



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

A fundamentação a priori dos direitos humanos em Kant

Luigi Caranti

Como citar: CARANTI, L. A fundamentação a priori dos direitos humanos em Kant. *In:* SANTOS, L. R.; LOUDEN, R. B.; MARQUES, U. R. A. (org.). **Kant e o A Priori**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017. p. 325-340.
DOI: <https://doi.org/10.36311/2020.978-85-7983-928-3.p325-340>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

A FUNDAMENTAÇÃO A PRIORI DOS DIREITOS HUMANOS EM KANT*¹

Luigi Caranti

Muitas concepções filosóficas dos direitos humanos são atualmente apresentadas como kantianas ou fortemente influenciadas pela intuição kantiana de que os seres humanos têm alguma característica peculiar e fundamental, que — bem entendida — pode servir para fundar o tipo de respeito que os direitos humanos prometem garantir. Outras concepções, provavelmente a maioria no menu filosófico contemporâneo, são popularmente anunciadas como antikantianas, ou ao menos pós-kantianas, devido à sua recusa firme em adotar padrões alegadamente paroquiais de normatividade. Apesar deste leque de referências positivas e negativas, acadêmicos dedicaram relativamente pouca atenção a entender precisamente a concepção de Kant sobre os direitos inatos, como um primeiro passo em direção à identificação do que seria uma teoria autenticamente kantiana dos direitos humanos. Certamente, temos à nossa disposição interpretações sofisticadas da teoria da justiça (*Recht*) de Kant, dos direitos em geral, do direito cosmopolita, da humanidade e personalidade, e de muitos outros conceitos que são relevantes para qualquer teoria dos direitos humanos. Ainda assim, com exceção de uma recente tentativa sistemática feita por Otfried Höffe (2010), ninguém jamais tentou ler o pensamento moral e político de Kant para encontrar nele o que hoje chamaríamos de uma teoria dos direitos humanos.¹

Há uma razão forte para esta lacuna. A ética de Kant é percebida como diametralmente oposta ao esforço, recomendado por praticamente *todos* os especialistas em direitos humanos, de encontrar alguma base intercultural, não

* Tradução de Diogo Ramos, revista por Joel Thiago Klein, a partir original em inglês.
<https://doi.org/10.36311/2020.978-85-7983-928-3.p325-340>

paroquial e possivelmente a-metafísica, sobre a qual os representantes de culturas e tradições profundamente diferentes possam dar seu consentimento. Há ao menos duas características da descrição de Kant sobre os direitos básicos que parecem ir contra esta abordagem sensível ao pluralismo. Para começar, a noção do valor inerente dos seres humanos de Kant depende de uma crença controversa de que sejamos transcendentemente livres, i.e., não explicáveis em nosso comportamento por leis do mundo natural. Além disso, a pressuposição implícita de Kant de que a liberdade individual é o valor moral central é questionada por abordagens alternativas, não ocidentais, que parecem dar prioridade a grupos ou tradições herdadas, como exemplificado pelos questionamentos asiáticos e islâmicos aos direitos humanos.

Apesar de serem plausíveis as razões que mantêm distantes de Kant os filósofos contemporâneos, parece estranho que no rico menu filosófico à nossa disposição hoje uma teoria kantiana dos direitos humanos não tenha lugar algum. Isto é particularmente verdadeiro se nos dermos conta de que Kant teve sucesso em combinar rigidez em certos padrões universais (em particular liberdade e igualdade) com uma flexibilidade surpreendente com respeito à implementação destes padrões *vis à vis* as pluralidades morais de nosso mundo. Kant condenaria a tendência a amenizar os universais da justiça, e consideraria como injustificáveis as violações dos direitos à liberdade e *perfeita* igualdade formal por razões culturais ou religiosas (uma posição que praticamente nenhum teórico hoje teria coragem de aceitar).²Ao mesmo tempo, porém, ele também condenaria a tendência contemporânea de impor forçosamente esta *minima moralia*. Ele e permitiria, pelo contrário, uma maior flexibilidade a cada sociedade em seus progressos na implementação destes padrões.

Esta combinação de rigidez quanto aos princípios e flexibilidade quanto ao tempo e maneira na implementação merece maior atenção do que usualmente é concedido. O capítulo presente oferece apenas um primeiro passo em direção à fundação kantiana dos direitos humanos. Nossa principal ambição é a identificação do material com o qual tal teoria poderia ser desenvolvida. O capítulo analisará, na primeira parte, a ideia de Kant de que temos um direito inato à liberdade “em virtude de nossa humanidade”. Na segunda parte o foco será em nossa “capacidade de nos estabelecer fins”, que Kant considera definidora de nossa “humanidade”. Em particular, lidaremos com a questão de se esta “capacidade” é mais bem entendida como uma forma de liberdade prática ou

antes de autonomia, dois tipos de liberdade bem distintos em Kant. Tendo distinguido entre os dois tipos de liberdade, na terceira parte argumentaremos que é a autonomia, i.e., nossa habilidade de ser agentes *morais*, não meramente a espontaneidade, que serve para Kant como o fundamento último sobre o qual se estabelecem os direitos inatos à liberdade externa e à igualdade formal. Na tentativa de descrever precisamente como a autonomia fundamenta estes direitos, concluiremos propondo um argumento que preenche duas lacunas conceituais: aquela entre o nosso ser autônomo e o nosso ser digno de certo tipo de respeito, e aquela entre o nosso ser digno de respeito e o tipo de proteção que os direitos humanos prometem.

1. “HÁ APENAS UM DIREITO INATO”

Provavelmente o texto no qual Kant mais se aproxima de expressar uma teoria dos direitos humanos, como hoje a entendemos, encontra-se na *Metafísica dos Costumes*, em particular na seção devotada à Divisão Geral dos Direitos. Ali Kant sugere dois modos pelos quais os direitos podem ser divididos, dependendo de se assumimos a perspectiva da ciência do direito ou se consideramos os direitos como prerrogativas morais. Se a faz referência à ciência do direito, a divisão é aquela entre direitos naturais, baseados em princípios a priori, e direitos positivos, criados por um legislador. Se se faz referência aos direitos, entendidos como prerrogativas [*entitlements*] (morais), a distinção é entre direitos inatos e adquiridos. Os primeiros originam de capacidades morais — obviamente inatas — “independentemente de qualquer ato jurídico”, (MS 55, AA VI 237)³ i.e., antes da comunidade civil [*commonwealth*], enquanto os segundos pressupõem o ato de estabelecimento de uma condição civil.

Dada esta divisão geral, bem abruptamente Kant então alega que “Há apenas um único direito inato”, (MS 56, AA VI 237) i.e., a liberdade, entendida como “independência em relação a um arbítrio compulsivo de outrem.” (MS 56, AA VI 237). E ele brevemente explica que temos este direito “em virtude de nossa humanidade”. Para esclarecer este argumento extremamente conciso (quase uma pura asserção), é útil fazer referência à divisão entre os direitos feita por Kant que acabamos de introduzir. Da taxonomia de Kant podemos inferir o seguinte. Nosso direito inato à liberdade negativa (ou externa) tem três características principais: (a) é um direito natural que, enquanto tal, se estabelece sobre

princípios a priori; (b) temos a prerrogativa a ele antes do estabelecimento de uma comunidade civil (mesmo se um Estado seja necessário para o compelir) e (c) ele se deriva de uma capacidade moral. Kant não torna explícito que o direito à liberdade é natural, mas o fato que direitos adquiridos pressupõem a vontade do legislador, enquanto o direito à liberdade, sendo inato, precede a comunidade civil, o que implica por eliminação que seja isto o que ele quer dizer. As características (b) e (c) parecem estar logicamente ligadas de tal maneira que (c) fundamenta (b). É precisamente porque este direito “se deriva de uma capacidade moral” que os seres humanos o possuem mesmo antes do estabelecimento da comunidade civil.⁴ Mas, em última instância, mesmo (a) está baseada (c). De outro modo seria difícil entender por que os humanos possuem este direito natural mesmo antes do estado civil. Segue-se que para entender nosso direito à liberdade externa é crucial explicar a capacidade moral (c) da qual está baseada. Isto é confirmado pela breve referência de Kant à razão pela qual temos um direito à liberdade externa. Ele alega, como dissemos, que cada ser humano a tem “por virtude de sua humanidade”. Na *Metafísica dos Costumes* e em outros lugares, Kant constrói a humanidade como a capacidade “por via da qual [o ser humano] é capaz de se propor fins.” (MS 294, AA VI 387). Mais precisamente, Kant diz que “a capacidade em geral de se propor um fim, qualquer que ele seja, é o que constitui o elemento característico da humanidade (ao invés da animalidade).” (MS 301, (AA VI 392, minha ênfase). Tal capacidade é o fundamento sobre o qual se baseia nosso direito à liberdade.

A análise desta capacidade crucial e de seu alegado potencial para fundar o único direito inato será objeto do próximo parágrafo. No momento, deixemos notar que Kant interessantemente infere de nosso único direito inato, num modo aparentemente analítico, mais quatro direitos inatos, entre os quais, importantemente, [está] o direito à perfeita igualdade formal. Ele afirma:

A liberdade (a independência em relação a um arbítrio compulsivo de outrem), na medida em que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, é este direito único, originário, que corresponde a todo o homem em virtude da humanidade. – A igualdade inata, quer dizer, a independência, que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que, reciprocamente, os podemos obrigar; por conseguinte, a qualidade do homem de ser o seu próprio senhor (*sui iuris*), ao mesmo tempo a de ser um homem íntegro (*iustus*), porque não cometeu ilícito algum com anterioridade a qualquer ato jurídico; por último, também a faculdade de fazer aos outros aquilo que os não

prejudica no que é seu, se les o não quiserem tomar como tal. (MS 56, AA VI 237-8).⁵

Kant considera a derivação destes “quatro direitos humanos implícitos” (HÖFFE, 2010, p. 87) a partir do direito à liberdade como analítica (“eles não são realmente distintos dela”). É por isso que ele alega que eles não são como espécies de um gênero superior (“como se fossem membros da divisão de algum conceito superior do direito”). Na verdade isto implicaria que cada um destes quatro direitos tem uma característica que os diferencia do gênero (o direito à liberdade). No direito à liberdade — Kant acredita — já encontramos as características que precisamos expor nestes quatro direitos adicionais. Vejamos porquê.

Com respeito à igualdade a explicação é simples. Cada indivíduo tem o direito a uma esfera de liberdade cuja extensão é limitada só pela condição de que tal liberdade seja compatível com aquela de todos os outros, de acordo com uma regra geral. Já que quaisquer argumentos que eu tenha para limitar tua liberdade são também *ipso facto* argumentos que tu podes utilizar para limitar minha liberdade (a força da condição de que estas liberdades sejam limitadas de acordo com uma regra *geral*), segue-se que todas as esferas individuais são iguais. De outro modo estaríamos adicionando alguma condição além daquela de compatibilidade. Isto é de importância crucial porque estabelece que nenhuma discriminação a priori entre indivíduos é permitida. Kant não especifica muito bem em que consiste este direito à igualdade, se só no tratamento igual diante da lei ou em algum tipo de acesso igual aos meios necessários de subsistência, ou meramente na oportunidade de obter tais meios. De qualquer modo, é bem claro que ele tem em mente uma proibição de discriminar entre indivíduos por razões que falhem em ter em conta seus status iguais *como seres humanos*. Nenhum fator religioso ou cultural pode justificar a atribuição de porções maiores de liberdade a alguns cidadãos em detrimento de outros. Para dar um exemplo óbvio, os povos decentes de Rawls (1999) seriam portanto considerados como violadores dos direitos humanos.⁶

Assim temos três direitos restantes. Como Höffe (2010, p. 89) corretamente nota, o direito a ser seu próprio senhor segue (“portanto”) do direito à igualdade. Aqui o raciocínio parece ser que se somos todos iguais, ninguém está autorizado a me governar e — o princípio rousseauiano — nenhum indivíduo ou grupo tem o direito de impor sobre mim leis civis às quais eu não tenha

dado meu consentimento. Quase *en passant*, Kant aqui extrai da igualdade um princípio que torna seu direito natural muito mais ambicioso do que os filósofos contemporâneos hoje estão dispostos a aceitar. Tanto dentro da sociedade ou da família, quanto na relação entre o Estado e os indivíduos, os seres humanos são entidades para os quais nada pode ser feito sem seu consentimento explícito ou implícito. Nenhum sistema constitucional que não seja baseado neste princípio fundamental é portanto justificado sob a perspectiva do direito natural.

Também o direito a ser “irrepreensível”, ao menos antes que se tenha executado qualquer ato legal [*vor allem rechtlichen Akt*], segue do direito à igualdade. Höffe defende que Kant expressa aqui o princípio básico de que uma infração moral (por exemplo, falha em ajudar os necessitados) não pode ser transformada *ipso facto* numa infração legal. Outra leitura possível, talvez menos sofisticada, é que “antes de executar qualquer ação legal” deve ser lido como referindo à condição antes do estabelecimento da comunidade civil, nomeadamente como caracterizando o estado de natureza. Aqui todos são irrepreensíveis não porque não haja obrigações morais (nisto Kant acredita afastar-se de Hobbes), mas porque tais obrigações, o que é meu e teu em geral, não podem ser imparcialmente julgadas.

Finalmente, temos o direito a agir como desejarmos, mesmo se isto desagradar a alguém, desde que não cerceie os direitos de outros companheiros iguais. Assim, pode-se legitimamente mentir e prover falso testemunho, já que outros ainda têm a liberdade de acreditar ou não nestas afirmações. Mas a mentira de alguém não pode infringir nos direitos iguais de outrem. Uma coisa é mentir a alguém e mesmo sobre alguém num modo sem consequências. Outra é difamar um agente concorrente. Não importa quão difícil seja estabelecer a distinção na vida real, Kant apela aqui à distinção bem estabelecida no senso comum. Note-se que esta permissão para mentir exemplifica a lacuna entre moralidade e *Recht* a que Kant subscreve. Por esta distinção, Kant exclui qualquer sistema legal relativo à promoção de uma particular visão [de mundo] abrangente. Apesar de nossos direitos naturais inatos serem pré-legais, direitos morais, eles não produzem qualquer “Estado ético”, i.e., um governo que, em virtude de algum compromisso ético substantivo, limite as liberdades dos indivíduos mais do que o necessário para garantir sua compatibilidade. Pelo contrário, eles comandam a construção de uma comunidade civil que defenda nossas esferas iguais de liberdade, ao mesmo tempo em que evitam usar da coerção para promover visões de mundo específicas.

2. “EM VIRTUDE DE SUA HUMANIDADE”

Até agora, apenas introduzimos o que Kant pensou ser nosso único direito humano e por que ele acredita ser possível inferir analiticamente disto quatro direitos adicionais. Agora é tempo de voltarmos à questão central. Qual é fundamento sobre em que se baseia nosso direito à liberdade? Como dissemos, a única indicação fornecida por Kant é que cada ser humano tem este direito “em virtude de sua humanidade [*kraft seiner Menschheit*]”. Também vimos, a partir da divisão entre direitos introduzida por Kant, que por “humanidade” ele quer dizer uma capacidade e que a chave para a compreensão correta da doutrina completa dos direitos inatos de Kant é a determinação exata desta capacidade. Na *Metafísica dos Costumes* e em outros lugares, Kant constrói a humanidade como a capacidade que “é a única por via da qual [o ser humano] é capaz de se propor fins.” (MS 294, AA VI 387). Mais explicitamente, “a capacidade em geral de se propor um fim, qualquer que ele seja, é o que caracteriza a humanidade (enquanto distinta da animalidade).” (MS 301, AA VI 392, minha ênfase). Na seção seguinte àquela devotada ao direito inato à liberdade, Kant também diz que a humanidade é a “faculdade de liberdade, a qual é totalmente suprassensível” (MS 239) de um ser humano.

Assim temos um direito inato à liberdade (e aos outros quatro sub-direitos) porque somos capazes de nos estabelecer fins. O que isto quer dizer? Como é que a posse exclusiva de uma mera habilidade de nos estabelecer fins nos confere o direito [*entitles*] a qualquer coisa? Se sou capaz de matar a sangue frio por motivos fúteis (como só os humanos e talvez os gatos são capazes), isto certamente não me confere qualquer direito, moral ou o que valha. Por que, então, Kant acredita que nossa capacidade de nos estabelecer fins confere aos seres humanos um direito à liberdade externa? A expressão “capacidade de propor fins”, como está, evoca duas capacidades diferentes, ambas presentes no sistema de Kant: liberdade prática e autonomia. Num sentido que explicaremos logo, ambas são “completamente suprassensíveis”, como Kant diz na definição de humanidade citada acima, pelo menos se isto significar que não podem ser capturadas por uma concepção naturalista dos seres humanos. Dependendo de qual dos dois tipos de liberdade seja lido nesta “capacidade de se estabelecer fins”, o argumento de Kant para a fundação de nosso único direito inato parecerá bem diferente. Incumbe-nos destarte introduzir os dois tipos de liberdade em seus traços essenciais simples e então decidir qual dos dois Kant tem em mente neste contexto.

3. DOIS TIPOS DE LIBERDADE

Notoriamente, para Kant as ações humanas não são plenamente determinadas pelas inclinações sensíveis que normalmente nos motivam. Pelo contrário, dadas quaisquer inclinações, não importa quão fortes, sempre cabe ao indivíduo “endossá-las” ou resistir a elas. Com a bem óbvia exceção das respostas involuntárias a estímulos (como o familiar reflexo do joelho sob uma batida de martelo), Kant crê que o comportamento humano como um todo está sujeito à deliberação racional livre. Isto significa que todas as ações voluntárias provêm da avaliação livre pelo indivíduo de certa regra subjetiva de ação, ou máxima, como Kant a chama. Destarte os humanos escrutinam pelas suas razões a oportunidade (moral ou prudencial) de uma certa máxima e são livres a adotar ou rejeitá-la. Kant por vezes expressa este ponto crucial referindo-se à noção de um *arbitrium liberum*, distinto do *arbitrium brutum* típico dos animais (A533-4/B561-2). Os humanos, nessa teoria, estabelecem-se fins para suas vidas sem serem dirigidos ou plenamente determinados por desejos e necessidades. No máximo, desejos e necessidades *sugerem* um certo caminho de ação. Uma decisão livre por parte do agente para endossar tal caminho, tornando-o deste modo o seu próprio fim, é, porém, sempre necessário. Isto explica a força da cláusula reflexiva (“capaz de *se* estabelecer fins”) que aparece na fórmula acima. Os humanos estabelecem fins *para si mesmos*. Estes fins não são de modo algum impostos sobre eles por forças externas ou paixões internas. Os humanos gozam do que Kant por vezes chama de “liberdade no sentido prático.” (A534/B562).

A noção kantiana de liberdade prática está próxima do que se poderia chamar de agência racional. Esta agência pode ser descrita por meio de duas características essenciais: a) independência de compulsão patológica e b) capacidade de agir com base em imperativos (regras de ação) na perseguição de um dado fim. Destarte os humanos são racionais porque selecionam a regra que guia seus comportamentos (eles não agem aleatoriamente) e são livres para selecionar tal regra. Para dar um exemplo óbvio, se tenho sede, e não vejo razões para que tenha de resistir ou adiar a satisfação resultante da extinção de minha sede, posso livremente escolher a máxima “sempre que um agente X tem sede, ela deve beber”. Como enfatizado por Henry Allison, apesar de aparentemente simples, esta concepção de agência racional é já altamente controversa por dar uma descrição incompatibilista da liberdade humana (ALLISON, 1990). De fato, para Kant a decisão de beber não é plenamente determinada por minha inclina-

ção, nem é determinada por um cálculo mais sofisticado de prazer ou o que valha. A decisão de endossar a máxima em questão é irreduzível a qualquer das muitas causas naturais que experimentamos no mundo sensível (dentro ou fora de nós). A decisão é um ato radicalmente livre da parte do sujeito. Como Kant às vezes coloca, é apenas sob esta condição que eu posso dizer que *eu* executei qualquer ação, em oposição a “algo em mim me fez agir” ou “aquele particular estado objetivo de coisas evoluiu em certa direção”.

Como um ponto histórico, isto é resumidamente a teoria da liberdade que Kant apresenta na primeira crítica e que em cerca de 1781 ele pensou ser suficiente para a moralidade.⁷ Na *Fundamentação* (1785), porém, testemunhamos a grande *entrée* do conceito de autonomia que torna a teoria da liberdade de Kant ainda mais problemática para a sensibilidade dos filósofos contemporâneos. A autonomia, tal como é definida na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática*, implica mais do que independência de compulsão patológica, uma característica subjacente a todos os tipos de comportamento racional e equivalente à noção de *arbitrium liberum*. Ela implica mais do que a habilidade de tomar distância de inclinações contingentes com vista a alguma finalidade distante, mas ainda assim empiricamente motivada (resisto ao meu desejo de fumar com vista ao objetivo mais elevado de evitar o cancer). Para o Kant maduro, um agente cuja liberdade se limita a esta habilidade é livre mas irremediavelmente heterônomo. O agente é livre porque suas inclinações (não importa quão fortes) não exaurem a estória causal por trás de suas ações (elas sempre requerem seu ato racional livre de endosso), ainda assim o agente é heterônomo porque inclinações são um componente necessário da estória motivacional atrás de qualquer ação por ele executada.

Ao contrário, ser autônomo para Kant implica a habilidade de agir em completa independência de inclinações. Positivamente expresso, isto significa ser capaz de encontrar uma motivação suficientemente forte por um tipo muito especial de interesse não empírico, que é — obviamente — o respeito pela lei moral. A habilidade de ser determinado pela força legítima [*authoritative*] da moralidade é o que consiste a autonomia. Como diz Allison, uma “vontade com a propriedade da autonomia é uma em que há (ou pode haver) razões para agir que são logicamente independentes das necessidades do agente como um ser sensível.” (ALLISON, 1990, p. 97). Um agente autônomo não meramente se dá a regra da sua ação (isto é, espontaneidade ou liberdade prática). Ela o faz inde-

pendentemente de *qualquer* inclinação. Isto é o que Kant expressa com uma linguagem ligeiramente diferente em uma das definições oficiais de autonomia na *Fundamentação*, onde esta forma da liberdade é introduzida como “a qualidade da vontade pela qual é um alei para si mesma (independentemente de toda a qualidade dos objetos do querer).” (KANT, 2009, p. 285; AA IV 440). Enquanto a vontade humana sempre é uma lei para si, porque mesmo o comportamento heterônomo pressupõe que se adote certa máxima motivada sensivelmente *como sua própria* máxima⁸, i.e., que se dê uma lei para si mesmo, por outro lado é só na agência autônoma que esta lei é autoimposta *sem influências sensíveis*. Isto é a força da cláusula entre parênteses na definição acima da autonomia.

Portanto, para Kant os humanos demonstram dois tipos de liberdade. Por meio da liberdade prática, eles estabelecem fins para si mesmos e o fazem sem serem plenamente determinados por inclinações, mesmo se o pacote motivacional que leva à ação é influenciado sensivelmente. Por meio da autonomia, eles se estabelecem fins independentemente de qualquer motivo empírico. Já que para Kant qualquer forma de agência, inclusive a agência moral, pressupõe que o agente é movido por algum interesse, de modo que [para] responder a questão acerca do *principum executionis*, isto significa que a agência moral/autônoma será motivada pela única forma de interesse *puro* (i.e., não empírico) disponível aos humanos, i.e., respeito pela lei moral.⁹ Nessa reconstrução, o comportamento autônomo é equivalente ao comportamento moral, apesar de, obviamente, o comportamento moral ser apenas um subconjunto do comportamento livre (que inclui ações heterônomas).¹⁰ Agora, a questão crucial para nós é: a qual destas formas de liberdade é aludida na definição da “humanidade” como “a capacidade de ser estabelecer um fim — qualquer fim”?

4. AUTONOMIA COMO A BASE DO DIREITO À LIBERDADE EXTERNA

Tanto a liberdade prática quanto a autonomia parecem candidatas respeitáveis para o papel de base do nosso direito inato à liberdade, por ambas serem peculiares aos seres humanos e satisfazerem a definição de humanidade formulada por Kant.¹¹ A referência a “qualquer fim” sugere que Kant tem em mente a liberdade prática, porque mesmo fins imorais parecem ser contemplados. No entanto, outras considerações de natureza sistemática e textual, leva-nos muito mais convincentemente à direção oposta. Começando com as razões sistemáticas, o fato de que uma certa capacidade seja peculiar a uma espécie dificilmente

fundamenta qualquer direito àquela espécie. Como dissemos anteriormente, a espécie humana é possivelmente a única capaz de matar a sangue frio ou mesmo por mera diversão, mas isto dificilmente justifica qualquer direito, para não falar num direito humano a matar deste modo.

Assim, o centro do argumento não pode ser a posse exclusiva de uma habilidade, mas seu valor intrínseco. O argumento de Kant deve ser que a liberdade, como uma propriedade de nossa vontade, mostra algo intrinsecamente bom sobre os humanos, algo que fundamenta a dignidade humana e a fortiori estabelece a fundação para nosso direito à liberdade externa. Este algo, como todo estudante de Kant sabe, é precisamente a autonomia, entendida como uma propriedade necessária e suficiente para uma vontade ser uma boa vontade, i.e., a única coisa no mundo que é “boa sem qualificação” e que, como uma jóia, “brilharia por si mesma como algo que tem seu pleno valor em si mesmo.” (KANT, 2009, p. 105; AA IV 394) A liberdade prática no máximo mostra nossa natureza de seres racionais, uma qualidade que em certo sentido já nos posiciona acima do mundo natural. A liberdade prática, porém, não estabelece nosso maior valor em relação a qualquer entidade do mundo sensível. Por esta razão, a habilidade de seguir a lei moral mesmo em detrimento de qualquer interesse empírico (inclusive a sobrevivência) é requerida. Enquanto a liberdade prática nos torna reis e rainhas do mundo sensível, a autonomia nos torna semideuses, habitantes deste mundo, mas ao mesmo tempo membros qualificados, ou, talvez mais modestamente, candidatos qualificados para o outro reino.

Passando às razões textuais, Kant afirma que a pura capacidade de se estabelecer fins torna os humanos extrinsecamente mais valiosos que animais ou coisas, mas não superiores a eles no que tange seus valores intrínsecos e incondicionais. Ele escreve:

No sistema da natureza, o homem (*homo phenomenon, animal rationale*) é um ser de escassa importância e tem com os restantes animais, enquanto produtos da terra, um valor comum (*pretium vulgare*). Mesmo o fato de ter sobre eles superioridade do entendimento e de poder propor-se fins a si próprio só lhe dá um valor extrínseco pela sua utilidade (*pretium usus*), a saber, o valor pelo qual o homem é superior a um outro, isto é, um preço, como o de uma mercadoria, no comércio com estes animais considerados coisas, comércio onde ele, no entanto, tem um valor ainda inferior ao meio universal de troca, o dinheiro, cujo valor é, por essa razão, denominado eminente (*pretium eminens*).

Somente o homem, considerado como uma pessoa, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral, está acima de todo o preço, pois que, como tal (como *homo noumenon*), não pode valorar-se apenas como meio para fins alheios, mas sim como fim em si mesmo, isto é, possui uma dignidade (um valor intrínseco absoluto) mediante a qual obriga todos os demais seres racionais do mundo a guardá-lo respeito, podendo medir-se com qualquer outro desta espécie e valorar-se em pé de igualdade. (MS, 366s.; AA VI 434-35).

Kant nega explicitamente que a liberdade prática confira um valor incondicional aos seres humanos. No máximo, o entendimento e a liberdade prática transformam os humanos em entidades particularmente eficientes e funcionais, em bens mais valiosos que quaisquer outros no mundo, mas inevitavelmente meros bens. Ao contrário, considerados como sujeitos de uma razão prático-moral, i.e., como autônomos, os seres humanos se elevam acima de qualquer preço, tornam-se fins em si mesmos, e legitimamente demandam o respeito de criaturas similares. Kant enfatiza novamente o ponto ao alegar: “a humanidade na sua pessoa é objeto do respeito que ele [homen] pode exigir a qualquer homem.” (MS, 366s.; AA VI 434-35). A humanidade como a base para o único direito inato à liberdade externa é em última instância nosso ser sujeito à lei moral, nosso ser autônomo.¹²

5. DA AUTONOMIA AOS DIREITOS HUMANOS VIA RESPEITO

Neste ponto, resta explicar precisamente como nossa humanidade, entendida como autonomia, é suposta fundar nosso direito à liberdade externa, e seus quatro subdireitos, que, lembremos, são o mais próximo que temos em Kant do que hoje chamamos de direitos humanos. A inferência é menos direta e clara do que se possa imaginar, e as coisas são complicadas pelo fato de que tocamos aqui num problema clássico dos estudos kantianos: o da relação entre ética e direito. Na verdade, o passo entre a nossa capacidade para agência moral (autonomia) e o nosso direito à liberdade externa é precisamente a inferência da moralidade para o direito. Do fato que os humanos são seres autônomos pode-se inferir analiticamente seu valor. Mas como podemos inferir deste valor o direito à liberdade externa e os outros quatro direitos inatos que antes vimos? Alguns intérpretes argumentam que é possível inferir nosso direito à liberdade externa a partir de um argumento transcendental, como se a liberdade externa fosse uma condição de possibilidade da autonomia.¹³ Mary Gregor, por exemplo, alega que

a liberdade externa é presumida no próprio conceito de autonomia. Para que os humanos sejam autônomos, Gregor acredita, é necessário que tenham a possibilidade de escolher entre cursos alternativos de ação (GREGOR, 1963, p. 27). Recentemente esta interpretação foi endossada por um número de comentadores que insistem no elo necessário entre autonomia e liberdade externa, esta última explicitamente construída como uma condição da possibilidade da primeira (MOLHOLLAND, 1990, p. 402; WEINRIB, 1992, p. 27).¹⁴

O problema com esta linha de raciocínio, como notado por Gunnar Beck, é que não é claro que seja necessária a liberdade externa para a autonomia. Um indivíduo pode ser autônomo mesmo se ele ou ela é privado de liberdade externa. Tome-se o caso de um escravo. Como Beck (2006, p. 383) o põe:

Na medida em que o agente possua uma vontade moralmente boa, nenhuma força externa pode obstruir seu estado interno de autonomia, mesmo que restrições à sua liberdade externa possam prevenir o agente de exercer ou agir sobre sua autonomia, i.e., agir de acordo com o que ele nunca aceita como seu dever e queira agir sobre.

Pode-se permanecer um indivíduo autônomo mesmo privado da liberdade externa.¹⁵ A autonomia, como uma propriedade de nossa vontade, pode sempre ser praticada, mesmo se nossa liberdade externa esteja plenamente comprometida. (É algo que, por assim dizer, “ninguém — nenhum indivíduo, Estado, ou mesmo você mesmo — pode tirar de você”).¹⁶ Isto não significa, contudo, que a autonomia não exerça qualquer papel na fundação do nosso direito à liberdade externa. O que meramente significa é que temos que abandonar a esperança de encontrar um argumento transcendental que ligue a autonomia à liberdade externa (e em última instância aos direitos humanos). Mais modestamente, temos de investigar as pressuposições, não diretamente da autonomia, mas do respeito peculiar ao qual temos direito por virtude de sermos autônomos. O argumento, de forma bastante esquemática, seria este:

- 1) Os humanos são autônomos (no sentido kantiano).
- 2) Esta propriedade lhes confere o direito ao respeito, entendido como uma garantia de não serem tratados como meros meios.
- 3) Qualquer limitação arbitrária à liberdade dos seres humanos significa tratá-los como meros meios, i.e., significa um fracasso em respeitá-los da maneira requerida.

- 4) A única limitação da liberdade externa permitida a priori é aquela necessária para tornar compatível a liberdade externa de alguém às de todos os outros.
- 5) Qualquer indivíduo tem um direito (pré-político, inato) à quantidade mais larga de liberdade compatível com a mesma liberdade de todos os outros.
- 6) Todos os humanos têm um direito pré-político e inato à liberdade externa (e igualdade formal).

O respeito aqui preenche a lacuna lógica, rotineiramente despercebido pelo primeiro grupo de intérpretes, entre a autonomia e a liberdade externa. Do respeito se origina a proibição de limitar arbitrariamente, não a autonomia, que é, falando estritamente, imune a restrição,¹⁷ mas a liberdade humana externa. Sem uma referência ao respeito, porém, e este é o problema com o segundo grupo, no melhor dos casos os humanos podem ser ditos terem boas razões prudentiais para atribuírem a si mesmos esferas iguais de liberdade externa, mas não um *direito* àquela liberdade.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: CUP, 1990.
- BECK, G. Kant's theory of rights. *Ratio Juris*, v. 19, n. 4, p. 371-401, 2006.
- BIELEFELDT, H. Autonomy and republicanism: Immanuel Kant's philosophy of freedom. *Political Theory*, v. 25, n. 4, p. 524-558, 1997.
- CARANTI, L. Moralità senza l'imperativo categorico? Risposta a Philippa Foot. In: ALLISON, H.; _____. (Ed.). *Libertà trascendentale ed autorità della morale in Kant*. Roma: Luiss Edizioni, 2002. p. 63-95.
- CARR, C. Kant's theory of political authority. *History of Political Thought*, v. 10, n. 4, p. 719-731, 1989.
- DANTO, A. C. Constructing an epistemology of human rights: a pseudo problem? *Social Philosophy and Policy*, v. 1, n. 2, p. 25-30, 1984.
- DOPPELT, G. Rawls' system of justice: a criticism from the left. *Noûs*, v. 15, n. 3, p. 259-307, 1981.
- GREGOR, M. *Laws of freedom*. Oxford: Blackwell, 1963.
- HÖFFE, O. Kant's innate right as a rational criterion for human rights'. In: DENIS, L. (Ed.). *Kant's metaphysics of morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 71-92.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Tradução José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. (AA VI 237).

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009. (AA IV 440)

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução Valerio Rohden e Udo Mosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (A533-4/B561-2).

MOLHOLLAND, L. S. *Kant's system of rights*. New York: Columbia University Press, 1990.

WEINRIB, E. J. Law as idea of reason. In: *Essays on Kant's political philosophy*. Cardiff: University of Wales Press, 1992.

WOOD, A. W. *Kantian ethics*. Cambridge: CUP, 2008.

NOTAS / NOTES

- ¹ Um trabalho recente (VALENTINI, 2012) tentou construir uma teoria liberal dos direitos humanos inspirada em Kant. Ainda assim, isto não é o mesmo que oferecer a própria teoria dos direitos humanos de Kant ou, dada a ausência de uma teoria plenamente desenvolvida, do que pareça ser o mais próximo que Kant tenha dito sobre o que hoje chamamos de direitos humanos.
- ² Alguns podem pensar que a exclusão notória por Kant de mulheres e trabalhadores subordinados da cidadania ativa (o direito ao voto) torna sua teoria incompatível com o princípio da perfeita igualdade formal, como a entendemos hoje. Porém, há espaço para interpretar tal exclusão como a tentativa infeliz de Kant de defender o princípio da igualdade, em vez de violá-lo. Eu ofereci uma interpretação nestas linhas em Caranti (2012, p. 125-127).
- ³ KANT, I. *A Metafísica dos Costumes* (doravante MS). (AA VI 237).
- ⁴ Já que este “direito” é afirmado antes da existência da estrutura política necessária para declarar qualquer direito, ele deve ser entendido como uma prerrogativa moral, uma legítima reivindicação que cada ser humano pode fazer por certa forma de tratamento.
- ⁵ Modifiquei a última frase da tradução de Mary Gregor, na qual se lê “desde que não o queiram aceitar”. Creio que “mesmo que” é compatível com o texto de Kant e faz mais sentido neste contexto.
- ⁶ Ofereço uma crítica da teoria rawlsiana dos direitos humanos, como apresentada na *Lei dos Povos* e ulteriormente refinada por Joshua Cohen (2006), em Caranti (2011).
- ⁷ Apesar de muitos comentadores serem inclinados a identificar a liberdade prática com a autonomia - e esta dificuldade hermenêutica mereceria uma longa discussão - há uma variedade de boas razões (históricas, sistemáticas, textuais) para resistir a esta tendência. A razão histórica é que Kant introduziu a noção de autonomia relativamente tarde em sua carreira, i.e., depois de 1781. Até a primeira Crítica, de fato, Kant acreditava que tudo o que a moralidade requer é a liberdade prática. E já que a liberdade prática pressupõe que algum fim empírico determine (sem compelir) meu caminho de ação, segundo os próprios padrões posteriores de Kant, esta teoria moral valeria como heterônoma. A razão sistemática é que a distinção dá espaço para um comportamento imoral livre (destarte imputável), assim salvando Kant da acusação usual de adotar a posição grotesca de que em sua teoria só o comportamento moral conta como livre. As razões textuais são, simplesmente, as definições de autonomia a partir da *Fundamentação*, que insistem na capacidade da vontade humana de ser uma lei para si *independentemente de qualquer inclinação sensível* (i.e., sem aqueles motivos empíricos que determinam praticamente o comportamento livre) como a marca de nossa agência autônoma.
- ⁸ Poder-se-ia dizer, embora paradoxalmente, que a agência heterônoma contém em si uma quota de autonomia.
- ⁹ Quanto a isso, ver minha resposta à tese de Philippa Foot, segundo a qual a agência moral fica misteriosa em Kant, já que o dever deve ser obedecido a despeito de qualquer motivação (CARANTI, 2002).

- ¹⁰ Ao se ler deste modo a teoria da liberdade de Kant pelo menos evitamos atribuir a Kant, como frequentemente se faz, a visão grotesca de que apenas a agência moral é livre e que a agência não moral não é responsável justamente por não ser livre. Não é necessário dizer que às vezes Kant se presta a tal interpretação, quando, por exemplo, ele alega: “o que pode ser, então, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei” (KANT, 2009, p. 349; AA IV 446-7) ou “uma vontade livre [uma com a propriedade da autonomia] e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa” (KANT, 2009, p. 349; AA IV 447).
- ¹¹ Höffe (2010, p. 85) toma como certo que Kant tem em mente a autonomia como o fundamento para o direito inato à liberdade. Provavelmente por acreditar que as referências à capacidade “completamente suprassensível” ou ao “*homo noumenon*” (MS 239) são suficientemente unívocas. A liberdade prática, porém, pode ser igualmente caracterizada enquanto tal, pelo menos se for rejeitada como um todo a leitura compatibilista da teoria da liberdade de Kant. Ainda mais, Höffe não parece dar a atenção à distinção entre “personalidade” e “humanidade” (quanto a isso ver também WOOD, 2008, p. 84). Apesar de Kant não ser plenamente consistente no uso dos termos, só a “personalidade” é sempre usada para se referir à capacidade dos humanos de obedecerem a leis morais, o que por seu turno fundamenta o seu valor e dignidade. Em contraste, como vimos acima, a “humanidade” é às vezes usada para indicar nossa “pura” capacidade de estabelecer fins para nós mesmos. Portanto, quando Kant fala de um direito inato que temos “em virtude de nossa humanidade” (não personalidade), parece perigoso tomar como óbvio que ele tenha em mente a autonomia.
- ¹² Deve-se notar que Kant não é consistente no uso do termo humanidade, especialmente na sua diferença para a personalidade. Por vezes, como na passagem acima, a “humanidade” se refere não só à capacidade de estabelecer fins, mas também à capacidade de ser fins em si mesmos, nomeadamente tanto à liberdade prática quanto à autonomia. Em outros momentos, por exemplo na *Religião* (AK VI 26–27), esta última capacidade, i.e., a capacidade de agência moral, é atribuída à personalidade. Do mesmo modo, por vezes Kant defende que a humanidade “é uma dignidade” (MS 413; AK VI 462) e, algumas linhas depois, assim como em muitas outras passagens, alega que nossa dignidade reside em nossa personalidade. Isto levou muitos comentaristas a acreditar que “humanidade”, entendida como uma mera capacidade racional (liberdade prática), é para Kant a fonte de nosso valor objetivo absoluto, que por seu turno é o fundamento da moralidade, see Wood, (2008, p.88). Não podemos partilhar esse ponto de vista. Quando Kant defende que a humanidade pode ser uma tal base, ele claramente usa o termo no sentido lato que engloba não só a capacidade racional (liberdade prática), mas também a autonomia. Em última instância, como a passagem citada anteriormente mostra sem vias de dúvida, para Kant a fonte de nosso valor absoluto é a autonomia, ou, o que é o mesmo, nossa capacidade para a agência moral.
- ¹³ Devo a Gunnar Beck a lista de autores que caem no primeiro grupo. Ver. Beck (2006, p. 374-379).
- ¹⁴ Uma avaliação similar é encontrada em Carr (1989) and in Bielefeldt (1997). See also Doppelt (1981).
- ¹⁵ Quanto a isso, ver a crítica de Danto à fundação dos direitos humanos por Gerwirth. A. Danto (1984).
- ¹⁶ A propósito, esta é uma das características da autonomia que a torna atrativa como candidata para a fundação dos direitos humanos. Estes são na realidade universalmente tomados para explicitar algumas prerrogativas que pertencem aos humanos independentemente das circunstâncias nas quais vivem ou, mais interessantemente, independentemente do que tenham feito. A autonomia fundamenta uma dignidade que os indivíduos não podem alienar ou comprometer por meio do comportamento imoral. Os direitos humanos devem na realidade proteger mesmo os mais abomináveis criminosos, ditadores, abusadores, numa palavra, aqueles que fizeram tudo o que puderam para remover todo traço de decência de suas vidas. Por exemplo, poucos defensores dos direitos humanos, na verdade, negariam que a execução de Saddam Hussein tenha sido uma violação dos seus direitos inalienáveis.
- ¹⁷ No máximo é o *exercício* da autonomia que pode ser limitado, mas meramente no sentido de que, se nossa liberdade externa for severamente restrita, serão menos numerosas as ocasiões nas quais pode ser exercitada nossa escolha de viver de acordo com os padrões de moralidade (i.e., como seres autônomos).