

AUTONOMIA E LIBERDADE: UMA FUNDAMENTAÇÃO KANTIANA PARA DIREITOS HUMANOS SEGUNDO CARANTI

Delamar José Volpato Dutra¹

INTRODUÇÃO

O livro de Caranti *Kant's Political Legacy: Human Rights, Peace, Progress* é instigante, não só por tentar avançar a argumentação kantiana, como pelas acuradas interpretações do próprio Kant. Deveras, o legado de Kant é disputado pelas mais diferentes correntes da filosofia, sendo que Caranti se posiciona bem em tal disputa.

A presente análise deter-se-á na argumentação de Caranti sobre os direitos humanos, especialmente sobre a estratégia de fundamentação que ele apresenta.

Caranti (2017) toma os direitos humanos como standard de legitimidade e de decência políticas (p. 3-4). Posto isso, o desiderato do autor é tratar da fundamentação dos direitos humanos. Kant é eleito como promissor para tal, pois é tomado como uma alternativa às concepções cujas estratégias de fundamentação são instrumentais ou políticas (p. 5-6).

ESTRATÉGIAS DE FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Inspirado em Cruft et. al. (2015, p. 11), Caranti (2017, p. 43) aponta três estratégias de fundamentação dos direitos humanos. A primeira orientação de fundamentação é uma estratégia nomeada de instrumental ou redutiva. Essa orientação toma uma certa característica [feature] ou traço distintivo dos seres humanos, característica essa tomada como valorosa de forma autoevidente, e pensa os direitos humanos como instrumento, estratégia, meio de proteção dessa suposta característica fundamental. As características ou traços importantes podem ser (1) a especificidade da ação humana em relação a outros seres vivos, como na proposta de Griffin (2008), (2) certos bens fundamentais (Finnis, 2005) ou certas necessidades humanas (Shue, 1980), (3) certas capacidades [capabilities] (Sen, 2009; Nussbaum, 2011).

Essas estratégias comportam problemas, de acordo com Caranti. Em relação ao grupo (1), a estratégia parece não dar conta dos direitos que são atribuídos aos que não têm as características consideradas relevantes, como bebês, os mentalmente enfermos, bem como não dar conta do que está errado na tortura, que parece ser a dor ou o sofrimento e não algo relacionado com a ação, com a agência (Caranti, 2017, p. 44). Em relação ao grupo (2), os direitos humanos de primeira e de segunda gerações parecem ter pouco a ver com necessidades humanas básicas (Caranti, 2017, p. 47). Já, em relação ao grupo (3), Caranti (2017, p. 47) remete à objeção de Raz (2010), segundo a qual

the fact that something is very important for me (and for all other human beings) is not a sufficient reason to turn that thing into something I have a right to. Arguably being loved is among the most important things in human life, but would it make sense to say that I have a right to be loved? (Caranti, 2017, p. 47)

Daí a sua conclusão: “To put it crudely, instrumental justifications do not justify any *right*” (Caranti, 2017, p. 47).

A segunda orientação de fundamentação dos direitos humanos, apontada por Caranti (2017, p. 48), é chamada de não instrumental ou fundamentação ortodoxa. Ela tem por base o valor intrínseco dos seres humanos: “The point of human rights is not that of protecting the interests of humans but of protecting a status humans possess. It is by virtue of this status that the interests humans have acquire normative force.” (Caranti, 2017, p. 48) Seguiriam essa orientação Nagel, Kamm, Flickschuh, Buchanan. Este último, para ilustrar, aponta para o exemplo da mulher que ganha menos e que tem todos os seus interesses satisfeitos, contudo, permanece algo de errado nesse ganhar menos em razão do seu gênero: “This illustrates how human rights have to do with the protection of a status, of an *equal* status to be precise, quite independently of whether and how they promote human well-being. A deontological element seems to be irreducible in any convincing account of rights in general and of human rights in particular.” (Caranti, 2017, p. 48) Essa segunda corrente não defende a rejeição da primeira estratégia. (Cruft et al., p. 17-8) O que ela gera, na verdade, é uma versão sincrética (Caranti, 2017, p. 49) que acrescenta algo à primeira proposta, a saber, o elemento do valor intrínseco.

Caranti não aponta problemas em relação a essa perspectiva, muito provavelmente porque a sua proposta poderia ser classificada nessa orientação.

Finalmente, a terceira orientação é aquela baseada na prática que apela a uma fundamentação política. Comporiam essa orientação Rawls (2005), Raz (2010), Beitz, Buchanan, Besson, Pogge. Esses filósofos “think that the essence of human rights is to be found in the role that they have come to play in the practice of international politics.” (Caranti, 2017, p. 50) Em relação a essa estratégia, ele aponta não haver incompatibilidade da mesma com a proposta ortodoxa:

Subspecies types of the political view do not pose much of a challenge to the traditional or orthodox view. In fact, they simply add one dimension to the essence of human rights – the state sovereignty-limiting dimension – that the orthodox view allegedly overlooks. They do not seem, however, to deny that the normativity of human rights depends also on something other than this political function (Caranti, 2017, p. 51).

Não obstante, registra que, em sua formulação pura, tal posicionamento parece obliterar o aspecto de os direitos humanos serem expressão da dignidade intrínseca dos seres humanos (Caranti, 2017, p. 52), a despeito de os sistemas políticos declararem ou não tal dignidade. Tal versão pura, portanto, comportaria um tipo de positivismo:

They could argue that human rights are the object of an overlapping consensus between cultures or comprehensive doctrines. Like Rawls's overlapping consensus within liberal polities, this international consensus would not be a mere *modus vivendi*, but a principled adherence to political principles. Every moral and religious tradition of the world would find some comprehensive reasons to converge. (Caranti, 2017, p. 55)

Ora, como dito, a proposta de Caranti parece se alinhar à segunda corrente (Caranti, 2017, p. 56), ofertando, com isso, um corretivo aos déficits da primeira posição, pelo acréscimo da dimensão do valor intrínseco dos seres humanos, e pelo acréscimo de um elemento deontológico à terceira corrente. De fato, ele afirma: “What is missing, we submit, is the simple intuition, latent in all major documents of human rights, that human beings are *worthy* creatures, despite the atrocities for which they have been responsible.” (Caranti, 2017, p. 55)

A PROPOSTA DE CARANTI: FUNDAMENTAR OS DIREITOS HUMANOS NA AUTONOMIA

Caranti pretende ofertar uma fundamentação dos direitos humanos inspirada na filosofia prática kantiana. Segundo ele, “Kant não *parte* da intuição de que todos os humanos são invioláveis ou da assunção de que eles têm ‘dignidade’.” (Caranti, 2017, p. 6) O que Kant faz é simplesmente explicar *por que* os seres humanos são invioláveis e têm dignidade.

O ponto de Kant, que ele toma como sendo central para tal desiderato, é aquele concernente aos direitos naturais inatos, que ele usa no plural. (Caranti, 2017, p. 17) Em seguida, ele toma a noção de humanidade, especificamente no que concerne à capacidade de se pôr fins, como sendo aquela característica realmente importante, portanto, uma agência. (Caranti, 2017, p. 18) Esta capacidade de se pôr fins é para ser entendida como autonomia. (Caranti, 2017, p. 19) A autonomia, entendida como a “habilidade de ser agentes *morais*,” (Caranti, 2017, p. 19) será o fundamento último dos direitos inatos à liberdade externa e à igualdade formal. Assim, o argumento começa pela autonomia, a qual torna o ser que a possui merecedor de um certo tipo de respeito e, em razão do merecimento desse respeito, ao tipo de proteção que os direitos humanos prometem. (Caranti, 2017, p. 19) A autonomia é o fundamento da dignidade. (Caranti, 2017, p. 38)

Contudo, ele mesmo observa que Kant não remete à dignidade no contexto da Doutrina do direito e, vale acrescentar, Kant chega até a dizer que a personalidade civil pode ser perdida em caso de cometimento de crime.

Como evidência textual kantiana para o cerne do argumento é apresentada (Caranti, 2017, p. 20) uma explicação para a expressão humanidade contida no extrato da p. 237 da Doutrina do direito, na qual Kant formula a sua defesa do único direito inato, a liberdade, o qual seria devido em razão da humanidade. A explicação do que seria humanidade, em contra-

posição à animalidade, seria aquela da p. 387 e da p. 392, da Doutrina da virtude, como capacidade de se pôr fins. Em razão dessa capacidade é que os seres humanos teriam o direito inato à liberdade. (Caranti, 2017, p. 23) Essa capacidade seria uma capacidade de agência racional que independeria de necessidades patológicas e que, por conseguinte, seria capaz de selecionar livremente regras para guiar o seu próprio comportamento. (Caranti, 2017, p. 25) No limite, tais seres portadores dessa capacidade de agência seriam capazes de ser motivados por um interesse especial não empírico, qual seja, o respeito pelas leis morais. (Caranti, 2017, p. 26) Ele toma como base de sua tese a p. 440 da Fundamentação, onde Kant afirma que “A autonomia da vontade é a qualidade da vontade pela qual é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer).”

Nesse ponto, ele distingue a liberdade prática, que tem influência da sensibilidade na determinação dos fins, e a autonomia que determina fins de forma independente de qualquer motivo empírico. (Caranti, 2017, p. 26) Segundo ele,

Autonomy is not to be understood merely as the ability to choose one's path in life, or as the ability to be rational in the sense of purposive agents. With Kant, we refer to a capacity distinct from and 'higher' than practical freedom. We have in mind the ability to act under self-imposed moral constraints. This capacity – it will be argued – shows us as *worthy* creatures, and reveals the deepest and most stable layer of human value. Reflecting on our autonomy, we turn out to be beings with this fascinating feature: being able to silence all natural impulses, even the strongest instincts of survival, and act from our conception of duty (Caranti, 2017, p. 57).

Esse ponto é realmente importante para a argumentação de Caranti, haja vista ser precisamente aqui que ele afirma se afastar de Kant e da formulação de Griffin que lhe é muito próxima. Em primeiro lugar, o comportamento moral autêntico não é só aquele sob o imperativo categórico, mas é estendido também para albergar outros princípios morais que sejam assemelhados à regra de ouro. (Caranti, 2017, p. 7, 63) Isso porque a regra de ouro capturaria uma dimensão de imparcialidade e equidade que seria a essência do dever. (Caranti, 2017, p. 64). Ela implica, ademais, uma consideração dos outros que traduz “nossa habilidade de agir independentemente de motivos sensíveis contingentes, isso é, ele se funda em nossa autonomia.” (Caranti, 2017, p. 64-5) É precisamente esse elemento que tornaria a sua proposta distinta do utilitarismo, da ética da virtude e do sentimentalismo moral (Caranti, 2017, p. 65), muito embora possa haver aproximações e compatibilidades. Como resultado, alguém que seguisse a teoria do comando divino, não por medo, mas de maneira autoimposta, tal seguimento contaria como expressão legítima da autonomia. (Caranti, 2017, p. 64)

Em seguida, ele pergunta a qual das duas capacidades Kant se refere para definir a humanidade. Ora, para Caranti (2017, p. 20, 23), a evidência textual central para a sua resposta a esse quesito é aquela da p. 392 da Doutrina da virtude: “A capacidade de em geral se propor um fim, qualquer que ele seja, é que constitui o elemento característico da humanidade (em vez da animalidade).” Como se percebe, a expressão “qualquer que ele seja” poderia ensejar a interpretação de que Kant estaria a defender a liberdade prática, a englobar inclusive fins imorais. Sem embargo, Caranti recusa essa interpretação para aceitar aquela segundo a qual, com base em uma interpretação sistemática de Kant, a citação referir-se-ia somente à autonomia.

(Caranti, 2017, p. 27) Por fim, destaca que não é simplesmente a posse da autonomia que fundamenta os direitos humanos, já que a posse de uma capacidade não dá direito a coisa alguma. Por exemplo, a capacidade de amar não implica que se tenha o direito de ser amado, no sentido de que isso poderia ser exigido de alguém. Conclui ele que o que funda os direitos humanos é o valor intrínseco de um ser que tem tal capacidade. Isso estaria presente na afirmação que introduz a Fundamentação sobre a vontade boa, ou seja, só ela seria irrestritamente boa e, portanto, conferiria um valor absoluto aos seres capazes de a portar.

Ele conclui essa parte da sua argumentação com uma frase até poética: “ao passo que a liberdade prática nos faz reis e rainhas do mundo sensível, a autonomia nos faz semideuses, habitantes desse mundo, mas, ao mesmo tempo, membros qualificados ou, quiçá, mais modestamente, candidatos qualificados de outro reino.” (Caranti, 2017, p. 27) Reverbera, nesse particular, o discurso kantiano de que o ser humano habitaria dois mundos, em razão de seu eu noumênico. Como evidência textual, ele aponta MS, AA 06: 434-5, onde Kant sustenta ser a razão prático-moral que põe o homem acima de todo preço, dá-lhe dignidade, um valor intrínseco absoluto, a fundar a exigência de respeito pelos demais. Disso Caranti conclui que “a humanidade como base do único direito inato à liberdade externa é, em última análise, o nosso estar sujeitos à lei moral, nosso ser autônomo.” (Caranti, 2017, p. 28)

Por certo, uma tal interpretação parece implicar uma inferência do direito a partir da moral, (Caranti, 2017, p. 29) como sustentam Habermas (1996), Guyer, Ludwig. Tal interpretação não é unânime entre os comentadores de Kant, haja vista Willaschek, Wood, Pogge e Baiasu serem citados por ele mesmo como dissonantes. Não obstante, ele opta pela primeira interpretação, de novo, em razão do espírito dos textos kantianos, ainda que, ele mesmo reconhece (Caranti, 2017, p. 31), Kant não faça referência explícita à autonomia no contexto da referência ao único direito inato devido em razão da humanidade.

Vale anotar que a sua proposta não pretende ter a força de um argumento transcendental, a fim de provar que a liberdade externa é necessária para autonomia; a proposta é mais modesta no sentido de apontar as pressuposições, não da autonomia, de forma direta, mas do tipo de respeito devido a seres que seriam autônomos. (Caranti, 2017, p. 32)

O LEGADO DE KANT É COERENTE?

Caranti (2017) antecipa várias críticas à sua proposta e tenta respondê-las. Esse é o caso em relação a culturas diferentes. (p. 95) Que os animais não seriam autônomos. (p. 7, 69, 70) Que há humanos que não são autônomos. (p. 44, 61) Que a autonomia pode ser uma ilusão. (p. 81) Uma delas, contudo, mereceria uma melhor consideração por parte de Caranti, não só porque ela diz respeito à vinculação kantiana de sua proposta, quanto porque levanta problemas sérios em relação à concepção mesma de direitos humanos e ao uso que se faz deles mundo afora.

Nesse viés, antevendo, quiçá, certos efeitos indesejados para a sua proposta de fundamentação moral dos direitos humanos, Caranti se apressa em deflacionar o conceito de autonomia que ele constrói, a partir de Kant, como visto, para incluir um amplo espectro de teorias

morais assemelhadas à regra de outro, algo recusado por Kant, ainda que com forte acento no elemento da imparcialidade e da equidade. Realmente, soaria estranho uma liberdade ínsita aos direitos humanos como colada à autonomia entendida exclusivamente a partir do imperativo categórico. Parece que com essa deflação, o autor tem em mente tornar a sua proposta possível objeto de consenso sobreposto em face do multiculturalismo e configurar um cenário favorável aos direitos humanos no âmbito internacional. Não obstante, a ampliação feita em direção à regra de ouro não dá conta do problema aqui avançado.

Em relação ao primeiro ponto mencionado, aquele da vinculação kantiana de sua proposta, faltou explicar por que Kant não defende um Estado ético e por que ele parece permitir, juridicamente, regras que são moralmente proibidas. Segundo Caranti,

Thus one can legitimately lie and provide false information, because others still have the liberty to believe or not believe these statements. But one's lies cannot infringe the equal rights of others. It is one thing to lie to someone and even about someone in a non-consequential way. It is a different thing to defame a competing actor. [...] From the perspective of human rights, separating *Ius* from ethics is highly significant. Through this distinction, Kant rules out any legal system geared to the promotion of a particular comprehensive view. Although natural right is a pre-legal, moral right, it yields no 'ethical state', that is to say, a government which, by virtue of some substantive ethical perspective, limits individuals' freedoms more than is necessary to guarantee their compatibility (Caranti, 2017, p. 22-23).

Ele prossegue: "In fact, even lying to people may be considered as incompatible with taking their autonomy seriously, and yet nobody would say that there is a human right to trustworthy private relations." (Caranti, 2017, p. 87) O autor admite que Kant constrói a mentira como a proibição de um dever moral, não de um dever jurídico. Por essa razão, ele é forçado a fazer a seguinte formulação: "Now human rights, even if grounded on a moral property, remain juridical or proto-juridical constraints. There is and there should be no human right to sincere private relations because being told a story we can freely believe or not is fully consistent with our status of autonomous beings." (Caranti, 2017, p. 88). E, para arrematar, a humanidade e sua autonomia, para ele, "serves as protection not only against the violations of our dignity that others cause to us, but also against the degradation we can bring upon ourselves." (Caranti, 2017, p. 55)

É inconsistente sustentar que os direitos humanos são fundados em uma propriedade moral, mas são, na verdade, restrições jurídicas. Esse poderia ser o caso, desde que o direito estivesse subordinado à moral. No entanto, não parece ser essa a posição de Caranti (2017), haja vista ele mesmo admitir o direito de alguém dizer uma história que acredita ser falsa, (p. 22-23) pois é isso mesmo que Kant defende. Porém, a posição argumentativa de Caranti é problemática, pois parece implicar que não se precisaria respeitar a liberdade quando esta optasse por fins imorais, por exemplo, dizer pensamentos falsos

Por ora, observa-se que Caranti registra a consideração de Kant de que mentir, desde que não prejudique alguém, é permitido pelo único direito humano inato, no entanto, é moralmente proibido, pois aniquila a dignidade do mentiroso em sua própria pessoa. Para dar conta disso, ele recorre à problemática formulação da p. 88 de seu texto, segundo a qual,

muito embora o direito humano seja fundamentado moralmente, ele permanece jurídico. Contudo, ele mesmo é forçado a admitir na p. 55 que os direitos humanos protegem contra a degradação que alguém poderia causar a si mesmo, o que é claramente o caso de alguém que mente, já que, na letra do próprio Kant, com tal ato, aniquila a dignidade humana em sua própria pessoa. Então, deveria ser proibido juridicamente, haja vista o fundamento do direito humano ser a autonomia.

Nesse primeiro momento, por razões internas ao kantismo, a solução parece ter que ser encaminhada em outra direção. O que está realmente em contenda é o conceito de humanidade, referido explicitamente por Kant quando trata do único direito humano inato, o qual seria devido em razão de sua humanidade. Como visto, para responder a essa questão, Caranti recorre ao conceito de dignidade e ao conceito de autonomia que, a rigor, não aparecem no texto sobre o direito. Assim, ele busca uma explicação para um conceito central para o direito em textos que são textos morais, seja na Fundamentação, seja na Doutrina da virtude. Todas as citações importantes são dos textos morais. Nesse quesito, aliás, ele deveria dar conta da p. 396 da Doutrina da virtude, onde Kant distingue claramente a liberdade jurídica e a moral, justamente pela primeira não estar conectada a um fim em particular, mas apenas restrita a uma condição, a da compatibilidade. (MS, AA 06: 231)

Por conseguinte, para Caranti, o conceito central é aquele de *Wille*, presente tanto na formulação da vontade boa no início da Fundamentação, quanto no conceito de autonomia que parece nesta mesma obra. No entanto, o conceito central que aparece no princípio universal do direito é o de *Willkür*. Propõe-se, portanto, que o conceito de humanidade, necessário e suficiente para fundamentar o único direito inato, está conectado com a *Willkür*, não com a *Wille*. Isso permite, ademais, responder o que se deve entender por humanidade com uma referência interna à Doutrina do direito, qual seja, aquela da p. 213:

A vontade [Willen] pode conter o *arbitrio*, mas também o mero *desejo*, na medida em que a razão pode determinar em geral a faculdade de desejar. O arbitrio que pode ser determinado pela *razão pura* chama-se o arbitrio livre. Aquele que é determinável só por *inclinação* (estímulo sensível, *stimulus*) seria arbitrio bruto (*arbitrium brutum*). O arbitrio humano, ao contrário, é um arbitrio tal que é decerto *afetado* por estímulos, mas não *determinado*, e não é, portanto, puro em si mesmo (sem a habilidade adquirida da razão), mas pode assim mesmo ser determinado a ações por vontade pura [reinen Wille]. A *liberdade* do arbitrio é esta independência de sua *determinação* por estímulos sensíveis, sendo esse seu conceito negativo.

Caranti não trata do texto determinante para responder o que é a humanidade. Com efeito, a vontade é a faculdade de desejar, não tanto em relação à ação (como o arbitrio), mas antes em relação ao fundamento de determinação do arbitrio 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 arbitrio. O conceito de arbitrio, aliás, se sobrepõe com a tese da incorporação:

a liberdade do arbitrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil algum *a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima* (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se comportar); só assim é que um móbil,

seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade) (RGV, AA 06: 23-24).

Registra-se, até aqui, duas vantagens dessa resposta ao conceito de humanidade. Uma é tópica, ou seja, ela faz uso de um conceito interno à Doutrina do direito. A segunda vantagem é que ela não apela a conceitos morais para responder a uma determinação fundamentalmente jurídica, o que terá outros desdobramentos, a seguir, em relação a ações imorais.

Além dessas duas vantagens, há ainda mais duas, que, inclusive, impactam a proposta de Caranti, a saber, o tratamento das relações internacionais em relação à paz e o tratamento do progresso humano.

Em relação ao primeiro ponto, é coerente com o Primeiro artigo definitivo para a paz, a saber, a Constituição republicana. Nela, é necessário o consentimento do cidadão. Kant afirma que o cidadão irá deliberar muito antes de começar uma guerra. Por quê? Eles

têm de decidir para si próprios todos os sofrimentos da guerra (como combater, custear as despesas da guerra com o seu próprio património, reconstruir penosamente a devastação que ela deixa atrás de si e, por fim e para cúmulo dos males, tomar sobre si o peso das dívidas que nunca acaba (em virtude de novas e próximas guerras) e toma amarga a paz [ZeF, AA 08: 351].

Veja-se que as razões que ele alega não são morais. Não é algo baseado na autonomia e no valor moral da paz, como, aliás, parece sugerir Caranti, já que apela a um ethos favorável e à educação. Ou seja, Kant está a movimentar um tipo de estratégia baseada em interesses bem empíricos. Ora, uma leitura jurídica, e não moral, da república, irá pôr como ponto fulcral a noção de *Willkür* e tornar compreensível por que Kant acha que o republicanismo é um fator que contribui para a paz. E isso não concerne a determinações morais, muito embora, claro, não seja incompatível com elas.

Da mesma forma, em relação ao progresso. Kant não defende que haja progresso moral, mas progresso civilizatório, ou jurídico, pois, segundo ele, pelo mecanismo da sociável insociabilidade, o

homem está obrigado a ser um bom cidadão, embora não esteja obrigado a ser moralmente um homem bom. O problema do estabelecimento do Estado, por áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demónios (contanto que tenham entendimento) [...] Não se trata, de facto, do aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza; [...] por conseguinte, o mecanismo da natureza através das inclinações egoístas, que se opõem entre si de modo natural também externamente, pode ser utilizado pela razão como um meio de criar espaço para o seu próprio fim, a regulação jurídica [ZeF, AA 08: 366].

Que não seja uma questão moral, resta cristalino na letra do texto, o qual fala por si mesmo:

O maior problema do género humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral. Como só na sociedade e, claro está, naquela que tem a máxima liberdade, por conseguinte, o antagonismo universal dos seus membros e possui, no entanto, a mais exacta determinação e segurança dos limites de tal liberdade para que possa existir com a liberdade dos outros [...] uma sociedade em que a liberdade sob leis exteriores se encontra

unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é, uma constituição civil perfeitamente justa, que deve constituir para o género humano a mais elevada tarefa da Natureza; porque só mediante a solução e o cumprimento de semelhante tarefa pode a Natureza levar a cabo os seus restantes intentos relativos à nossa espécie. A necessidade é que constrange o homem, tão afeiçoado, aliás, à liberdade irrestrita, a entrar neste estado de coacção [ZeF, AA 08: 22].

Observa-se que o maior progresso é uma constituição da liberdade sob leis externas, não sob leis morais, e, de novo, é-se levado a isso pela natureza, ou seja, pelas inclinações, não pela vontade boa. É nesse ponto, aliás, onde se lê a famosa metáfora das árvores no bosque, as quais, por causa de disputa pela luz do sol, acabam por conseguir um belo porte. Veja-se que não há relação direta com a autonomia ou com a moral, mas, de novo, com a *Willkür*.

Em conclusão, Kant, no que se refere à política e ao direito, incluso no que se refere ao único direito humano que ele admite, tem um raciocinar jurídico com base na *Willkür*. Querer pôr como fundamento a *Wille*, como quer Caranti, implicaria em moralizar o direito e a política, algo que Kant, ao que parece, não quis fazer, ao separar claramente os âmbitos do direito e da virtude. É da letra de Kant na Paz:

Quando digo que a natureza quer que isto ou aquilo ocorra não significa que ela nos imponha um dever de o fazer (pois tal só o pode fazer a razão prática isenta de coacção), mas que ela própria o faz, quer queiramos quer não (fata volentem ducunt, nolentem trahunt [‘o destino guia o que voluntariamente se sujeita, arrasta aquele que se recusa’]).” [ZeF, AA 08: 365]

Caranti até atenta para essa possibilidade de resposta, que é aqui sugerida, em um momento chave do seu texto, quando ele comenta Pico. Pico parece ter atribuído o valor da humanidade com base em sua capacidade tanto de ser uma besta, quanto na capacidade de escolher o ser celestial que ele seria, ao que Caranti (2017) acrescenta: “And this suggests that our dignity is grounded in our capacity to do wrong as well as to do right.” (p. 60) A essa frase ele faz uma nota que remete justamente à distinção *Wille/Willkür*, que ele, de fato, não dá maior consideração:

Using a Kantian terminology, we could say that Pico’s foundation of human dignity seems to rely more on *Willkür* than on *Wille*. By the former is meant the radical freedom to choose any pattern of action, including immoral ones, while the latter indicates what Kant considers as the highest form of freedom, that is, our capacity to discard those maxims that are incompatible with the moral law, and precisely for this reason (p. 261).

Na verdade, ele se apressa em dizer que Pico só poderia ter em vista a capacidade para a dimensão celestial:

[...] no matter how much he insists on our amoral freedom, it is evident that he himself believes that our value ultimately rests on our ability to choose the ‘divine’ in us. If our ‘dignity’ rested on the possibility to choose which specific ‘beasts’ we want to become, his argument that we occupy a special place in the universe would hardly be convincing. The capacity to stretch towards the ‘divine’ – to use Pico’s emphatic expression – is the ground of human dignity, and human dignity is the foundation of human rights (p. 60).

Como visto acima, pelo menos nisso ele é coerente com a sua interpretação da expressão da p. 392 da Doutrina da virtude “qualquer que ele seja” para excluir que pudesse comportar fins imorais. Para ele, a expressão “qualquer [fim] que ele seja” só pode significar os fins que a autonomia põe.

O que se pretende sustentar contra Caranti é que o conceito de humanidade, para os fins do direito, é determinado pela liberdade do arbítrio, não pela liberdade da vontade. A não ser assim, a consequência seria que o direito inato só albergaria fins morais, o que implicaria colapsar o direito e a virtude. Dito claramente, não haveria o direito de fazer o moralmente errado. Isso é o que se deveria inferir da MS, AA 06: 396.

Flickschuk (2010, p. 53, 57) bem corrobora essa interpretação ao sustentar que não há que se falar em autonomia no âmbito direito. Segundo ela, a noção de autonomia seria irrelevante para a moralidade do direito. Deveras, o conceito de autonomia, como já dito, fulgura na Fundamentação como *Autonomie des Willens* (GMS, AA 04: 433), como fundamento da dignidade humana (GMS, AA 04: 436) e como *guter Wille* (GMS, AA 04: 393). Sem embargo dessas importantes formulações, Kant é silente em relação à autonomia e à dignidade humana na Doutrina do direito e, quando se refere a esta no direito penal, chega a ser chocante, ao admitir que a pena pode submeter alguém à condição de escravo. (MS, AA 06: 333)

Assim sendo, ou Caranti não usa o conceito adequado para definir a humanidade, que não é a autonomia, ao menos para o direito, incluso o único direito inato, ou desfigura a autonomia e a transforma em livre arbítrio. Há indícios de que ele acaba por operar a segunda opção, por exemplo, ao ampliá-la em direção à regra de ouro, ainda que de forma incoerente em relação ao que ele diz de Pico e da p. 392 da Doutrina da virtude, como visto.

Na presente proposta de reconstrução do legado kantiano, alternativa à reconstrução de Caranti, o direito inato devido em razão da humanidade é aquele do arbítrio livre e só por isso há direito de fazer até o que é moralmente errado, pois não há oposição entre arbítrio livre e heteronomia, já que ele é afetado pelos impulsos sensíveis. Se o determinante para caracterizar a humanidade fosse a autonomia, então, haveria dois problemas, primeiro, não albergaria o direito de fazer o moralmente errado, como se verá abaixo. Segundo, não haveria como impor coativamente a autonomia. Para Kant, sabidamente, o direito é um sistema coativo, portanto, ele tem que ser possível pela lei da necessidade, ou seja, pela coerção, o que nunca poderia ser o caso para um sistema que tivesse por base a autonomia.

DIREITO DE AGIR IMORALMENTE?

O primeiro problema tratado acima foi mais de coerência do kantismo. Contudo, há um segundo problema, como já mencionado, que diz mais respeito ao conteúdo dos direitos humanos, o qual também tem relação com Kant. Ele concerne à liberdade de fazer ações imorais, uma liberdade externa que compõe o direito humano inato, desde que não prejudique alguém. Um ponto já claramente avançado pelo próprio Kant, sendo uma das razões para ele ter separado os domínios do direito e da virtude.

Edmunson (2012, p. 96), ao tratar da natureza dos direitos humanos, apresenta uma classificação didática levemente diferente daquela assumida por Caranti. Ele aponta duas concepções dos direitos, como escolha e como interesse. Segundo esta última concepção, “rights exist to serve relevant interests of the right-holder.” (Edmunson 2012, p. 96) A primeira concepção foi especialmente tratada por Hart (1955). De acordo com essa teoria “The function of rights is to protect and foster individual autonomy.” (Edmunson, 2012, p. 98) Isso significa que “no one counts as a right-holder unless she holds the option of enforcing or waiving the duty correlative to the right.” (Edmunson, 2012, p. 98).

No capítulo sobre se há o direito de fazer o que é errado, ele apresenta, igualmente, duas concepções. A primeira é nominada de permissão protegida: “The protected-permission conception has an important implication; it implies that there is no such thing as a moral right to do what is morally wrong.” (Edmunson, 2012, p. 109) Ou seja, só se poderia fazer o que é moralmente permitido. É possível interpretar Kant de acordo com essa posição, já que este afirma: “*Lícita* é uma ação (*licitum*) que não é contrária à obrigação; e esta liberdade não restringida por nenhum imperativo contrário chama-se a faculdade [Befugniss] (*facultas moralis*). (MS, AA 06: 222) Por conseguinte, “Uma ação que não é nem ordenada nem proibida é meramente *lícita*, porque em relação a ela não há nenhuma lei restritiva da liberdade (faculdade [Befugniss]) e, portanto, também nenhum dever.” (MS, AA 06: 223)

Para alguns comentadores, esse seria o correto entendimento do princípio universal do direito. Segundo Beckenkamp,² Kant, inclusive, poderia ter enunciado isso de forma mais clara se, no referido princípio, ao invés de empregar o termo *justa*, tivesse empregado o termo *lícita* da p. 233 da Doutrina do direito, de tal forma que “o conceito ou princípio geral do direito diz apenas que é direito de cada um realizar ou deixar de realizar todas aquelas ações que não são contrárias a uma lei universal, ou seja, são lícitas.”³ *Data maxima venia* ao comentador, defende-se que a mudança da terminologia na formulação do princípio universal do direito, em relação à introdução, não é uma falta de clareza de Kant, mas uma questão conceitual, haja vista o termo *justa* [recht] ser mais abrangente do que a licitude moral. Pois, se assim não fosse, não haveria o direito de fazer algo moralmente errado, como parece defender Kant, explicitamente, quando trata do único direito humano inato, e, particularmente de uma autorização que ele porta:

a autorização [Befugniß] para fazer contra outros aquilo que em si não lhes reduz o seu [nicht schmälert], se eles não querem aceitá-lo, como é lhes 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; todas estas autorizações [Befugnisse] encontram-se já no princípio da liberdade inata e dela não se distinguem efetivamente (como membros de uma divisão sob um conceito superior do direito) (MS, AA 06: 238).

Dito claramente, trata-se da autorização de algo moralmente proibido nos termos da MS, AA 06: 429-430:

A maior violação do dever do homem para consigo próprio, considerado unicamente como ser moral (a humanidade na sua pessoa), é o contrário da veracidade: a mentira (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*). É evidente que na Ética, que nunca autoriza algo com base no

fato de ser inofensivo, nenhuma falsidade deliberada ao expressar os seus próprios pensamentos pode recusar esta dura denominação (que só ostenta na doutrina do Direito quando causa lesão ao direito dos outros). [...] A mentira é a rejeição e, por assim dizer, destruição da própria dignidade do homem. Um homem que ele próprio não acredita no que diz a outro [...] tem um valor ainda menor do que se fosse simplesmente uma coisa; pois que da propriedade que esta última possui de poder servir para algo pode um outro homem ainda fazer uso, porque esta coisa é algo real e dado; ao invés, a comunicação das suas ideias a alguém por meio de palavras que contêm (intencionalmente) o contrário do que pensa aquele que fala é um fim contrário à finalidade natural da sua faculdade de comunicar os seus pensamentos, por conseguinte, é uma renúncia à sua personalidade e uma aparência meramente enganadora do homem, não o homem em si mesmo. [...] A mentira (no sentido ético do termo), como falsidade deliberada, não precisa ser prejudicial aos outros para ser considerada reprovável.

Um outro exemplo da lavra de Kant poderia ser acrescentando. Trata-se do caso da pessoa que decide gastar com o teatro, em vez de ajudar um pobre: “[...] despedir um pobre, em cuja ajuda ele afora isso sente prazer, porque justamente agora não tem no bolso mais dinheiro do que precisa para pagar o ingresso para o teatro.” (KpV, AA 05: 23) Ora, deixar de ajudar a um pobre para gastar o dinheiro para comprar o ingresso para o teatro parece ser moralmente errado, mas juridicamente permitido.

Uma forma de evitar esse problema, para o autor, é desconectar a noção de *moral claim-rights* da noção *moral permissions*, dando origem à *Protected-Choice Conception* (Edmunson, 2012, p. 109). A segunda concepção é justamente nominada de “*protected-choice view* – where what is protected is sometimes a choice between right and wrong.” (Edmunson, 2012, p. 109) Essa concepção explica a possibilidade jurídica dos atos acima, sem infringir os direitos de pessoa alguma: “Having a right to do something does not mean that it is the right thing to do.” (Edmunson, 2012, p. 110) Desse modo, “The protected-choice conception protects decisions both in the morally indifferent compartment and the morally wrongful compartment, but the protected-permission conception only protects decisions in the morally indifferent compartment.” (Edmunson, 2012, p. 112) O caráter imoral de um ato não confere uma permissão de interferir com tal ato, justamente o que parece sugerir Kant a respeito da mentira.

Defende-se que essa é a concepção de direito sustentada por Kant. Contudo, para tal, a sua fundamentação não pode remeter, como quer Caranti, à noção moral de autonomia, mas à noção jurídica de arbítrio.

O autor aplica as duas concepções a discussões atuais: “On the protected-choice conception, in contrast, recognition of a moral right to engage in homosexual acts does not entail the moral permissibility of doing so. Doing so may be condemned as wrong, consistently with affirming the moral right.” (Edmunson, 2012, p. 113) No mesmo sentido, poder-se-ia acrescentar a posição de Dworkin (1994) a respeito do aborto, o qual advoga que tanto os conservadores quanto os liberais, no que concerne ao aborto, concordam “that any abortion involves a waste of human life and is therefore, in itself, a bad thing to happen, a shame.” (p. 84) Ele mesmo assume que o aborto é algo errado sob o ponto de vista ético: “In discussing abortion, I defended a particular understanding of the sanctity of life: that once a human life has begun,

it is a waste—an inherently bad event— when the investment in that life is wasted.” (p. 213) Ainda assim, Dworkin sustenta o direito de a gestante abortar.

A formulação de Edmunson também aborda os aspectos do reconhecimento e da reação às bandeiras que constituem determinadas lutas sob a égide dos direitos humanos, como o já mencionado aborto, mas também as lutas dos gays:

Where the recognitional function is more important, the protected-permission conception will apply, and the issue of the rightness, innocence, or wrongness of a category of conduct will be in play. And where the reaction-constraining function is more important, the protected-choice conception will apply, and the issue of the rightness, innocence, or wrongness of the underlying category of conduct will be bracketed (Edmunson, 2012, p. 114).

Dito em outros termos, a defesa de um direito sob a bandeira da permissão moral implicaria no reconhecimento de que aquilo que se pleiteia é moralmente bom. Já, a defesa de um direito com base na proteção da escolha não dependeria desse reconhecimento e poderia ser até uma reação ao julgamento de que tal conduta seria imoral, ou seja, seria o direito de fazer aquilo que é considerado moralmente errado, como é também o caso em relação à prostituição.

CONCLUSÃO.

Habermas, no posfácio a *Direito e democracia*, sustentou que sua empreitada teria sido construir uma teoria discursiva do direito que não contivesse teses do direito natural e do positivismo jurídico. (Habermas, 1997, p. 313-314). O quanto ele consegue realizar esse desiderato é algo a ser disputado, ainda mais se for considerada a sua adesão tardia à tese de que é a dignidade humana que fundamenta os direitos humanos. (Habermas, 2010) Que tais empreendimentos sejam problemáticos se mostra em uma afirmação feita pelo próprio Caranti a respeito de Nagel:

Thomas Nagel [...] endorses Kamm’s intuition about persons’ worth as the basic ground of human rights. And, like Kamm, he does not think it necessary to justify that status. Nagel stops any further inquiry by arguing that ‘[a]ny attempt to render more intelligible a fundamental moral idea will inevitably consist in looking at the same thing in a different way, rather than in deriving it from another idea which seems at the outset completely independent’ [...] (Caranti, 2017, p. 48).

Ora, ele próprio não respeita o que disse, pois ele redescreve o valor da pessoa humana nos termos da sua autonomia. Habermas, por seu turno, no texto mencionado há pouco, não põe o foco do valor da pessoa e sua dignidade na autonomia, na capacidade de se pôr fins puros, mas na humilhação: “[...] different aspects of the meaning of human dignity emerge from the plethora of experiences of what it means to be humiliated and be deeply hurt.” (Habermas, 2010, p. 467-468). Ora, essa formulação da dignidade, em primeiro lugar, parece mais inclusiva do que aquela da autonomia. Em segundo lugar, parece explicar o único direito humano que comportaria, nas declarações canônicas, uma formulação absoluta, sem exceções, a proibição da tortura. Na verdade, esse não é bem o foco dessa conclusão. Ela só quer apontar para o problema a respeito de qual é a melhor formulação da dignidade, aquela

da autonomia? Aquela da humilhação? Uma terceira possibilidade, aquela de Bentham referente à capacidade de sofrer?

Talvez, a proposta deflacionada apresentada com base na *Willkür* também não evite esse problema. Contudo, ainda assim, parece mais coerente com o discurso e o uso dos direitos humanos feitos atualmente, incluso para aquilo perseguido por Caranti, a saber, um discurso inclusivo de culturas diferentes e mesmo extensivo aos animais.

Resume-se, por fim, cinco pontos que parecem importantes:

1. O conceito de humanidade, para efeitos do direito, tem que ser respondido pela *Willkür*, não pela *Wille*. O conceito de *Willkür* é suficiente para a explicação do significado de se pôr fins para si mesmo, bem como para constituir um tipo de motivação que diferencia os homens dos animais, como se pode perceber pela tese da incorporação defendida na Religião. O arbítrio é tanto afetado pela lei moral, quando pela inclinação, mas não é determinado por nenhum dos dois. Veja-se a propósito a letra da p. 218 da Doutrina do direito:

Toda legislação (prescreva ações internas ou externas, e essas, ou *a priori*, através da simples razão, ou através do arbítrio de um outro) contém duas partes: *primeiro*, uma *lei*, que representa *objetivamente* como necessária a ação que deve acontecer, i. e., que faz da ação um dever, *segundo*, um móbil [Triebfeder], que liga *subjetivamente* à representação da lei o fundamento de determinação do arbítrio [Willkür] para esta ação; a segunda parte é, pois, esta: que a lei faz do dever um móbil [dass of the Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht]. Pela primeira, a ação é representada como dever, o que é um mero conhecimento teórico [ein blosses theoretisches Erkenntnis] da determinação possível do arbítrio, i. e., de regras práticas; pela segunda, a obrigação de assim agir é ligada efetivamente no sujeito ao fundamento de determinação do arbítrio.

A tese da incorporação, da Religião, explica a peculiaridade da imputação da determinação do arbítrio, seja pela lei moral, seja pelos impulsos sensíveis e faz isso de maneira a distinguir o arbítrio humano do arbítrio animal, justamente a formulação que aparece na p. 213 do texto kantiano há pouco mencionado;

2. A interpretação acima tem a vantagem tópica de ficar adstrita ao âmbito da Doutrina do direito;
3. A interpretação proposta tem também uma vantagem de conteúdo, ao admitir a possibilidade do direito de agir de forma não moral, o que parece ter sido admitido pelo próprio Kant. Haveria como que uma humanidade jurídica, talvez, uma dignidade jurídica, sugerida por Cruft et al. (2015): “Hobbes’s ‘right of nature’ [...] secures its holder with a high status. For bearers of the ‘right of nature’ are unconstrained by moral demands;” (p. 17)
4. Se assumisse essa interpretação sugerida, Caranti não precisaria defender as teses incoerentes das p. 88 e 55 de seu texto;
5. O seu entendimento da liberdade como relacionada também à regra de ouro tornar-se-ia coerente, haja vista haver na regra de ouro um inequívoco elemento não puro, ao menos sob o ponto de vista do kantismo, como é advogado na Fundamentação. Veja-se que Kant não tem problemas em aceitar muito do tipo de raciocínio hobbesiano baseado na regra de ouro no âmbito do direito, das relações internacionais e do progresso humano. Contudo, isso é bem diferente de algo que pudesse ter base na autonomia.

REFERÊNCIAS / REFERENCES

- CARANTI, Luigi. *Kant's Political Legacy: Human Rights, Peace, Progress*. Cardiff: University of Wales Press, 2017.
- CRUFT, Rowan, LIAO, S. Matthew, RENZO, Massimo [eds]. *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- DWORKIN, Ronald. *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Vintage Books, 1994 [1993].
- EDMUNDSON, William A. *An Introduction to Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon, 2005 [1980].
- FLIKSCHUH, Katrin. *Justice without Virtue*. DENIS, Lara. *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide* [ed.]. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 51-70.
- GRIFFIN, James. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. (Trad. W. Rehg: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats). Cambridge: Polity Press, 1996 [1992].
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. II]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. *Metaphilosophy*. V. 41, n. 4, 2010, p. 464-480.
- HART, H. L. A. Are There Any Natural Rights? *The Philosophical Review*. V. 64, N. 2, 1955, p. 175-191.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego: Die Metaphysic der Sitten]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1797].
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. (Trad. A. Morão). Lisboa: E. 70, 1988 [1795].
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. (Trad. A. Morão: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft). Lisboa: Ed. 70, 1992 [1793].
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. (Trad. Valério Rohden: Kritik der praktischen Vernunft). São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1788].
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. [Trad. G. A. de Almeida: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009 [1785].
- KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. [Trad. J. Beckenkamp: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre]. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1797].
- NUSSBAUM, Martha. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge: Harvard University Press, 2011
- POGGE, Thomas. Is Kant's *Rechtslehre* a 'Comprehensive Liberalism'? In TIMMONS, Mark [ed.]. *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 133-158.
- RAWLS, John. *Political Liberalism: Expanded Edition*. New York: Columbia University Press, 2005 [1993].
- RAZ, Joseph. Human Rights without Foundations. In BESSON, Samantha, TASIOLAS, John (eds.). *The Philosophy of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 321-338.

SEN, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

SHUE, Henry. *Basic Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

WILLASCHEK, Marcus. Right and Coercion: Can Kant's Conception of Right be Derived from his Moral Theory? *International Journal of Philosophical Studies*. V. 17, n. 1, 2009, p. 49-70.

WILLASCHEK, Marcus. Which Imperatives for Right? On the Non-Prescriptive Character of Juridical Laws in Kant's 'Metaphysics of Morals'. In TIMMONS, Mark [ed.]. *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 65-87.

WILLASCHEK, Marcus. Why the Doctrine of Right does not belong in the Metaphysics of Morals: On some Basic Distinctions in Kant's Moral Philosophy. *Jahrbuch für Recht und Ethik*. Vol. 5, 1997, p. 205-227.

WOOD, Allen. The Final Form of Kant's Practical Philosophy. In TIMMONS, Mark [ed.]. *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 1-22.

RESUMO: O texto apresenta a fundamentação dos direitos humanos proposta por Caranti, baseada no conceito kantiano de dignidade humana. De acordo com Caranti, a dignidade humana reside naquilo que a autonomia introduz como sendo próprio do ser humano, a saber, a possibilidade da obediência ao comando moral da razão, a despeito das possíveis influências das inclinações humanas. O texto contesta a proposta sob um duplo ponto de vista. Primeiro, não considera tal interpretação como sendo a mais apropriada para uma fundamentação kantiana dos direitos humanos. Segundo, aponta para uma incongruência de tal perspectiva com o discurso e a prática atuais dos direitos humanos.

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

ABSTRACT: The text presents the foundation of human rights as proposed by Caranti, based on the Kantian concept of human dignity. According to Caranti, human dignity lies in what autonomy introduces as being proper to the human being, the possibility of obedience to the moral command of reason, despite the possible influences of human inclinations. The text challenges the proposal from a double point of view. First, it does not consider such an interpretation to be the most appropriate for a Kantian foundation of human rights. Second, it points to an incongruence of such a perspective with the current discourse and practice of human rights.

KEYWORDS: Kant; Human Rights; Peace; Progress.

NOTAS / NOTES

1 Graduado em Filosofia e em Direito, doutor em Filosofia pela UFRGS, com estágio de doutorado na Université Catholique de Louvain, Bélgica. Fez pós-doutorado na Columbia University (New York), tendo como tema "Dworkin's Rationality of Adjudication and Habermas Critical Appraisal". Fez também pós-doutorado na Aberystwyth University (País de Gales, Reino Unido), tendo como tema "Habermas's Critique of Kant and Hobbes". É professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina. É pesquisador do CNPq desde 1999 e atualmente compõe o CA-Filosofia. O projeto de pesquisa ora em curso versa sobre "A fundamentação da ética discursiva e a tese da complementaridade entre a moral e o direito". Pesquisa sobre a fundamentação e a aplicação do direito, bem como sobre a relação entre moral, direito e política. Publicou os livros "Razão e consenso em Habermas", "A reformulação discursiva da moral kantiana" e "Manual de Filosofia do Direito".

Graduated in Philosophy and Law, PhD in Philosophy from UFRGS. Visiting scholar: Université Catholique de Louvain, Belgium; Columbia University (New York), with the theme "Dworkin's Rationality of Adjudication and Habermas's Critical Appraisal"; Aberystwyth University (Wales, UK), with the theme "Habermas's Critique of Kant and Hobbes". He is a full professor at the Federal University of Santa Catarina, Brazil. He is a researcher at CNPq since 1999 and currently composes CA-Philosophy. The current research project deals with "The foundation of discursive ethics and the thesis of the complementarity between morality and law". His research is mainly on the foundation and application of law, as well as on the relationship between moral, law and politics. He published the books "Razão e consenso em Habermas", "A reformulação discursiva da moral kantiana" and "Manual de Filosofia do Direito".

Graduation in Philosophy at Universidade de Caxias do Sul (1987), law school at Universidade Federal de Santa Catarina (2001), master in Philosophy from Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1992) and doctorate in Philosophy from Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1997). Has experience in Philosophy, focusing on the following subjects: Habermas, Hobbes, Kant, Philosophy of Law, Political Philosophy and Ethics.

As referências a Kant seguem a uniformização proposta pela Kant-Studien Redaktion, disponíveis em <http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html> As citações literais são feitas a partir das traduções para o vernáculo das referidas obras.

2 Introdução a KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. [Trad. J. Beckenkamp: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtlehre]. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1797], p. XXX.

3 Introdução a KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. [Trad. J. Beckenkamp: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtlehre]. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1797], p. XXXI.

Recebido / Received: 15.2.2018.

Aprovado / Approved: 21.3.2018

