade de cada um. Todo direito consistirá na limitação da liberdade de alguém a fim de tornar a coexistência da liberdade de todos possível de acordo com uma lei universal. Ter-se-ia uma evidência para se sustentar que o princípio universal do direito segue do Imperativo Categórico e que há uma fundamentação moral do direito. Poder-se-ia defender, então, que o direito inato à liberdade tem como fundamento a “Fórmula da humanidade” e que esse direito é a expressão do princípio universal do direito. Mas, ao contrário, a tese central deste trabalho sustenta que o princípio universal do direito é estabelecido a partir do conceito de direito inato à liberdade. Tendo-se claramente em mente que o princípio do direito é analítico e que não existe uma dedução ou derivação do princípio do direito, pode-se analisar criticamente as diferentes posições dos comentadores e, assim, comprovar a tese defendida.

Será analisada inicialmente a argumentação de Paul Guyer que fortemente defende haver uma derivação do princípio do direito a partir

¹⁷⁹ “Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als *Zwecks an sich selbst* (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjektiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muß” (GMS, AA 04: 431).

do Imperativo Categórico. No artigo *Kant's deduction of the principles of right*, Guyer escreve que Kant aplica aquela exigência fundamental do princípio de que “nós usamos o poder da escolha livre e da ação sob nossa escolha de acordo com a condição de que as máximas sob a quais nós escolhemos agir sejam universalizáveis” (GUYER, 2002, p. 23). Para Guyer, isso quer dizer que o Imperativo Categórico apresenta os meios pelos quais se conhece a liberdade e também o princípio pelo meio do qual se restringe a liberdade para determinar os direitos legais e também os deveres éticos impostos a cada um dos indivíduos.

Guyer não só defende que o princípio universal do direito é derivado do Imperativo Categórico como também afirma que na *RL* Kant “deriva princípios mais específicos do direito a partir do princípio universal do direito com argumentos adicionais” (GUYER, 2002, p. 23). Segundo ele, por exemplo, Kant deriva o princípio de que as violações do direito podem ser prevenidas ou punidas através da coerção. Kant deriva isso a partir da hipótese de que a proposição que diz que o impedimento de um efeito promove esse efeito é verdadeira pela lei da não-contradição ou que é uma verdade analítica. Disso se segue, segundo Kant, que direito e faculdade de coagir significam, portanto, a mesma coisa (Cf. *RL*, AA 06: 232). Outro exemplo citado por Guyer é o de que Kant apresenta o princípio central do direito privado, a saber, o princípio que diz que é possível adquirir direitos de propriedade como um “postulado jurídico da razão prática” (*RL*, AA 06: 246)¹⁸⁰ em relação aos direitos que embora sendo “uma proposição sintética *a priori*” (*RL*, AA 06: 249)¹⁸¹ parece seguir também do princípio universal do direito. Também os direitos mais específicos como, por exemplo, o direito de adquirir propriedade da terra pela “primeira ocupação” é defendido ser derivado a partir de uma dedução (*RL*, AA 06: 268)¹⁸².

Allen Wood, ao contrário, acredita que Kant quis apenas caracterizar o princípio universal do direito como racional e não como um princípio moral da natureza humana. Ele sustenta que há três pontos da *RL* que podem *apenas* levar a pensar que o princípio do direito é derivado a partir do princípio fundamental da moralidade. O primeiro está na introdução, onde Kant parece apresentar a fórmula da lei universal enquanto uma ilustração da ideia geral da legislação pela

¹⁸⁰ “§2. RECHTLICHES POSTULAT DER PRAKTISCHEN VERNUNFT” (*RL*, AA 06: 246).

¹⁸¹ “[...] ein *synthetischer* Rechtssatz *a priori* [...]” (*RL*, AA 06: 249).

¹⁸² “§17. DEDUKTION DES BEGRIFFS DER URSPRÜNGLICHEN ERWERBUNG” (*RL*, AA 06: 268).

liberdade e, então, procede distinguindo a legislação jurídica da ética enquanto duas espécies de tais legislações (Cf. MS, AA 06: 214). Segundo Wood, “isto pode sugerir que ele pretende derivar o princípio do direito e a fórmula da lei universal como uma lei dos deveres éticos a partir de um princípio mais geral que fundamente ambos” (WOOD, 2002, p. 06). O segundo ponto é a observação de Kant que o direito inato à liberdade (especificado por esse princípio) “pertence a cada ser humano em virtude de sua humanidade” (RL, AA 06: 237)¹⁸³. Para Wood, “isso sugere que o princípio do direito, que governa todos os direitos e assim também o direito inato à liberdade, pode ser fundamentado na fórmula da humanidade com fim em si mesmo” (WOOD, 2002, p. 06). O terceiro ponto é a passagem onde Kant diz que a doutrina da moral (*Sitten*) é chamada uma doutrina dos deveres ao invés dos direitos porque a compreensão do conceito de direito tanto quanto daquele de dever procede do imperativo *moral* cujo comando fornece o conceito de dever (Cf. RL, AA 06: 239). Contudo, segundo Wood, a última passagem diz que se deve derivar o *conceito* de direito a partir do imperativo moral e não afirma que o *princípio* do direito é derivado a partir dele. Além disso, nem mesmo nas duas outras passagens Kant sugere que se deve derivar o princípio do direito a partir de elementos da moral. Mesmo assim, Wood afirma que “o direito (*Recht*) juntamente com a ética (*Ethik*), no contexto da *Metafísica dos Costumes*, pertencem a filosofia prática ou ‘moral’ (*Sitten*). Ambas as partes envolvem imperativos categóricos” (WOOD, 2002, p. 09), pois Kant sustenta que os deveres jurídicos também são deveres éticos (RL, AA 06: 219). Na medida em que os deveres jurídicos podem ser vistos como deveres éticos, eles podem ser considerados sob o princípio da ética, que também podem ser usados para mostrar que temos boas razões para valorar a liberdade externa (ou direito) e respeitar as instituições que protegem o direito através da coerção externa. Nesse sentido, pode-se afirmar, segundo Wood, que “a teoria do direito de Kant se baseia ou pode ser derivada a partir do princípio da moralidade. [...] isto pode ser dito *na medida em que os deveres jurídicos são vistos não somente como deveres jurídicos mas também como deveres éticos*” (2002, p. 09). Se eles são considerados meramente como deveres jurídicos, então “eles pertencerão a uma divisão da metafísica dos costumes que é *inteiramente independente* da ética e também de seu princípio supremo” (WOOD, 2002, p. 09). Afirmações como as sustentadas por Wood

¹⁸³ “[...] ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht” (RL, AA 06: 237).

levaram Willaschek a afirmar que o reino do direito é sustentado por um princípio que não é apenas uma versão em especial da lei moral, mas sim uma lei básica e independente da racionalidade prática. “Uma razão pela qual ele [o princípio universal do direito] deve ser considerado como independente da lei moral consiste no fato que direitos jurídicos implicam uma autorização para o uso da coerção que não pode ser embasada na lei moral (WILLASCHEK, 1997, p. 223). Segundo ele, essa autorização deve ser entendida como algo especificamente jurídico, irredutível aos direitos morais e às obrigações.

Mary Gregor defende em linhas gerais que o princípio universal do direito também é derivado a partir do Imperativo Categórico. Contudo sua posição apresenta algumas diferenças em relação aquela defendida por Guyer. Segundo a autora “apesar de Kant fornecer um material para o argumento que vai do Imperativo Categórico até o princípio universal do direito, ele deixa o leitor organizar esse material para construir o argumento” (GREGOR, 1988, p. 761). Além disso, acrescenta ela, a seção do texto em que Kant apresenta a dedução não parece ter uma ordem lógica¹⁸⁴. Para Mary Gregor, o princípio universal do direito é derivado a partir da fórmula da humanidade do Imperativo Categórico que diz para tratar os seres humanos como fins em si mesmos e não como meros meios (Cf. GREGOR, 1963, pp. 39-42). Para Guyer, a derivação desse princípio a partir do valor da humanidade é óbvia, se o conceito de humanidade for entendido como a liberdade de escolher e seguir fins. Segundo ele, “o princípio diz que cada pessoa deve estar autorizada a ter a maior liberdade para perseguir seus próprios fins na medida em que for compatível com a liberdade que o outro tem para perseguir os fins dele” (GUYER, 2006a, p. 263). As ações que estão proibidas pelo princípio universal do direito são aquelas ações livres praticadas por outros indivíduos que irão privar outras de um grau similar de liberdade. O princípio do direito também pode ser entendido como a exigência de que os indivíduos tenham a maior esfera possível de liberdade consistente com a maior liberdade possível para o outro.

Leslie Mulholland apresenta uma posição peculiar para explicar como o princípio universal do direito é derivado a partir do Imperativo Categórico. Para ele, se o princípio universal do direito for considerado

¹⁸⁴ Nesse sentido, Hannah Arendt também afirma que “no que concerne à *Doutrina do direito* (ou da lei) – que, [...] se o lerem, provavelmente irão achar um tanto cansativa e pedante – é difícil não concordar com Schopenhauer, que dizia: ‘É como se não fosse obra desse grande homem, mas produto de um homem simples e banal’ ”. (ARENDR, 1993, p. 14)

analítico, Kant não poderá demonstrar que os homens possuem direitos (MULHOLLAND, 1990, p. 167-199). Para este, a capacidade de obrigar os outros a um dever, isto é, a definição de direito, é derivado do Imperativo Categórico. Contudo, o imperativo moral a que Kant está se referindo é o Imperativo Categórico e este é uma proposição sintética. A pergunta, então, que se pode fazer é: como uma proposição analítica (o princípio universal do direito) pode ser derivada de uma proposição sintética (o Imperativo Categórico)? Segundo Mulholland, uma solução possível para esse problema é considerar que Kant, na *KpV*, sustenta que mesmo a “lei fundamental” pode ser considerada analítica se pressupormos a liberdade da vontade (*KpV*, AA 05: 31)¹⁸⁵. Por meio dessa passagem, Kant sustenta ser analítico o fato de um indivíduo com vontade livre ser sujeito do Imperativo Categórico. Do mesmo modo, ao se examinar o conceito de pessoa que Kant sustenta na introdução da *MS*, poder-se-á dizer que nele já está contido o conceito de lei moral. Segundo Kant “pessoa é aquele sujeito cujas ações são passíveis de uma imputação. A personalidade *moral* nada mais é, portanto, do que a liberdade de um ser racional sob leis morais” (RL, AA 06: 223)¹⁸⁶. Além disso, na *KpV*, Kant também deixa claro que sem a liberdade transcendental, a imputação das ações não seria possível (Cf. *KpV*, AA 05: 97)¹⁸⁷. Então, uma pessoa é e deve ser um ser livre. E um ser livre, para Kant, é, necessariamente, um ser autônomo. Assim, do conceito de pessoa segue-se “que uma pessoa não está submetida a outras leis senão aquelas que ela mesma se dá (ou só ela ou ao menos simultaneamente com outros)” (RL, AA 06: 223)¹⁸⁸. A partir disso, Mulholland conclui que é analítico que qualquer ser com obrigações (uma pessoa), isto é,

¹⁸⁵ “Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz *a priori*, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte [...]” (*KpV* AA 05: 31).

¹⁸⁶ “*Person* ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind. Die *moralische* Persönlichkeit ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen [...]”. (RL, AA 06: 223).

¹⁸⁷ “[...] aber doch Naturnotwendigkeit beiseite füren, mithin keine *transcendentale* Freiheit übrig lassen, welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß, sie mag nun Gegenstand des inneren Sinnes, bloß in der Zeit, oder auch äußeren Sinne, im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentliche Bedeutung), die allein *a priori* praktisch ist, kein moralisch Gesetz, keine *Zurechnung* nach demselben, möglich ist” (*KpV*, AA 05: 97).

¹⁸⁸ “[...] daß eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist” (RL, AA 06: 223).

qualquer ser com capacidade de entrar em relações com outras envolvendo direitos, está subordinado somente a leis que ele dá a si mesmo. Portanto, a lei moral está contida no conceito de pessoa. (Cf. MULHOLLAND, 1990, p. 168). E, desse modo, o princípio do direito apenas expressa o que já está contido no conceito de sujeito do qual ele pertence, na medida em que sujeito é caracterizado como pessoa. Quando se questiona se o princípio do direito é analítico ou sintético, não se pode inferir que ele é sintético porque simplesmente o Imperativo Categórico é sintético. Ao olhar para o problema dessa maneira, Mulholland afirma que o princípio universal do direito é analítico porque ele estabelece um princípio que obriga um ser com vontade livre. Todavia, para Mulholland, defender que o princípio do direito é analítico não demonstra que o indivíduo possui direitos. “Kant vai muito longe ao defender que o princípio universal do direito é analítico se este for tomado para implicar que os *seres humanos* têm direitos ou estão obrigados às leis que determinam direitos” (MULHOLLAND, 1990, p. 171). A afirmação de que “o homem é livre” é sintética. Assim, também, a afirmação de que os seres humanos possuem direitos é sintética. Por outro lado, Kant se refere ao princípio universal do direito como axioma e, algumas vezes, como um postulado. Axiomas e postulados são proposições sintéticas *a priori*. Como resultado, escreve Mulholland, “a afirmação de que *o homem tem direitos*, como é dado no conceito de direito inato, pressupõe uma proposição sintética de que o homem possui vontade livre” (MULHOLLAND, 1990, p. 171). E isso diz algo a mais do que os direitos são, pois afirma que as pessoas possuem direitos. Se considerado dessa maneira, o princípio universal do direito será sintético. Ele será somente analítico quando considerado simplesmente uma definição que deriva do conceito de direito.

Diante do problema de provar se o princípio do direito é derivado ou não a partir do Imperativo Categórico, Mulholland chega a afirmar até mesmo que o princípio do direito é sintético *a priori*. Todavia, não há dúvida de que o princípio do direito é analítico. Pode-se provar a analiticidade do princípio recorrendo a distinção dada por Kant na *KrV* entre juízos analíticos e sintéticos. Se isso não for considerado suficiente tem-se, então, a própria afirmação de Kant na *TL* que diz que o princípio é analítico (Cf. TL AA 06: 396).

Mulholland afirma haver ainda outro problema de se considerar o princípio universal do direito como sendo analítico. Kant trata do direito estrito como aquele que não possui nenhum conteúdo ético. Também afirma que o princípio do direito pode ser entendido e seguido sem fazer referência à ética (Cf. RL, AA 06: 232). Dessa maneira ele questiona:

como o conceito de pessoa pode ser entendido no direito? O conceito *moral* de pessoa é aquele de um ser racional portador de liberdade como capacidade. Contudo, as leis morais são leis que governam o comportamento das pessoas. Como as pessoas podem ser obrigadas por leis morais se e somente se elas são determinadas de maneira autônoma, todas as leis morais devem estar de acordo com a igualdade de todos os seres racionais como pessoas. Segundo ele, “a posse da faculdade inata da liberdade prova que um ser humano é uma pessoa igual por estar obrigado a cumprir as leis morais” (MULHOLLAND, 1990, p. 171). Todavia, se o direito não pode estar relacionado com a ética, então, não há nenhum fundamento para afirmar que todos os seres que na esfera da ética têm um *status* de pessoa também têm esse *status* no direito. Por outro lado, há uma boa razão para se considerar a capacidade de ser uma pessoa no âmbito da ética como uma condição *necessária* para ser uma pessoa no âmbito do direito. O direito depende da capacidade de imputação das ações e as ações podem ser imputadas somente para pessoas naturais. Contudo, na medida em que os direitos estão separados da ética, pode-se conceber um sistema de direitos em que para alguns seres humanos, considerados pessoas naturais, é negado o *status* de pessoa nas relações legais. Assim, eles poderão ser caracterizados no direito como não-autônomos, por exemplo, escravos, ou poderiam talvez ocupar alguma posição análoga ao *status* de ser incapaz de exercer a responsabilidade, tais como uma criança que, para Kant, é uma pessoa que poderia ser possuída como uma coisa (Cf. RL, AA 06: 282), mas que deve ser tratada como um fim e não como um mero meio. Assim, para Mulholland, o conceito de direito formulado por Kant está correto, a saber, que um direito num sistema de direitos é a capacidade de obrigar a um dever. Mas essa capacidade deve ser exercitada somente por aqueles que possuem o *status* legal de pessoa. E isso, segundo ele, não é indicado pela definição de direito. A análise kantiana do conceito de direito somente assegura como uma pessoa deve estar relacionada com outra pessoa quando existe uma relação coercitiva. Ela não afirma que todos devem ser considerados pessoas. E para defender isso, deve-se ver o direito como sendo dependente da ética. Assim, por exemplo, se numa sociedade seres humanos são vistos como escravos, deve-se apelar a um princípio ético para criticar essa caracterização. Contudo, os seres que nessa sociedade escravocrata possuem o *status* de pessoa deverão ter o dever ético de eliminar a escravidão. Desse modo, para Mulholland, pode-se afirmar ser inconsistente o sistema de direitos kantiano, porque, por ser independente da ética, permite transformar

uma pessoa que possui o direito inato à liberdade em uma coisa, isto é, um escravo.

Nesse sentido, Paul Guyer afirma que se deve ter cuidado ao tirar conclusões sobre a analiticidade dos princípios do direito, porque de fato “Kant aplica a distinção analítico/sintético aos princípios do direito de diferentes maneiras e, por isso, o mesmo princípio pode ser analítico por um critério, mas sintético por outro” (GUYER, 2002, p. 41). Além disso, a posição que defende que o princípio do direito não é derivado do Imperativo Categórico, entendido somente como um procedimento para agir somente conforme máximas que podem servir como leis universais, é correto porque o princípio do direito regula a conformidade das ações com a liberdade dos outros e não com as máximas (Cf. GUYER, 2002, p. 25). Contudo, Guyer irá acrescentar que “qualquer outra afirmação de que o princípio do direito não é derivado do princípio fundamental da moralidade, no sentido do conceito fundamental da moralidade, será, certamente, implausível” (2002, p. 25). O Imperativo Categórico fala qual forma as máximas devem tomar para serem compatíveis com o valor fundamental da liberdade. Por outro lado, o princípio do direito diz qual a forma as ações devem ter para serem compatíveis com o valor universal da liberdade, não importando quais são essas máximas e motivações.

A natureza do princípio do direito é analítica. Desse modo, não se pode concordar com a posição de Guyer. Não parece ser plausível aceitar que Kant aplica a distinção sintética e analítica aos princípios do direito de diferentes maneiras. A justificação kantiana do direito à liberdade é a de que o homem o possui em virtude de sua humanidade. Assim, diante do problema de se afirmar que uma proposição analítica, a saber, o princípio universal do direito, é derivada de uma proposição sintética, isto é, o Imperativo Categórico, defende-se que o princípio do direito é derivado do direito inato à liberdade.

Nessa interpretação, torna-se evidente a relação do direito inato à liberdade com o princípio universal do direito. Desse modo, pode-se sustentar que a justificação do princípio do direito depende da filosofia moral kantiana, mas não deriva do Imperativo Categórico. Como foi argumentado anteriormente, a *RL* tem como conceito fundamental a liberdade externa. Isso pode ser defendido, porque o único direito inato que o indivíduo possui é o direito inato à liberdade. Assim, o princípio do direito tem o objetivo principal de governar a liberdade. Desse modo, as leis jurídicas são estabelecidas e justificadas tendo em vista a liberdade.

Tendo estabelecido que Kant fundamenta o direito no direito humano inato à liberdade, será analisado no próximo capítulo o conjunto de direitos que se seguem analiticamente do direito à liberdade.

III O SISTEMA DE DIREITOS

Até o momento, foi defendido que para o princípio universal do direito ser aplicado é necessário haver o uso da coerção. Foi argumentado que os indivíduos não irão usar sempre a liberdade para preservar a autonomia. Para evitar que haja o impedimento da liberdade, Kant defende que a imposição da coerção é justa. Assim, a tarefa principal do direito será determinar quando a aplicação da coerção é possível para defender a liberdade de todos.

O principal objetivo deste capítulo será analisar o sistema de direitos de Kant que necessariamente é derivado a partir do direito inato à liberdade. O sistema de direitos kantiano é composto por duas classes de direitos, a saber, os direitos inatos e os direitos adquiridos. Para se entender a relação desses direitos será necessário fazer um cuidadoso estudo da distinção entre direito inato e direito adquirido (seção 3.1). A partir disso, será defendido que os direitos adquiridos não podem ser estabelecidos, por exemplo, tendo-se em vista a utilidade. Ao contrário, esses direitos deverão respeitar o direito inato e, assim, garantir as condições para haver a coexistência da liberdade de todos os indivíduos.

A análise do sistema de direitos terá início na seção 3.2, onde será estudado o direito inato à liberdade. Será constatado que Kant também menciona outros direitos considerados inatos, por exemplo, o direito “inato” à igualdade, o direito “inato” de o indivíduo ser seu próprio senhor, o direito “inato” dos filhos terem o cuidado dos pais, o direito “inato” à posse da terra etc. Desse modo, na seção 3.3, esses outros direitos “inatos” serão analisados. Será defendido que eles são derivados analiticamente do direito à liberdade.

Para construir uma teoria dos direitos convincente, Kant precisa mostrar como os direitos adquiridos podem ser justificados e, principalmente, como os indivíduos podem ampliar o âmbito do direito inato à liberdade para adquirir direitos a objetos externos. Assim, em 3.4, será mostrado como se pode compatibilizar o direito inato à liberdade com a possibilidade de se garantir o direito de adquirir os objetos externos da vontade. Nesse sentido, dever-se-á analisar como Kant justifica os direitos de aquisição a partir do postulado jurídico da razão prática. Será defendido que para provar os direitos adquiridos o postulado é insuficiente por que Kant precisa garanti-los através do poder do Estado. Os direitos adquiridos só poderão ser estabelecidos se estiverem de acordo com o princípio universal do direito, portanto, se não interferirem na liberdade inata dos outros.

3.1 O conceito de direito inato e de direito adquirido

A maior parte do estudo realizado por Kant na *RL* diz respeito aos direitos adquiridos que são, basicamente, os direitos de propriedade. Kant reserva atenção especial ao direito adquirido na parte intitulada “Direito Privado”. Em relação ao direito inato, pode-se afirmar que ele é apenas mencionado na introdução da doutrina do direito e que nenhum estudo específico lhe é direcionado. Para compreender a função exercida pelo direito inato e pelo direito adquirido dentro do sistema de direitos kantiano serão investigadas a seguir as diferenças que podem ser estabelecidas entre direito inato (*angeborene Recht*), direito adquirido (*erworbene Recht*) e autorização (*Befugnis*).

Como já foi salientado, Kant afirma que existe um *único* direito inato, a saber, o direito à liberdade na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal (Cf. *RL*, AA 06: 237). Esse direito inato pertence a cada ser humano em virtude de sua humanidade (Cf. *RL*, AA 06: 237). Ele é inato porque pertence a todos os indivíduos por natureza, independente de todo ato jurídico, isto é, qualquer ato intencional (por exemplo, entrar em um contrato ou exigir um direito a sua própria pessoa). Em outras palavras, o direito inato pertence aos indivíduos por natureza e isso independe do consentimento dos outros. O direito adquirido, ao contrário do direito inato, é aquele direito que alguém pode ter somente com o consentimento dos outros. O direito adquirido pode ser contraposto ao direito inato como aquele que precisa ser estabelecido através de um ato jurídico.

Na divisão geral dos direitos, Kant estabelece a diferença entre direito inato e adquirido:

O direito como *faculdade* (moral) de obrigar outros, isto é, como um fundamento legal para os últimos (*titulum*), tem por divisão superior aquela entre direito *inato* e *adquirido*, sendo o primeiro, por sua vez, aquele direito que pertence a qualquer um por natureza, independente de todo ato jurídico, o segundo, aquele para o qual é exigido um tal ato (*RL*, AA 06: 237)¹⁸⁹.

¹⁸⁹ “Der Rechte, als (moralischer) *Vermögen*, andere zu verpflichten, d. i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren (*titulum*), von denen die Obereinteilung die in das *angeborene* und *erworbene* Recht ist, deren ersteres dasjenige Recht ist, welches, unabhängig von allem

É importante notar aqui que essa divisão mostra que o direito inato caracteriza a posição moral dos indivíduos nas relações envolvendo o direito. Pode-se sustentar isso porque, os indivíduos possuem direitos independentemente de qualquer aquisição de direitos possibilitado por uma condição civil (Estado) ou por uma vontade geral da população. Dessa maneira, o direito inato, assim como os direitos humanos, resguarda o valor da dignidade humana nas relações sociais. Além disso, pode ser observada uma interessante função do direito inato dentro do sistema kantiano. Segundo Kant,

O propósito com que se introduziu uma tal divisão no sistema do direito natural (enquanto diz respeito ao direito inato) é que se surge uma disputa sobre um direito adquirido e é levantada a quem cabe o ônus da prova (*onus probandi*), ou de um ato duvidoso ou, se este foi confirmado, de um direito duvidoso, aquele que recusa esta obrigação possa apelar metodicamente e como que de acordo com diversos títulos a seu direito inato da liberdade [...] (RL, AA 06: 238)¹⁹⁰.

Desse modo, cabe ao direito inato a tarefa de solucionar disputas relacionadas com os direitos adquiridos dentro do direito privado, isto é, no direito do estado de natureza. No direito público, ou seja, na sociedade civil as leis públicas assumem essa função (Cf. RL, AA 06: 242).

Kant introduz ainda algo esclarecedor sobre o que é um direito inato quando estabelece a diferença entre o que pertence interna ou externamente: “O meu e teu inato pode ser chamado também o *interno* (*meum vel tuum internum*), pois o externo tem de ser sempre adquirido” (RL, AA 06: 237)¹⁹¹. Kant utiliza essa distinção para mostrar que o ser

rechtlichen Akt, jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein solcher Akt erfordert wird” (RL, AA 06: 237).

¹⁹⁰ “Die Absicht, weswegen man eine solche Einteilung in das System des Naturrechts (sofern es das angeborne angeht) eingeführt hat, geht darauf hinaus, damit, wenn über ein erworbenes Recht ein Streit entsteht und die Frage eintritt, wem die Beweisführung (*onus probandi*) obliege, entweder von einer bezweifelten Tat, oder, wenn diese ausgemittelt ist, von einem bezweifelten Recht, derjenige, welcher diese Verbindlichkeit von sich ablehnt, sich auf sein angebornes Recht der Freiheit [...] methodisch und gleich als nach verschiedenen Rechtstiteln berufen könne” (RL, AA 06: 238).

¹⁹¹ “Das angeborne Mein und Dein kann auch das *innere* (*meum vel tuum internum*) genannt werden; denn das äußere muß jederzeit erworben werden” (RL, AA 06: 237).

humano possui algo de maneira inata, portanto, internamente e que qualquer direito a um objeto externo ao corpo tem de ser *adquirido*. Portanto, no sistema de direitos kantiano não existe um direito inato a um objeto externo, isto é, um objeto distinto do corpo ou um objeto que se encontra em outra posição no espaço ou no tempo (Cf. RL, AA 06: 245). Kant trata, conforme dito acima, do direito de ter algo externo como seu na maior parte do texto que diz respeito à divisão “O Direito Privado”. O direito a um objeto externo do arbítrio é, na verdade, o significado do direito adquirido. Nesse sentido, Kant explica que

não se deveria simplesmente dizer ‘ter um direito sobre este ou aquele objeto’, mas antes ‘possuí-lo de forma simplesmente jurídica’, pois um direito já é uma posse inteligível de um objeto, e possuir uma posse seria uma expressão sem sentido (RL, AA 06: 249)¹⁹².

Possuir algo de forma simplesmente jurídica é uma maneira mais precisa de expressar um direito adquirido. Kant usa a expressão “propriedade” (*Eigentum*) somente quando trata especificamente do direito adquirido à terra e às coisas físicas:

O objeto externo que é o seu de alguém segundo sua substância é sua *propriedade* (*dominium*), a que aderem todos os direitos sobre esta coisa (como acidentes à substância), podendo, pois, o proprietário dela dispor a bel-prazer (*ius disponendi de re sua*) (RL, AA 06: 270)¹⁹³.

O direito de adquirir a propriedade será abordado no item 4.3.

Alguns anos antes da publicação da *MS*, Kant apresentou uma explicação do conceito de direito inato nas suas *Lições sobre Ética*, mais

¹⁹² “Eben darum sollte man auch billig nicht sagen: ein Recht auf diesen oder jenen Gegenstand, sondern vielmehr ihn *bloß-rechtlich* besitzen; denn das Recht ist schon ein intellektueller Besitz eines Gegenstandes, einen Besitz aber zu besitzen, würde ein Ausdruck ohne Sinn sein” (RL, AA 06: 249).

¹⁹³ “Der äußere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von jemanden ist, ist dessen *Eigentum* (*dominium*), welchem alle Rechte in dieser Sache (wie Akzidenzen der Substanz) inhärieren, über welche also der Eigentümer (*dominus*) nach Belieben verfügen kann (*ius disponendi de re sua*)” (RL, AA 06: 270).

precisamente, nas lições sobre a metafísica dos costumes, assim enunciada:

Com relação ao objeto do direito inato, a saber, o meu e o teu, ele não pode consistir em nada mais do que a posse de sua própria pessoa, na totalidade de todos aqueles direitos que constituem uma parte minha, e assim não pode ser separado de mim sem violar as leis que condizem com a liberdade de cada um de acordo com leis universais. Então, o direito adquirido (*jus acquisitum*) pode ser também não mais do que o uso da minha liberdade para assegurar aquilo que é meu. E isso acontece em virtude da minha liberdade inata de restringir a liberdade ilegal do outro. Assim, ao menos no estado de natureza (*statu naturali*), não há aquisição ou ato jurídico (*actus juridicus*) – uma ação por meio da qual algo que não era meu se torna meu. (V-MS/Vigil, AA 27: 588)¹⁹⁴.

Essa passagem define o conceito de direito inato como alguma *posse* interna do indivíduo, como algo que faz parte da própria pessoa. Desse modo, quem possui um direito inato o possui independentemente de um consentimento antecedente. Além disso, fica evidente que Kant também entendia o direito inato como algo que pudesse garantir um objeto ao indivíduo. Nesse caso, o objeto do direito inato, isto é, a posse interna do indivíduo seria a sua própria pessoa.

Todavia, poder-se-ia questionar o que significa dizer que a posse interna do indivíduo é a própria pessoa. Uma possível resposta a essa questão é dada por Mulholland. Para ele, Kant defende que a posse interna diz respeito às faculdade físicas e mentais que naturalmente são dependentes da existência e desenvolvimento de um indivíduo (Cf. MULHOLLAND, 1990, p. 205). Desse modo, cada ser humano tem o

¹⁹⁴ “In Ansehung des Objects, des angeborenen Rechts, d. i. in Ansehung des Mein und Dein, kann dies letztere nun in nichts weiter bestehen, als in dem Besitz einer eigenen Person, in deren Inbegriff aller derjenigen Rechte, die einen Theil von mir selbst ausmachen, die also von mir nicht getrennt werden können, ohne den mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammenstehenden Gesetzen Abbruch zu thun. Jus acquisitum kann also auch weiter nichts seyn, als der Gebrauch meiner Freiheit, das, was mein ist, zu erhalten. Dies geschieht aber vermöge meiner mir angeborenen Freiheit, der ungesetzmäßigen Freiheit des anderen Abbruch zu thun. Mithin giebt es, wenigstens in satatu naturali keine acquisition, oder einen actum juridicum, d.i. solche Handlung, wodurch etwas mein wird, was nicht mein war”. (V-MS/Vigil, AA 27: 588).

direito inato ao que pode ser chamado ‘liberdade pessoal’. E isso não é um mero direito formal, mas um direito de posse e, assim, um direito de uso do próprio corpo e de outras faculdades. Isso porque, segundo o autor, existe uma conexão conceitual que Kant faz entre liberdade e posse (Cf. MULHOLLAND, 1990, p. 202). Essa conexão se dá mais precisamente entre a liberdade externa e a posse. Para ele, o conceito de liberdade externa em Kant “é o exercício possível do arbítrio livre pelo uso de um objeto de tal modo que este uso pode ser interferido pela liberdade externa de outra pessoa” (MULHOLLAND, 1990, p. 203). Essa conexão entre posse e liberdade externa acontece justamente porque Kant defende que “a condição subjetiva da possibilidade do uso em geral é a *posse*” (RL, AA 06: 245)¹⁹⁵. Por esta afirmação, Kant quer dizer que existe uma pré-condição para o uso de um objeto. A pessoa deve ter alguma relação com o objeto que ela pode controlar e isso serve como um propósito se ela escolhe fazer isso. Esse controle é a posse. Uma pessoa pode ter o controle de um objeto sem fazer uso dele. Mas ela não pode fazer uso do objeto sem ter algum tipo de controle sobre ele. Ao identificar a posse como uma pré-condição para o uso de um objeto, Kant expande e clarifica sua concepção de liberdade externa que é definida como independência de ser constrangido pela vontade de outro.

Mulholland comprova esse direito com três argumentos kantianos: 1) quando Kant indica que uma pessoa tem um direito inato àquilo que ela possui internamente (Cf. RL, AA 06: 238); 2) quando Kant diz que se alguém interfere fisicamente outra pessoa isso afeta somente o que se possui internamente (Cf. RL, AA 06: 250); 3) alguém que afeta a posse interna de uma pessoa interfere no direito que diz respeito a ela mesma (Cf. RL, AA 06: 250). Esses argumentos mostram que Kant concebe o direito inato como algo que inclui um direito específico ao que a pessoa possui internamente. E isso inclui o corpo e as faculdades que dependem do corpo para sua expressão (Cf. MULHOLLAND, 1990, p. 214).

Quanto ao direito adquirido, pode-se sustentar que duas condições podem ser estabelecidas para se ter um direito adquirido. Um direito é adquirido quando ele não pertence a uma pessoa por natureza, mas requer que 1) um ato jurídico seja estabelecido e 2) que uma lei universal que determine que por este ato uma pessoa que obrigue outras não afete um objeto externo sem seu consentimento (Cf.

¹⁹⁵ “Die subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der *Besitz*” (RL, AA 06: 245).

MULHOLLAND, 1990, p. 208). Dessa maneira, o tratamento dado por Kant aos direitos constitucionais à *liberdade*, à *igualdade* e *independência*, que serão tratados a seguir, está baseado na defesa de que a propriedade inata não pode ser adquirida e que nenhuma parte dela pode ser perdida com o estabelecimento de um ato jurídico. E desse modo não se pode estabelecer direitos inatos de objetos externos.

Mas aqui, pode-se perguntar, então: como Kant consegue defender a existência de um direito inato ou originário à terra, uma vez que a terra pode ser considerada um objeto externo ao corpo de um ser humano? O sistema kantiano de direitos não admite a existência de um direito inato a um objeto externo, mas assume a existência de um direito que pode ser originariamente adquirido. “Nada de externo é originariamente meu, mas certamente pode ser adquirido originariamente, isto é, sem derivá-lo do seu de um outro qualquer” [...] (RL, AA 06: 258)¹⁹⁶. Por esta afirmação, Kant diz que existe um direito que pode ser originariamente adquirido. “Originariamente meu é aquele externo que é meu também sem um ato jurídico” (RL, AA 06: 258)¹⁹⁷. Isso é problemático para Kant na medida em que ele define o direito adquirido como aquele que depende de um ato jurídico para ser estabelecido. Ver-se-á no item 4.2.3, que a terra é o único objeto que pode ser adquirido originariamente.

Antes de serem analisados os direitos inatos e adquiridos mencionados por Kant na *RL*, deve-se ainda esclarecer o que ele entende por uma autorização. Da maneira como esse termo é usado na definição de direito inato à liberdade, Kant parece estar se referindo à totalidade dos direitos “inatos” que se seguem do direito inato à liberdade. Na passagem em que é definida a liberdade inata, Kant fala que ela abrange autorizações que não são efetivamente distintas do próprio direito inato à liberdade (Cf. RL, AA 06: 238). Além disso, em *A Paz Perpétua*, Kant também define a liberdade exterior enquanto uma autorização. Segundo ele, “minha *liberdade* exterior (jurídica) deve ser antes definida assim: ela é a autorização de não obedecer a nenhuma lei exterior a não ser àquelas a que pude dar meu assentimento” (ZeF, AA 08: 349)¹⁹⁸. Desse modo, Kant utiliza os termos “autorizações” e “direitos inatos” para se

¹⁹⁶ “Nichts Äußeres ist ursprünglich mein; wohl aber kann es ursprünglich [...]” (RL, AA 06: 258).

¹⁹⁷ “Ursprünglich mein ist dasjenige Äußere, was auch ohne einen rechtlichen Akt mein ist” (RL, AA 06: 258).

¹⁹⁸ “Vielmehr ist meine äußere (rechtliche) *Freiheit* so zu erklären: sie ist die Befugnis, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können” (ZeF, AA 08: 349).

referir ao mesmo significado. A partir dessas distinções, pode-se analisar agora com maior clareza a possibilidade de haver uma derivação de direitos a partir do único direito inato, a saber, o direito à liberdade.

3.2 – O direito inato à liberdade

Conforme mencionado anteriormente, a liberdade é apresentada, na *MS*, enquanto liberdade externa e interna. Kant distingue a legislação jurídica da legislação ética dizendo que a primeira está relacionada com a liberdade externa e a segunda com a liberdade interna (Cf. TL AA 06: 407). Segundo ele, a liberdade interna é tratada pela teoria ética ou doutrina da virtude. Por outro lado, a liberdade externa é tratada pela teoria do direito. A liberdade externa torna-se assim o conceito fundamental da *RL*: o único direito inato que o ser humano possui visa sua garantia e o objetivo principal do princípio do direito é governar seu uso para garantir a coexistência de todos. Nesse sentido, foi defendido, no segundo capítulo, que a teoria de Kant apresenta uma fundamentação moral do direito baseada no direito inato à liberdade. De acordo com o princípio do direito, a ação justa será aquela que poderá coexistir com a liberdade de todos. O princípio impõe a obrigação de não privar o indivíduo de fazer uso da liberdade. Portanto, o objetivo principal dele é governar o uso da liberdade externa. Assim, sustentou-se que os deveres de direito só poderão ser estabelecidos se forem formas de preservar e promover a coexistência da liberdade de todos. A seguir, o direito inato à liberdade será analisado a fim de mostrar que ele é o fundamento do sistema de direitos kantiano.

Kant refere-se ao direito inato enquanto uma posse interna. Nas palavras dele, “em vista do meu e teu inato, portanto, interno, não há *direitos*, mas apenas *um* direito” (RL, AA 06: 238). A partir disso, ele sustenta que a posse externa, isto é, qualquer direito que exige um objeto externo, deverá ser adquirida: “O meu e teu inato pode também ser chamado o interno, pois o externo tem de ser sempre adquirido” (RL, AA 06: 237)¹⁹⁹. Aquilo que o ser humano possui internamente, isto é, o objeto do direito inato é a liberdade.

¹⁹⁹ “Das angeborne Mein und Dein kann auch das *innere* (meum vel tuum internum) genannt werden; denn das äußere muß jederzeit erworben werden” (RL, AA 06: 237).

O direito inato à liberdade é um direito moral, isto é, um direito humano universal, independente do direito positivado e das leis constitucionais de um Estado. Segundo Kant,

liberdade (independência do arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal, é este direito único, originário, pertencente a cada homem por força de sua humanidade” (RL, AA 06: 237)²⁰⁰.

Pode-se perceber, que em virtude da humanidade o ser humano possui o direito inato à liberdade. Conforme salientado anteriormente, um ser que possui humanidade é um ser com vontade livre, capaz de exercitar sua liberdade de ação. Segundo Kant,

na doutrina dos deveres o homem pode e deve ser representado segundo a propriedade de sua faculdade de ser livre, a qual é inteiramente supra-sensível, portanto também simplesmente segundo a sua *humanidade*, como personalidade independente de determinações físicas (*homo noumenon*)” (RL, AA 06: 239)²⁰¹.

O direito inato à liberdade defende o *status* de uma pessoa como um ser livre. Um ser tem vontade livre se e somente se ele é autônomo. O direito inato à liberdade mostra, portanto, a ideia de que cada ser humano possui o *status* de pessoa em virtude de sua autonomia, como um ser capaz de ter direitos. A partir da teoria kantiana, pode-se defender o direito humano à liberdade, estabelecido no artigo I da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH, ONU 1948): “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos.”

²⁰⁰ “*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht” (RL, AA 06: 238).

²⁰¹ “Da in der Lehre von den Pflichten der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist, also auch bloß nach seiner *Menschheit*, als von physischen Bestimmungen unabhängiger Persönlichkeit (*homo noumenon*) [...]” (RL, AA 06: 239).

Para Mulholland, Kant também apresenta o direito inato à liberdade enquanto uma exigência formal para se ter os direitos adquiridos. “O direito inato [...] determina que se é possível a pessoa adquirir o uso exclusivo de um objeto externo e esse uso exclusivo pode coexistir com a liberdade de todos, então ela tem o direito ao objeto externo” (MULHOLLAND, 1990, p. 211). Em outras palavras, o direito inato à liberdade é uma condição para uma possível aquisição de direitos. Desse modo, os direitos adquiridos deverão estar fundamentados no direito inato à liberdade, isto é, esses direitos serão válidos se não irem contra o direito à liberdade. Como será visto, a proposta geral da discussão sobre o direito de propriedade deverá ser a de explicar como esses direitos podem ser adquiridos consistentemente com a obrigação moral geral de se respeitar o direito inato à liberdade.

3.3 Há outros direitos “inatos”?

Conforme mencionado, Kant estabelece o direito inato à liberdade na introdução da *RL*. Naquela mesma passagem, Kant menciona a existência de outros direitos “inatos”:

Liberdade (independência do arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal, é este direito único, originário, pertencente a cada homem em virtude de sua humanidade. - A *igualdade* inata, isto é, a independência que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que se pode também obrigá-los reciprocamente; portanto a qualidade do homem de ser seu próprio senhor (*sui iuris*), assim como a de um homem *irrepreensível (justi)* porque antes de cometer qualquer ato que afete os direitos ele não fez nada de errado para ninguém; finalmente, também a autorização para fazer contra outros aquilo que em si não lhes reduz o seu, [...] (*RL*, AA 06: 238)²⁰².

²⁰² “*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht. Die angeborene *Gleichheit*, d. i. die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerem von anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die Qualität des Menschen, sein

Pode-se perceber que Kant menciona a igualdade, ou seja, a qualidade do homem ser seu próprio senhor, a de ser irrepreensível e as diversas autorizações como exemplos do direito inato. A primeira questão que surge é saber qual a relação que existe entre o direito inato à liberdade, considerado em outras passagens já citadas, e esses outros direitos supostamente “inatos”. Estaria Kant contradizendo-se ao afirmar noutra passagem que “o direito inato é apenas um único” (RL, AA 06: 237)²⁰³, a saber, à liberdade e agora dizer que há também outros direitos inatos? Certamente, há um problema aqui, mas ele pode ser resolvido da seguinte maneira: a partir do direito inato à liberdade outros direitos “inatos” podem ser analiticamente derivados.

Quanto aos outros direitos “inatos”, pode-se facilmente ver que eles se seguem da liberdade. O próprio Kant afirma que eles são autorizações envolvidas pelo direito inato à liberdade: **“todas estas autorizações encontram-se já no princípio da liberdade inata e dela não se distinguem efetivamente** (como membros de uma divisão sob um conceito superior de direito)” (RL, AA 06: 238 [negritos acrescentados])²⁰⁴. Será defendido que esses direitos também podem ser considerados “direitos inatos”, pois são derivados analiticamente a partir do único direito propriamente inato, a saber, a liberdade.

Kant também identifica outros direitos “inatos” que não correspondem exatamente aos apresentados na introdução da RL. Ele afirma, por exemplo, que “os filhos como pessoas possuem [...] um *direito inato* (não herdado) ao seu provimento pelos pais” (RL, AA 06: 280)²⁰⁵. Aqui, é defendido explicitamente o direito “inato” de ser cuidado pelos pais.

Em outra passagem, Kant afirma que “todos os homens encontram-se originariamente (isto é, antes de todo ato jurídico do arbítrio) de posse legítima da terra” (RL, AA 06: 262)²⁰⁶. Kant não fala

eigener Herr (sui iuris) zu sein, imgleichen die eines *unbescholtenen* Menschen (iusti), weil er, vor allem rechtlichen Akt, keinem Unrecht getan hat; endlich auch die Befugnis, das gegen andere zu tun” [...] (RL, AA 06: 238).

²⁰³ “Das angeborne Recht ist nur ein einziges” (RL, AA 06: 237).

²⁰⁴ “[...] alle diese Befugnisse liegen schon im Prinzip der angeborenen Freiheit, und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Einteilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden” (RL, AA 06: 238).

²⁰⁵ “[...] die Kinder, als Personen, haben hiemit zugleich ein ursprünglich-angeborenes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern (...)” (RL, AA 06: 280).

²⁰⁶ “Alle Menschen sind ursprünglich (d.i. vor allem rechtlichem Akt der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens (...)” (RL, AA 06: 262). Agradeço ao Prof. Valério Rohden pela ajuda na tradução dessa passagem.

explicitamente, como pode ser notado, em direito inato, mas fala em um direito de posse estabelecido antes de um ato jurídico, isto é, uma aquisição originária. Conforme a seção 3.1, Kant define todos os direitos inatos como direitos estabelecidos antes de um *ato jurídico*. Há, portanto, uma evidência para investigar a existência de um direito “inato” à posse da terra.

Diante do exposto, pode-se esquematizar o seguinte sistema de direitos na teoria kantiana: a partir do direito inato à liberdade, legitima-se o princípio universal do direito e o Estado. Este, por sua vez, garante o uso externo da liberdade entre os indivíduos. Outros direitos também se seguem do direito inato à liberdade, a saber, o direito à igualdade, o direito do indivíduo ser seu próprio senhor, o direito de ser um homem irrepreensível (o direito à inocência presumida), a autorização para fazer o que não afeta o direito dos outros (o direito à liberdade de expressão), o direito de a criança ser cuidada pelos seus pais, o direito de se possuir uma terra que é necessária para a existência. Em seguida, com o estabelecimento do Estado, asseguram-se os direitos adquiridos, que correspondem a outros direitos fundamentais, tais como o direito à propriedade e à satisfação das necessidades gerais. Também com o Estado, Kant deduz os direitos políticos e de cidadania. A tarefa do capítulo quatro será, então, analisar mais detalhadamente a fundamentação do Estado e os direitos políticos dos indivíduos. Será defendido que os princípios da liberdade, igualdade e independência civil se seguem do direito inato à liberdade e, desse modo, que o direito inato está relacionado com a fundamentação do Estado.

3.3.1 – O direito “inato” à igualdade

O primeiro direito derivado da liberdade inata é o direito à igualdade. Kant escreve explicitamente que esse direito é inato: “a *igualdade* inata, isto é, a independência que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que se pode também obrigá-los reciprocamente” (RL, AA 06: 238)²⁰⁷. O direito “inato” à igualdade é formulado em termos de independência, isto é, *liberdade* de não ser obrigado por outra pessoa. Ele pode ser entendido como uma liberdade de não ser constrangido arbitrariamente por outra pessoa. Desse modo, o

²⁰⁷ “Die angeborne *Gleichheit*, d. i. die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerem von anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann;” (RL, AA 06: 238).

direito “inato” à igualdade pode ser derivado do direito inato à liberdade, a saber, a liberdade de não ser obrigado a uma ação.

A definição do direito “inato” à igualdade também indica que ninguém pode ser obrigado originariamente a uma determinação *não-recíproca*. Conseqüentemente, um indivíduo só terá uma autorização para obrigar alguém a fazer algo se a lei que determinar essa autorização for válida para todos. O princípio universal do direito é formulado de tal maneira que leva em conta o direito “inato” à liberdade, uma vez que tem o objetivo de preservar a coexistência da liberdade de todos. O direito à liberdade deve ser igualmente respeitado, não só por uma pessoa, mas por todos.

O que pode ser observado na abordagem kantiana do direito “inato” à igualdade é que se trata de uma igualdade formal. Para ser considerado cidadão, Kant fala que o indivíduo precisa possuir certos atributos jurídicos que são na verdade inseparáveis de sua natureza. Dentre esses atributos, ele cita a *igualdade civil* “de não reconhecer com relação a si mesmo nenhum superior *no povo*, a não ser um em relação ao qual ele tenha a mesma faculdade moral de obrigar juridicamente” (RL, AA 06: 314)²⁰⁸. A definição de igualdade inata diz respeito à igualdade da autorização de se poder obrigar os outros a deveres que de modo igual minha pessoa pode vir a ser obrigada. Nesse sentido, para Kant o direito inato à igualdade não visa, por exemplo, aumentar a justiça econômica, mas garantir a igualdade legal, isto é, o tratamento igual perante a lei. Esse é o direito assegurado pelo artigo VII da DUDH: “Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei”. Trata-se de uma igualdade indiferente à situação econômica e social dos indivíduos. Conseqüentemente, pode-se defender que todos os seres humanos, homens e mulheres, são iguais porque possuem os mesmos direitos e deveres reciprocamente.

De acordo com o direito “inato” à igualdade, uma pessoa tem a autorização de obrigar outra somente se a lei que determina aquela autorização assegura isso a todos e, portanto, garante a outra pessoa a autorização de obrigá-la do mesmo modo e sob as mesmas condições, isto é, reciprocamente. Segundo Mulholland (Cf. 1990, p. 221), uma lei moral não pode existir se ela não for universal. Para ele, a igualdade inata é uma consequência analítica da característica universal que o conceito de direito comporta.

²⁰⁸ “[...] bürgerliche *Gleichheit*, keinen Oberen im *Volk*, in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann” (RL, AA 06: 314).

O direito “inato” à igualdade indica que não se pode estar obrigado originariamente a nenhuma obrigação não recíproca. Contudo, isso não significa que esse direito estabeleça que se uma pessoa tem a autorização de obrigar a outra, esta pode imediatamente obrigar a primeira da mesma maneira. Há algumas condições que devem ser satisfeitas antes dela poder obrigar da mesma maneira. Por exemplo, uma pessoa pode proibir outra a ter um direito a algo se ela não preencher as condições para adquirir esse objeto. Nem sempre será possível, por questões empíricas, alguém poder obrigar outra pessoa a fazer o que lhe foi imposto. Isto porque pode ser empiricamente impossível para a outra pessoa realizar a ação demandada. Por exemplo, um homem não pode ser obrigado a amamentar um filho da mesma maneira que uma mulher pode ser (Cf. MULHOLLAND, 1990, p. 222). Neste caso, diferenças que dizem respeito à natureza do indivíduo podem levar a especificidades de tratamento entre as pessoas.

A igualdade é um direito “inato”, portanto, não adquirido. Mas isso não impede que esse direito possa vir a ser perdido pelo indivíduo. No ensaio *Teoria e Prática*, Kant fala que a igualdade “inata” será perdida quando se cometer um crime: “Ninguém que vive num Estado jurídico de uma comunidade pode perder esta igualdade, a não ser por seu próprio crime” (TP, AA 08: 295)²⁰⁹. Na *RL*, Kant também afirma que nenhum homem pode ficar sem nenhuma dignidade no Estado, pois ele tem ao menos a de ser cidadão; a não ser que ele tenha perdido por seu próprio *crime*, quando então, mesmo sendo mantido vivo, torna-se mero instrumento do arbítrio de outro (seja do Estado, seja de outro cidadão) (Cf. *RL*, AA 06: 330). O direito “inato” à igualdade pode ser perdido quando o indivíduo é punido pelo crime que cometeu. Nas duas últimas passagens, Kant fala que o indivíduo pode perder a dignidade, portanto, deixar de ser *igual* quando comete um crime. Como pode ser percebido, segundo Kant, nada impede que o direito “inato” à igualdade seja perdido, mesmo que ele seja caracterizado como uma posse interna do indivíduo.

O direito à igualdade pode ser deduzido da liberdade, pois na medida em que os seres humanos são livres, todos eles devem ser considerados iguais. O direito inato à liberdade defende o *status* de uma pessoa como um ser livre. Um ser tem vontade livre se e somente se ele é autônomo. O direito inato à liberdade nos mostra, portanto, a idéia de

²⁰⁹ “Aus dieser Gleichheit kann auch kein Mensch, der in einem rechtlichen Zustande eines gemeinen Wesens lebt, anders als durch sein eigenes Verbrechen, niemals aber weder durch Vertrag oder durch Kriegsgewalt (occupatio bellica) fallen [...]” (TP, AA 08: 295).

que cada ser humano possui o *status* de pessoa em virtude de sua autonomia. Desse modo, os seres humanos são igualmente livres. “Os princípios da liberdade e da igualdade estão estritamente conectados como os dois lados de uma moeda. Eles são definíveis mutuamente.” (KERSTING, 1992, p. 152) A partir do direito à liberdade, Kant consegue deduzir o direito à igualdade. Se deduzido analiticamente, ele deve também ser considerado um direito inato. Portanto, pode-se sustentar que o direito à igualdade possui o mesmo *status* teórico que o direito à liberdade na filosofia prática de Kant, isto é, na sua filosofia do direito e na sua filosofia política.

3.3.2– O direito “inato” de o indivíduo ser seu próprio senhor

Num primeiro momento, pode-se afirmar que o direito “inato” de o indivíduo ser seu próprio senhor parece ser uma condição para a defesa do direito “inato” à igualdade. Isso porque, ao se analisar a definição do direito à igualdade, percebe-se que Kant resume esse direito a essa qualidade: “A *igualdade* inata, isto é, a independência que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que se pode também obrigá-los reciprocamente; portanto a qualidade do homem de ser seu próprio senhor (*sui iuris*)” (RL, AA 06: 238). Essa qualidade deve ser um critério para que o direito “inato” à igualdade seja observado. Todavia, o direito à igualdade não se reduz somente a essa qualidade. Se for analisado de maneira mais atenta, o direito de ser seu próprio senhor parece fornecer uma imunidade. Esse direito impede que os indivíduos fiquem sujeitos à vontade dos outros. Kant não diz que uma pessoa nunca poderá estar sujeita a uma ordem de outra pessoa. O que ele diz é que ninguém pode ser obrigado a uma ordem antes de ser estabelecido um *ato* que autorize outra pessoa a dar ordens.

Em outra passagem da *RL*, Kant revela que o direito “inato” de ser seu próprio senhor somente pode ser desfrutado quando o indivíduo tiver alcançado a maturidade. De acordo com Kant,

Os filhos da casa, que junto com os pais constituíam uma *família*, tornam-se *maiores* (*maioresnes*), isto é, senhores de si mesmos (*sui iuris*), mesmo sem qualquer contrato de dissolução de sua dependência anterior, simplesmente por alcançarem a capacidade de se conservarem a si mesmos [...] e adquirem este

direito sem nenhum ato jurídico particular, portanto simplesmente pela lei (*lege*) (RL, AA 06: 282)²¹⁰.

Nessa passagem, Kant não explica suficientemente o fundamento desse direito, pois identifica o conceito de maioridade com outro conceito, a saber, senhor de si mesmo. Para Mulholland, ele parece ser derivado do seguinte modo: em virtude da igualdade “inata”, uma pessoa não tem, originariamente, a obrigação de se submeter às ordens de outra pessoa, a menos que ela possa sujeitar a outra às suas ordens sob as mesmas condições. Desse modo, se uma pessoa tem a autorização de ordenar outra sem que estabeleça nenhum ato que dê a ela esse título, a outra pessoa pode ter a mesma autorização com respeito à primeira (Cf. MULHOLLAND, 1990, p. 223). Mas nesse caso, cada um poderia ordenar o outro a não dar ordens. Por outro lado, cada um poderia estar sujeito às ordens do outro somente até o momento que ele desejar. Uma pessoa está verdadeiramente sujeita às ordens de outro somente se ela for *obrigada* a obedecer às ordens. De fato, então, ninguém pode originariamente estar sujeito à ordem de outro. Desse modo, cada um tem o direito “inato” de ser seu próprio senhor. E isso pode ser derivado da exigência do direito inato à liberdade, isto é, de não estar sujeito às ordens dos outros.

Pode-se defender que o direito de ser seu próprio senhor garante que uma pessoa não ficará sujeita à vontade alheia e que, portanto, não será um mero meio para os outros. Ser senhor de si mesmo é ser alguém que afirma seu valor como ser humano em relação aos outros e que respeita o direito de humanidade na sua própria pessoa. É uma atitude interna que antecede a existência de normas jurídicas. Desse modo, pode ser considerado um direito “inato”.

3.3.3 O direito “inato” à qualidade de ser irrepreensível

Para analisar esse direito, retomar-se-á a formulação do direito à igualdade, pois a qualidade de ser irrepreensível está contextualizada nesse direito. De acordo com Kant,

²¹⁰ “Die Kinder des Hauses, die mit den Eltern zusammen eine *Familie* ausmachten, werden, auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, durch die bloße Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbsterhaltung [...] *mündig* (maiores), d. i. ihre eigene Herren (sui iuris), und erwerben dieses Recht ohne besonderen rechtlichen Akt, mithin bloß durchs Gesets (lege) [...]” (RL, AA 06: 282).

A *igualdade* inata, isto é, a independência que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que se pode também obrigá-los reciprocamente; portanto a qualidade do homem de ser seu próprio senhor (*sui iuris*), assim como a de um homem *irrepreensível* (*justi*) porque não foi injusto com ninguém antes de qualquer ato jurídico (RL, AA 06: 238).

Antes de se cometer uma ação que viola o direito dos outros, o indivíduo não é injusto com ninguém. Uma pessoa não pode ser repreendida por algo que não cometeu. O que Kant quer defender com o direito de ser irrepreensível é que originariamente, isto é, em virtude do nascimento, uma pessoa não estabelece um ato jurídico. Desse modo, ela não pode ser culpada, isto é, imputada por algo que não fez.

Para Mulholland, o direito à qualidade de ser um ser humano irrepreensível é o fundamento para se defender que uma pessoa deva ser tratada como inocente até que seja provada a sua culpa (Cf. MULHOLLAND, 1990, p. 224-5). Esse é um direito humano defendido no artigo XI da DUDH:

Todo ser humano acusado de um ato delituoso tem o direito de ser presumido inocente até que a sua culpabilidade tenha sido provada de acordo com a lei, em julgamento público no qual lhe tenham sido asseguradas todas as garantias necessárias à sua defesa.

Dessa maneira, pode-se fundamentar o direito à inocência presumida a partir da teoria kantiana. Segundo Mulholland, isso pode ser comprovado na seguinte passagem:

sempre que surja uma disputa em torno de um direito adquirido e se pergunte a quem cabe a produção da prova (*onus probandi*), seja em relação a um fato controvertido, seja, se aquele foi já indagado, em relação a um direito em litígio, aquele que se recusar a aceitar aquela obrigação

possa apelar metodicamente ao seu direito inato à liberdade (RL, AA 06: 238)²¹¹.

Neste comentário, Kant não defende explicitamente o direito à inocência presumida. O que ele comenta é que quando há uma disputa sobre um direito adquirido, a parte que está exigindo o direito pode apelar ao direito inato à liberdade para evitar, por exemplo, a perda de uma prova. Desse modo, até que seja provado que a pessoa tem o direito ou não ela deve ser considerada uma pessoa livre e irrepreensível, e assim, uma pessoa que possui o objeto da disputa de acordo com leis que determinam os direitos. Pode-se defender, portanto, que o direito de ser irrepreensível segue-se do direito à liberdade.

3.3.4 O direito que autoriza fazer o que não afeta o direito dos outros

Para se entender melhor essa autorização é preciso levar em conta alguns exemplos que Kant fornece na *RL*. Kant afirma que uma pessoa tem a autorização de

comunicar meramente seus pensamentos, contar-lhes ou prometer-lhes algo, quer seja verdadeiro e honesto, quer seja falso e desonesto (*veriloquium aut falsiloquium*), porque depende apenas deles dar-lhe crédito ou não (RL, AA 06: 238)²¹².

Isso pode ser contrastado com o ato deliberado de contar uma mentira que imediatamente viola o direito da outra pessoa.

Num primeiro momento, pode-se sustentar ser estranho e até mesmo contrário à filosofia kantiana a defesa de uma autorização para

²¹¹ “Die Absicht, weswegen man eine solche Einteilung in das System des Naturrechts (sofern es das angeborne angeht) eingeführt hat, geht darauf hinaus, damit, wenn über ein erworbenes Recht ein Streit entsteht und die Frage eintritt, wem die Beweisführung (onus probandi) obliege, entweder von einer bezweifelten Tat, oder, wenn diese ausgemittelt ist, von einem bezweifelten Recht, derjenige, welcher diese Verbindlichkeit von sich ablehnt, sich auf sein angebornes Recht der Freiheit [...] methodisch und gleich als nach verschiedenen Rechtstiteln berufen könne” (RL, AA 06: 238).

²¹² “[...]die Befugnis, das gegen andere zu tun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist, ihnen bloß seine Gedanken mitzuteilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig (*veriloquium aut falsiloquium*), weil es bloß auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht; [...]” (RL, AA 06: 238).

se contar uma mentira. Todavia, segundo Kant, pode-se justificar essa autorização, na medida em que ela não viola o direito da outra pessoa. Kant distingue entre a falsidade intencional e a mentira no sentido jurídico. Em relação à falsidade intencional, ele se refere ao que não afeta o direito de outra pessoa. Para explicar a mentira no sentido jurídico, ele afirma que ela afeta um direito da outra pessoa. Assim, nos casos de falsidade intencional, a mentira não viola os direitos de outras pessoas “porque, na mera declaração de seus pensamentos, sempre resta a liberdade do outro de tomá-la pelo que quiser” (RL, AA 06: 238 n)²¹³. Além disso, Kant não quer defender um Estado paternalista que faça esse tipo de decisão para os indivíduos. Por outro lado, no caso da mentira no sentido jurídico existe uma violação de um direito de uma pessoa, “por exemplo, a falsa indicação de um contrato fechado com alguém, para tirar-lhe o seu (*falsiloquium dolosum*)” (RL, AA 06: 238 n)²¹⁴.

Uma pessoa não pode violar o direito de outra ao expressar meramente seus pensamentos, a não ser que ela determine a ação de outra exigindo alguma obrigação. Por isso, todos possuem a autorização “inata” de fazer aos outros algo que não prejudique o que é deles. Pode-se defender, então, a existência de um fundamento kantiano para a defesa do direito humano à liberdade de expressão, isto é, o direito de manifestar livremente pensamentos, opiniões e ideias. Esse é o direito enunciado no artigo XIX da DUDH:

Todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e idéias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras.

Para Mulholland, a ação de declarar os pensamentos para outras pessoas envolve a faculdade da fala que pertence ao ser humano de modo originário. “O uso dessas faculdades inatas, para ele, é o objeto principal do direito inato” (MULHOLLAND, 1990, p. 226). Assim, a autorização de declarar os pensamentos aos outros é um direito “inato”

²¹³ “[...]weil es bei der bloßen Erklärung seiner Gedanken immer dem andern frei bleibt, sie anzunehmen wofür er will” (RL, AA 06: 238 n).

²¹⁴ “[...] z. B. das falsche Vorgeben eines mit jemanden geschlossenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen (*falsiloquium dolosum*)” (RL, AA 06: 238).

ao uso de suas próprias capacidades mentais e físicas, ou seja, um direito inato de ser livre.

Pode-se concluir, portanto, que a autorização de fazer aquilo que não fere o que é de direito dos outros está fortemente vinculado com o direito inato à liberdade. Isso pode ser afirmado porque o que é de direito, nos termos kantianos, sugere que a liberdade não seja impedida.

3.3.5 O direito “inato” da criança a ter o cuidado dos pais

No desenvolvimento do seu sistema de direitos, Kant justifica um direito exclusivo das crianças. Ele sustenta que

os filhos como pessoas possuem imediatamente um direito *inato* (não herdado) ao seu provimento pelos pais, até que sejam capazes de se manterem a si mesmos, e isso imediatamente pela lei (*lege*), isto é, sem que se exija para tanto um ato jurídico particular (RL, AA 06: 280)²¹⁵.

Este é um direito inato da criança que está endereçado aos pais. Cabe aqui a seguinte pergunta: por que Kant acha necessário fazer a defesa desse direito?

Primeiramente, pode-se argumentar que Kant quer evitar que as crianças sejam tratadas como meros meios pelos seus pais. Uma vez que as crianças são criadas fisicamente pelos pais, estes poderiam considerá-las como suas propriedades, isto é, como algo que depende fisicamente deles. E isso, conseqüentemente, pode dar aos pais a autorização de usá-las como desejarem. Certamente, quando uma pessoa é manipulada ou usada como um mero meio fere-se a liberdade dela.

Kant também fala que a criança possui liberdade de arbítrio. Ele argumenta que o que foi

gerado é uma *pessoa*, e sendo impossível formar-se um conceito da geração por uma operação física de um ser dotado de liberdade, é uma ideia bem correta e mesmo necessária em *perspectiva*

²¹⁵ (...) “die Kinder, als Personen, haben hiemit zugleich ein ursprünglich-angeborenes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern, bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten; und zwar durchs Gesetze (*lege*) unmittelbar, d. i. ohne daß ein besonderer rechtlicher Akt dazu erforderlich ist”(RL, AA 06: 393).

prática considerar o ato da geração como um ato pelo qual nós pusemos no mundo uma pessoa sem seu consentimento” (RL, AA 06: 280-1)²¹⁶.

Os pais trazem ao mundo seus filhos de maneira discricionária. Ao fazerem isso, eles interferem na liberdade da criança. Como resultado, a criança tem o direito a igual compensação pela perda que ela sofreu ao ser colocada no mundo. Aos pais recai, portanto, a obrigação de tornar os seus filhos satisfeitos com essa situação, tanto quanto estiver ao alcance de suas forças.

Desse modo, como as crianças são seres livres, então, Kant conclui que os pais

não podem destruir seu filho como se fosse seu *artefato* (pois esse não pode ser um ser dotado de liberdade) ou como se fosse sua propriedade ou mesmo abandoná-lo a seu destino, porque com ele não foi trazido meramente um ser deste mundo, mas também um cidadão do mundo, para um Estado que agora não lhes pode ser indiferente mesmo segundo conceitos jurídicos (RL, AA 06: 281)²¹⁷.

Os pais não podem exigir que seus filhos sejam suas propriedades naturais ou que eles tenham o direito de usá-las do modo que desejarem. Pode-se concluir, então, que essencialmente por serem livres as crianças possuem o direito inato de serem cuidadas pelos pais.

Os pais são responsáveis pela vida das crianças no mundo e também por qualquer dano que seus filhos podem provocar aos outros, até que elas tenham desenvolvido o entendimento moral e alcançado algumas habilidades pragmáticas que irão fazer delas seres responsáveis pelas suas próprias ações. Segundo Kant, os pais têm o direito “do controle e da educação do filho enquanto ele ainda não for capaz de

²¹⁶ “Denn da das Erzeugte eine *Person* ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen: so ist es eine in *praktischer Hinsicht* ganz richtige und auch notwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben” (RL, AA 06: 280-1).

²¹⁷ “Sie können ihr kind nicht gleichsam als ihr *Gemächsel* (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigentum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil an ihm nicht bloß ein Weltweawn, sondern auch ein Weltbürger ein einen Zustand herüber zogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann” (RL, AA 06: 281).

fazer uso próprio de seus membros e de seu entendimento” (RL, AA 06: 281)²¹⁸. Esse direito dos pais não é um direito inato como aquele dos filhos, mas um direito que eles adquirem como resultado de um ato livre de colocar as crianças no mundo.

3.3.6 O direito “inato” à posse da terra

Na seção 3.1, constatou-se que Kant define o direito “inato” como aquele direito “que pertence a qualquer um por natureza, independente de todo ato jurídico” (RL, AA 06: 237)²¹⁹. A partir desta definição, pode-se considerar o direito à posse da terra um direito “inato”, pois “todos os homens encontram-se originariamente (isto é, antes de todo ato jurídico do arbítrio) de posse jurídica da terra, isto é, têm um direito de estar lá onde a natureza ou o acaso os colocou (sem sua vontade)” (RL, AA 06: 262)²²⁰. É importante notar que Kant não está defendendo que se pode ter um direito adquirido a qualquer pedaço de terra que se deseja ocupar. Se uma pessoa já possui um direito adquirido à terra, outra pessoa não pode simplesmente por um ato de sua escolha transferir esse direito para si mesma, muito menos, poderá removê-la legalmente daquele lugar. A pergunta que surge, então, é esta: como Kant pode defender um direito “inato” a um objeto externo se ele mesmo afirma que um objeto “externo tem de ser sempre adquirido”? (RL, AA 06: 237)²²¹.

Segundo Mulholland, a extensão do direito “inato” à terra é determinada somente pelo que uma pessoa pode possuir fisicamente. Sendo assim, “o direito inato à terra não é [...] um direito a um objeto externo” (MULHOLLAND, 1990, p. 218). Além disso, o próprio Kant afirma que,

²¹⁸ “Aus dieser Pflicht entspringt auch notwendig das Recht der Eltern zur *Handhabung* und Bildung des Kindes, so lange es des eigenen Gebrauchs seiner Gliedmaßen, imgleichen des Verstandesgebrauchs, noch nicht mächtig ist, außer der Ernährung und Pflege es zu erziehen, und sowohl *pragmatisch* [...]” (RL, AA 06: 281).

²¹⁹ “Der Rechte, als (moralischer) *Vermögen*, andere zu verpflichten, d. i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren (titulum), von denen die Obereinteilung die in das *angeborene* und *erworbene* Recht ist, deren ersteres dasjenige Recht ist, welches, unabhängig von allem rechtlichen Akt, jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein solcher Akt erfordert wird” (RL, AA 06: 237).

²²⁰ “Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichem Akt der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat” (RL, AA 06: 262).

²²¹ “Das angeborene Mein und Dein kann auch das *innere* (meum vel tuum internum) genannt werden; denn das äußere muß jederzeit erworben werden” (RL, AA 06: 237).

Um lugar sobre a terra não é um meu externo apenas porque o ocupo com meu corpo (pois diz respeito aqui apenas à minha *liberdade* externa, portanto apenas à posse de mim mesmo, de nenhuma coisa fora de mim, e é, por conseguinte, apenas um direito interno) (RL, AA 06: 254)²²².

Defendeu-se na seção 3.2, que Kant considera a liberdade inata uma posse interna. Pode-se defender assim, que a posse física da terra é um caso especial do direito inato à liberdade pessoal (Cf. MULHOLAND, 1990, p.217). O indivíduo tem o direito à posse da terra na medida em que a possui fisicamente. O direito “inato” à posse da terra diz respeito àquilo que se pode possuir fisicamente, isto é, ao lugar que se ocupa com a própria existência.

Contudo, o direito de ter aquilo que se possui fisicamente não é condição suficiente para se estabelecer um direito “inato” ao uso da terra. O direito “inato” à posse de uma terra deve ser entendido enquanto uma condição necessária para o exercício do direito inato à liberdade dos indivíduos. Kant indica isso no *Nachlass*, ao dizer que o uso da terra é uma condição empírica necessária para a manutenção da existência de um ser humano (HN, AA 23: 318). Assim, se uma pessoa for impedida de usar a terra ela não conseguirá sobreviver. Se ela sofrer alguma interferência na sua existência, suas faculdades físicas e mentais serão conseqüentemente afetadas. E isso não pode ser admitido ao se considerar o direito inato à liberdade ou o princípio universal do direito que justamente defende a coexistência livre dos indivíduos. Desse modo, pode-se defender que o direito inato à liberdade legitima o direito de usar objetos externos através da posse física. Pode-se sustentar, então, que o direito inato à posse da terra é derivado do direito inato à liberdade.

Até o momento vimos como Kant deriva o direito inato à liberdade e como esse direito pode se desdobrar nos direitos “inatos” que foram analisados. Mostrou-se, inclusive, como os direitos à posse da terra e o direito das crianças receberem o cuidado dos pais podem ser estabelecidos ao se recorrer ao direito inato à liberdade. Também foi argumentado como alguns direitos humanos, a saber, o direito à inocência presumida e à liberdade de expressão podem ser

²²² “Ein Platz auf der Erde ist nicht darum ein äußeres Meine, weil ich ihn mit meinem Leibe einehme (denn es betrifft hier nur meine äußere *Freiheit*, mithin nur den Besitz meiner selbst, kein Ding außer mir, und ist also nur ein inneres Recht” (RL, AA 06: 254).

fundamentados a partir do único direito inato estabelecido por Kant. Defendeu-se, portanto, que a partir do direito inato à liberdade, Kant deriva todos os direitos “inatos” ou autorizações que servem de modo geral como condições para a coexistência da liberdade de cada um segundo a lei universal. A seguir, os direitos de aquisição serão analisados.

3.4– O direito à propriedade

Um dos principais objetivos de Kant no tratamento dos direitos adquiridos é mostrar que, ao se reivindicar um direito a um objeto externo, a liberdade dos outros indivíduos envolvidos, nessa ação, é afetada. Isso porque, quando se deseja ter um objeto externo do arbítrio impõe-se aos outros a obrigação de se absterem de fazer uso dele. Assim, Kant está preocupado em estabelecer o que se possui conforme ao direito, a saber, “aquilo a que eu estou ligado de tal maneira que o uso que um outro quisesse dele fazer sem meu consentimento haveria de me lesar”. (RL, AA 06: 245)²²³. Ver-se-á, a seguir, que o direito à propriedade é justificado por Kant a partir da liberdade de se desejar qualquer objeto do arbítrio e que este direito deve ser defendido para se garantir a coexistência da liberdade de todos.

Ao explicar o modo de ter algo externo como o seu, Kant afirma que “a condição subjetiva da possibilidade do uso em geral é a *posse*” (RL AA 06: 245).²²⁴ Em seguida ele explica:

Aquele que pretende ter uma coisa como o seu deve ter a posse de um objeto, pois, se não tivesse, não poderia ser lesado pelo uso que um outro faz do mesmo sem seu consentimento, porque, se este objeto é afetado por algo fora dele, sem que esteja ligado juridicamente com ele de maneira alguma, este algo não poderia afetar a ele (o sujeito) e fazer-lhe injustiça (RL, AA 06: 247)²²⁵.

²²³ “Das *Rechtlich-Meine* (meum iuris) ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädieren würde. Die subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der *Besitz*” (RL AA 06: 245).

²²⁴ “Die subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der *Besitz*” (RL AA 06: 245).

²²⁵ “Im Besitze eines Gegenstandes muß derjenige sein, der eine Sache als das Seine zu haben behaupten will; denn wäre er nicht in demselben: so könnte er nicht durch den Gebrauch, den

Desse modo, “algo *externo* só seria o meu, se posso assumir que é possível que eu seja lesado pelo uso que um outro faz de uma coisa, mesmo quando *não a tenho em minha posse*” (RL, AA 06: 245)²²⁶. Kant explica que a expressão “um objeto está *fora de mim*” pode significar ou que apenas é um objeto *distinto* de mim (do sujeito) ou também que é um objeto que se encontra em uma *outra posição (positus)* no espaço ou no tempo” (RL, AA 06: 245)²²⁷. A posse pode ser pensada como posse racional apenas no primeiro sentido, enquanto que, no segundo, ela teria de ser chamada uma posse empírica. Para Kant, “uma posse *inteligível* (se é possível) é uma posse sem detenção” (RL, AA 06: 246)²²⁸. E, assim, Kant acaba por afirmar que “o meu externo é aquilo cujo uso somente me pode ser obstado com lesão, mesmo que eu não tenha a posse do mesmo (não seja detentor do objeto)” (RL, AA 06: 249)²²⁹. Kant mostra que a liberdade é afetada mesmo quando alguém tenta tomar algo que se possui sem detenção. Quando se usa um objeto sem o consentimento do proprietário impede-se a liberdade de ele usá-lo livremente no momento em que desejar. A liberdade externa de uma pessoa será afetada se o uso que ela quer fazer de algo for interferido, isto é, se a sua posse for prejudicada.

A possibilidade de se ter algo externo implica que o conceito de posse comporte sentidos diversos, a saber, “a posse *sensível* e a posse *inteligível*, podendo-se entender pela primeira uma posse *física* e pela outra uma posse *simplesmente jurídica* do mesmo objeto” (RL, AA 06: 245)²³⁰. Para se entender a teoria kantiana dos direitos adquiridos é necessário, portanto, esclarecer a distinção entre posse física (*physischer Besitz*) ou empírica (*empirischer Besitz*) e posse inteligível (*intelligibler*

der andere ohne seine Einwilligung davon macht, lädiert werden; weil, wenn diesen Gegenstand etwas außer ihm, was mit ihm gar nicht rechtlich verbunden ist, affiziert, ihn selbst (das Subjekt) nicht affizieren und ihm unrecht tun könnte” (RL, AA 06: 247).

²²⁶ “Etwas *Äußeres* aber würde nur dann das Meine sein, wenn ich annehmen darf, es sei möglich, daß ich durch den Gebrauch, den ein anderer von einer Sache macht, in *deren Besitz ich doch nicht bin*, gleichwohl doch lädiert werden könne” (RL, AA 06: 245).

²²⁷ “Der Ausdruck: ein Gegenstand ist *außer* mir, kann aber entweder so viel bedeuten, als: er ist ein nur von mir (dem Subjekt) *unterschiedener*, oder auch ein in einer *anderen Stelle* (positus), im Raum oder in der Zeit, befindlicher Gegenstand” (RL, AA 06: 245).

²²⁸ “Ein *intelligibler* Besitz (wenn ein solcher möglich ist) ist ein Besitz *ohne Inhabung* (detentio)” (RL, AA 06: 246).

²²⁹ “Das äußere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stören Läsion sein würde, *ob ich gleich nicht im Besitz desselben* (nicht Inhaber des Gegenstandes) *bin*” (RL, AA 06: 249).

²³⁰ “[...] nämlich des *sinnlichen* und des *intelligiblen* Besitzes, fähig wäre, und unter dem einen der *physische*, unter dem andern aber ein *bloßrechtlicher* Besitz ebendesselben Gegenstandes verstanden werden könnte” (RL, AA 06: 245).

Besitz). De modo geral, a posse física ou empírica significa a posse com detenção do objeto e a posse inteligível a posse sem detenção. Para Kant, um objeto será considerado posse de alguém se se puder dizer de alguma maneira que se possui esse objeto sem ter a sua detenção. Em outras palavras, para Kant, a posse física não é condição necessária para se garantir um direito sobre um objeto. O fato de se possuir algo fisicamente, não pode ser fundamento suficiente para estabelecer um direito. Por exemplo, “não poderei dizer da terra em que me fixei que ela é minha por causa disso, mas apenas se posso pretender que ela ainda está em minha posse, mesmo que eu tenha abandonado este lugar” (RL, AA 06: 247)²³¹, “senão coisas abandonadas tornar-se-iam em si e segundo uma lei coisas sem dono” (RL, AA 06: 250)²³². Portanto, “deve ser pressuposta como possível uma posse inteligível (*possessio noumenon*) caso deva haver um meu e teu externo. A posse empírica (detenção) é então apenas posse no fenômeno (*possessio phaenomenon*)” (RL, AA 06:249)²³³.

Kant afirma que “os objetos externos de meu arbítrio só podem ser de três espécies: 1) uma *coisa* (corpórea) fora de mim; 2) o *arbítrio* de um outro em relação a um ato determinado (*praestatio*); 3) o *estado* de um outro em relação a mim” (RL, AA 06: 247)²³⁴. Ele analisa esses direitos, respectivamente, nas seções concernentes ao direito real (Cf. RL, AA 06: 260), ao direito pessoal (Cf. RL, AA 06: 271) e ao direito pessoal de modo real (Cf. RL AA 06: 276). O *direito real* diz respeito ao modo como um objeto ou uma coisa pode ser adquirido, por exemplo, o direito a um pedaço de terra. O *direito pessoal* trata de estabelecer um direito que determina a vontade de outro indivíduo a fazer determinada ação, por exemplo, cumprir o que um contrato estabelece. O *direito pessoal de modo real* aborda o direito de possuir um objeto externo como uma coisa e de seu uso como uma pessoa, por exemplo, o direito dos pais em relação aos filhos e o direito conjugal.

²³¹ “[...]imgleichen werde ich von dem Boden, auf den ich mich gelagert habe, nicht sagen können, er sei darum mein; sondern nur, wenn ich behaupten darf, er sei immer noch in meinem Besitz, ob ich gleich diesen Platz verlassen habe” (RL, AA 06: 247).

²³²“(weil ledige Sachen sonst an sich und nach einem Gesetze zu herrenlosen Dingen gemacht werden würden)” (RL, AA 06: 250).

²³³ “Also muß, zu Folge des §4, *ein intelligibler Besitz* (*possessio noumenon*) als möglich vorausgesetzt werden, wenn es ein äußeres Mein oder Dein geben soll; der empirische Besitz (*inhabung*) ist alsdenn nur Besitz in der *Erscheinung* (*possessio phaenomenon*)” (RL, AA 06:249)

²³⁴ “Der äußeren Gegenstände meiner Willkür können nur *drei* sein: 1) eine (körperliche) *Sache* außer mir; 2) die *Willkür* eines anderen zu einer bestimmten Tat (*praestatio*); 3) der *Zustand* eines anderen in Verhältnis auf mich [...]” (RL, AA 06: 247).

Algo de comum pode ser observado na discussão de todos esses direitos, a saber, que eles só podem ser adquiridos de modo consistente com o princípio universal do direito, isto é, respeitando o direito inato à liberdade de todos aqueles indivíduos afetados na reivindicação desses direitos.

Para justificar a possibilidade de se ter um objeto do arbítrio, Kant apresenta o postulado jurídico da razão prática:

É possível ter como meu qualquer objeto externo de meu arbítrio, isto é, uma máxima, de acordo com a qual, caso se tornasse lei, um objeto do arbítrio teria de se tornar *em si* (objetivamente) *sem dono (res nullius)*, é contrária ao direito (RL, AA 06: 246)²³⁵.

O objeto do arbítrio é algo que tenho o poder físico para usar. Se houvesse um objeto do arbítrio cujo uso não estivesse juridicamente em poder de alguém, isto é, o uso desse objeto não pudesse coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal e, desse modo, fosse injusto,

então a liberdade privar-se-ia a si mesma do uso de seu arbítrio em vista de um objeto do mesmo, por colocar fora de toda a possibilidade de *uso* os objetos *úteis*, isto é, por aniquilá-los de um ponto de vista prático e torná-los sem dono (*res nullius*) (RL, AA 06: 246)²³⁶.

O objeto seria considerado um *res nullius*, isto é, uma não-entidade, em outras palavras, um objeto que não é objeto do arbítrio, a partir de um ponto de vista prático. Para Kant, não pode existir *res nullius* a partir de um ponto de vista prático porque “a razão prática pura parte tão-somente de leis formais do uso do arbítrio, abstraindo, portanto, da matéria do arbítrio, isto é, das demais qualidades do objeto, *desde que se*

²³⁵ “Es ist möglich, einen jeden äußern Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben; d. i.: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür *an sich* (objektiv) *herrenlos* (res nullius) werden müßte, ist rechtswidrig” (RL, AA 06: 246).

²³⁶ “[...] so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch, daß sie *brauchbare* Gegensände außer aller Möglichkeit des *Gebrauchs* setzte: d.i. diese in praktischer Rücksicht vernichtete, und zur res nullius machte”; (RL, AA 06: 246).

trate de um objeto do arbítrio” (RL, AA 06: 246)²³⁷. A única propriedade formal dos objetos segundo um ponto de vista prático é que eles são objetos do arbítrio. Desse modo, a razão prática pura “não pode conter em vista de um tal objeto uma proibição absoluta de seu uso, porque isso seria uma contradição da liberdade externa consigo mesma” (RL, AA 06: 246)²³⁸. A partir do ponto de vista da razão prática pura, não pode existir um objeto que não possa ser objeto do arbítrio. Uma vez que não pode haver *res nullius*, então, não pode existir um objeto do arbítrio que não esteja no justo poder de uso de alguém, isto é, que não pode ser adquirido.

Mas é um objeto do meu *arbítrio* aquilo em relação a que tenho a faculdade física de fazer um uso qualquer, cujo uso se encontra em meu poder (*potentia*); do que se deve ainda distinguir ter o domínio sobre o mesmo objeto (*in potestatem meam redactum*), o que não pressupõe apenas uma *faculdade*, mas ainda um *ato* do arbítrio. Mas, para simplesmente *pensar* algo como objeto do meu arbítrio, basta que eu tenha consciência de o ter em meu poder (RL, AA 06: 246)²³⁹.

Em outros termos, ter o poder de uso de um objeto do arbítrio é uma faculdade do arbítrio e não uma realidade do arbítrio. Isto é, o ato do arbítrio é ter um objeto sob controle físico (posse física). Mas a faculdade do arbítrio em relação ao uso de objetos externos é a posse inteligível. Assim, segundo Kant, pode-se ter de acordo *com o direito* a posse inteligível, isto é, a posse sem detenção de objetos externos. “Portanto é uma pressuposição *a priori* da razão prática considerar e tratar como meu e teu objetivamente possível todo objeto de meu

²³⁷ “Da nun die reine praktische Vernunft keine andere als formale Gesetze des Gebrauchs der Willkür zum Grunde legt, und also von der Materie der Willkür, d. i. der übrigen Beschaffenheit des Objekts, wenn es nur ein Gegenstand der Willkür ist, abstrahiert [...]” (RL, AA 06: 246).

²³⁸ “[...]so kann sie in Ansehung eines solchen Gegenstandes kein absolutes Verbot seines Gebrauchs enthalten, weil dieses ein Widerspruch der äußeren Freiheit mit sich selbst sein würde” (RL, AA 06: 246).

²³⁹ “Ein Gegenstand meiner Willkür aber ist das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das physische Vermögen habe, dessen Gebrauch in meiner Macht (*potentia*) steht: wovon noch unterschieden werden muß, denselben Gegenstand in meiner Gewalt (*in potestatem meam redactum*) zu haben, welches nicht bloß ein *Vermögen* sondern auch einen *Akt* der Willkür voraus setzt. Um aber etwas bloß als Gegenstand meiner Willkür zu *denken*, ist hinreichend, mir bewußt zu sein, daß ich ihn in meiner Macht habe” (RL, AA 06: 246).

arbítrio” (RL, AA 06: 246)²⁴⁰. Ao se analisar o postulado jurídico da razão prática, pode-se afirmar que seria irracional negar o direito de usar e controlar os objetos, pois a existência humana depende de objetos externos que são úteis e isso iria negar os meios necessários para alcançar livremente certos fins, contrariando o *status* do ser humano enquanto fim em si mesmo. Além disso, observa-se que a dedução da posse inteligível está relacionada com o postulado jurídico da razão prática.

Muitos comentadores têm sugerido que o postulado não apresenta uma justificação direta da posse inteligível. Kenneth Westphal, por exemplo, afirma que “nada no postulado de Kant mostra ou implica que a posse inteligível é possível” e que a justificação do direito de propriedade é dada no parágrafo 6, onde “Kant expressa ‘dedução’ (isto é, legitimação) do conceito de posse inteligível ou ‘simplesmente jurídica’ ” (WESTPHAL, 2002, p. 92). A natureza da relação entre o postulado e a posse inteligível permanece uma questão de disputa entre os comentadores por que não se tem certeza do lugar²⁴¹ exato ocupado pelo postulado na RL (Cf. FLIKSCHUH, 2007, p. 01). Contudo, deve-se levar em conta que o próprio Kant afirma que “a dedução do conceito de uma posse não empírica, fundamenta-se no postulado jurídico da razão prática: é dever de direito agir em relação a outros de tal maneira que o externo (útil) também possa vir a ser o seu de um qualquer” (RL, AA 06: 252)²⁴². Assim, defende-se aqui que é estabelecida por Kant uma relação entre o postulado jurídico da razão prática e o conceito de posse inteligível.

O problema de se defender que existe uma relação entre o postulado e a posse inteligível é o de entender porque Kant precisa *pressupor* como possível a posse inteligível. Depois de apresentar o postulado, ele afirma:

²⁴⁰ “Also ist es eine Voraussetzung *a priori* der praktischen Vernunft, einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objektiv-mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln” (RL, AA 06: 246).

²⁴¹ Tenbruck (1949) e Buchda (1929) defenderam que cinco parágrafos da seção §6 da “Doutrina do Direito” não pertencem àquele contexto. A partir dessa observação, Mautner discute a possibilidade de reposicionar esses parágrafos dando uma forma final ao texto. Cf. MAUTNER, T. Kant's Metaphysics of Morals: A Note on the Text. In: *Kant-Studien*. Vol. 72. 1981.

²⁴² “Die Möglichkeit eines solchen Besitzes, mithin die Deduktion des Begriffs eines nicht-empirischen Besitzes, gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: „daß es Rechtspflicht sei, gegen andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemanden werden könne“ ” (RL, AA 06: 252).

Para que o objeto possa ser dito *meu*, devo ter a posse do objeto externo de alguma maneira, pois, do contrário, aquele que afetasse este objeto contra a minha vontade não afetaria ao mesmo tempo a mim, portanto também não me lesaria. Portanto, [...] tem de ser pressuposta como possível uma *posse inteligível* (*possessio noumenon*), caso deva haver um meu e teu externo; a posse empírica (detenção) é então apenas posse no *fenômeno* (*possessio phaenomenon*), ainda que o próprio *objeto* que eu possuo não seja aqui considerado como fenômeno, qual acontece na analítica transcendental, mas como coisa em si mesma [...] (RL, AA 06: 249)²⁴³.

Ao dizer que a posse inteligível precisa ser pressuposta, Kant assume que o postulado não consegue estabelecer aquele conceito. Ele não afirma que a posse inteligível pode ser empiricamente observada ou conhecida. Muito menos sustenta que a posse inteligível é possível logicamente. O que ele diz é que se há direitos a objetos externos deve ser possível aplicar o conceito de posse inteligível aos objetos da experiência. Ou seja, ele quer que o conceito tenha realidade prática. Isso significa que deve ser possível impor restrições à liberdade de cada um em relação ao uso de objetos da experiência e mantê-los de acordo com leis da liberdade. Assim, Kant defende que a posse jurídica não é um conceito empírico que depende de condições do espaço e do tempo e que mesmo assim ela possui realidade prática, isto é, deve ser aplicável a objetos da experiência cujo conhecimento é dependente daquelas condições. Isso se comprova na seguinte passagem:

[...] o conceito jurídico, que se encontra meramente na razão, não pode ser aplicado *imediatamente* a objetos da experiência e ao conceito de uma *posse* empírica, mas tem de ser

²⁴³ “In irgend einem Besitz des äußeren Gegenstandes muß ich sein, wenn der Gegenstand *mein* heißen soll; denn sonst würde der, welcher diesen Gegenstand wider meinen Willen affizierte, mich nicht zugleich affizieren, mithin auch nicht lädieren. Also muß, [...], ein *intelligibler Besitz* (*possessio noumenon*) als möglich vorausgesetzt werden, wenn es ein äußeres Mein oder Dein geben soll; der empirische Besitz (*Inhabung*) ist alsdenn nur Besitz in der *Erscheinung* (*possessio phaenomenon*), obgleich der *Gegenstand*, den ich besitze, hier nicht so, wie es in der transzendentalen Analytik geschieht, selbst als Erscheinung, sondern als Sache an sich selbst betrachtet wird” (RL, AA 06: 249).

aplicado primeiro ao conceito racional puro de uma *posse* em geral, de maneira que, no lugar da *detenção* (*detentio*), como uma representação empírica da posse, seja pensado o conceito do *ter*, que abstrai de todas as condições do espaço e do tempo, e o objeto seja pensado apenas como estando sob *meu domínio* (*in potestate mea positum esse*); caso em que a expressão “*o externo*” não significa a existência em um *outro lugar*, diferente daquele em que estou, ou a decisão de minha vontade e a aceitação em um outro tempo, diferente daquele da oferta, mas apenas um objeto *distinto* de mim (RL, AA 06: 253)²⁴⁴.

Conforme explicado anteriormente, Kant defende que a posse inteligível de objetos externos diz respeito à posse de objetos que são distintos da pessoa e que não estão na sua detenção. Alguém que afirma ter um objeto está assumindo que algo está sob seu domínio. De acordo com Kant,

[...] direi “eu possuo um campo”, mesmo que ele esteja em um lugar bem diferente daquele em que eu me encontro efetivamente. Pois se está falando aqui apenas de uma relação intelectual com o objeto, na medida em que eu o tenho *sob meu domínio* (um conceito intelectual da posse, independente de determinações espaciais), e ele é *meu*, porque minha vontade, determinando-se a um uso qualquer do mesmo, não contradiz a lei da liberdade externa (RL, AA 06: 253)²⁴⁵.

²⁴⁴ “[...] Der Rechtsbegriff, der bloß in der Vernunft liegt, kann nicht *unmittelbar* auf Erfahrungsobjekte, und auf den Begriff eines empirischen *Besitzes*, sondern muß zunächst auf den reinen Verstandesbegriff eines *Besitzes* überhaupt angewandt werden, so daß, statt der *Inhabung* (*detentio*), als einer empirischen Vorstellung des Besitzes, der von allen Raumes- und Zeitbedingungen abstrahierende Begriff des *Habens* und nur, daß der Gegenstand als in *meiner Gewalt* (*in potestate mea positum esse*) sei, gedacht werde; da dann der Ausdruck des Äußeren nicht das Dasein in einem *anderen Orte*, als wo ich bin, oder meiner Willensentschließung und Annahme als in einer anderen Zeit, wie der des Angebots, sondern nur einen von mir *unterschiedenen* Gegenstand bedeutet” (RL, AA 06: 253).

²⁴⁵ “Also werde ich sagen: ich besitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz ist, als worauf ich mich wirklich befinde. Denn die Rede ist hier nur von einem intellektuellen Verhältnis zum Gegenstande, so fern ich ihn in *meiner Gewalt* habe (ein von Raumesbestimmungen unabhängiger Verstandesbegriff des Besitzes), und er ist *mein*, weil

Assim, Kant fala que é justamente o fato de a razão prática querer que se pense a posse segundo conceitos intelectuais, isto é, abstraindo-se da posse no fenômeno (detenção) de um objeto do arbítrio, que

reside o fundamento da validade de um tal conceito da posse (*possessio noumenon*) como uma *legislação universalmente válida*; pois essa está contida na expressão “este objeto externo é *meu*”, porque com isto é imposta a todos os outros uma obrigação de se abster do uso do mesmo, a qual eles não teriam de outra forma. (RL, AA 06: 254)²⁴⁶.

O modo, portanto, de ter a posse de algo externo é a simples ligação jurídica da vontade do sujeito com aquele objeto segundo o conceito de uma posse inteligível, independente da relação com o mesmo no espaço e no tempo (Cf. RL, AA 06: 254).

Como se pode perceber, Kant contraria a teoria do direito natural, pois afirma que não pode existir a posse inata de objetos externos e, desse modo, que a propriedade não pode ser originariamente adquirida. Assim, Kant defende que o postulado jurídico da razão prática implica a existência de uma autorização para adquirir o direito à propriedade. De acordo com Kant,

Pode-se denominar este postulado uma lei permissiva (*lex permissiva*) da razão prática, que nos confere uma faculdade que não poderíamos derivar de meros conceitos do direito em geral, a saber, a faculdade de impor a todos os outros uma obrigação, que eles não teriam sem isto, de se absterem do uso de certos objetos de nosso arbítrio, porque nos apossamos deles primeiro. A razão quer que isto valha como princípio, e isso, na verdade, como razão *prática*, a qual se amplia

mein, zu desselben beliebigem Gebrauch sich bestimmender, Wille dem Gesetz der äußeren Freiheit nicht widerstreitet” (RL, AA 06: 253).

²⁴⁶ “[...] liegt der Grund der Gültigkeit eines solchen Begriffs vom Besitze (*possessio noumenon*) als einer allgemeingeltenden *Gesetzgebung*; denn eine solche ist in dem Ausdrucke enthalten: „dieser äußere Gegenstand ist *mein*“; weil allen andern dadurch eine Verbindlichkeit auferlegt wird, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs desselben zu enthalten” (RL, AA 06: 254).

a priori por meio deste seu postulado. (RL, AA 06: 247)²⁴⁷

Para Kant, quando se deseja a posse de algo de outro indivíduo obrigado a se abster do objeto do arbítrio, uma pretensão que ninguém teria sem este ato jurídico. “Mas nesta pretensão está implícita ao mesmo tempo a admissão de estar reciprocamente obrigado a uma abstenção proporcional em relação a todos os outros em vista do seu externo” (RL, AA 06: 256)²⁴⁸. Como será visto, o direito de aquisição não consiste num acordo unilateral entre um indivíduo e o objeto que se exige por direito, mas num acordo multilateral entre aqueles indivíduos que podem controlar e usar um objeto e aqueles que têm a obrigação de se abster do uso não autorizado. “A vontade unilateral não pode servir de lei coercitiva para todos em vista de uma posse externa, portanto contingente, porque isto prejudicaria a liberdade segundo leis universais” (RL, AA 06: 256)²⁴⁹. Somente uma vontade universal e detentora do poder pode dar a garantia de uma posse externa. Kant conclui:

Se deve ser juridicamente possível ter um objeto externo como o seu, então tem de ser também permitido ao sujeito *obrigar* cada um dos outros, com quem se chega a uma disputa do meu e teu a respeito de um tal objeto, a entrar juntamente com ele em uma constituição civil (RL, AA 06: 256)²⁵⁰.

A partir do princípio universal do direito, Kant pode defender que algo pode ser corretamente adquirido quando não se impede a coexistência de

²⁴⁷“Im Besitze eines Gegenstandes muß derjenige sein, der eine Sache als das Seine zu haben behaupten will; denn wäre er nicht in demselben: so könnte er nicht durch den Gebrauch, den der andere ohne seine Einwilligung davon macht, lädiert werden; weil, wenn diesen Gegenstand etwas außer ihm, was mit ihm gar nicht rechtlich verbunden ist, affiziert, ihn selbst (das Subjekt) nicht affizieren und ihm unrecht tun könnte (RL, AA 06: 247).

²⁴⁸“In dieser Anmaßung aber liegt zugleich das Bekenntnis: jedem anderen in Ansehung des äußeren Seinen wechselseitig zu einer gleichmäßigen Enthaltung verbunden zu sein [...]” (RL, AA 06: 256).

²⁴⁹“Nun kann der einseitige Wille in Ansehung eines äußeren, mithin zufälligen, Besitzes nicht zum Zwangsgesetz für jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch tun würde” (RL, AA 06: 256).

²⁵⁰“Wenn es rechtlich möglich sein muß, einen äußeren Gegenstand als das Seine zu haben: so muß es auch dem Subjekt erlaubt sein, jeden anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Objekt kommt, zu *nötigen*, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten” (RL, AA 06: 256).

todos. Desse modo, Kant caracteriza o uso justo de um objeto externo do arbítrio, aquilo que não afeta o direito inato à liberdade dos indivíduos. Tem-se uma forte evidência para se defender que a posse de objetos externos está fundamentada no direito inato à liberdade.

A questão de saber como é possível adquirir algo externo se reduz, para Kant, a esta: “Como é possível uma *posse simplesmente jurídica* (inteligível)?, e essa por seu turno, à terceira: ‘Como é possível uma proposição jurídica *sintética a priori*?’ ” (RL, AA 06: 249)²⁵¹. Para Kant, todas as proposições jurídicas são proposições *a priori*, pois são leis da razão. A proposição jurídica *a priori* em vista da *posse empírica* é *analítica*,

pois não diz mais do que se segue da última segundo o princípio da contradição, a saber, que se eu sou o detentor de uma coisa (portanto ligado a ela fisicamente), aquele que a afeta contra meu consentimento (p. ex., arranca a maçã de minha mão) afeta e reduz o meu interno (minha liberdade) estando pois com sua máxima em contradição direta com o axioma do direito (RL, AA 06: 250)²⁵².

A proposição de uma posse empírica conforme ao direito não vai além do direito de uma pessoa em relação a si mesma. Por outro lado, a pressuposição de uma *possessio noumenon* vai além daquelas condições restritivas e é

sintética, por estabelecer como necessária para o conceito do meu e teu externo uma posse também sem detenção, e agora pode servir de tarefa para a razão mostrar como é possível uma tal proposição *a priori* que se estende além do conceito de posse empírica” (RL, AA 06: 250)²⁵³.

²⁵¹ “wie ist ein *bloß-rechtlicher* (intelligibler) *Besitz* möglich? Und diese wiederum in die dritte: wie ist ein *synthetischer* Rechtssatz *a priori* möglich” (RL, AA 06: 249).

²⁵² “Der Rechtssatz *a priori* in Ansehung des *empirischen* *Besitzes* ist *analytisch*; denn er sagt nichts mehr, als was nach dem Satz des Widerspruchs aus dem letzteren folgt, daß nämlich, wenn ich Inhaber einer Sache (mit ihr also physisch verbunden) bin, derjenige der sie wider meine Einwilligung affiziert (z. B. mir den Apfel aus der Hand reißt), das innere Meine (meine Freiheit) affiziere und schmälere, mithin in seiner Maxime mit dem Axiom des Rechts im geraden Widerspruch stehe” (RL, AA 06: 250).

²⁵³ “[...] von der Möglichkeit des Besitzes einer Sache *außer mir*, nach Absonderung aller Bedingungen des empirischen Besitzes im Raum und Zeit, (mithin die Voraussetzung der

Desse modo, Kant afirma que o postulado é sintético. Portanto, o postulado não pode ser derivado a partir do princípio universal do direito, pois este é analítico (Cf. TL, AA 06: 396). Mulholland mostra que esse problema surge de uma ambiguidade do postulado:

Kant distingue, na verdade, dois tipos de direito adquirido: o direito provisório e o direito peremptório. Enquanto a autorização para adquirir direitos provisórios é derivada analiticamente do princípio universal do direito e do princípio que estabelece o direito inato, a derivação da autorização para adquirir direitos peremptórios deve incluir a referência a exigência de haver uma vontade universal *a priori*. O leitor da “Doutrina do Direito” de Kant não encontrará uma doutrina coerente se não ver que a posição kantiana contém essa ambiguidade. (MULHOLLAND, 1990, p. 234)

O postulado não pode ser derivado somente a partir do princípio universal do direito. Como será visto, é necessária uma proposição adicional para provar que o postulado é sintético, a saber, que cada indivíduo está sujeito a uma vontade universal (Cf. RL, AA 06: 263). Isso porque, “tão-somente em uma constituição civil pode algo ser adquirido peremptoriamente, enquanto no estado de natureza apenas provisoriamente” (RL, AA 06: 264)²⁵⁴. Para Mulholland, “segue analiticamente das proposições que afirmam o direito inato à liberdade e o princípio universal do direito que os direitos provisórios podem ser adquiridos” (MULHOLLAND, 1990, p. 252). Contudo, o direito peremptório pressupõe que existam relações jurídicas, isto é, uma condição civil através da qual o direito a um objeto externo particular possa ser adquirido. “E isso é uma proposição sintética que não pode ser derivada a partir do princípio do direito inato e do princípio universal do direito” (MULHOLLAND, 1990, p. 252). A obrigação de se submeter a

Möglichkeit einer possessio noumenon) über jene einschränkende Bedingungen hinaus, und, weil er einen Besitz auch ohne Inhabung als notwendig zum Begriffe des äußeren Mein und Dein statuiert, so ist er *synthetisch* und nun kann es zur Aufgabe für die Vernunft dienen, zu zeigen, wie ein solcher sich über den Begriff des empirischen Besitzes erweiternde Satz *a priori* möglich sei” (RL, AA 06: 250).

²⁵⁴ “NUR IN EINER BÜRGERLICHEN VERFASSUNG KANN ETWAS PEREMTORISCH, DAGEGEN IM NATURZUSTANDE ZWAR AUCH, ABER NUR PROVISORISCH, ERWORBEN WERDEN” (RL, AA 06: 264).

uma condição civil pressupõe uma vontade universal. “O postulado postula essa vontade universal” (MULHOLLAND, 1990, p. 253). Assim, pode-se defender que o postulado estabelece analiticamente a partir do princípio do direito inato e do princípio universal do direito que há uma obrigação de se submeter a uma condição civil onde os direitos a objetos externos podem ser adquiridos. A instituição da propriedade deve ser derivada do direito inato porque é natural e necessário para se exercitar a liberdade externa de ação, não somente no que diz respeito ao corpo, mas também no uso de outros objetos da natureza. Desse modo, os direitos de propriedade são direitos adquiridos embora derive do direito inato à liberdade.

Até este momento, percebeu-se que Kant investiga se é possível ou não usar os objetos externos do arbítrio de acordo com o princípio universal do direito. Em seguida, ele passa a considerar como esse uso pode ocorrer, isto é, quando a aquisição de um direito a um objeto externo pode acontecer. Assim, ao tratar do modo de adquirir algo externo, Kant afirma: “Eu adquiro algo, se faço (*efficio*) com que algo se torne *meu*. – Originariamente meu é aquele externo que é meu também sem um ato jurídico. Mas uma aquisição originária é aquela que não é derivada do seu de um outro” (RL, AA 06: 258)²⁵⁵. Como se pode perceber, Kant admite a existência de um direito adquirido originariamente: “nada de externo é originariamente meu, mas certamente pode ser adquirido originariamente, isto é, sem derivá-lo do seu de um outro qualquer” (RL, AA 06: 258)²⁵⁶. A aquisição originária de um direito não é derivada da vontade de outro indivíduo através de uma promessa. Desse modo, somente os objetos que não pertencem a ninguém podem ser originariamente adquiridos. Segundo Kant, os momentos da aquisição originária são os seguintes:

1. A *apreensão* de um objeto, o qual não pertence a ninguém, pois do contrário contradiria a liberdade de outros segundo leis universais. Esta *apreensão* é a tomada de posse do objeto do arbítrio no espaço e no tempo; portanto a posse que eu tomo é a *possessio phaenomenon*. 2. A *declaração* (*declaratio*) da posse deste objeto e do

²⁵⁵ “Ich erwerbe etwas, wenn ich mache (*efficio*), daß etwas *mein* werde. – Ursprünglich mein ist dasjenige Äußere, was auch ohne einen rechtlichen Akt mein ist. Eine Erwerbung aber ist ursprünglich diejenige, welche nicht von dem Seinen eines anderen abgeleitet ist” (RL, AA 06: 258).

²⁵⁶ “Nichts Äußeres ist ursprünglich mein; wohl aber kann es ursprünglich, d. i. ohne es von dem Seinen irgend eines anderen abzuleiten, erworben sein [...]” (RL, AA 06: 258).

ato de meu arbítrio de manter afastado dele qualquer outro. 3. A *apropriação* (*appropriatio*) como ato de uma vontade universal e externamente legisladora (na ideia), pelo qual qualquer um é obrigado à concordância com meu arbítrio. (RL, AA 06: 259)²⁵⁷.

Kant recorre à vontade universal para justificar o terceiro momento da aquisição originária. Em relação à validade desse último momento, Kant argumenta que a conclusão “o objeto externo é meu”, isto é, a posse válida como uma posse *simplesmente jurídica* (*possessio noumenon*), fundamenta-se no fato de que a conclusão “o objeto externo é meu” é levada corretamente da posse sensível para a posse inteligível uma vez que todos estes atos são *jurídicos* e, assim, procedentes da razão prática. Para adquirir um direito a um objeto que não pertence a ninguém a pessoa deve manifestar seu interesse em ter um direito sobre aquele objeto. A única maneira de se fazer isso é possuí-lo fisicamente. Por isso, “a aquisição originária de um objeto externo do arbítrio é chamada de ocupação e só se pode dar com coisas (substâncias) corpóreas” (RL, AA 06: 259)²⁵⁸.

A aquisição original de um objeto físico será uma condição para se ter um direito sobre ele. Ao definir direito real, Kant afirma: “O direito sobre uma coisa é um direito do uso privado de uma coisa, em cuja posse comum (originária ou instituída) eu me encontro com todos os outros” (RL, AA 06: 261)²⁵⁹. A posse comum (*Gesamtbetitz*) justificará a aquisição original. Segundo Kant, a aquisição originária é justificável porque

a ocupação de uma terra devoluta é um ato do arbítrio privado, sem ser, contudo, *discricionário*.

²⁵⁷ “1) die *Apprehensio* eines Gegenstandes, der keinem angehört, widrigenfalls sie der Freiheit anderer nach allgemeinen Gesetzen widerstreiten würde. Diese *Apprehension* ist die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkür im Raum und der Zeit; der Besitz also, in den ich mich setze, ist (*possessio phaenomenon*). 2) Die *Bezeichnung* (*declaratio*) des Besitzes dieses Gegenstandes und des Akts meiner Willkür, jeden anderen davon abzuhalten. 3) Die *Zueignung* (*appropriatio*) als Akt eines äußerlich allgemein gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkür verbunden wird (RL, AA 06: 259).

²⁵⁸ “Die ursprüngliche Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür heißt *Bemächtigung* (*occupatio*) und kann nicht anders, als an körperlichen Dingen (*Substanzen*) statt finden” (RL, AA 06: 259).

²⁵⁹ “Das *Recht in einer Sache* ist ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichen, oder gestifteten) *Gesamtbetitz* ich mit allen andern bin” (RL, AA 06: 261)

O possessor se funda na originária *posse comum* da terra e na vontade universal, que lhe corresponde *a priori*, de uma *posse privada* lícita da mesma (porque senão coisas abandonadas tornar-se-iam em si e segundo uma lei coisas sem dono), e adquire originariamente pela primeira ocupação uma determinada terra, ao se opor com o direito (*jure*) a todo aquele que o impediria no uso privado da mesma, ainda que, estando no estado de natureza, não de direito (*de jure*), porque nesse Estado ainda não existe uma lei pública (RL, AA 06: 250)²⁶⁰.

De certo modo, Kant parece indicar que a vontade universal corresponde à posse comum originária da terra. A posse comum, para Kant, “é a única condição sob a qual somente é possível que eu exclua qualquer outro possuidor do uso privado da coisa (*jus contra quemlibet huius rei possessorem*)” (RL, AA 06: 261)²⁶¹. Sem se pressupor uma posse comum não é possível pensar como aquele que não tem a posse da coisa pode ser lesado por outros que tem a posse da coisa e a usam. Segundo Kant, “não posso por meio de um árbitro unilateral obrigar um outro a se abster do uso de uma coisa, para o que ele não teria, aliás, nenhuma obrigação: portanto somente o posso por meio do árbitro unificado de todos em uma posse comum” (RL, AA 06: 261)²⁶². Assim, a aquisição originária das coisas físicas passa a ser uma condição para se ter um direito.

O único objeto que pode ser adquirido originariamente é a terra: “A primeira aquisição de uma coisa não pode ser senão a da terra” (RL,

²⁶⁰ “ Auf solche Weise ist z. B. die Besetzung eines absonderlichen Bodens ein Akt der Privatwillkür, ohn doch *eigenmächtig* zu sein. Der Besitzer fundiert sich auf dem angeborenen *Gemeinbesitze* der erdbodens und dem diesem *a priori* entsprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten *Privatbesitzes* auf demselben (weil ledige Sachen sonst an sich und nach einem Gesetze zu herrenlosen Dingen gemacht werden würden) und erwirbt durch die erste Besetzung ursprünglich einen bestimmten Boden, indem er jedem andern mit Recht (*iure*) widersteht, der ihn im Privatgebrauch desselben hindern würde, obzwar als im natürlichen Zustande nicht von rechtswegen (*de iure*), weil in demselben noch kein öffentliches Gesetz existiert (RL, AA 06: 250).

²⁶¹ “Denn das letztere ist die einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist, daß ich jeden anderen Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschließe (*jus contra quemlibet huius rei possessorem*)” (RL, AA 06: 261)

²⁶² “Durch einseitige Willkür kann ich keinen andern verbinden, sich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er sonst keine Verbindlichkeit haben würde: also nur durch vereinigte Willkür aller in einem Gesamtbesitz” (RL, AA 06: 261)

AA 06: 261)²⁶³. A partir disso ele sustenta: “Toda terra pode ser adquirida originariamente, e o fundamento da possibilidade desta aquisição é a comunidade originária da terra em geral” (RL, AA 06: 262)²⁶⁴. Kant afirma que a proposição, a saber, “a terra pode ser adquirida originariamente”, fundamenta-se no postulado da razão prática. Sendo assim, “todos os homens encontram-se originariamente (isto é, antes de todo ato jurídico do arbítrio) de posse jurídica da terra, isto é, têm um direito de estar lá onde a natureza ou o acaso os colocou (sem sua vontade)” (RL, AA 06: 262)²⁶⁵. Em seguida ele explica:

esta posse (*possessio*), distinta do assento (*sedes*) como uma posse *duradoura* arbitrária, portanto, adquirida é uma posse *comum*, devido à unidade de todos os lugares sobre a face da terra como uma superfície esférica; pois se ela fosse um plano infinito, os homens poderiam se espalhar sobre ela de tal maneira que não chegariam de forma alguma a uma comunidade entre si, não sendo essa, portanto uma consequência necessária de sua existência sobre a Terra” (RL, AA 06: 262)²⁶⁶.

O que se deve entender ainda sobre a posse comum originária é que ela difere de uma posse comum primitiva. Segundo Kant,

a posse de todos os homens sobre a Terra, precedente a todo ato jurídico dos mesmos (constituída pela própria natureza), é uma *posse comum originária* (*communio possessionis originaria*), cujo conceito não é empírico e dependente de condições temporais, como

²⁶³ “§12. DIE ERSTE ERWERBUNG EINER SACHE KANN KEINE ANDERE ALS DIE DES BODENS SEIN” (RL, AA 06:261).

²⁶⁴ “§13. EIN JEDER BODEN KANN URSPRÜNGLICH ERWORBEN WERDEN, UND DER GRUND DER MÖGLICHKEIT DIESER ERWERBUNG IST DIE URSPRÜNGLICHE GEMEINSCHAFT DES BODENS ÜBERHAUPT” (RL, AA 06: 262).

²⁶⁵ “Alle Menschen sind ursprünglich (d.i. vor allem rechtlichem Akt der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat” (RL, AA 06: 262).

²⁶⁶ “Dieser Besitz (*possessio*), der vom Sitz (*sedes*), als einem willkürlichen, mithin erworbenen, *dauernden* Besitz unterschieden ist, ist ein *gemeinsamer* Besitz, wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdoberfläche, als Kugelfläche; weil, wenn sie eine unendliche Ebene wäre, die Menschen sich darauf so zerstreuen könnten, daß sie in gar keine Gemeinschaft mit einander kämen, diese also nicht eine notwendige Folge von ihrem Dasein auf Erden wäre” (RL, AA 06: 262).

porventura o conceito fictício, mas jamais demonstrável, de uma *posse comum primitiva (communio primaeva)*, mas, sim, um conceito da razão prática, contendo *a priori* o princípio de acordo com o qual tão-somente os homens podem usar o seu lugar sobre a Terra segundo leis jurídicas (RL, AA 06: 262)²⁶⁷.

Foi mencionado anteriormente que o ato jurídico da aquisição originária é a ocupação. Segundo Kant, a tomada de posse (*apprehensio*), como começo da detenção de uma coisa corpórea no espaço (*possessiones physicae*), isto é, o primeiro momento da aquisição originária, “concorda com a lei da liberdade externa de qualquer um (portanto *a priori*) tão-somente sob a condição da *prioridade* no tempo, i.e., tão-somente como *primeira* tomada de posse (*prior apprehensio*), a qual é um ato do arbítrio” (RL, AA 06: 263)²⁶⁸. Todavia, isso não pode ser afirmado em relação ao terceiro momento da aquisição originária, a saber, a apropriação. Segundo Kant,

a vontade de que a coisa (portanto também um determinado lugar circunscrito sobre a Terra) seja minha, i.e., a apropriação (*appropriatio*), não pode ser, em uma aquisição originária, senão *unilateral (voluntas unilateralis s. própria)*. A aquisição de um objeto externo do arbítrio pela vontade unilateral é a *ocupação*. Portanto a aquisição originária do mesmo e assim também de uma determinada porção de terra, somente pode acontecer por ocupação (*occupatio*) (RL, AA 06: 263)²⁶⁹.

²⁶⁷ “Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichem Akt derselben vorhergeht (von der Natur selbst konstituiert ist), ist ein *ursprünglicher Gesamtbesitz* (communio possessionis originaria), dessen Begriff nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig ist, wie etwa der gedichtete aber nie erweisliche eines *uranfänglichen Gesamtbesitzes* (communio primaeva), sondern ein praktischer Vernunftbegriff, der *a priori* das Prinzip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können” (RL, AA 06: 262).

²⁶⁸ “[...] stimmt unter keiner anderen Bedingung mit dem Gesetz der äußeren Freiheit von jedermann (mithin *a priori*) zusammen, als unter der der *Priorität* in Ansehung der Zeit, d.i. nur als *erste* Besitznehmung (prior apprehensio), welche ein Akt der Willkür ist” (RL, AA 06: 263).

²⁶⁹ Der Wille aber, die Sache (mithin auch ein bestimmter abgeteilter Platz auf Erden) solle mein sein, d.i. die Zueignung (*appropriatio*) kann in einer ursprünglichen Erwerbung nicht anders als *einseitig (voluntas unilateralis s. propria)* sein. Die Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür durch einseitigen Willen ist die *Bemächtigung*. Also kann die

A possibilidade de se adquirir dessa maneira não pode ser, segundo Kant, compreendida nem demonstrada por princípios, mas é a consequência imediata do postulado da razão prática. Contudo, a vontade unilateral não pode “legitimar uma aquisição externa, a não ser na medida em que está contida em uma vontade unificada *a priori* (i.e., pela unificação do arbítrio de todos aqueles que podem chegar a uma relação prática uns com os outros) que comanda de forma absoluta” (RL, AA 06: 263)²⁷⁰. Somente de acordo com o princípio de “uma vontade *onilateral*, unificada [...] é possível a concordância do arbítrio livre de cada um com a liberdade de qualquer um, portanto um direito em geral, e assim também um meu e teu externo” (RL, AA 06: 263)²⁷¹. Poder-se-á adquirir um direito a algo externo somente com o consentimento daqueles que podem usar e controlar o objeto desejado. Desse modo, os direitos adquiridos poderão ser definidos de modo consistente com o princípio universal do direito, isto é, possibilitando a coexistência da liberdade de todos.

A vontade unificada é identificada por Kant com o estado civil. Segundo Kant,

o estado de uma vontade efetivamente unificada de maneira universal no intuito da legislação é o estado civil. Portanto algo externo pode ser adquirido *originariamente* tão-somente em conformidade com a ideia de um estado civil, i. e., em vista do mesmo e de sua efetivação, mas antes de sua efetividade (pois, do contrário, a aquisição seria derivada), portanto apenas *provisoriamente*. A aquisição peremptória ocorre apenas no estado civil (RL, AA 06: 264)²⁷².

ursprüngliche erwerbung desselben, mithin auch eines abgemessenen Bodens nur durch Bemächtigung (occupatio) geschehen” (RL, AA 06: 263).

²⁷⁰ “Derselbe Wille aber kann doch eine äußere Erwerbung nicht Anders berechtigen, als nur so fern er in einem *a priori* vereinigten (d.i. durch die Vereinigung der Willkür aller, die in ein praktisches Verhältnis gegen einander kommen können) absolut gebietenden Willen enthalten ist” (RL, AA 06: 263).

²⁷¹ “die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein *allseitiger* nicht zufällig, sondern *a priori*, mithin notwendig vereinigter und darum allein gesetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieses seinem Prinzip ist Übereinstimmung der freien Willkür eines jeden mit der Freiheit von jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und also auch ein äußeres Mein und Dein möglich” (RL, AA 06: 263)

²⁷² “Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand. Also nur in Konformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d.i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, aber vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre

Somente em uma constituição civil algo pode ser adquirido peremptoriamente, enquanto no estado de natureza, apenas de maneira provisória. A posse originária do uso da terra acontece no estado de natureza. Mas isso não quer dizer que ela não é verdadeira, pois

segundo o postulado da razão jurídico-prática, encontrem-se os homens no estado em que se encontrarem (portanto também no estado de natureza), é um princípio do direito privado, de acordo com o qual cada um tem o direito àquela coação pela qual tão-somente se torna possível sair daquele estado de natureza e entrar no estado civil, único capaz de tornar peremptória toda aquisição (RL, AA 06: 264)²⁷³.

A partir da posse comum da terra, pode-se atribuir a cada um a posse particular sobre a terra comum. Segundo Kant,

Todos os homens têm originariamente uma *posse comum* do solo de toda a Terra (*communio fundi originaria*) [...] de acordo com a qual pode ser atribuída a cada um uma posse particular sobre a terra comum (*lex juridica*). Mas a lei distributiva do meu e teu de cada qual com relação à terra pode proceder [...] apenas do estado civil (*lex justitiae distributivae*), somente o qual determina o que é *justo*, o que é *jurídico* e o que é *de direito* – É *dever*, entretanto, proceder segundo a lei da aquisição externa neste estado, mesmo antes de sua instituição e apenas na perspectiva do mesmo, i. e. , *provisoriamente* [...] (RL, AA 06: 267)²⁷⁴.

die Erwerbung abgeleitet), mithin nur *provisorisch* kann etwas Äußeres *ursprünglich* erworben werden. – Die *peremptorische* Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt” (RL, AA 06: 264).

²⁷³ “[...] denn, nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft, ist die Möglichkeit derselben, in welchem Zustande die Menschen neben einander sein mögen (also auch im Naturzustande), ein Prinzip des Privatrechts, nach welchem jeder zu demjenigen Zwange berechtigt ist, durch welchen es allein möglich wird, aus jenem Naturzustande heraus zu gehen, und in den bürgerlichen, der allein alle Erwerbung peremptorisch machen kann, zu treten” (RL, AA 06: 264).

²⁷⁴ “Alle Menschen sind ursprünglich in einem *Gesamt-Besitz* des Bodens der ganzen Erde (*communio fundi originaria*) [...] nach welchem einem jeden ein *besonderer Besitz* auf dem gemeinsamen Boden bestimmt werden kann (*lex iuridica*). Aber das austeilende Gesetz des Mein und Dein eines jeden am Boden kann, nach dem Axiom der äußeren Freiheit, nicht

Assim, apesar de algo externo poder ser adquirido por apropriação ou por contrato, segundo os *conceitos jurídicos* de cada um, esta aquisição é certamente apenas provisória, enquanto ela não tiver a seu favor a sanção de uma lei pública (Cf. RL, AA 06: 312).

A abordagem kantiana da posse originária da terra não indica explicitamente a quantidade que se pode adquirir. Na verdade, Kant comenta que a autorização para a tomada de posse de uma terra se estende até onde a faculdade de tê-la em seu poder pode chegar, i. e., “até onde aquele que quer dela se apropriar pode defendê-la; como se a terra dissesse: se não podeis me proteger, também não podeis me dominar” (RL, AA 06: 265)²⁷⁵. Para Kant, a indeterminação em vista tanto da quantidade quanto da qualidade do objeto externo adquirível faz com que a tarefa (da única aquisição externa originária) seja entre todas a mais difícil de ser resolvida. Mas sem dúvida tem de haver uma aquisição originária qualquer do externo, pois nem toda aquisição pode ser derivada.

Por isto, também não se pode desistir desta tarefa como insolúvel e como em si impossível. Mas mesmo sendo resolvida pelo contrato originário, a aquisição será sempre apenas provisória, se este contrato não se estende a todo o gênero humano (RL, AA 06: 266)²⁷⁶.

A partir dessa argumentação, Kant define a propriedade: “o objeto externo que é o seu de alguém segundo sua substância é sua *propriedade*, a que aderem todos os direitos sobre esta coisa (como acidentes à substância), podendo, pois, o proprietário dela dispor a bel

anders als aus einem *ursprünglich* und *a priori* vereinigten Willen [...] mithin nur im bürgerlichen Zustande, hervorgehen (lex iustitiae distributivae), der allein, was *recht*, was *rechtlich* und was *Rechtens* ist, bestimmt. – In diesem Zustande aber, d.i. vor Gründung und doch in Absicht auf denselben, d.i. *provisorisch*” (RL, AA 06: 267).

²⁷⁵ “[...]als der, so ihn sich zueignen will, ihn verteidigen kann; gleich als ob der Boden spräche: wenn ihr mich nicht beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten” (RL, AA 06: 265).

²⁷⁶ “Daher kann man diese Aufgabe auch nicht als unauflöslich und als an sich unmöglich aufgeben. Aber, wenn sie auch durch den ursprünglichen Vertrag aufgelöst wird, so wird, wenn dieser sich nicht aufs ganze menschliche Geschlecht erstreckt, die Erwerbung doch immer nur provisorisch bleiben” (RL, AA 06: 266).

prazer” (RL, AA 06: 270)²⁷⁷. Ter uma propriedade significa ter um direito adquirido à terra e às coisas físicas.

Como pode-se perceber, o direito à propriedade é derivado do direito inato à liberdade porque é natural e necessário que o ser humano exercite sua liberdade de ação no uso de objetos externos e não somente ao que diz respeito ao próprio corpo. Pode-se afirmar isso, por que por meio do postulado jurídico da razão prática, Kant afirma ser irracional negar o direito de usar e controlar os objetos externos do arbítrio. Os seres humanos dependem do movimento livre dos corpos para adquirir os objetos necessários a sobrevivência. Se os indivíduos não podem controlar e usar esses objetos, a liberdade deles estará sendo prejudicada. Impedir que os indivíduos adquiram o direito à propriedade implica negar a própria liberdade. Entende-se, assim, que o direito à propriedade se segue do direito inato à liberdade.

²⁷⁷ “Der äußere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von jemanden ist, ist dessen *Eigentum* (dominium), welchem alle Rechte in dieser Sache (wie Akzidenzen der Substanz) inhärieren, über welche also der Eigentümer (dominus) nach Belieben verfügen kann (ius disponendi de re sua)” (RL, AA 06: 270).

IV O DIREITO INATO À LIBERDADE E A FUNDAMENTAÇÃO DO ESTADO

Foi defendido, no segundo capítulo, que o princípio universal do direito está fundamentado moralmente e que ele exprime a exigência de se garantir a liberdade. No terceiro capítulo, destacou-se que através desse mesmo princípio podem ser definidos os direitos e as obrigações dos indivíduos. Neste capítulo, procurar-se-á mostrar que o direito à liberdade está relacionado com o dever de sair do estado de natureza e entrar no Estado civil. Será defendido que a exigência de se sair do estado de natureza não está baseada somente no interesse de garantir a propriedade privada, mas também no de assegurar a liberdade pessoal. Assim, será visto que o estabelecimento do Estado se fundamenta a partir do direito inato à liberdade.

Uma vez que o uso da coerção é justificado por Kant em termos morais, pode-se questionar quais devem ser os mecanismos do direito para assegurar e determinar os direitos. Kant defende o cumprimento coercitivo dos deveres de direito através do sistema legal do Estado. Assim, para complementar o estudo sobre a fundamentação do direito, é necessário tratar, neste capítulo, da relação do Estado com os direitos estabelecidos. Kant divide a *RL* em direito privado e direito público. Conforme observado no terceiro capítulo, o direito privado trata dos direitos adquiridos. O direito público, por sua vez, descreve o tipo de Estado necessário para cumprir os direitos de aquisição e os direitos que podem ser derivados a partir do único direito inato, a saber, a liberdade. Assim, na seção 4.1, abordar-se-á a divisão feita por Kant entre direito privado e direito público.

Pode-se identificar na *RL* a existência de alguns “direitos inatos” e não apenas um como se afirmou anteriormente. Desse modo, defendeu-se que o direito à igualdade, à independência civil etc. são “direitos inatos” derivados analiticamente a partir da liberdade. Com relação ao direito adquirido, foi mostrado que ele se fundamenta a partir do direito inato à liberdade e que pode ser considerado condição para garantir a coexistência da liberdade de todos. Um dos objetivos deste capítulo será o de defender que os princípios que fundamentam o Estado podem ser derivados do direito inato à liberdade.

Os princípios *a priori* que fundamentam o Estado, a saber, a liberdade, a igualdade e a independência civil, serão analisados na seção 4.2. Defender-se-á que o Estado deve assegurar o princípio do direito, isto é, a coexistência da liberdade de todos de acordo com uma lei universal. Assim, a função principal do Estado é a de garantir e

determinar o direito inato à liberdade dos indivíduos. Nesse sentido, será analisado como o direito inato à liberdade se relaciona com os princípios que fundamentam o Estado.

Kant rejeita a possibilidade dos indivíduos exigirem um direito à rebelião e até mesmo o direito à desobediência civil mesmo diante de injustiças cometidas pelo soberano. Apesar de negar esse direito, ver-se-á que ele defende o dever de o Estado considerar as reivindicações reformistas e manter os empregados públicos. Analisar-se-á como pode ser compatível a defesa da liberdade de expressão com a renúncia do direito de desobediência civil na teoria kantiana.

4.1 O Direito Privado e o Direito Público

Para abordar a justificação do Estado kantiano, precisa-se entender a divisão que Kant faz na *RL*, a saber, entre “direito privado” e “direito público”. Em primeiro lugar, é necessário esclarecer que essa distinção deve estar fundamentada racionalmente. Kant desenvolve uma teoria racional do direito e, portanto, uma teoria não-empírica. A divisão entre direito privado e público diz respeito ao tratamento dado por Kant ao direito adquirido e aos meios necessários para que os direitos em geral sejam assegurados.

Foi visto, no capítulo dois, que no exame da divisão dos deveres da *MS* tanto os deveres de direito quanto os deveres de virtude buscam assegurar e promover a liberdade dos indivíduos. Foi salientado, claramente, que as duas classes de deveres buscam esse mesmo objetivo, mas através de mecanismos diferentes. Os primeiros podem ser assegurados por meios coercitivos do Estado e os outros somente através do respeito pela lei moral. Os deveres de direito são divididos em direito inato e direito adquirido. O direito inato é mencionado somente na introdução da *RL*. O direito adquirido é tratado na parte chamada “direito privado”. Ele só poderá ser estabelecido a partir de um ato jurídico. Para Kant, um direito fora do direito estatal existe e é o *direito natural* entendido como aquele que regula as relações entre os homens no estado de natureza. Segundo Kant,

a divisão do direito natural não reside, como é às vezes admitido, na distinção entre *direito natural* e *direito social*, mas entre *direito natural* e *direito civil*, dos quais o primeiro é chamado *direito privado* e o segundo *direito público*. E, de fato, ao

estado de natureza não é oposto o Estado social, mas o Estado civil, porque pode muito bem existir uma sociedade no estado de natureza, mas não uma sociedade *civil* (que garante o meu e o teu por meio de leis públicas). E é por isso que o direito no estado de natureza é chamado direito privado (RL, AA 06: 242)²⁷⁸.

Assim, o *direito privado* identifica-se com o direito que é próprio do estado de natureza, ou seja, ele regula as relações dos indivíduos entre si e faz com que suas atividades possam desenvolver-se livremente, isto é, de maneira a não tirar dos outros a possibilidade de fazer um igual uso de sua própria liberdade. O direito privado diz respeito aos direitos e deveres que as pessoas devem observar nas interações com os outros a fim de preservar igualmente a liberdade. O *direito público*, ao invés, identifica-se com o direito civil, pois diz respeito à organização e ao funcionamento do organismo do Estado, regulando todas as atividades que seus órgãos e entidades têm a tarefa de desenvolver no interesse da comunidade. Ele se preocupa com o mecanismo pelo qual as pessoas podem e devem coletivamente garantir os direitos e os deveres criados pelo Estado.

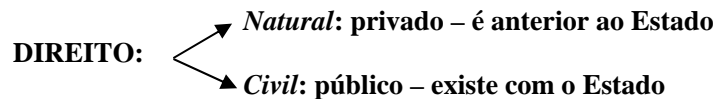
Segundo Kant, “o estado não-jurídico, isto é, aquele em que não há justiça distributiva chama-se o estado de natureza (*status naturalis*)” (RL, AA 06: 306)²⁷⁹. Contrapõe-se a ele, não o Estado social, que poderia ser chamado de Estado artificial, mas “o Estado civil de uma sociedade submetida a uma justiça distributiva; pois pode haver também no estado de natureza sociedades legítimas (p. ex. sociedade conjugais, paternais, domésticas em geral e outras mais)” (RL, AA 06: 306)²⁸⁰. Kant defende que o estado de natureza é um Estado *provisório*, distinto do Estado civil, que é o único Estado jurídico peremptório, ou seja, orientado a permanecer. Não há, portanto, ausência do direito no Estado

²⁷⁸ “Die oberste Einteilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das *natürliche* und *gesellschaftliche*, sondern muß die ins *natürliche* und *bürgerliche* Recht sein: deren das erstere das *Privatrecht*, das zweite das *öffentliche Recht* genannt wird. Denn dem *Naturzustande* ist nicht der *gesellschaftliche*, sondern der *bürgerliche* entgegengesetzt; weil es in jenen zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine *bürgerliche* (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das *Privatrecht* heißt” (RL, AA 06: 242).

²⁷⁹ “Der nicht-rechtliche Zustand, d. i. derjenige, in welchem keine austeilende Gerechtigkeit ist, heißt der *natürliche Zustand* (*status naturalis*)” (RL, AA 06: 306).

²⁸⁰ “[...] der *bürgerliche* (*status civilis*) einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaften (z.B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere bliebige mehr) geben[...].” (RL, AA 06: 306).

de natureza. Para ilustrar o que foi exposto, pode-se observar o seguinte esquema:



O estado de natureza é, para Kant, um Estado não-político. Em tal Estado não existe uma autoridade constituída e tem lugar, unicamente, para as relações privadas reguladas pelo direito natural.

Ainda sobre o estado de natureza, pode-se acrescentar que ele é, para Kant, uma ideia e não um fato histórico, ocorrido no passado ou presente em sociedades primitivas. Nele, as relações acontecem entre indivíduos e, por isso, nesse estado hipotético, na realidade um mero experimento de pensamento, o estado de natureza regula interesses privados. Essas relações acontecem na ausência de um poder comum, ao passo que no Estado civil os vínculos entre os indivíduos são regulados por uma autoridade superior que é o poder comum. Por isso, o estado de natureza se caracteriza como uma situação de ausência de justiça, na medida em que não há um juiz competente para decidir os casos controversos.

O primeiro problema apresentado por Kant na análise do direito privado é a questão da posse, ou a noção de um direito a algo externo. Foi visto, no terceiro capítulo, que Kant discute o modo de aquisição de tais direitos, que pode ser por aquisição original ou por contrato. No estado de natureza, as relações entre os indivíduos são possíveis, mas não seguras. Kant afirma que embora cada um possa adquirir alguma coisa exterior no estado de natureza, essa aquisição é “apenas *provisória* enquanto ela não tiver a seu favor a sanção de uma lei pública, porque não é determinada por nenhuma justiça pública (distributiva) e não está assegurada por nenhum poder exercendo este direito” (RL, AA 06: 312)²⁸¹. No que se refere à forma, as leis sobre a posse de algo externo no estado de natureza contêm “o mesmo que prescrevem as leis sobre o meu e o teu no Estado civil, na medida em que este é pensado segundo

²⁸¹ “[...] weil, obgleich nach jedes seinen *Rechtsbegriffen* etwas Äußeres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, diese Erwerbung doch nur *provisorisch* ist, so lange sie noch nicht die Sanktion eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt, und durch keine dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist” (RL, AA 06: 312).

conceitos puros da razão” (RL, AA 06: 313)²⁸². Assim, no Estado civil são oferecidas condições a partir das quais aquelas leis podem se realizar.

A filosofia política de Kant é frequentemente interpretada como uma teoria que se assemelha à tradição do contrato social de Hobbes, Locke e Rousseau. No entanto, podem-se apontar algumas diferenças na posição kantiana. Na posição tradicional do contrato social, principalmente em Locke, as pessoas podem estabelecer direitos de propriedade no estado de natureza. Consequentemente, a instituição do Estado acontece em virtude da preocupação de garantir a segurança da propriedade através do uso coletivo da força. Mas, na visão de Kant, a propriedade só pode existir exclusivamente por meio do acordo, isto é, a partir do consentimento de todas as pessoas. Somente de acordo com o princípio de uma vontade unificada é possível adquirir o direito à propriedade (Cf. RL, AA 06: 263). A vontade unificada é identificada por Kant com o estado civil. Segundo Kant, “o estado de uma vontade efetivamente unificada de maneira universal no intuito da legislação é o estado civil. Portanto, algo externo pode ser adquirido *originariamente* tão-somente em conformidade com a ideia de um estado civil” (RL, AA 06: 264)²⁸³. O contrato social torna-se uma parte inerente da justificação da propriedade na medida em que garante a autorização de todos para que alguém use um objeto de modo exclusivo, isto é, tenha uma propriedade.

Segundo Guyer, Kant vai além da tradição do contrato social, pois defende que, devido ao fato das pessoas não viverem isoladas umas das outras e nem poderem controlar ou usar um objeto sem impedir a possibilidade de outras pessoas fazerem o mesmo, os indivíduos não têm somente um direito, mas uma responsabilidade moral de instituir e manter um Estado. Para Guyer,

visto que qualquer posição moralmente defensável da propriedade pode ser mantida nos termos de uma associação civil que outros possam livremente aceitar, aqueles que desfrutam da propriedade num Estado têm a responsabilidade

²⁸² “Denn, der Form nach, enthalten die Gesetze über das Mein und Dein im Naturzustande ebendasselbe, was die im bürgerlichen vorschreiben, so fern dieser bloß nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird [...]” (RL, AA 06: 313).

²⁸³ “Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand. Also nur in Konformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes” (RL, AA 06: 264).

moral de criar e manter alguma forma de equidade [...] na distribuição dos direitos de propriedade em seu Estado (GUYER, 2006a, p. 271).

Como o próprio Kant deixará claro, aqueles que possuem cargos e, desse modo, poder no Estado têm a responsabilidade especial de tornar seguro que o sistema dos direitos de propriedade não funcione em benefício próprio, mas em benefício de todos. Todos os cidadãos e membros do governo devem atuar de acordo com a ideia de um contrato social que seja equitativo. Portanto, a instituição do estado civil não está só vinculada com a necessidade de garantir a *propriedade*. Isso pode ser sustentado, mesmo que o argumento de Kant defenda que no estado civil haverá a garantia daquilo que se tem de maneira provisória no estado de natureza. O Estado é necessário para garantir os direitos em geral:

O Estado jurídico é aquela relação dos homens entre si que contém as condições sob as quais tão-somente cada um pode *chegar* a seu direito, e o princípio formal da possibilidade do mesmo, considerado segundo a ideia de uma vontade universalmente legisladora, chama-se a justiça pública (RL, AA 06: 305-6)²⁸⁴.

Para Kant, o Estado não é só um meio para se garantir o interesse privado, mas para se chegar à condição de coexistência de liberdade de todos. Assim, do direito privado no estado de natureza procede o postulado do direito público: “tu deves, tendo em vista a relação de uma coexistência inevitável com todos os outros, sair daquele estado de natureza e passar para um Estado jurídico, isto é, para o Estado de uma justiça distributiva” (RL, AA 06: 307)²⁸⁵. O contrato originário nasce, portanto, da condição livre e natural do ser humano, pois, por serem livres, os seres humanos decidem renunciar à liberdade selvagem. Mas isso não significa renunciar à liberdade inata. Com a ideia do contrato original, Kant procura dar uma justificação filosófica para a sociedade

²⁸⁴ “Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältnis der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts *teilhaftig* werden kann, und das formale Prinzip der Möglichkeit desselben, nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heißt die öffentliche Gerechtigkeit” (RL, AA 06: 305-6).

²⁸⁵ “[...] du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins, mit allen anderen, aus jenem heraus, in einen rechtlichen Zustand, d.i. den einer austeilenden Gerechtigkeit, übergehen” (RL, AA 06: 307).

civil. O contrato original é apresentado como um modelo ou um princípio do Estado de Direito concebível como uma ideia da razão (*a priori*) e não como um fato histórico. Como princípio racional ele pode legitimar o poder político e, assim, garantir a liberdade. Segundo Kant,

O ato pelo qual o próprio povo se constitui em um Estado, aliás, propriamente apenas a ideia do mesmo, de acordo com a qual somente pode ser pensada sua legitimidade, é o *contrato originário*, de acordo com o qual todos (*omnes et singuli*) no povo entregam sua liberdade externa, para imediatamente retomá-la como membros de uma república, i. e., do povo considerado como Estado (*universi*); e não se deve dizer que o homem no Estado sacrificou a um fim uma *parte* de sua liberdade externa inata, mas que ele abandonou totalmente a liberdade selvagem sem lei, para reencontrá-la sem diminuição em uma dependência legal, i. e., em um estado jurídico; porque esta dependência procede de sua própria vontade legisladora (RL, AA 06: 315)²⁸⁶.

Por meio dessa citação, fica claro que a “passagem” do estado de natureza para o Estado civil se dá mediante um contrato para estabelecer uma vontade comum que irá garantir a liberdade de todos. Assim, pode-se afirmar que o contrato social resulta da vontade dos homens e tem uma finalidade, a saber, criar a ordem jurídica. Substituir a liberdade selvagem por uma liberdade dependente da lei que decorre da própria vontade de quem a ela se submete é constituir um Estado, cuja finalidade é defender o direito à liberdade.

Em *Teoria e Prática*, Kant faz algumas considerações sobre o contrato social antes de estabelecer os princípios do Estado civil. Segundo ele, qualquer contrato social tem a finalidade de estabelecer a união dos indivíduos. Kant defende que a união é um dever primeiro e

²⁸⁶ “Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der *ursprüngliche Kontrakt*, nach welchen alle (*omnes et singuli*) im *Volk* ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*) sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate, habe einen *Teil* seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit gänzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt” (RL, AA 06: 315).

incondicional em qualquer relação externa. Essa união somente será encontrada em uma sociedade que está numa condição civil. Segundo Kant,

O fim que em tal relação externa é em si mesmo um dever e a condição formal suprema (*conditio sine qua non*) de todos os deveres externos é o direito dos seres humanos sob leis públicas coercitivas, pelas quais o que pertence a cada um pode ser determinado por ele e assegurado contra a invasão de qualquer um (TP, AA 08: 290)²⁸⁷.

O conceito de direito externo procede do conceito de liberdade nas relações externas de uma pessoa com outra e não está relacionado com o fim que elas naturalmente querem, a saber, a felicidade. Isso pode ser observado nesta definição: “O direito é a limitação da liberdade de cada um para ter uma condição de harmonia com a liberdade de todos na medida em que isso é possível de acordo com uma lei universal” (TP, AA 08: 290)²⁸⁸. A partir disso, ele define o direito público: “o direito público é a soma das leis externas que torna essa harmonia possível” (TP, AA 08: 290)²⁸⁹. Para Kant, “a constituição civil é uma relação de seres humanos livres que [...] estão, portanto, sujeitos a leis coercitivas” (TP, AA 08: 290)²⁹⁰. A razão quer isso ao estabelecer leis puras *a priori* que não estão relacionadas com os fins empíricos, por exemplo, a felicidade. As pessoas não possuem a mesma concepção de felicidade e, por isso, o desejo de ser feliz não pode ser controlado por um princípio comum ou por uma lei externa. Nesse sentido, a condição civil vista meramente enquanto uma condição jurídica deverá estar baseada em princípios *a priori*. Na seção seguinte, os princípios necessários para estabelecer o Estado serão estudados.

²⁸⁷ “Der Zweck nun, der in solchem äußern Verhältnis an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung (*conditio sine qua non*) aller übrigen äußeren Pflicht ist, ist das *Recht* der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche jedem das Seine bestimmt und gegen jedes anderen Eingriff gesichert werden kann” (TP, AA 08: 290).

²⁸⁸ “*Recht* ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jederman, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist” (TP, AA 08: 290).

²⁸⁹ “das öffentliche *Recht* ist der Inbegriff der äußeren Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen” (TP, AA 08: 290).

²⁹⁰ “[...] daß die bürgerliche Verfassung ein Verhältnis freier Menschen ist die [...] doch unter Zwangsgesetzen stehen [...]” (TP, AA 08: 290).

4.2 A fundamentação do Estado

Kant apresenta, em *Teoria e Prática*, os princípios *a priori* que possibilitam o estabelecimento do Estado civil. Segundo ele, o Estado, ou seja, a condição civil vista meramente enquanto uma condição jurídica, está baseado *a priori* nos seguintes princípios:

1. A *liberdade* de cada membro da sociedade enquanto um ser humano.
2. Sua *igualdade* juntamente com todos os outros enquanto um *sujeito*.
3. A *independência* de cada membro de um Estado enquanto um *cidadão* (TP, AA 08: 290)²⁹¹.

Cada um desses princípios será analisado a seguir.

Na *RL*, Kant afirma que a liberdade legal, a igualdade civil e a independência civil são “atributos jurídicos, inseparáveis de sua natureza (como cidadãos)” (RL, AA 06: 314)²⁹². Isso porque o Estado não pode ser descrito sem se fazer referência a seus membros. Os três princípios juntos, considerados atributos jurídicos, descrevem o conceito de membro do Estado, não somente enquanto pessoa física, mas enquanto fim em si mesmo.

Em *Teoria e Prática*, Kant evita chamar os princípios de *direitos*, pois afirma que eles “não são tanto leis dadas por um Estado já estabelecido, mas ao invés princípios de acordo com o quais somente é possível o estabelecimento de um Estado em conformidade com os princípios racionais puros do direito humano externo” (TP AA 08: 290)²⁹³. Nesse sentido, Mulholland defenderá que “Kant considera os três princípios como leis derivadas de princípios racionais puros dos direitos humanos e não enquanto leis decretadas por algum Estado nem enquanto princípios alcançados numa ‘posição inicial’ pré-constitucional” (MULHOLLAND, 1990, p. 310). A interpretação de Mulholland está certa e é compatível com a tese central deste trabalho.

²⁹¹ “1. Die *Freiheit* jedes Gliedes der Sozietät, als *Menschen*.

2. Die *Gleichheit* desselben mit jedem anderen, als *Untertan*.

3. Die *Selbständigkeit* jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als *Bürgers*” (TP, AA 08: 290).

²⁹² “[...]die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben [...]” (RL, AA 06: 314).

²⁹³ “Diese Prinzipien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat gibt, sondern nach denen allein eine Staatserrichtung, reinen Vernunftprinzipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß, möglich ist” (TP, AA 08: 290).

Os princípios não são dados ou assegurados pelo Estado, isto é, não dependem do estabelecimento do Estado e devem ser usados para fundamentar a condição civil. Nesse sentido, os princípios devem ser preexistentes à instituição do Estado assim como o direito inato. Pode-se afirmar, por conseguinte, que são princípios morais. Disso se segue que a fundamentação do Estado kantiano se dá a partir da moralidade. Mas, por outro lado, são princípios que não podem ser completamente exercidos naquela condição. Isso leva a questionar se os princípios podem ser derivados a partir do direito inato à liberdade. Eles poderiam ser, desse modo, considerados expressões do direito inato à liberdade, um direito que é justificado a partir de um argumento *a priori*, a saber, da humanidade. Um direito inato é um direito da pessoa *qua* pessoa. A validade dos princípios é garantida a partir do respeito do direito inato à liberdade que é sustentado pelo princípio universal do direito.

Kant ainda fala que por meio dos princípios é possível o estabelecimento do Estado *de acordo com o direito*. Ora, o princípio universal do direito estabelece exatamente o que está de acordo com o direito, a saber, que uma ação é justa na medida em que a liberdade de arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de todos. Estar de acordo com o direito tem o significado essencial de não impedir a liberdade dos outros. O três princípios juntos expressam o que está de acordo com o direito, isto é, que a liberdade dos indivíduos não seja impedida. Isso corrobora, de certo modo, a tese defendida no segundo capítulo, a saber, que o princípio universal do direito está fundamentado a partir do direito inato à liberdade.

Existe ainda uma evidência textual para se sustentar que o direito inato à liberdade participa da fundamentação do Estado. Em *A Paz Perpétua*, Kant cita os princípios necessários para fundamentar o Estado republicano e para determinar em que a constituição republicana deve estar baseada.

A constituição instituída primeiramente segundo os princípios da *liberdade* dos membros de uma sociedade (como homens), segundo os princípios da *dependência* de todos sob uma única legislação comum (como súditos) e, terceiro, na lei de sua *igualdade* (*enquanto cidadãos de um Estado*) – a única constituição que proclamada a partir da ideia de um contrato original, em que deve estar

baseada toda legislação jurídica de um povo— é a constituição *republicana* (ZeF, AA 8: 350)²⁹⁴.

Os princípios da igualdade e liberdade são mencionados enquanto princípios que fundamentam o Estado republicano. Ao comentar esses três princípios, Kant refere-se a eles como direitos inatos:

A validade desses direitos inatos, necessariamente pertencentes à humanidade e imprescritíveis, fica confirmada e realçada pelo princípio das relações jurídicas do homem mesmo para com os seres mais altos (quando ele se representa tais [seres]), na medida em que justamente segundo os mesmos princípios ele se representa também como cidadão de um Estado em um mundo supra-sensível (ZeF AA 08: 350n)²⁹⁵.

É nítido que os princípios que fundamentam o Estado republicano são considerados *direitos inatos*. Portanto, percebe-se claramente que dentre os princípios elencados em *Teoria e Prática*, o direito à liberdade e o direito à igualdade participam também da fundamentação do Estado kantiano, enquanto direitos inatos pertencentes a todos os indivíduos por natureza. Assim, em *À Paz Perpétua*, Kant considera os princípios enquanto direitos apesar de em *Teoria e Prática* tentar evitar falar nesses termos.

O terceiro princípio do Estado, estabelecido em *Teoria e Prática* como a *independência* de cada membro enquanto cidadão, é formulado por Kant de modo diferente em *À Paz Perpétua*, a saber, o princípio da *dependência* de todos a uma única legislação comum (enquanto súditos). Ao comentá-lo, Kant fala que “não existe necessidade de definir o princípio de dependência jurídica, visto que ele já está presente no conceito de uma constituição de Estado em geral”

²⁹⁴ “Die erstlich nach Prinzipien der *Freiheit* der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen); zweitens nach Grundsätzen der *Abhängigkeit* aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Untertanen); und drittens, die nach dem Gesetz der *Gleichheit* derselben (als *Staatsbürger*) gestiftete Verfassung – die einzige, welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volks gegründet sein muß – ist die *republikanische* (ZeF, AA 8: 350).

²⁹⁵ “Die Gültigkeit dieser angebomen, zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräußerlichen Recht wird durch das Prinzip der rechtlichen Verhältnisse des Menschen selbst zu höheren Wesen (wenn er sich solche denkt) bestätigt und erhoben, indem er sich nach eben denselben Grundsätzen auch als Staatsbürger einer übersinnlichen Welt vorstellt” (ZeF AA 08: 350).

(ZeF AA 08: 350n)²⁹⁶. A posição do indivíduo no Estado é a de dependência jurídica, pois o exercício de sua liberdade externa será governado pela lei. Em outras palavras, a existência do Estado implica que o indivíduo dependerá da autoridade.

A partir dessas considerações será defendido que o princípio da igualdade pode ser derivado analiticamente a partir do direito inato à liberdade. Também será defendido, que o princípio da independência civil de um membro de um Estado só pode ser aplicado ao contexto político, pois depende de uma comunidade civil organizada. Só faz sentido falar do direito de voto quando se tem um Estado constituído. O princípio da independência civil só pode existir a partir de um ato jurídico. Ele deve, portanto, ser dado pelo Estado. Todavia, será defendido que ele pode ser derivado do direito inato à liberdade, na medida em que aquilo que qualifica o cidadão, a saber, possuir uma propriedade, está relacionado com a liberdade. Conforme o terceiro capítulo, o direito a propriedade pode ser fundamentado a partir do direito inato à liberdade, pois é uma condição para se garantir a coexistência da liberdade de todos. Nesse sentido, será defendido que o princípio da independência civil é derivado a partir do direito inato à liberdade.

Diante do exposto, pode-se comprovar que algumas passagens da obra kantiana tornam evidente que o direito inato à liberdade possibilita a fundamentação do Estado. A seguir, essas evidências deverão ser analisadas na abordagem dos princípios da liberdade, da igualdade e da independência civil.

4.2.1 O princípio da liberdade

O princípio da liberdade é necessário na constituição do Estado para ser evitado fundamentalmente um governo paternalista, a saber, aquele governo que se baseia no princípio da beneficência. Kant discute o princípio da liberdade dizendo que existe uma liberdade individual de se poder seguir sua própria felicidade. De acordo com ele,

Ninguém pode me coagir a ser feliz da sua maneira (o que alguém pensa ser o bem estar dos outros seres humanos); ao invés, cada um deve

²⁹⁶ “(Vom Prinzip der *rechtlichen* Abhängigkeit, da dieses schon in dem Begriffe einer Staatsverfassung überhaupt liegt, bedarf es keiner Erklärung)” (ZeF AA 08: 350n).

seguir a sua felicidade do modo que pareça bom para ele, na medida em que não infrinja a liberdade dos outros de buscar por um fim igual que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal possível (isto é, contanto que não infrinja o direito do outro) (TP, AA 08: 290)²⁹⁷.

Apesar de dizer que o estabelecimento do Estado e o direito não devem se preocupar com a felicidade dos indivíduos, Kant enfatiza que cada um tem a liberdade de perseguir sua própria felicidade de modo que possa coexistir com a liberdade externa inata de todos, isto é, com o direito do outro. Isso abre caminho para dizer que, segundo o princípio da liberdade, pode-se seguir uma religião, um costume etc. desde que não se afete a liberdade inata dos outros.

Kant defende que os sujeitos governados paternalisticamente são iguais aos filhos de menor idade que precisam do pai para distinguir o que é verdadeiramente bom e o que lhes causa dano. Comportam-se de maneira passiva, pois dependem da opinião do chefe do Estado sobre como devem ser felizes e, por conseguinte, da generosidade do governante querer a felicidade deles:

Um governo estabelecido pelo princípio da benevolência em relação ao povo como aquele do *pai* em relação às crianças, isto é, um governo *paternalista* (*imperium paternale*) [...] é o maior *despotismo* concebível (uma constituição que anula toda a liberdade dos indivíduos, os quais então não têm direito algum) (TP, AA 08: 291)²⁹⁸.

Segundo as palavras do próprio Kant, se a liberdade dos indivíduos for anulada não há possibilidade de se manter outros direitos. O direito inato à liberdade torna o indivíduo um ser portador de direitos. Esta é

²⁹⁷ “Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d. i. diesem Rechte des andern) nicht Abbruch tut” (TP, AA 08: 290).

²⁹⁸ “Eine Regierung, die auf dem Prinzip des Wohlwollens gegen das Volk als eines *Vaters* gegen seine Kinder errichtet wäre, d.i. eine *väterliche Regierung* (*imperium paternale*), [...] ist der größte denkbare *Despotismus* (Verfassung, die alle Freiheit der Untertanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt)” (TP, AA 08: 291).

uma maneira de dizer que o princípio da liberdade é um atributo jurídico do indivíduo e não simplesmente um direito. Em virtude do direito inato à liberdade, o ser humano pode pertencer a uma comunidade moral onde seus membros podem ser portadores de direitos e obrigações.

Para Kant, o governo de um Estado deve ser patriótico: “Não o governo paternalista, mas o patriótico (*imperium non paternale, sed patrioticum*) é o único que pode ser pensado para os seres humanos, portadores de direito, e também em referência à benevolência do governante” (TP, AA 08: 291)²⁹⁹. O modo de pensar é patriótico quando todos no Estado, sem exceção do governante,

consideram a comunidade como o seio materno, ou o país como o solo paterno de que ele mesmo provém e no qual nasceu, e que assim deve também deixar atrás de si como um penhor precioso para unicamente preservar os direitos do mesmo mediante leis da vontade comum, mas não para se sentir autorizado a dispor dele conforme ao seu bel-prazer incondicional” (TP, AA 08: 291)³⁰⁰.

Por meio do modo de pensar patriótico, o Estado poderá proteger os direitos pelas leis da vontade comum. “O direito à liberdade pertence a ele, membro da nação, enquanto um ser humano, a saber, na medida em que for um ser que é, como tal, capaz de direitos” (TP, AA 08: 291)³⁰¹. Como pode ser visto, o princípio da liberdade é comentado por Kant em termos de direitos. Nesse sentido, Kersting também afirma que

Kant define o direito à liberdade, dado para cada um, como a independência do constrangimento arbitrário dos outros. A mesma orientação para se autodeterminar e para ter a responsabilidade

²⁹⁹ “Nicht eine väterliche, sondern eine vaterländische Regierung (*imperium, non paternale, sed patrioticum*) ist diejenige, welche allein für Menschen, die der Rechte fähig sind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrschers, gedacht werden kann” (TP, AA 08: 291).

³⁰⁰ “*Patriotisch* ist nämlich die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen) das gemeine Wesen als den mütterlichen Schoß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen, und welchen er auch so als ein teures Unterpfand hinterlassen muß, betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen sich für befugt hält” (TP, AA 08: 291).

³⁰¹ “Dieses Recht der Freiheit kommt ihm, dem Gliede des gemeinen Wesens, als Mensch zu, so fern dieser nämlich ein Wesen ist, das überhaupt der Rechte fähig ist” (TP, AA 08: 291).

pessoal pela sua própria vida é implicada pelo conceito de liberdade política, pelo conceito de liberdade como princípio legal formativo da comunidade (KERSTING, 1992, p. 151).

A partir do princípio da liberdade, Kant mostra que a autoridade do Estado só pode interferir na liberdade externa dos indivíduos quando um direito recíproco for violado, a saber, quando o direito à liberdade for impedido. Pode-se perceber, assim, que as leis não podem determinar a felicidade dos indivíduos por que isso não pertence ao âmbito do direito. Isso não significa que os indivíduos não podem livremente escolher e seguir sua felicidade. O indivíduo deverá ser restringido na busca da felicidade ou de outro fim quando interferir no direito inato à liberdade de alguém. Assim, pode-se afirmar que o princípio da liberdade legitima a liberdade de expressão moral, religiosa etc. desde que não se interfira na liberdade inata dos outros. Do mesmo modo, ninguém pode interferir nos meios necessários para um indivíduo seguir seus fins desde que esses meios não prejudiquem a coexistência da liberdade de todos.

O tratamento da liberdade na teoria kantiana não diz respeito somente a uma posição liberal baseada na concepção de que o homem precisa da liberdade para satisfazer suas necessidades físicas e materiais. Kant defende que o homem é um ser capaz de estabelecer fins e que precisa ser livre para alcançá-los. Daqui advém a diferença entre liberdade interna e externa mencionada no segundo capítulo deste trabalho. A liberdade como capacidade de estabelecer fins diz respeito ao uso interno da liberdade. O uso das faculdades naturais e das coisas externas para alcançar esses fins diz respeito ao uso externo da liberdade. Por meio do princípio da liberdade, o Estado tem a função moral de regular a coexistência da liberdade dos indivíduos fazendo valer o princípio universal do direito. A seguir, será visto que a leis reguladoras da coexistência da liberdade devem estar de acordo com o princípio da igualdade, isto é, cada um deve estar igualmente sujeito a elas.

4.2.2 O princípio da igualdade

O princípio da igualdade é tratado por Kant enquanto princípio subjetivo e, desse modo, não material: “A *igualdade* [de cada membro

de um Estado] enquanto um sujeito [...]” (TP, AA 08: 291)³⁰². Ele não diz que este princípio regula uma igualdade material entre os indivíduos, mas uma igualdade enquanto sujeito, a saber, a igualdade dos indivíduos perante a lei.

Segundo Kant, todos os membros de uma nação têm direitos coercitivos uns contra os outros. A exceção é dada ao comandante do Estado, pois ele não pode ser considerado um membro, mas aquele que cria e preserva a nação. Somente ele está autorizado a coagir sem estar sujeito a uma lei coercitiva.

Mas qualquer um que está *sujeito* a leis é um sujeito dentro de um Estado e está assim igualmente sujeito ao direito com todos os outros membros da nação; somente uma (pessoa física ou moral), o governante do Estado, pelo qual sozinho qualquer coerção justa pode ser exercida, está excluído (TP, AA 08: 291)³⁰³.

Certamente, essa exceção fere o princípio da igualdade formal. Kant defende que se o governador também pudesse ser coagido ele não seria o comandante do Estado e uma sequência de subordinação seguiria ao infinito. Assim,

em termos de direito (que, enquanto expressão da vontade geral, pode ser somente um e que diz respeito à forma do que é estabelecido como direito e não à matéria ou objeto sob o qual tenho direito), todos eles [indivíduos] são, portanto, iguais uns aos outros enquanto sujeitos; pois, nenhum deles pode coagir os outros exceto através da lei pública (e de seu executor, o comandante do Estado) (TP, AA 08: 292)³⁰⁴.

³⁰² “Die Gleichheit als Untertan [...]” (TP, AA 08: 291).

³⁰³ “Es ist aber alles, was *unter* Gesetzen steht, in einem Staate Untertan, mithin dem Zwangsrechte, gleich allen andern Mitgliedern des gemeinen Wesens, unterworfen; einen einzigen (physische oder moralische Person), das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann, augenommen” (TP, AA 08: 291).

³⁰⁴ “Aber *dem Rechte* nach (welches als der Ausspruch des allgemeinen Willens nur ein einziges sein kann, und welches die Form Rechtens, nicht die Materie oder das Objekt, worin ich ein Recht habe, betrifft) sind sie dennoch, als Untertanen, alle einander gleich; weil keiner irgend jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Gesetz (und den Vollzieher desselben, das Staatsoberhaupt)” (TP, AA 08: 292).

A ideia da igualdade do indivíduo enquanto sujeito, portanto, a igualdade formal, é compatível para Kant com a desigualdade material que diz respeito à quantidade de propriedade que os indivíduos podem adquirir. Por outro lado, Kant parece desenvolver o princípio da igualdade além da mera igualdade formal. Ele afirma que ninguém pode impedir o outro de ter aquilo que “seu talento, atividade e sorte tornam possível; e seu associado não pode permanecer na sua posição por meio de uma prerrogativa *hereditária* (como privilegiados para uma certa condição)” (TP, AA 08: 292)³⁰⁵. Kant defende uma igualdade de oportunidades e recusa a possibilidade de haver uma nobreza que se privilegie hereditariamente. A existência de uma nobreza hereditária, portanto, entraria em conflito com o princípio da igualdade formal.

O princípio da igualdade deve garantir que todos os indivíduos alcancem uma independência econômica. Será visto a seguir, que a independência econômica é uma condição para ser ter a independência civil. A igualdade de oportunidades é justificada a partir do princípio da igualdade formal, mas pode levar a uma desigualdade material. Pode ser, então, observado que a partir da aplicação do princípio formal da igualdade uma desigualdade social pode surgir. O princípio da igualdade que fundamenta o Estado e que garante a igualdade dos indivíduos perante a lei pode ser questionado na medida em que não é capaz de evitar a desigualdade social.

Visto que todo o direito consiste apenas na limitação da liberdade de alguém com a condição de que ela possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, e dado que

o direito público é meramente a condição de uma legislação real em conformidade com este princípio e apoiada no poder, em virtude do qual todos aqueles pertencentes a um povo enquanto sujeitos estão numa condição jurídica (*status iuridicus*), a saber, uma condição de igualdade de ação e reação de uma escolha que limita uma outra em conformidade com uma lei universal da liberdade (que é chamada a condição civil); assim, o *direito inato* de cada um nesta condição (isto é, seu direito antes de qualquer ato jurídico) é

³⁰⁵ “[...] Jedes Glied desselben muß zu jeder Stufe eines Standes in demselben (die einem Untertan zukommen kann) gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiß und sein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm seine Mituntertanen durch ein *erbliches Prärogativ* (als Privilegiaten für einen gewissen Stand) nicht im Wege stehen, um ihn und seine Nachkommen unter demselben ewig niederzuhalten” (TP, AA 08: 292)

também *igual* com respeito a autorização de coagir o outro a permanecer sempre dentro dos limites de consistência do uso da liberdade dela como o meu uso. (TP, AA 08: 292)³⁰⁶.

O direito inato autoriza um igual uso da possibilidade de constranger os indivíduos. Os indivíduos possuem esferas iguais de liberdade. A autorização de coagir a liberdade de alguém, a fim de se evitar um possível impedimento na liberdade dos outros, deve respeitar a igualdade perante a lei. Isso é exatamente o que Kant defende por igualdade inata: “A *igualdade* inata, isto é, a independência que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que se pode também obrigá-los reciprocamente” (RL, AA 06: 238)³⁰⁷. O princípio da igualdade está contido, desse modo, no direito inato à liberdade. Em outros termos, o princípio em que Kant baseia a instituição do Estado é o mesmo princípio que está contido na liberdade inata. O princípio da igualdade tem o mesmo conteúdo que o direito à igualdade, ou seja, não ser obrigado de forma não recíproca.

4.2.3 O princípio da independência civil

O princípio da independência de um membro de um Estado enquanto cidadão diz respeito ao direito de participar ativamente enquanto co-legislador, isto é, o direito ao sufrágio. Nem todos aqueles que são considerados livres e iguais sob o direito público serão considerados iguais em relação ao direito de estabelecer as leis, a saber, o direito de voto. Mesmo assim, os indivíduos que não estão qualificados a esse direito ainda estão, enquanto membros de uma nação, sujeitos a concordar com essas leis, mas não, contudo, enquanto *cidadãos* e sim enquanto *co-beneficiários dessa proteção*.

³⁰⁶ “[...] das öffentliche Recht (in einem gemeinen Wesen) bloß der Zustände einer wirklichen, diesem Prinzip gemäßen und mit Macht verbundenen Gesetzgebung ist, vermöge welcher sich alle zu einem Volk Gehörige, als Untertanen, in einem rechtlichen Zustande (status iuridicus) überhaupt, nämlich der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freiheitsgesetze gemäß einander einschränkenden Willkür (welcher der bürgerliche Zustand heißt) befinden: so ist das *angeborene Recht* eines jeden in diesem Zustande (d.i. vor aller rechtlichen Tat desselben) in Ansehung der Befugnis, jeden andern zu zwingen, damit er immer innerhalb den Grenzen der Einstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit der meinigen bleibe, durchgängig *gleich*” (TP, AA 08: 292).

³⁰⁷ “Die angeborene *Gleichheit*, d. i. die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerem von anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann [...]” (RL, AA 06: 238)

Aquele que tem o direito de votar numa legislação é chamado um *cidadão* (*citoyen*, isto é, *cidadão de um Estado*, não de uma cidade, *bourgeois*). A única qualificação requerida para ser cidadão, fora a natural (não ser criança ou mulher), é a de que ele deve ser seu próprio senhor (*sui iuris*), por conseguinte, de possuir alguma *propriedade* (de que faz parte toda a habilidade, ofício, ou arte, ou ciência) para prover a ele mesmo (TP, AA 08: 294)³⁰⁸.

Pode-se notar, que a condição para ser considerado cidadão está relacionada com a qualidade de ser seu próprio senhor e, por conseguinte, a condição de se possuir uma propriedade. Na *RL*, Kant afirma que o direito inato à liberdade compreende “a qualidade do homem de ser seu próprio senhor (*sui iuris*)” (RL, AA 06: 238)³⁰⁹. Essa qualidade remete ao respeito do direito de humanidade na própria pessoa, de não se fazer um mero meio para os outros. Assim, o princípio da independência civil está baseado, portanto, no direito inato à liberdade.

Em *Teoria e Prática*, Kant diz que para essa qualidade ser satisfeita, o indivíduo precisa ter alguma propriedade. Para o indivíduo ser considerado cidadão, isto é, ter o direito de votar, ele precisa possuir alguma propriedade. O princípio da independência civil não é apenas formal, pois ele envolve a condição de se ter uma posição sócio-econômica, isto é, de ser proprietário de um ofício, uma arte ou ciência etc. Os indivíduos que não possuem propriedade são considerados cidadãos passivos e não podem participar ativamente dos assuntos relacionados ao Estado. Para Kersting, “contradizendo seu objetivo declarado de uma fundamentação crítica do direito e da política livre de todas as características empíricas, Kant eleva um fator contingente à posição de um princípio *a priori* de justificação” (KERSTING, 1999, p. 357).

³⁰⁸ “Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heißt ein *Bürger* (*citoyen*, d.i. *Staatsbürger*, nicht *Stadtbürger*, *bourgeois*). Die dazu erforderliche Qualität ist, außer der *natürlichen* (daß es kein Kind, kein Weib sei), die einzige: daß er *sein eigener Herr* (*sui iuris*) sei, mithin irgend ein *Eigentum* habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk, oder schöne Kunst, oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt [...]” (TP, AA 08: 294).

³⁰⁹ “[...] die Qualität des Menschen, sein *eigener Herr* (*sui iuris*) zu sein [...]” (RL, AA 06: 238).

Kant quer garantir através do princípio da independência civil que se tenha uma imunidade de não estar sujeito à vontade daquele que exerce um poder, por exemplo, o poder que o empregador exerce sobre seu funcionário. Assim, as restrições impostas por Kant para alguém ser considerado cidadão impedem que o exercício do direito de voto aconteça sob influência daquele que sustenta o não proprietário. A qualidade requisitada para ser cidadão é a de não *servir ninguém* a não ser a sua própria nação. Evita-se, assim, que a dependência econômica afete a capacidade do indivíduo exercer livremente seu arbítrio.

Foi visto no capítulo três, que o direito de adquirir algo externo, portanto, o direito à propriedade, está fundamentado na liberdade, pois ele é condição para haver a coexistência da liberdade de todos. Kant prova, a partir do postulado jurídico da razão prática, a impossibilidade de haver uma proibição absoluta do uso de um objeto externo, porque isso seria uma contradição da liberdade externa consigo mesma. Diante do exposto, pode-se concluir que por ser livre uma pessoa pode adquirir propriedade e se tornar autônoma no sentido de não ser comandada por outro e usada como um mero meio.

Kant assume que o princípio da independência civil parece advir do conceito de liberdade externa e igualdade. “A rigor, os conceitos de liberdade externa, igualdade e de *unidade* da vontade de *todos* vêm juntos constituir esse conceito, e se os dois primeiros [conceitos] são tomados juntos, a independência é a condição do último, onde o voto é requerido” (TP, AA 08: 292)³¹⁰. Kant defende, assim, que o princípio da independência civil é constituído a partir dos conceitos de liberdade, igualdade e unidade da vontade de todos. A independência é condição para que exista a união da vontade de todos. A partir disso, Kant afirma que essa lei básica, que somente pode surgir a partir da vontade geral (unida) do povo, é chamado de contrato original. Nesse sentido, tem-se mais uma evidência para se afirmar que o referido princípio está baseado no direito inato à liberdade.

Para Kersting, o direito de igual participação na legislação também pode ser inferido a partir do princípio da liberdade. Segundo ele, “o princípio da liberdade constitucional e política implica o direito de estar sujeito somente às leis aceitas universalmente, isto é, somente às leis que seriam decretadas pela vontade unida [...]”. Isso “também

³¹⁰ “(Eidentlich kommen, um diesen Begriff auszumachen, die Begriffe der äußeren Freiheit, Gleichheit, und *Einheit* des Willens *aller* zusammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erstere zusammen genommen werden, Selbständigkeit die Bedingung ist.)” (TP, AA 08: 292).

implica [...] o direito a igual participação na legislação” (KERSTING, 1992, p. 152). Para Kersting, não há nenhum argumento racional capaz de excluir qualquer classe particular de pessoas do direito de participação política, “porque nenhum traço empírico distinguível possui uma qualidade justificadora legal sob o olhar da razão. (KERSTING, 1992, p. 152). Desse modo, a partir do direito inato à liberdade pode-se derivar o princípio da independência civil.

4.3– Direitos políticos

Foi analisada, na seção anterior, a fundamentação do Estado kantiano. Defendeu-se que ela está baseada no direito inato à liberdade. O Estado deve proteger a liberdade externa de todos os seus membros. Para isso acontecer, ele deverá assegurar os direitos inatos e adquiridos. Nesta seção, pretende-se analisar os direitos políticos que surgem com a existência do Estado. Eles estão relacionados com a participação popular no processo político do Estado.

Antes de se tratar dos direitos políticos, serão feitas algumas considerações sobre a concepção kantiana de Estado. A partir de uma perspectiva jurídica, Kant conceitua o Estado (*civitas*) como sendo “a união de um conjunto de homens sob leis jurídicas” (RL, AA 06: 313)³¹¹. Conforme mencionado, as leis jurídicas são leis *a priori*, ou seja, leis advindas mediante o exercício da razão pura. Desse modo, elas são necessárias, pois derivam de princípios jurídicos puros. O Estado jurídico é aquele no qual as leis resultam dos conceitos do direito externo em geral. Sua forma é a de um Estado em geral, isto é, “de um Estado em ideia, tal como deve ser segundo os princípios jurídicos puros” (RL, AA 06: 313)³¹². Desse modo, ele servirá de norma a toda unificação efetiva que se dirige a formar uma comunidade.

Uma vontade universal não é suficiente para formar o conceito de uma constituição civil. Assim, cada Estado deverá conter em si três poderes, isto é, a vontade universal unida em três pessoas (*trias política*):

o *poder soberano* (soberania), na pessoa do legislador, o *poder executivo*, na pessoa do

³¹¹ “Ein Staat (*civitas*) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen” (RL, AA 06: 313).

³¹² “[...] ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d.i. des Staat *in der Idee* [...]” (RL, AA 06: 313)

governante (no seguimento da lei) e o *poder judiciário* (como reconhecimento do seu de cada um de acordo com a lei), na pessoa do juiz (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*)” (RL, AA 06: 313)³¹³.

Para Kant, esses três poderes apresentam-se como as três proposições de um silogismo prático: “a maior, contendo a *lei* daquela vontade, a menor, contendo a *ordem* de proceder segundo a lei, isto é, o princípio da subsunção à lei, e a conclusão, contendo a *sentença* sobre o que é de direito no caso em questão” (RL, AA 06: 313)³¹⁴.

Segundo Kant, o poder legislativo é o poder a partir do qual deve proceder todo o direito, e, por conta disso, ele só pode caber à vontade unificada do povo. O poder legislativo não pode atuar injustamente com ninguém mediante sua lei, pois dele procede todo direito. Sendo assim, “somente a vontade concordante e unificada de todos, na medida em que cada um decide o mesmo sobre todos e todos sobre cada um, ou seja, somente a vontade do povo universalmente unida pode ser legisladora” (RL, AA 06: 313-4)³¹⁵.

Tendo definido como o Estado deve estar organizado, Kant conceitua cidadão da seguinte forma: “Os membros unidos de uma sociedade (*societas civilis*), isto é, de um Estado, reunidos para a legislação, chamam-se cidadãos (*civis*) [...]” (RL, AA 06: 314)³¹⁶. O cidadão possui atributos jurídicos ou princípios inseparáveis de sua natureza, a saber:

a *liberdade* legal, de não obedecer a nenhuma outra lei mais que aquela para a qual ele havia dado o seu consentimento- a *igualdade* civil, de não reconhecer com relação a si mesmo nenhum

³¹³ “die *Herrschergewalt* (Souveränität), in der des Gesetzgebers, die *vollziehende Gewalt*, in der des Regierers (zu Folge dem Gesetz) und die *rechtsprechende Gewalt* (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz), in der Person des Richters (potestas legislativa, rectoria et iudiciaria)” (RL, AA 06: 313).

³¹⁴ “dem Obersatz, der das *Gesetz* jenes Willens, dem Untersatz, der das *Gebot* des Verfahrens nach dem Gesetz, d.i. das Prinzip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlußsatz, der den *Rechtsspruch* (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist” (RL, AA 06: 313).

³¹⁵ “Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, so fern ein jeder über alle und alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemeinen vereinigte Volkswille gesetzgebend sein” (RL, AA 06: 313-4)

³¹⁶ “Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (*societas civilis*) d. i. eines Staats, heißen *Staatsbürger* (*civis*) ” (RL, AA 06: 314).

superior *no povo*, a não ser um em relação ao qual ele tenha a mesma faculdade moral de obrigar juridicamente que o outro tem de obrigá-lo; terceiro, o atributo da *independência* civil, de não ficar devendo sua própria existência e sustento ao arbítrio de um outro no povo, senão aos seus próprios direitos e forças, como membro da república, por conseguinte, a personalidade civil, de não poder ser representado por nenhum outro em assuntos jurídicos (RL, AA 06: 314)³¹⁷.

Somente a capacidade de votar, segundo Kant, qualifica o indivíduo como cidadão. Portanto, tal capacidade pressupõe a independência daquele que, não querendo ser apenas parte da república, quer também ser seu membro, isto é, quer atuar por seu próprio arbítrio junto com os outros membros (Cf. RL, AA 06: 314).

Como mencionado na seção 4.2, nem todos os indivíduos possuem essa capacidade de votar. Kant sustenta que as mulheres, os serviçais, os ajudantes, os menores e, em geral, aqueles que não se sustentam com salário próprio, mas com a disposição de outros, carecem de *personalidade civil* e, portanto, terão que ser comandados ou protegidos por outros indivíduos. De acordo com Kant, na constituição civil

nem todos se qualificam com igual direito a ter o direito de sufrágio, isto é, a ser cidadãos. Pois do fato de poderem exigir ser tratados por todos os outros segundo leis da liberdade e igualdades naturais, como partes *passivas* do Estado, não se segue o direito de, como membros *ativos*, também tratar do próprio Estado, de organizá-lo e contribuir para a introdução de certas leis (RL, AA 06: 315)³¹⁸.

³¹⁷ “[...] gesetzlich *Freiheit*, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat – bürgerliche *Gleichheit*, keinen Oberen *im Volk*, in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens, das Attribut der bürgerlichen *Selbständigkeit*, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften, als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen anderen vorgestellt werden zu dürfen”(RL, AA 06: 314).

³¹⁸ “In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d.i. Staatsbürger, nicht bloß Staatsgenosse zu sein, dazu qualifizieren sich nicht alle mit gleichem Recht. Denn daraus, daß sie fordern können, von allen anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und

Apesar de afirmar que essa diferença não contradiz a definição de cidadão, pode-se dizer que ela serve, no mínimo, para justificar a desigualdade de direitos entre dois grupos da sociedade. Certamente, a preocupação de Kant, aqui, é a de que se for permitido aos serviçais o direito de voto estes correm o risco de se tornarem meros seguidores de seus chefes. Em outras palavras, a servidão econômica pode se transformar em servidão política. O desejo de Kant ao fazer a distinção entre cidadãos ativos ou passivos é o de permitir que somente os que são independentes contribuam na formulação das leis e nas eleições.

Mesmo com essa diferença, Kant sustenta que a dependência desses indivíduos em relação à vontade dos outros não é contrária ou incompatível com a liberdade e igualdade deles enquanto *homens*. Kant lembra que somente por meio das “condições desta liberdade e igualdade pode este povo tornar-se um Estado e entrar numa constituição civil (RL, AA 06: 315)³¹⁹. Assim, do fato de poderem exigir ser tratados por todos os outros segundo leis da liberdade e igualdade segue que quaisquer que sejam as leis positivas a que aderem “essas não sejam contrárias às leis naturais da liberdade e da correspondente igualdade no povo, a saber, de progredir do estado passivo para o estado ativo” (RL, AA 06: 315)³²⁰. Pode-se perceber que Kant sustenta que todos podem ser capazes de passar do *status* passivo para o ativo como cidadãos. A implicação dessa passagem é que mesmo um aprendiz ou um empregado doméstico terá a oportunidade de chegar a ser um cidadão *ativo*, para obter a independência social e econômica que traz junto delas a independência civil. Desse modo, poder-se-ia sustentar ser meramente contingente o *status* defendido por Kant em relação às mulheres. Deve-se ainda lembrar que na Alemanha do século XVIII se aceitava a ideia de que as mulheres careciam de independência civil. Dessa maneira, não seria um problema real, uma vez que, por exemplo, as mulheres poderiam aspirar ao *status* de cidadãos ativos.

Gleichheit als *passive* Teile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als *aktive* Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisieren oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken [...]” (RL, AA 06: 315).

³¹⁹ “Diese Abhängigkeit von dem Willen anderer, und Ungleichheit, ist gleichwohl keinesweges der Freiheit und Gleichheit derselben *als Menschen*, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen: vielmehr kann, bloß den Bedingungen derselben gemäß, dieses Volk ein Staat werden, und in eine bürgerliche Verfassung eintreten” (RL, AA 06: 315).

³²⁰ “[...] sondern nur, daß, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit aller im Volk, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem aktiven empör arbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen” (RL, AA 06: 315).

Todavia, como observa Susan Mendus, ao se analisar a obra *TP* (1793), obra que antecede a *RL* (1797), pode-se perceber que Kant oferece uma razão diferente para negar às mulheres o *status* de cidadãos ativos (Cf. MENDUS, 1992, p. 172). Ali, Kant escreve que a

única qualificação requerida para ser cidadão, fora a natural (**não ser criança ou mulher**), é a de que ele deve ser seu próprio senhor (*sui juris*), ou seja, ter alguma propriedade (que pode ser alguma habilidade, um negócio, um talento artístico, uma ciência) para prover a ele mesmo (TP, AA 08: 295, grifos acrescentados)³²¹.

Nessa afirmação, não parece ser meramente contingente que falta às mulheres a cidadania ativa. Ao contrário, as mulheres parecem estar excluídas desde o ponto de partida de Kant. Aqui, está negado até mesmo a possibilidade das mulheres alcançarem o *status ativo* de cidadãos. Assim, pode-se sustentar que em *Teoria e Prática*, a exclusão da mulher não ocorre de maneira contingente. Ao contrário, ali as mulheres parecem ser, por definição, incapazes de alcançar a independência civil. Essa exclusão se torna pior do que a de qualquer cidadão passivo masculino, uma vez que se exclui a oportunidade das mulheres alcançarem a cidadania ativa.

A oportunidade de atingir o *status* de cidadão ativo é um requerimento da igualdade. Por isso, se está negada às mulheres a possibilidade de avanço ao *status* de cidadão ativo, então, está negada *prima facie* a igualdade pertencente a todos os homens sejam eles passivos ou ativos (Cf. MENDUS, 1992, p. 174). Assim, Kant não parece só estar negando a participação política das mulheres, mas também a *igualdade* que ele tinha afirmado pertencer a todos como sujeitos. Diante do exposto, pode-se questionar a relevância dos direitos à liberdade e à igualdade na ausência dos direitos políticos. Segundo Kersting, “Kant é culpado aqui de um sério erro teórico, que por meio de uma ofensa contra todos os princípios metodológicos e sistemáticos da filosofia kantiana transforma o Estado racional, que torna todos os seres humanos cidadãos, em um Estado de proprietários, degradando os não proprietários a uma segunda classe política de seres” (KERSTING,

³²¹ “Die dazu erforderliche Qualität ist, außer der *natürlichen* (daß es kein Kind, kein Weib sei), die einzige: daß er *sein eigener Herr* (*sui iuris*) sei, mithin irgend ein *Eigentum* habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk, oder schöne Kunst, oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt” (TP, AA 08: 295).

1999, p. 357). Mesmo diante dessas fortes críticas, deve-se considerar como posição definitiva aquela sustentada por Kant na *RL*, obra que procede a *TP*. Ou seja, deve-se levar em consideração que Kant admite a possibilidade de se progredir do estado passivo para o estado ativo (Cf. *RL*, AA 06: 315), ou seja, as mulheres e os não proprietários podem se tornar cidadãos ativos e exercer seu direito de voto.

Ao escrever sobre a relação jurídica do cidadão com a pátria e com os países estrangeiros, Kant afirma que os cidadãos possuem direito à emigração: “O *súdito* (considerado também como cidadão) tem o direito da emigração, pois o Estado não poderia retê-lo como propriedade sua” (*RL*, AA 06: 338)³²². Obviamente, se o cidadão fosse propriedade do Estado ele seria tratado como uma coisa sem dignidade. Mas o cidadão possui o direito à liberdade inata e dele pode seguir-se o direito humano à livre locomoção e, portanto, o direito de emigração. Desse modo, pode-se visualizar a relação entre o direito humano originário à liberdade e os direitos de cidadania.

Kant especifica também no texto *IaG* que o Estado deve assegurar a liberdade nos negócios, a liberdade de pensamento e de religião. Isso deve acontecer de modo que, quando atinge certo desenvolvimento e mantém relações comerciais e culturais com outros Estados, “a liberdade civil também não pode agora ser muito afetada sem que se sinta assim a sua desvantagem em todos os ofícios, sobretudo no comércio e, deste modo, igualmente a diminuição das forças do Estado nas relações externas” (*IaG*, AA 08: 27)³²³. Impedir os cidadãos de procurarem o seu bem-estar leva ao próprio enfraquecimento do todo:

Quando ao cidadão se impede a busca do bem-estar na forma que bem lhe parecer, mas compatível com a liberdade dos outros, está a se impedir toda a atividade em geral e simultaneamente as forças da comunidade. Portanto, deve-se cada vez menos limitar a ação de cada um e conceder cada vez mais liberdade geral de religião (*IaG*, AA 08: 28)³²⁴.

³²² “Der *Untertan* (auch als Bürger betrachtet) hat das Recht der Auswanderung; denn der Staat könnte ihn nicht als sein Eigentum zurückhalten” (*RL*, AA 06: 338).

³²³ “Ferner: bürgerliche Freiheit kann jetzt auch nicht sehr wohl angetastet werden, ohne den Nachteil davon in allen Gewerben, vornehmlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äußeren Verhältnisse, zu fühlen” (*IaG*, AA 08: 27).

³²⁴ “Wenn man den Bürger hindert, seine Wohlfahrt auf alle ihm selbst beliebige Art, die nur mit der Freiheit anderer zusammen bestehen kann, zu suchen: so hemmet man die

Por isso, segundo Kant, deixar os cidadãos terem iniciativas e, desse modo, concorrem entre si é vantajoso, pois se garante o progresso econômico. A função do Estado seria a de vigiar para que os indivíduos não usem meios incompatíveis com a liberdade dos outros.

4.4- Direito à rebelião?

Os direitos estabelecidos por Kant na *MS* seguem do requerimento essencial de se defender e preservar a liberdade dos indivíduos. Desse modo, pode-se dizer que a filosofia do direito kantiana está preocupada fundamentalmente com as obrigações de não restringir a liberdade dos outros que podem ser cumpridas coercitivamente através do poder do Estado. Por isso, para serem assegurados os deveres jurídicos dependem do Estado. Defendeu-se, desse modo, no terceiro capítulo, a existência de um dever de estabelecer o Estado.

Nesta seção, defender-se-á que justamente por ser um dever moral de criar um Estado, Kant irá negar o direito das pessoas de se rebelarem. Existe, portanto, não apenas o dever de entrar em um Estado, mas também o de *manter* um Estado constituído. Nesse sentido, pode-se afirmar, segundo Westphal, que “o argumento de Kant a favor da integração à sociedade civil é um argumento moral. Uma vez que a rebelião iria destruir esta consequência moral [...], a proibição que Kant afirma aqui [proibição da rebelião] deve ser entendida como uma proibição moral” (WESTPHAL, 2009, p. 500).

Na *RL*, Kant não apenas nega o direito à rebelião, mas também o direito à resistência ou desobediência por parte dos súditos, até mesmo quando o soberano age injustamente.

O soberano no Estado tem em relação ao súdito apenas direitos e nenhum dever (coercitivo). – Ademais, mesmo se o órgão do soberano, o *regente*, procedesse contrário às leis, por exemplo, contra a lei da igualdade na distribuição do ônus público com impostos, recrutamentos, etc., ainda assim o súdito não pode opor resistência a esta

Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes, und hiemit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die persönliche Einschränkung in seinen Tun und Lassen immer mehr aufgehoben, die allgemeine Freiheit der Religion nachgegeben [...]” (IaG, AA 08: 27).

injustiça, mas apenas *reclamações (gravamina)* (RL, AA 06: 319)³²⁵.

Para Kant, a menor tentativa de se rebelar contra o governo constituirá uma alta traição e este traidor deve “ser punido com a morte, como alguém que tenta *matar sua pátria (parricida)*” (RL, AA 08: 320)³²⁶. Assim, é de interesse, aqui, investigar como a posição kantiana em relação ao direito à rebelião pode ser justificada levando em consideração o direito inato à liberdade do indivíduo.

O direito de um povo se rebelar contra o governo também foi recusado por Kant em *Teoria e Prática*. Diferentemente da *RL*, ele diz nesse texto que a felicidade não pode ser um motivo para um povo se rebelar contra seu governo atual. Para ele, se uma população diante de uma legislação efetiva estivesse sujeita a perder sua felicidade e questionasse o que deveria ser feito para evitar isso a resposta deveria ser esta: “por parte do povo não há nada a ser feito sobre isso, somente obedecer” (TP, AA 08: 298)³²⁷. O direito de resistência a um governo é rejeitado tendo em vista a felicidade, pois ela é um fim indeterminado e não pode ser usado como um princípio moral. Segundo Kant, as circunstâncias do tempo e o forte conflito do que traz felicidade para alguém torna qualquer princípio estabelecido impossível e por esse motivo a felicidade não serve enquanto princípio da legislação (Cf. TP, AA 08: 298). Contudo, “cada um está livre de buscar a sua felicidade no caminho que lhe parecer melhor, contanto que não cause danos àquela liberdade legal geral, portanto, ao direito de outros co-súditos” (TP, AA 08: 298)³²⁸. Se o poder supremo em um Estado formular leis que buscam

³²⁵ “[...] der Herrscher im Staat hat gegen den Untertan lauter Rechte und keine (Zwangs-) Pflichten. – Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der *Regent*, auch den Gesetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Rekrutierungen, u. dergl., wider das Gesetz der Gleichheit in Verteilung der Staatslasten, so darf der Untertan dieser Ungerechtigkeit zwar *Beschwerden* (gravamina), aber keinen Widerstand entgegensetzen” (RL, AA 06: 319).

³²⁶ “Der geringste Versuch hiezu ist *Hochverrat* (proditio eminens), und der Verräter dieser Art kann als einer, der sein *Vaterland umzubringen* versucht (parricida), nicht minder als mit dem Tode bestraft werden” (RL, AA 08: 320)

³²⁷ “Wenn also ein Volk unter einer gewissen itzt wirklichen Gesetzgebung seine Glückseligkeit einzubüßen mit größter Wahrscheinlichkeit urteilen sollte: was ist für dasselbe zu tun? soll es sich nicht widersetzen? Die Antwort kann nur sein: es ist für dasselbe nichts zu tun, als zu gehorchen” (TP, AA 08: 298).

³²⁸ “[...] wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mituntertanen, Abbruch tut” (TP, AA 08: 298).

a felicidade (o bem estar dos cidadãos, a população, etc.), isso acontece não com o fito de estabelecer uma constituição civil, mas como meio de *garantir o estado jurídico* sobretudo contra os inimigos externos do povo. A este respeito, é preciso que o chefe de Estado tenha o poder para ele próprio e só ele julgar se uma coisa assim é necessária para a prosperidade do corpo comum, indispensável para garantir a sua força e solidez, tanto internamente como contra os inimigos externos; não é, porém, para tornar o povo feliz por assim contra a sua vontade, mas apenas para fazer que ele exista como comunidade [...] (TP, AA 08: 298)³²⁹.

A infelicidade não pode justificar ou ser o fundamento para o direito de rebelião.

Pode-se questionar, então: a injustiça pode justificar a rebelião para Kant? Poder-se-ia negar às pessoas, portadoras do direito inato à liberdade, o direito de ir contra o governo? Na *RL*, Kant fala que nem mesmo contra um governo que é injusto na sua administração, por exemplo, diante de um governo tirano, pode um povo se rebelar.

Contra o legislador supremo do Estado não há, portanto, uma resistência legítima do povo, pois tão somente pela submissão sob sua vontade universalmente legisladora é possível um estado jurídico; portanto não há nenhum direito de *sedição (seditio)*, menos ainda de *rebelião (rebellio)*, e muito menos contra ele como pessoa singular (monarca), sob o pretexto do abuso de seu poder (*tyrannis*), de *atentado* contra sua pessoa e mesmo contra sua vida

³²⁹ “Wenn die oberste Macht Gesetze gibt, die zunächst auf die Glückseligkeit (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dergl.) gerichtet sind: so geschieht dieses nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung, sondern bloß als Mittel, den *rechentlichen Zustand* vornehmlich gegen äußere Feinde des Volks zu *sichern*. Hierüber muß das Staatsoberhaupt befugt sein, selbst und allein zu urteilen, ob dergleichen zum Flor des gemeinen Wesens gehöre, welcher erforderlich ist, um seine Stärke und Festigkeit so wohl innerlich, als wider äußere Feinde, zu sichern; so aber das Volk nicht gleichsam wider seinen Willen glücklich zu machen, sondern nur zu machen, daß es als gemeines Wesen existiere” (TP, AA 08: 298).

(*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*)
(RL, AA 06: 320)³³⁰.

O argumento apresentado por Kant na *RL* para negar o direito de se rebelar contra o governo não pode estar relacionado com a felicidade nem com a injustiça, mas com a impossibilidade do povo se rebelar contra ele mesmo, na medida em que este é representado pelo Estado. Segundo Kant,

A origem do poder supremo é, do ponto de vista prático, *inescrutável* para o povo que se encontra submetido a ele, isto é, o súdito *não deve sofismar* ativamente a propósito desta origem, como um direito ainda contestável (*jus controversum*) em vista da obediência que lhe é devida. Pois, uma vez que o povo, para julgar de forma juridicamente válida o poder supremo do Estado (*summum imperium*) deve ser considerado como já estando unido sob uma vontade legisladora universal, ele não pode e não deve julgar de modo diferente do que quer o atual chefe de Estado (*summus imperans*) (RL, AA 06: 318)³³¹.

Kant defende a existência de uma impossibilidade do povo se rebelar contra o Estado devido a seu poder supremo. O povo, representado pelo Estado enquanto uma vontade legisladora universal, não pode se rebelar contra ele mesmo. Em *Teoria e Prática*, Kant afirma algo nesse sentido: “toda a oposição ao supremo poder legislativo, toda a amotinação para transformar em violência o descontentamento dos súditos, toda a revolta

³³⁰ “Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des *Aufstandes* (seditio), noch weniger des *Aufbruchs* (rebellio), am allerwenigsten gegen ihn, als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt (tyrannis), *Vergreifung* an seiner Person, ja an seinem Leben (monarchomachismus sub specie tyrannicidii)” (RL, AA 06: 320).

³³¹ “Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht *unerforschlich*: d.i. der Untertan *soll nicht* über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (*ius controversum*), werktätig *vernünfteln*. Denn, da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt (*summum imperium*) zu urteilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muß, so kann und darf es nicht anders urteilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (*summus imperans*) es will (RL, AA 06: 318).

que resulta em rebelião, é na comunidade o crime mais grave e mais punível, porque destrói o seu próprio fundamento” (TP, AA 08: 299)³³².

Há ainda outro argumento contra o direito de rebelião apresentado tanto na *RL* quanto em *TP* (Cf. TP, AA 08: 303). Não se pode conceder ao povo o direito de julgar as ações do atual chefe do Estado e nem mesmo a um outro poder do Estado, pois esse poder supremo passaria a não ser supremo, algo que se contradiria. Segundo Kant,

Mesmo na constituição não pode haver nenhum artigo que tornasse possível a um poder no Estado, no caso da transgressão das leis constitucionais pelo comandante supremo, opor-se a ele e assim restringi-lo. Pois aquele que deve restringir o poder no Estado tem de possuir certamente mais ou ao menos igual poder do que possui aquele que é restringido, e, como um comandante legítimo a ordenar aos súditos que resistam, tem de poder também *protegê-los* e julgar de forma juridicamente válida em cada caso sucedido, portanto tem de poder ordenar publicamente a resistência. Mas então o comandante supremo não é aquele, e sim esse; o que se contradiz (RL, AA 06: 319)³³³.

Do mesmo modo, se é concedido ao povo o direito de rebelião, torna-se necessário outro chefe acima do chefe atual do Estado. Para Kant, o fundamento do dever do povo de suportar mesmo um abuso do poder supremo considerado insuportável encontra-se nisto:

³³² “Hieraus folgt: daß alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Untertanen tötlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist; weil es dessen Grundfeste zerstört” (TP, AA 08: 299).

³³³ “Ja es kann auch selbst in der Konstitution kein Artikel enthalten sein, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich, im Fall der Übertretung der Konstitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber, ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muß doch mehr, oder wenigstens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeschränkt wird, und, als ein rechtmäßiger Gebieter, der den Untertanen befähle, sich zu widersetzen, muß er sie auch *schützen* können, und in jeden vorkommenden Fall rechtskräftig urteilen, mithin öffentlich den Widerstand befehligen können. Alsdann ist aber nicht jener, sondern dieser der oberste Befehlshaber; welches sich widerspricht” (RL, AA 06: 319).

que sua resistência à própria legislação suprema nunca pode ser pensada senão como ilegal e mesmo como destruindo o todo da constituição legal. Pois, para ser autorizado a tanto, deveria existir uma lei pública que permitisse essa resistência do povo, isto é, a legislação suprema conteria em si uma determinação de não ser a suprema e de, em um mesmo juízo, fazer do povo, enquanto súdito, o soberano sobre aquele de quem é súdito, o que se contradiz, ressaltando esta contradição imediatamente na seguinte pergunta: quem deve ser o juiz nesta disputa entre povo e soberano (pois, do ponto de vista jurídico, trata-se sempre ainda de duas pessoas morais distintas)? Quando então fica claro que o primeiro quer sê-lo em sua própria causa (RL, AA 06: 320)³³⁴.

Conforme o exposto, pode-se ter claro que para Kant o direito de se rebelar contra o governo não pode ser justificado pelos argumentos da injustiça e da infelicidade. Qualquer constituição que permitir um direito à resistência e à rebelião certamente será um documento autodestrutivo. “É uma contradição evidente que a constituição contenha [...] uma lei que autorizaria derrubar a constituição existente, da qual provêm todas as leis particulares” (TP, AA 08: 303)³³⁵.

Poder-se-ia questionar, entretanto, se não há um dever moral de se rebelar contra o próprio governo. Kant nega o direito de rebelião enquanto um dever moral defendendo que aquele que se opõe ao Estado existente, na esperança de alcançar mais justiça e felicidade, não terá o resultado pretendido de modo imediato e certo, pois esse ato sempre levará a uma condição de insegurança. Em outras palavras, com a rebelião um Estado melhor pode nascer ou não. Uma vez que, para

³³⁴ “[...] daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders, als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß. Denn, um zu demselben befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d.i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein, und das Volk, als Untertan, in einem und demselben Urteile zum Souverän über den zu machen, dem es untertänig ist; welches sich widerspricht und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte (denn es sind rechtlich betrachtet doch immer zwei verschiedene moralische Personen); wo sich dann zeigt, daß das erstere es in seiner eigenen Sache sein will” (RL, AA 06: 320).

³³⁵ “Denn daß die Konstitution auf diesen Fall ein Gesetz enthalte, welches die subsistierende Verfassung, von der alle besondern Gesetze ausgehen, (gesetzt auch der Kontrakt sei verletzt) umzustürzen berechnete: ist ein klarer Widerspruch” (TP, AA 08: 303).

Kant, o indivíduo que age contrário ao dever deve ser imputado por todas as consequências da ação (Cf. V-Mo/Mron, AA 27: 1438), aqueles que se rebelam podem ser responsabilizados por condições piores, que a rebelião pode trazer. Além disso, os que se rebelam serão certamente responsáveis por violar o dever de entrar e permanecer em um Estado, dever que para Kant é moral, pois devido à superfície terrestre ser finita o contato entre os seres humanos é inevitável e é melhor viver no Estado, numa condição em que o exercício da liberdade está assegurado, do que viver num estado de natureza onde os direitos que protegem e promovem a liberdade estão ameaçados.

Kant também defende que a rebelião é um ato ilegítimo para buscar o que é de direito,

[...] mesmo se se admitir que mediante tal insurreição não se comete nenhuma injustiça em relação ao soberano [...] no entanto, o povo, por este modo de buscar o seu direito, teria agido com o maior grau de ilegitimidade; porque tal modo (tomado como máxima) torna insegura toda a constituição jurídica e introduz o estado de uma total ausência de leis (*status naturalis*), onde todo o direito deixa, pelo menos, de ter efeito (TP, AA 08: 301)³³⁶.

Como pode ser notado, além de ser imoral o ato de se rebelar contra o governo também é ilegítimo. Se o Estado não existe, então, o primeiro dever dos indivíduos é o de instituí-lo. Mas, se já existe um Estado, a responsabilidade dos indivíduos é a de se manter nele, mesmo diante de condições de injustiça e de infelicidade. É melhor permanecer dentro de um Estado diante dessas condições do que retornar ao estado de natureza onde uma condição de injustiça e de ausência de direitos é praticamente certa, pois ali as ameaças de roubo e guerra são constantes.

Kant reserva ao cidadão a possibilidade de reivindicar reformas quando estes estiverem diante de injustiças cometidas pelo Estado. Este parece ser o direito do povo para reclamar as injustiças sofridas. A defesa de que as reformas podem ser feitas para mudar a constituição parece compensar a impossibilidade moral e constitucional de se rebelar

³³⁶ “[...] wenn man auch einräumt, daß durch eine solche Empörung dem Landesherrn [...] kein Unrecht geschähe, - das Volk doch durch diese Art, ihr Recht zu suchen, im höchsten Grade Unrecht getan habe; weil dieselbe (zur Maxime angenommen) alle rechtliche Verfassung unsicher macht, und den Zustand einer völligen Gesetzlosigkeit (*status naturalis*), wo alles Recht aufhört, wenigstens Effekt zu haben, einführt” (TP, AA 08: 301).

contra o governo. Kant espera a realização de uma constituição republicana, modelo ideal de constituição defendido já em *A Paz Perpétua* de 1795 (Cf. ZeF, AA 08: 349), seis anos depois do início da Revolução Francesa, através de reformas graduais e não através da rebelião.

Uma alteração da constituição política (defeituosa), que pode às vezes ser necessária, somente pode ser feita, portanto, pelo próprio soberano através de *reforma*, mas não pelo povo, portanto por *revolução*, e, quando ocorre a revolução, a alteração somente pode atingir o *poder executivo*, e não o poder legislativo. – Mesmo em uma constituição política feita de maneira tal que o povo, através de seus representantes (no parlamento), pode *resistir* legalmente à constituição e a seu representante (o ministro) – o que se chama então de constituição restringida – , não é permitida uma resistência ativa (a reunião arbitrária do povo para obrigar o governo a um certo procedimento ativo, portanto para o próprio povo realizar um ato do poder executivo), mas apenas uma resistência *negativa*, isto é, uma recusa do povo (no parlamento) em anuir sempre às exigências que o governo diz serem necessárias para a administração pública (RL, AA 06: 321-2)³³⁷.

Logo após negar a legitimidade da rebelião, Kant escreve que quando uma revolução for bem sucedida, tendo sido instituída uma nova constituição, “então a ilegitimidade do começo e da realização desta revolução não pode livrar os súditos de se sujeitar à nova ordem das coisas, e eles não podem se recusar a obedecer honestamente àquela

³³⁷ “Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nötig sein mag – kann also nur vom Souverän selbst durch *Reform*, aber nicht vom Volk, mithin durch *Revolution* verrichtet werden, und, wenn sie geschieht, so kann jene nur die *ausübende Gewalt*, nicht die gesetzgebende, treffen. – In einer Staatsverfassung, die so beschaffen ist, daß das Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament) jener un dem Repräsentanten derselben (dem Minister) gesetzlich *widerstehen* kann – welche dann eine eingeschränkte Verfassung heißt – ist gleichwohl kein aktiver Widerstand (der willkürlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen tätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Akt der ausübenden Gewalt zu begehen), sondern nur ein *negativer* Widerstand, d.i. *Weigerung* des Volks (im Parlament) und erlaubt jener, in den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nötig zu haben vorgibt, nicht immer zu willfahren [...]” (RL, AA 06: 321-2).

autoridade que tem agora o poder” (RL, AA 06: 323)³³⁸. Kant afirma explicitamente que, se a constituição for um resultado de uma revolução bem sucedida, então, ela será legítima apesar de sua origem ilegal. Nesse sentido, pode-se afirmar juntamente com Pinzani, que “Kant declara ilegítimas a reação contra-revolucionária e a restauração do *Ancien Régime* antes que esta última tivesse tido lugar” (PINZANI, 2005, p. 45). Quando Kant combate o direito de resistência ele na verdade está atacando a contra-revolução. Kant parece ver, por exemplo, a Revolução Francesa positivamente sem querer com isso justificar sua legitimidade. “Na perspectiva de uma filosofia da história como aquela kantiana, isto acontece quando a revolução leva à criação de uma constituição republicana melhor do que a anterior” (PINZANI, 2005, p. 45). Desse modo, Terra também afirma que “apesar da origem complexa da Revolução, Kant vai aplaudir várias medidas do processo revolucionário” (TERRA, 2003, 126).

Em *Teoria e Prática*, Kant sustenta que os cidadãos devem ter a faculdade de informar ao governo as injustiças e que elas são provenientes do erro ou desconhecimento de certas conseqüências das leis por parte do governo. Assim, os cidadãos devem ser capazes de admitir que o seu governo não quer ser injusto com os seus súditos. Segundo ele,

O súdito não rebelde deve poder admitir que o seu soberano não lhe *quer* fazer injustiça alguma. Por conseguinte, visto que todo o homem tem os seus direitos imprescritíveis a que não pode renunciar, mesmo se quisesse, e sobre os quais tem competência para julgar; como, porém, a injustiça de que, na sua opinião, ele é vítima só pode, segundo aquele pressuposto, ter lugar por erro ou por ignorância do poder soberano quanto a certos efeitos das leis, é preciso conceder ao cidadão e, claro está, com a autorização do próprio soberano, a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo

³³⁸ “[...] so kann die Unrechtmäßigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben die Untertanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich, als gute Staatsbürger, zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat” (RL, AA 06: 323).

soberano, lhe parece ser uma injustiça a respeito da comunidade (TP, AA 08: 304)³³⁹.

Mas nem todos os cidadãos têm o dever e o direito de expressar suas opiniões sobre os erros, injustiças e imperfeições do Estado.

No ensaio *Uma resposta à questão: o que é o Iluminismo?* de 1784, Kant faz uma distinção entre “uso público” e “uso privado” da razão que está relacionado com a liberdade de expressar os erros cometidos por um governo. Segundo essa distinção, “o uso *público* da própria razão deve sempre ser livre e só ele pode levar a cabo a ilustração entre os homens; o *uso privado* da razão pode, porém, muitas vezes coactar-se fortemente sem que, no entanto, se impeça por isso notavelmente o progresso da ilustração” (WA, AA 08: 37)³⁴⁰. Os funcionários do Estado devem seguir as ordens de seus superiores fazendo o uso privado da razão.

Chamo uso privado àquele que alguém pode fazer da sua razão num certo *cargo público* ou função a ele confiado. Ora, em muitos assuntos que têm a ver com o interesse da comunidade, é necessário um certo mecanismo em virtude do qual alguns membros da comunidade se devem comportar de um modo puramente passivo a fim de, mediante uma unanimidade artificial, serem orientados pelo governo para fins públicos ou que, pelo menos sejam impedidos de destruir tais fins. Neste caso, não é, sem dúvida, permitido raciocinar, mas tem de se obedecer. (WA, AA 08: 37)³⁴¹.

³³⁹ “Der nicht-widerspenstige Untertan muß annehmen können, sein Oberherr *wolle* ihm nicht Unrecht tun. Mithin, da jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er selbst zu urteilen befugt ist; das Unrecht aber, welches ihm seiner Meinung nach widerfährt, nach jener Voraussetzung nur aus Irrtum oder Unkunde gewisser Folgen aus Gesetzen der obersten Macht geschieht: so muß dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst, die Befugnis zustehen, seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen” (TP, AA 08: 304).

³⁴⁰ “[...] der *öffentliche* Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der *Privatgebrauch* derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern” (WA, AA 08: 37).

³⁴¹ “Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten *bürgerlichen* Posten, oder Amte, von seiner Vernunft machen darf. Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanism notwendig, mittelst dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich bloß passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken

Mas enquanto seres portadores de direitos inalienáveis, eles devem fazer o uso público da razão, a saber, o uso “que qualquer um faz dela, enquanto *erudito*, perante o grande público do *mundo letrado*” (WA, AA 08: 37)³⁴² e terem o direito de publicar suas posições sobre os erros do Estado. “A liberdade de expressão está entre os ‘direitos inalienáveis’ do ser humano e ninguém recusa um direito inalienável simplesmente porque possui um emprego público” (GUYER, 2005b, p.25). Na medida em que eles se consideram como elementos de uma comunidade total, e até da sociedade civil mundial, por conseguinte, na qualidade de um erudito que se dirige por escrito a um público em entendimento genuíno, pode certamente raciocinar sem que assim os negócios a que, em parte, se encontra sujeito como membro passivo, sofram qualquer dano. De acordo com Hannah Arendt, “a Era do Iluminismo é a era do ‘uso público da própria razão’; assim, para Kant, a mais importante liberdade política era a liberdade para falar e publicar [...]” (ARENDR, 1993, p. 52).

Segundo Kant, seria muito prejudicial se um oficial, ordenado por seu superior, quisesse questionar em serviço acerca da inconveniência e utilidade dessa ordem. O funcionário “tem de obedecer, mas não se lhe pode impedir de um modo justo, enquanto erudito, fazer observações sobre os erros do serviço militar e expô-las ao seu público para que as julgue” (WA, AA 08: 37)³⁴³. O cidadão não pode se recusar a pagar os impostos que lhe são exigidos e uma censura impertinente de tais obrigações poderia gerar uma insubordinação geral. “Mas, apesar disso, não age contra o dever de um cidadão se, como erudito, ele expõe as suas ideias contra a inconveniência ou também a injustiça de tais prescrições” (WA, AA 08: 37)³⁴⁴. Do mesmo modo, um clérigo está obrigado a ensinar os discípulos de catecismo e a sua comunidade em conformidade com o símbolo da Igreja, a cujo serviço se encontra, pois ele foi admitido com esta condição. Porém, segundo Kant,

gerichtet, oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu rasonnieren; sondern man muß gehorchen (WA, AA 08: 37).

³⁴² “Ich verstehe aber unterdem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand *als Gelehrter* von ihr vor dem ganzen Publikum der *Leserwelt* macht.” (WA, AA 08: 37).

³⁴³ “So würde es sehr verderblich sein, wenn ein Offizier, dem von seinen Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen.” (WA, AA 08: 37).

³⁴⁴ “Eben derselbe handelt demohngeachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er, als Gelehrter, wider die Unschicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit solcher Ausschreibungen öffentlich seine Gedanken äußert.” (WA, AA 08: 37).

como erudito, tem plena liberdade e até a missão de participar ao público todos os seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem-intencionados sobre o que de errôneo há naquele símbolo, e as propostas para uma melhor regulamentação das matérias que respeitam à religião e à Igreja (WA, AA 08: 38)³⁴⁵.

Como pode ser notado, somente os eruditos no uso público de sua razão podem expressar os erros e injustiças cometidos pelo Estado e exigir reformas.

Diante do exposto, pode-se questionar se o Estado tem o dever de empreender as reformas sugeridas pelos cidadãos. No texto *O Conflito das Faculdades*, de 1798, Kant *sugere* que alguns cidadãos no Estado têm o dever e não somente o direito de reivindicar por reformas. Nessa obra, Kant descreve o conflito existente entre as Faculdades universitárias e defende que a liberdade da Faculdade de Filosofia ou Faculdade inferior não deve ser restringida diante das Faculdades superiores, a saber, a Faculdade teológica, a dos juristas e a de medicina (Cf. SF, AA 07: p.24). Kant entende que as Faculdades superiores devem treinar seus estudantes para cargos do Estado ou para serem profissionais regulados pelo Estado. Para isso acontecer, os professores e os estudantes dessas Faculdades devem ser treinados no uso privado da razão. Os professores devem ensinar os estatutos, isto é, as doutrinas que emanam do arbítrio de um superior. Por outro lado, a Faculdade filosófica deve ensinar seus alunos a fazerem o uso público da razão. Segundo Kant, a Faculdade filosófica ou inferior não tem “só como direito, mas também como dever [...] se não de dizer publicamente *toda* a verdade, pelo menos com o intento de que tudo o que assim é afirmado, proposto como princípio, seja verdadeiro.” (SF, AA 07: 32)³⁴⁶. O dever da Faculdade filosófica é o de garantir que as Faculdades superiores digam a verdade. Desse modo, “a Faculdade de Filosofia pode, pois, reivindicar todas as disciplinas para submeter a exame a sua

³⁴⁵ “Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol, und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens, dem Publikum mitzuteilen.” (WA, AA 08: 38).

³⁴⁶ “und dieses nicht bloß als Befugnis, sondern auch als Pflicht der letzteren, wenn gleich nicht die *ganze* Wahrheit öffentlich zu sagen, doch darauf bedacht zu sein, daß alles, was, so gesagt, als Grundsatz aufgestellt wird, wahr sei.” (SF, AA 07: 32).

verdade.” (SF, AA 07: 28)³⁴⁷. Além disso, Kant afirma que ela “não pode ser afetada de interdito pelo governo sem que este atue contra o seu propósito genuíno essencial” (SF, AA 07: 28)³⁴⁸. Segundo Guyer, por meio dessa passagem Kant sugere que o governo tem o dever de garantir que a Faculdade filosófica exista e que ela cumpra seu dever de perseguir a verdade, inclusive a verdade sobre o próprio governo (2006b, p. 292). Apesar de a Faculdade de filosofia institucionalizar a liberdade de pesquisa e expressão ela não impõe ao governo o dever de reforma.

Na segunda parte de *O Conflito das Faculdades*, Kant retoma essa questão ao afirmar que o povo tem o dever de entrar numa sociedade civil, um Estado, para alcançar o ideal de justiça e que governantes tem da mesma forma o dever de governar de acordo com aquele ideal. Nas palavras dele,

A ideia de uma constituição em consonância com o direito natural dos homens, a saber, que os obedientes à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores, encontra-se na base de todas as formas políticas, e o Estado que, concebido em conformidade com ele, graças a puros conceitos da razão, se chama um *ideal platônico (respublica noumenon)*, não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda a constituição civil em geral, e afasta toda a guerra. Uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é a sua representação, segundo leis de liberdade, mediante um exemplo na experiência (*respublica phaenomenon*) e só pode conseguir-se penosamente após múltiplas hostilidades e guerras; mas a sua constituição, uma vez adquirida em grande escala, qualifica-se como a melhor entre todas para manter afastada a guerra, destruidora de todo o bem; por conseguinte, é dever nela ingressar; mas provisoriamente [...] é dever dos monarcas, embora reinem *autocraticamente*, no entanto, de modo *republicano* (não democrático), isto é, tratar o povo segundo princípios conformes ao espírito

³⁴⁷ “Die philosophische Fakultät kann also alle Lehren in Anspruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen.” (SF, AA 07: 28).

³⁴⁸ “Sie kann von der Regierung, ohne daß diese ihrer eigentlichen, wesentlichen Absicht zuwider handle, nicht mit einem Interdikt belegt werden” (SF, AA 07: 28).

das leis de liberdade (como um povo de matura razão a si mesmo as prescreveria) (SF, AA 07: 90)³⁴⁹.

Para Guyer, nessa passagem, Kant deixa claro que os Estados estão distantes do ideal, uma vez que são autocracias em maior ou menor grau, enquanto os cidadãos têm o dever de neles permanecer e o direito de exigir aprimoramento sem tumulto. “Isso significa dizer, enquanto uma democracia e não uma república, os governantes têm a obrigação de governar como republicanos, isto é, cabe-lhes transformar o Estado de autocracia para república” (GUYER, 2005b, p. 28). Segundo Kant, um passo para a república é o dever do governo de assegurar que a Faculdade de Filosofia busque e divulgue a verdade sobre as limitações do Estado. A Faculdade de Filosofia deve desfrutar de sua liberdade de investigação ilimitada (Cf. SF, AA 07: 29), assim como o governo que mantém essa Faculdade tem de permitir tal liberdade.

Conforme mencionado no início desta seção, constituir um Estado, para Kant, é um dever, pois nas condições reais da existência humana o controle e uso de objetos e o contato com outros seres humanos não é uma opção, mas uma necessidade inevitável. Por isso, se é um dever entrar num Estado, então também é dever tentar mantê-lo mesmo com suas imperfeições. Se as pessoas têm o dever de se unir e manter uma condição justa, elas também têm o dever de manter uma legislação capaz de realizar tal justiça constantemente. Os indivíduos têm o direito de iniciar tais reformas, não através de rebeliões, mas através da legislação. Contudo, para Kant, nem todos os cidadãos têm o dever de tornar públicos os erros cometidos pelo Estado e exigir que ele sejam sanados. Alguns indivíduos têm o direito e também o dever de

³⁴⁹ “Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Konstitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß, durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches *Ideal* heißt (respublica noumenon), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt, und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäß organisierte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (respublica phaenomenon), und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im großen einmal errungen worden, qualifiziert sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten; mithin ist es Pflicht, in eine solche einzutreten, vorläufig aber [...] Pflicht der Monarchen, ob sie gleich *autokratisch* herrschen, dennoch *republikanisch* (nicht demokratisch) zu regieren, d.i., das Volk nach Prinzipien zu behandeln, die dem Geist der Freiheitsgesetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde) gemäß sind” (SF, AA 07: 90).

comunicar os erros do governo em virtude da profissão que aceitaram no Estado, a saber, um cargo da Faculdade de Filosofia.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo principal deste trabalho foi mostrar que a filosofia do direito de Kant está fortemente relacionada com o direito inato à liberdade. Sustentou-se, assim, que a partir deste direito: 1) pode-se fundamentar o princípio universal do direito; 2) pode-se derivar um sistema de direitos; 3) estão baseados os princípios que fundamentam a instituição do Estado. Para fazer uma revisão dessas conclusões, deve-se retomar aqui os principais pontos estudados. Nesse sentido, será feito, a seguir, uma reconstituição da argumentação desenvolvida. Por meio dela, será possível elucidar quais foram as contribuições deste trabalho à interpretação da filosofia política de Kant.

Como se tem afirmado, Kant defende, na *MS*, a existência de um único direito inato que pertence a qualquer indivíduo por natureza, independentemente de todo e qualquer ato jurídico, a saber, o direito à liberdade. Para essa posição ser melhor compreendida, foi abordado, no primeiro capítulo, o modo como Kant demonstra a realidade da liberdade. A consciência da lei moral e, desse modo, a compreensão da liberdade através dela, deve anteceder qualquer entendimento do que seja o direito à liberdade. Defendeu-se que o direito deve pressupor duas coisas para assegurar a coexistência livre dos indivíduos, a saber: i) que a liberdade seja *possível* (isto é, que os indivíduos não sejam determinados causalmente); ii) que a liberdade seja *real* (isto é, que tenha realidade objetiva). Analisou-se, primeiramente, a possibilidade da liberdade, isto é, como se pode pensar a liberdade em um mundo determinado e ordenado por leis causais através da dissolução da terceira antinomia. A partir dessa possibilidade, pôde-se entender como é concebido o conceito positivo de liberdade como autonomia e, finalmente, chegar a sua efetividade a partir do fato da razão. A relação entre essas diferentes perspectivas provou que o homem pode ser representado por sua faculdade de ser livre que é supra-sensível e independente das determinações físicas. Concluiu-se, assim, que o direito não pode ser concebido enquanto um sistema de normas que governam as ações dos indivíduos que agem de maneira determinada. Se o arbítrio dos indivíduos for determinado por algo que torna suas ações inevitáveis, não faz sentido pensar que o direito deve existir enquanto um sistema de coação para prevenir e evitar as atitudes injustas dos indivíduos. O arbítrio das pessoas deve ser livre, pois de outro modo não faria sentido falar em imputabilidade jurídica. Não se pode responsabilizar um indivíduo cuja ação está determinada pela causalidade natural. Assim, ao garantir a possibilidade e a efetividade da

liberdade, condição para a responsabilização moral e jurídica, Kant pode formular o princípio do direito que regula as ações dos indivíduos para garantir a coexistência da liberdade de todos.

No segundo capítulo, o objetivo foi mostrar que a liberdade externa é o conceito central do direito kantiano. Kant defende que o único direito inato que o ser humano possui visa garantir a liberdade. Tem-se, portanto, um único direito inato à liberdade externa. Para se ter o direito à liberdade não é necessária nenhuma autorização, pois a liberdade é devida ao ser humano em virtude da sua humanidade. Sustentou-se que tanto os deveres jurídicos quanto os deveres de virtude são estabelecidos com o objetivo de defender e preservar a liberdade dos indivíduos. Sendo assim, o princípio universal do direito é formulado para governar a liberdade e garantir a co-existência da liberdade externa de todos. Defendeu-se, que o princípio universal do direito está fundamentado no direito inato à liberdade e que não há uma derivação desse princípio, pois, como o próprio Kant afirma na *TL*, o princípio do direito é analítico. A verdade de uma proposição analítica não depende de nenhuma outra proposição. Sendo assim, o princípio do direito não precisa ser derivado do Imperativo Categórico. A formulação do princípio do direito diz que a ação justa é aquela que permite que a liberdade do arbítrio de um coexista com a liberdade de todos. Torna-se evidente que o objetivo do direito é possibilitar a coexistência da liberdade de todos. A fundamentação do direito em Kant se dá a partir de um direito humano, portanto, moral. O direito kantiano é um sistema de direitos e deveres e constitui parte da moral. Desse modo, pôde-se defender que existe uma fundamentação moral do direito, embora a *RL* não apresente um imperativo categórico do direito.

Apesar de Kant sustentar a existência de um único direito inato, o que se percebeu é que em algumas passagens da *RL* outros direitos “inatos” são mencionados, por exemplo, o direito à igualdade, o direito à posse da terra, o direito das crianças serem cuidadas pelos pais etc. Analisando a passagem em que Kant enuncia o direito inato à liberdade, encontrou-se uma forte evidência para se defender que esses outros direitos “inatos” são derivados analiticamente a partir do único direito propriamente inato. Kant afirma que o direito inato à liberdade abrange algumas autorizações, portanto direitos, que não se distinguem efetivamente dele mesmo. Assim, no terceiro capítulo, foi sustentado haver um sistema de direitos constituído por direitos “inatos” que seguem do único direito propriamente inato, a saber, a liberdade. Nesse sentido, pôde-se dizer que o sistema de direitos kantiano comporta

outros direitos “inatos” que na verdade são diferentes manifestações do direito à liberdade.

O sistema de direitos defendido por Kant não é constituído somente por direitos “inatos”, mas também por direitos adquiridos. A diferença básica entre esses dois tipos de direitos é a de que os direitos adquiridos precisam de um ato jurídico para serem estabelecidos enquanto o direito inato autoriza ter algo interno sem ser necessário um ato jurídico. Defendeu-se que os direitos adquiridos podem ser derivados também a partir do direito inato à liberdade. Nesse sentido, eles são determinados levando em conta que não podem ir contra o direito inato à liberdade, devendo respeitá-lo. Os direitos adquiridos são indispensáveis para se alcançar uma situação onde haja a coexistência da liberdade.

Para construir uma teoria dos direitos convincente, Kant precisa mostrar como os direitos adquiridos podem ser justificados e, principalmente, como os indivíduos podem ampliar o direito inato à liberdade para adquirir direitos a objetos externos. Para isso acontecer, é necessário que o direito inato à liberdade se compatibilize com a possibilidade de se garantir o direito de adquirir os objetos externos da vontade. Kant justifica os direitos adquiridos a partir do postulado jurídico da razão prática. O direito adquirido não pode ser instituído levando-se em conta a utilidade, mas levando-se em conta a coexistência da liberdade dos outros, pois ao dizer que tenho um direito sobre algo estou impedindo as outras pessoas de fazerem uso desse objeto. A aquisição de direitos deve respeitar o princípio universal do direito que defende a coexistência da liberdade de todos.

Para assegurar os direitos adquiridos é necessária a instituição do poder do Estado. É possível adquirir direitos no estado de natureza, porém de maneira provisória. O Estado é instituído visando preservar o que pertence a alguém por direito, isto é, tudo que se adquire juridicamente, não somente o direito de propriedade. Se o direito adquirido pode ser justificado a partir do direito à liberdade e se o Estado deve ser instituído para garanti-lo, pode-se defender que em Kant há um fundamento moral para instituir o Estado. Defendeu-se, portanto que a função primordial do Estado não é garantir a felicidade de seus cidadãos, muito menos seu bem estar, mas preservar a liberdade inata de todos.

Os princípios em que a instituição do Estado deve estar baseada são a liberdade legal, a igualdade e a independência civil. Sustentou-se, que eles também podem ser derivados do direito inato à liberdade. Na verdade, o próprio Kant considera esses princípios enquanto direitos

“inatos” em *À Paz Perpétua*. Pode-se ver, assim, que o direito inato à liberdade está relacionado com a fundamentação do Estado. O Estado deve existir não apenas para proteger a propriedade privada, mas como condição para se ter o exercício da liberdade. Nesse sentido, para Kant, constituir um Estado é um dever e não uma opção. A partir disso, foram analisados os direitos políticos que são derivados com a existência do Estado.

Os direitos adquiridos também estão relacionados com a existência da justiça dentro do Estado. Eles só poderão ser adquiridos se o princípio universal do direito for respeitado, isto é, se a liberdade inata dos indivíduos não for prejudicada. Nesse sentido, os direitos adquiridos podem ser entendidos como condição para se consolidar o direito inato à liberdade e, conseqüentemente, firmar a coexistência da liberdade de todos. Por exemplo, o direito de propriedade pode ser justificado a partir da liberdade de se possuir algo externo como seu. Ao mesmo tempo, esse direito só poderá ser estabelecido de modo justo se não interferir na liberdade de alguém.

Para Kant, se é um dever entrar em um Estado, então, também é um dever tentar mantê-lo mesmo com suas imperfeições. Kant rejeita a possibilidade dos indivíduos exigirem o direito à rebelião e o direito à desobediência civil mesmo diante de injustiças cometidas pelo Estado. Ele defende, portanto, o dever jurídico de não se rebelar contra o Estado. Os indivíduos têm o dever de manter uma legislação capaz de realizar a justiça. Assim, eles têm o direito de iniciar reformas, não através de rebeliões, mas através da legislação.

Pode-se comprovar, a partir do que foi defendido nesta tese, que a teoria de Kant relacionada com o direito é capaz de prover uma fundamentação dos direitos e liberdades individuais, direitos de propriedade e dos direitos políticos. O sistema de direitos kantiano comporta uma série de direitos humanos. Isto é o suficiente para se considerar a teoria kantiana vigorosa, influente, capaz de tratar e de se posicionar frente a problemas atuais.

VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ALLISON, H. Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis. In: GUYER, P. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1999. p. 273-302.

ALMEIDA, G. A. de. Kant e o fato da razão: "cognitivismo" ou "decisionismo" moral? *Studia Kantiana*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1998. p. 53-81.

ALMEIDA, G. A. de. Crítica, dedução e facto da Razão. *Analytica*. Rio de Janeiro, v.4, n.1, p. 57-84, 1999.

ALMEIDA, G. A. de. On Kant's "Universal Principle" and "Universal Law of Right". In: ROHDEN, V. *et all. Akten des X. Internationalen ant Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. v. 4. p. 171-182.

ALMEIDA, G. A. de. Kant e o princípio do direito. In: TRAVESSONI GOMES, A. *Kant e o Direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 359-374.

ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

BECK, L. W. Kant's Two Conceptions of the Will in their Political Context. In: BEINER, R.; BOOTH, W. J. *Kant & Political Philosophy*. New Haven & London: Yale University, 1993. p. 38-49.

BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: Edunb, 1992a.

BONACCINI, J. A. Kant e o problema da analogia na avaliação das ações humanas. In: TRAVESSONI GOMES, A. *Kant e o Direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 87-145.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: http://www.onu-brasil.org.br/documentos_direitoshumanos.php

FLIKSCHUH, K. Kant's Indemonstrable Postulate of Right: A Response to Paul Guyer. *Kantian Review*. Wales, v. 12, p. 1-39, 2007.

GREGOR, M. *Laws of freedom. A study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. New York: Barnes & Noble, Inc. 1963.

GREGOR, M. Kant's Theory of Property. *The Review of Metaphysics*. Washington, v. 41, p. 757-787, 1988.

GREGOR, M. Kant on "Natural Rights". In: BEINER, R.; BOOTH, W. J. *Kant & Political Philosophy*. New Haven & London: Yale University, 1993. p. 50-75

GUYER, P. *Kant and the Experience of Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

GUYER, P. Kant's deductions of the principles of the right. In: TIMMONS, M. (Ed.) *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. New York: Oxford University Press, 2002. p. 23-64.

GUYER, P. *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2005a.

GUYER, P. Autonomia e responsabilidade na filosofia política de Kant. In: BORGES, M. de L. ; HECK, J. (orgs). *Kant: Liberdade e Natureza*. Florianópolis, Editora da UFSC: 2005b. p. 09-30.

GUYER, Paul. *Kant*. London: Routledge, 2006a.

GUYER, Paul. (ed) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2006b.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. [v. I] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HECK, J. *Direito e moral: duas lições sobre Kant*. Goiânia: EDUFG/EDUCG, 2000.

HENRICH, D. The Deduction of the Moral Law: The Reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: GUYER, P. (Ed) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1998.

HÖFFE, O. *Categorical Principles of Law: A Counterpoint to Modernity*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1996.

HÖFFE, O. *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, I. *A paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 1989.

KANT, I. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.

KANT, I. Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, I. Resposta à pergunta: o que é o iluminismo. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, I. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, I. *The Metaphysics of Morals*. New York: Cambridge University Press, 1996.

- KANT, I. *Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- KANT, I. *On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- KERSTING, W. Kant's Concept of State. In: WILLIAMS, H. (ed) *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1992. p. 143-165.
- KERSTING, W. Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy. In: GUYER, P. (Ed). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 342-366.
- MENDUS, S. Kant: 'An honest but Narrow-Minded Bourgeois'? In: WILLIAMS, Howard. (ed). *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1992. p. 166-190.
- MONETI, M.; PINZANI, A. *Diritto, politica e moralità in Kant*. Milano: Bruno Mandadori, 2004.
- MULHOLLAND, L. A. *Kant's System of Rights*. New York: Columbia University Press, 1990.
- O'NEILL, O. *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*. New York: Columbia University Press, 1975. (O nome da autora no ano da publicação era Onora Nell.)
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Theory*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 1949.
- PINZANI, A. Kant revolucionário? In: BORGES, M. de L.; HECK, J. (orgs). *Kant: Liberdade e Natureza*. Florianópolis, Editora da UFSC: 2005. p. 37-49.

PINZANI, A. O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na *Doutrina do Direito* de Kant. *Studia Kantiana*. Rio de Janeiro, v. 8, 2009. p. 94-119.

PIPPIN, R. B. Mine and Thine? The Kantian State. In: GUYER, Paul. (ed) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 416-446.

POGGE, T. W. Is Kant's *Rechtslehre* a 'Comprehensive Liberalism'? In: TIMMONS, M. (Ed.) *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. New York: Oxford University Press, 2002. p. 133-158.

ROSEN, A. *Kant's Theory of Justice*. New York: Cornell, 1996.

TERRA, R. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

TERRA, R. A interpretação política e sistemática. In: PEREZ, Daniel Omar. *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005.

VIGILANTIUS, J. F. Notes on the lectures of Mr. Kant on the metaphysics of morals. In: KANT, I. *Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

WESTPHAL, K. A Kantian Justification of Possession. In: TIMMONS, M. (Ed) *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. New York: Oxford University Press, 2002. p. 89-110.

WILLASCHEK, M. Why the *Doctrine of Right* does not belong in the *Metaphysics of Morals*. On some Basic Distinctions in Kant's Moral Philosophy. *Jahrbuch für Rechts und Ethik*. Berlin, v. 5, p. 205-227, 1997.

WOOD, A. Kant's Compatibilism. In: WOOD, Allen W. *Self and Nature in Kant's Philosophy*. London: Cornell University Press, 1984.

WOOD, A. The Final Form of Kant's Practical Philosophy In: TIMMONS, M. (Ed) *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. New York: Oxford University Press, 2002. p. 01-21.

BIBLIOGRAFIA RECOMENDADA

AMERIKS, K. *Kant and the Historical Turn. Philosophy as Critical Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

ANTONY, L.; WITT, C. (eds.) *A Mind of One's Own*. Boulder: Westview Press, 1993.

BANHAM, G. Kant's Critique of Right. *Kantian Review*. Wales, v. 06, p. 35-59, 2002.

BARON, M. W. Love and Respect in the Doctrine of Virtue. *Southern Journal of Philosophy*. Memphis, v. 36, p. 29-44, 1997.

BAUM, M. Direito e ética na filosofia prática de Kant. In: SANTOS, L. R. (Coord.) *Kant: Posteridade e Atualidade*. Lisboa: CFUL, 2004. p. 65-76.

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

BEINER, R.; BOOTH, W. J. *Kant & Political Philosophy*. New Haven & London: Yale University, 1993.

BENSON, P. External Freedom according to Kant. *Columbia Law Review*. New York, v. 87, n. 3, p. 559-579, 1987.

BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992b.

BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

BORGES, M. de L.; HECK, J. (orgs). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis, Editora da UFSC: 2005. (Série Ethica)

BYRD, S. Kant's Theory of Contract. In: TIMMONS, M. (Ed) *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. New York: Oxford University Press, 2002.

CASSIRER, E. *Kant, Vida y Doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

DALL' AGNOL, D. Sobre o *Faktum* da razão. In: BOMBASSARO, L. C.; PAVIANI, J. *Filosofia, Lógica e existência*. Caxias do Sul: EDUCS, 1997. p. 268-287.

DUTRA, D. V. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DUTRA, D. V. Propriedade e ajuda aos pobres na doutrina do direito de Kant. In: BORGES, M. de L.; HECK, J. (orgs). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis, Editora da UFSC: 2005. (Série Ethica). p. 71-97.

DUTRA, D. V. *Manual de filosofia do direito*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008.

DEAN, R. *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*. New York: Oxford University Press, 2006.

EDMUNDSON, W. A. *An Introduction to Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ELLIS, E. *Kant's Politics: Provisional Theory for an Uncertain World*. New Haven: Yale University Press, 2005.

FLIKSCHUH, K. On Kant's Rechtslehre. *European Journal of Philosophy*. Oxford, p. 50-73, 1997.

FLIKSCHUH, K. *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FÖRSTER, E. *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

GOYARD-FABRE, S. *La philosophie du droit de Kant*. Paris: Urin, 1996. p. 09-10.

GREGOR, M. Natural Right or Natural Law? *Jahrbuch für Recht und Ethik*. Berlin, v.3, p. 12-35, 1995.

GUYER, P. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1998.

GUYER, P. The Possibility of the Categorical Imperative. In: GUYER, P. (Ed.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1998.

GUYER, P. (Ed). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GUYER, P. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. New York: Cambridge University Press, 2000.

HART, H. L. A. *The concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

HECK, J. Direito subjetivo e dever jurídico interno em Kant. *Kant e-Prints*. Campinas, v. 1, n. 4. p. 01-16, 2002.

HÖFFE, O. *Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito*. Petrópolis: Vozes, 1991.

HÖFFE, O. 'Even a Nation of Devils Needs the State': the Dilemma of Natural Justice. In: WILLIAMS, H. (Ed.) *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1992. p. 120-142.

HÖFFE, O. Estados nacionais e direitos humanos na era da globalização. In: MERLE, J.; MOREIRA, L. *Direito e Legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003. p. 309-321.

HUDSON, H. Wille, Wilkür, and the Imputability of Immoral Actions. *Kant-Studien*. Berlin/New York, v. 82, n. 2, p. 179-196, 1991.

JORGE FILHO, E. J. Sobre os princípios da moral, do direito e da ética em Kant. In: BORGES, M. de L.; HECK, J. (orgs). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis, Editora da UFSC: 2005. (Série Ethica). p. 100-113.

KERSTING, W. Global Human Rights, Peace and Cultural Difference: Huntington and the Political Philosophy of International Relations. *Kantian Review*. Wales, v. 6, p. 05-34, 2002.

KERSTING, W. *Kant über Recht*. Paderborn: Mentis, 2004.

KERSTING, W. O fundamento de validade da moral e do direito em Kant. In: TRAVESSONI GOMES, A. *Kant e o Direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 147-179.

KIEHL, B. The One Innate Right. *Jahrbuch für Recht und Ethik*. Berlin, v. 5, p. 195-204, 1997.

KORSGAARD, C. *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press, 1996.

KORSGAARD, C. Tomando a lei em nossas próprias mãos: Kant e o direito à revolução. In: TRAVESSONI GOMES, A. *Kant e o Direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 517-561.

KUEHN, M. *Kant. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

LOPARIĆ, Z. O fato da razão: uma interpretação semântica. *Analytica*. Rio de Janeiro, v.4, n.1. p. 13-54. 1999.

LOPARIĆ, Z. O problema fundamental da semântica jurídica de Kant. In: WRIGLEY, M. B.; SMITH, P. J. *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2003. p. 477-520.

LOUDEN, R. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2000.

LUDWIG, B. Por que motivo o direito público? O papel dos raciocínios teórico e prático na *Doutrina do Direito* de Kant. In: TRAVESSONI GOMES, A. *Kant e o Direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 449-486.

MAUTNER, T. Kant's Metaphysics of Morals: A Note on the Text. *Kant-Studien*. Berlin/New York, v. 72, p. 356-359, 1981.

MCCARTHY, H. The objection of circularity in Groundwork III. *Kant-Studien*. Berlin/New York, v. 76, n. 1, p. 28-42, 1985.

MERLE, J.; MOREIRA, L. *Direito e Legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003.

MERLE, J. Ética kantiana de integração e negociação de ingresso. In: MERLE, J.; MOREIRA, L. *Direito e Legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003. p. 344-354.

MERTENS, T. From 'Perpetual Peace' to 'The Law of Peoples': Kant, Habermas and Rawls on International Relations. *Kantian Review*. Wales, v. 6, p. 60-84, 2002.

MICHAELSON, G. E., Jr. *Fallen Freedom: Kant on radical evil and moral regeneration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

MOSSER, K. Kant and Feminism. *Kant-Studien*. Berlin/New York, v. 90, n. 3, p. 322-353, 1999.

MULHOLLAND, L. Kant on War and International Justice. *Kant-Studien*. Berlin/New York, v. 78, p. 25-41, Janeiro, 1987.

O'NEILL, O. *Faces of Hunger: an Essay on Poverty, Justice and Development*. London: Allen & Unwin, 1986.

O'NEILL, O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1989.

O'NEILL, O. *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. New York: Cambridge University Press, 1996.

PATON, H. J. *The Moral Law. Groundwork of the Metaphysic of Morals*. London: Routledge, 1989.

PEREZ, D. O. *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005.

PINZANI, A. Representation in Kant's Political Theory. *Jahrbuch für Recht und Ethik*. Berlin, v.16, p. 203-224, 2008.

POGGE, T. W. Kant's Theory of Justice. *Kant-Studien*. Berlin/New York, v. 79, p. 407-433, 1988.

RAUSCHER, F. 'God' without God: Kant's Postulate. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 2, n.1, p. 27-62, 2007.

RAUSCHER, F. Why Kant's Ethics is A Priori – and Why it Matters. In: ROHDEN, V. et all. *Akten des X. Internationalen Kant Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. v. 3. p. 347-358.

RAWLS, J. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Ed. Barbara Herman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

RAWLS, J. *História da filosofia moral*. Ed. Barbara Herman. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REATH, A. Self-Legislation and Duties to Oneself. *Southern Journal of Philosophy*. Memphis, v. 36, p. 103-124, 1997.

ROBINSON, H. *Selected Essays on Kant*. By Lewis White Beck. Rochester, New York: University of Rochester Press, 2000.

ROHDEN, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Editora Ática, 1981.

ROHDEN, V. et all. *Akten des X. Internationalen Kant Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

RIPSTEIN, A. *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

SALGADO, J. C. *A ideia de justiça em Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

SALGADO, J. C. Kant: revolução e reforma no caminho da constituição republicana. In: TRAVESSONI GOMES, A. *Kant e o Direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 41-85.

SCHWEIDLER, W. Human Rights and Freedom: Is Kant Relevant to the Current Discussion? *Listening: Journal of Religion and Culture*. California/USA, p. 121-133, 1991.

SPLICHAL, S. Bentham, Kant, and the Right to Communicate. *Critical Review*. Helotes/Texas, v. 15, p. 285-305, 2003.

SULLIVAN, R. J. *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

SULLIVAN, R. J. *An Introduction to Kant's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

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

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

TERRA, R. Propriedade e constituição civil na filosofia kantiana. In: TRAVESSONI GOMES, A. *Kant e o Direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 377-415.

TIMMONS, M. (Ed) *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. New York: Oxford University Press, 2002.

TRAVESSONI GOMES, A.; MERLE, J. *A moral e o direito em Kant: ensaios analíticos*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007.

ULEMAN, J. External Freedom in Kant's *Rechtslehre*: Political, Metaphysical. *Philosophy and Phenomenological Research*. v. LXVIII, n. 3, p. 578-601, 2004.

WALDRON, J. A Right to do Wrong. *Ethics*. Chicago, v. 92, p. 21-39, 1981.

WALDRON, J. Nozick and Locke: Filling the Space of Rights. *Social Philosophy & Policy Foundation*. USA, 2005.

WESTPHAL, K. Republicanismo, despotismo e obediência ao Estado: a inadequação da divisão de poderes de Kant. In: TRAVESSONI GOMES, A. *Kant e o Direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 487-516.

WILLASCHEK, M. Which Imperatives for Right? On the Non-Precriptive Character of Juridical Laws in Kant's *Metaphysics of Morals*. In: TIMMONS, M. (Ed) *Kant's Metaphysics of Morals*:

Interpretative Essays. New York: Oxford University Press, 2002. p. 65-87.

WILLASCHEK, M. Kant on the Necessity of Metaphysics. In: ROHDEN, V. *et all. Akten des X. Internationalen Kant Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. V. 1. p. 285-308.

WILLIAMS, H. *Kant's Political Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1983.

WILLIAMS, H. (ed) *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1992.

WILLIAMS, H. Why Kant is not a Hobbesian. In: ROHDEN, V. *et all. Akten des X. Internationalen Kant Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. v. 1. p. 309-328.

WOOD, A. *Kant*. Oxford: Blackwell, 2005.

ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1989.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)