



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

Gabriel Alves Galdino

**LIBERDADE INATA, PROPRIEDADE PRIVADA E A PASSAGEM PARA O
ESTADO CIVIL NA *DOCTRINA DO DIREITO* DE KANT**

Florianópolis
2024

Gabriel Alves Galdino

**LIBERDADE INATA, PROPRIEDADE PRIVADA E A PASSAGEM PARA O
ESTADO CIVIL NA *DOCTRINA DO DIREITO* DE KANT**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Aylton Barbieri Durão

Florianópolis
2024

Galdino, Gabriel Alves

LIBERDADE INATA, PROPRIEDADE PRIVADA E A PASSAGEM PARA O ESTADO CIVIL NA DOUTRINA DO DIREITO DE KANT / Gabriel Alves Galdino ; orientador, Aylton Barbieri Durão, 2024.
146 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Filosofia política. 3. Immanuel Kant.
4. Liberdade inata. 5. Liberdade jurídica. I. Durão, Aylton Barbieri . II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Gabriel Alves Galdino

**LIBERDADE INATA, PROPRIEDADE PRIVADA E A PASSAGEM PARA O
ESTADO CIVIL NA *DOCTRINA DO DIREITO DE KANT***

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 04 de março de 2024, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Henrique Franco Morita
Centro Universitário de Maringá – UniCesumar

Prof. Dr. Adyr Garcia Ferreira Netto
Centro Universitário Filadélfia – UniFil

Prof. Dr. Aylton Barbieri Durão
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Prof. Dr. Aylton Barbieri Durão
Orientador

Florianópolis, 2024

*Dedico este trabalho a Francisco Sarubbi (in memoriam)
por mostrar-me aquilo que nos faz humanos.*

AGRADECIMENTOS

Evidentemente, um trabalho que leva anos para ser realizado depende da contribuição direta de muitas pessoas e, de modo indireto, pode-se dizer que um trabalho filosófico depende de praticamente todas as sociedades que existiram até então. Mas também é certo que agradecer a todos pode ser visto como agradecer a ninguém, por isso elencarei abaixo alguns agradecimentos em função das contribuições realizadas por pessoas e por instituições que considero fundamentais para a escrita desta dissertação.

Três pessoas foram essenciais para que este trabalho fosse escrito: Virgínia Maciel Sarubbi, Francisco Sarubbi e Aylton Barbieri Durão. Sem Virgínia, eu não teria começado o Mestrado. Ela foi a primeira pessoa a me questionar sobre o meu futuro (questão para a qual ainda não havia resposta) e, alguns anos depois, quando passamos a viver juntos, ela reacendeu minha capacidade de amar e proporcionou as condições de possibilidade para a evolução da minha existência. Francisco foi a personificação da força, do embate com a finitude humana, mas, sobretudo, da generosidade sem limites para com todos à sua volta. Sou eternamente grato pelo acolhimento e suporte durante os primeiros semestres do Mestrado. A Aylton, agradeço pela orientação de excelência, por mostrar o caminho filosófico na sua complexidade, e por compartilhar, sem hesitação, suas descobertas que maturaram por décadas. Todos os méritos filosóficos desta dissertação se devem a ele. Pelo que foi dito, deixo expresso meus sinceros agradecimentos a Virgínia, a Francisco e a Aylton.

Duas instituições também foram essenciais para que esta dissertação fosse realizada. A primeira foi a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e a segunda foi a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). A UFSC é uma universidade com excelência reconhecida a nível internacional, devido principalmente às pesquisas de seus membros. Estes, enquanto meus professores, exerceram uma influência crucial na minha formação, não só do ponto de vista filosófico, mas também do ponto de vista humano. Ademais, é de se ressaltar o esforço da UFSC na promoção da inclusão social de grupos que foram historicamente impedidos de participar da universidade com dignidade (faço parte de alguns desses grupos). Tal esforço, vale destacar, tem como cerne a promoção da diversidade por meio do investimento em políticas de

acesso e permanência estudantil (como ações afirmativas e bolsas estudantis — em ambos os casos, o empenho da UFSC resultou numa das melhores políticas de assistência estudantil do país até o presente momento). A CAPES concedeu a bolsa de mestrado que me possibilitou certa segurança financeira por um longo período do curso. Às duas instituições, meu muito obrigado.

Há mais pessoas e mais instituições que também contribuíram para que este trabalho fosse realizado; acima elenquei somente as fundamentais. Agora listarei somente as pessoas que contribuíram diretamente durante todos esses anos de escrita da dissertação.

Agradeço aos membros da banca de qualificação, o Prof. Dr. Gilvan Hansen e ao Prof. Dr. Alessandro Pinzani. Ao primeiro, pela motivação e pelas observações sobre como estruturar uma dissertação; ao segundo, pelas inúmeras correções e por compartilhar seus artigos, cujos conteúdos compuseram parte dos *dois primeiros capítulos* desta dissertação. Esta versão final também deve muito a vocês dois.

Agradeço aos membros da banca de defesa por aceitarem avaliar este trabalho com boa vontade e paciência, apontando os problemas que aqui se encontram. Obrigado Prof. Dr. Adyr Garcia Netto e Prof. Dr. Henrique Franco Morita.

O Grupo de Leitura da *Crítica da Razão Pura* da UFSC exerceu uma influência significativa na escrita do *primeiro capítulo*. Por isso, deixo meu muito obrigado a Tales Yamamoto, a Eduardo de Oliveira Costa, a Maurício Pan e ao Prof. Dr. Diego Trevisan.

Agradeço também a Vicente Sarubbi Junior por dar o pontapé inicial no projeto que se tornou esta dissertação. Você mostrou como deve ser dado o primeiro passo de uma pesquisa acadêmica realizada com rigor. Muito obrigado.

Por fim, agradeço aos meus grandes amigos Rodrigo Devellis, Luísa Smaniotto Dias e Adrian Daian Floriano Durães Alves. Desde o início, Luísa discutiu sobre este trabalho comigo, e, ao final, Rodrigo e Adrian fizeram uma revisão detalhada dos *dois últimos capítulos*, o que, certamente, tornou esta dissertação melhor. Ademais, quero deixar registrado que, para além do âmbito acadêmico, considero vocês como uma parte valorosa da minha vida.

“Ducunt volentem fata, nolentem trahunt”
(O destino conduz aquele que aceita e
arrasta o que resiste) (Cleantes de Assos,
Stoicorum Veterum Fragmenta, 1964, V. I,
p. 197).

RESUMO

A partir da problemática da liberdade nos âmbitos teórico e prático da filosofia kantiana, o presente trabalho busca reconstruir dois dos principais argumentos desenvolvidos na *Doutrina do direito* (1797), a saber: a fundamentação da propriedade privada e a passagem do estado de natureza para o estado civil. Para tanto, adota-se como chave de leitura a ideia de liberdade inata, definida como “a independência em relação ao arbítrio coercitivo de outro” (*MS RL, AA 06: 237*). Nessa perspectiva, expõe-se a teoria da propriedade privada de Kant analisando alguns pontos polêmicos, quais sejam, a posse comum originária, o postulado da razão prática e a presunção jurídica da posse no estado de natureza, cuja validação implica o postulado do direito público. Posteriormente, apresenta-se como o postulado do direito público impele os sujeitos a saírem do estado de natureza, orientados pela ideia de contrato originário que, ao formar o próprio povo, também forma a ideia de vontade unificada do povo que constitui o estado civil. Por fim, aborda-se as principais características do estado civil nos termos de Kant, principalmente no que diz respeito à constituição republicana, a qual levará os seres humanos a um contínuo desenvolvimento da moralidade externa (no âmbito jurídico).

Palavras-chave: liberdade inata; posse inteligível; vontade unificada do povo; liberdade jurídica; liberdade civil.

ABSTRACT

Building upon the issue of freedom in both the theoretical and practical realms of Kantian philosophy, I aim to reconstruct two of the main arguments developed in the *Doctrine of Right* (1797): the foundation of private property and the transition from the state of nature to the civil state. My leitmotif is the concept of innate freedom, defined as “independence from the coercive arbitrariness of another.” (*MS RL, AA 06: 237*). With this in mind, I present Kant's theory of private property, analyzing some controversial points, such as original possession in common, the postulate of practical reason, and the provisional legal possession in the state of nature, whose validation implies the postulate of public law. Subsequently, I clarify how the postulate of public law compels individuals to leave the state of nature, guided by the idea of an original contract, which forms the unified will of the people, constituting the civil state. Finally, I provide the main characteristics of the civil state in Kant's terms, especially regarding the republican constitution, which will lead humans to a continuous development of external morality (in the legal realm).

Keywords: innate freedom; rightful possession; unified will of the people; legal freedom.

ZUSAMMENFASSUNG

Aufbauend auf dem Problem der Freiheit in den theoretischen und praktischen Bereichen der kantischen Philosophie möchte ich zwei der Hauptargumente rekonstruieren, die in der *Rechtslehre* (1797) entwickelt wurden: *die Begründung des Privateigentums und den Übergang vom Naturzustand zum bürgerlichen Staat*. Mein Leitmotiv ist das Konzept der angeborenen Freiheit, definiert als „Unabhängigkeit von einem Anderen nötiger Willkür“ (*MS RL, AA 06: 237*). Mit diesem Hintergrund wird Kants Theorie des Privateigentums dargelegt und einige kontroverse Punkte analysiert, wie zum Beispiel die *ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt*, das *rechtliche Postulat der praktischen Vernunft* und die provisorisch rechtliche Besitz, was uns zum *Postulat des öffentlichen Rechts*, deren Validierung das Postulat des öffentlichen Rechts impliziert. Anschließend wird erläutert, wie das Postulat des öffentlichen Rechts die Individuen dazu zwingt, den Naturzustand zu verlassen, geleitet von der Idee eines ursprünglichen Vertrags, der bei der Bildung des Volkes auch die Vorstellung des vereinten Willens des Volkes formt und somit den bürgerlichen Staat konstituiert. Schließlich werden die wichtigsten Merkmale des bürgerlichen Staates im Sinne Kants dargelegt, insbesondere im Hinblick auf die republikanische Verfassung, die die Menschen zu einer kontinuierlichen Entwicklung der äußeren Moral (im rechtlichen Bereich) führen wird.

Stichwörter: angeborenen Freiheit; rechtlichen Besitzes; vereinigten Willen des Volkes; rechtliche Freiheit.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

As referências às obras de Kant foram realizadas, nesta dissertação, segundo a edição canônica da Academia — *Akademie Ausgabe* — a qual se refere à edição realizada pela *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Real Academia Prussiana de Ciências), atualmente sob o nome de *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* (Academia de Ciências de Berlim). O padrão de citação está consoante à praxe da Sociedade Kant Brasileira, qual seja: (SIGLA da obra no idioma original em letras maiúsculas, edição seguida do número do volume: paginação. Linhas). Por exemplo, a citação (MS RL, AA 06: 237. 29-32) nos remete à obra MS – *Die Metaphysik der Sitten* (*Metafísica dos costumes*), mais especificamente à sua primeira parte, RL – *Rechtslehre* (*Doutrina do direito*), AA – volume VI das obras completas da Edição da Academia, à página 237 desse volume e às linhas 29 a 32. Apenas a *Crítica da razão pura* é citada a partir da abreviação do título em alemão, *Kritik der Reinen Vernunft* – KrV, seguida das edições da *Akademie Ausgabe*, volumes III ou VI, para as edições de 1787 e 1781 respectivamente, ao lado da edição crítica de Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner, 1926), indicada por meio das letras A para a edição de 1781, ou B para a edição de 1787. Por exemplo a citação “(KrV, AA 03: 363; B 561)” remete à *Crítica da razão pura*, à página 363 da edição de 1787 da Academia e à página 561 da sua reedição crítica realizada em 1926. Segue uma lista das principais obras aqui utilizadas (as informações completas de cada obra estão nas referências ao final desta dissertação).

AA	<i>Akademie Ausgabe</i> Edição da Academia
BB	<i>Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen</i> (AA 20) Notas sobre as observações sobre o sentimento de belo e sublime
GMS	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> (AA 04) Fundamentação da metafísica dos costumes
Idee	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i> (AA 08) Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> (AA 05) Crítica da razão prática
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (AA 03; A: 1781; B: 1787) Crítica da razão pura

<i>KU</i>	<i>Kritik der Urteilskraft</i> (AA 05) Crítica da faculdade de julgar
<i>Logik</i>	<i>Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen</i> (AA 09) Manual dos cursos de lógica geral
<i>MAM</i>	<i>Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte</i> (AA 08) Começo conjectural da história humana
<i>MS</i>	<i>Die Metaphysik der Sitten</i> (AA 06) Metafísica dos costumes
	<i>RL Metaphysik Anfangsgründe der Rechtslehre</i> (AA 06) Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito
	<i>TL Metaphysik Anfangsgründe der Tugendlehre</i> (AA 06) Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude
<i>OP</i>	<i>Opus postumum</i> (AA 21) Opus Postumum
<i>RGV</i>	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> (AA 06) A religião nos limites da simples razão
<i>Rx</i>	<i>Reflexionen zur Rechtsphilosophie</i> (AA 19) Reflexões sobre a filosofia do direito
<i>SF</i>	<i>Der Streit der Fakultäten</i> (AA 07) O conflito das faculdades
<i>TP</i>	<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> (AA 08) Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática
<i>VTL</i>	Vorarbeiten zu <i>Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre</i> (AA 23) Trabalhos preparatórios para a <i>Metafísica dos Costumes</i> . Segunda Parte Primeiros Princípios Metafísicos da <i>Doutrina da Virtude</i>
<i>VTP</i>	Vorarbeiten zu <i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> (AA 23) Trabalhos preparatórios para <i>Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática</i>
<i>ZeF</i>	<i>Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf</i> (AA 08) À paz perpétua, um projeto filosófico

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	14
2. DA LIBERDADE TRANSCENDENTAL À POSSE EMPÍRICA.....	17
2.1 A LIBERDADE TRANSCENDENTAL.....	17
2.2 A LIBERDADE PRÁTICA.....	23
2.2.1 Liberdade prática: a liberdade interna e a liberdade externa.....	27
2.2.1.1 <i>A liberdade externa inata.....</i>	31
2.3 A PRIMEIRA AQUISIÇÃO.....	41
2.3.1 Segunda ocorrência da liberdade inata.....	44
2.3.2 O postulado jurídico: uma lei permissiva da razão prática.....	48
2.4 A NECESSIDADE DE UMA POSSE INTELIGÍVEL.....	49
2.5 PRIMEIRA SINOPSE.....	53
3. PASSAGEM DO ESTADO DE NATUREZA PARA O ESTADO CIVIL.....	57
3.1 “PASSAGEM” (ÜBERGANG).....	57
3.1.1 Ponto de vista de uma história filosófica e da Antropologia.....	61
3.1.2 Ponto de vista jurídico e político.....	65
3.1.2.1 <i>O postulado do direito público e o contrato originário.....</i>	67
3.2 A VONTADE UNIFICADA DO POVO.....	70
3.3 A POSSE INTELIGÍVEL.....	77
3.4 UMA PERSPECTIVA CRÍTICA À TEORIA DA PROPRIEDADE DE KANT.....	83
3.5 SEGUNDA SINOPSE.....	87
4. DO DIREITO PÚBLICO ÀS LIBERDADES CIVIL E JURÍDICA.....	90
4.1 ENTRE O DIREITO PRIVADO E O DIREITO PÚBLICO.....	90
4.2 O DIREITO PÚBLICO.....	94
4.2.1 O Direito político (<i>Das Staatsrechts</i>).....	95
4.3 A CONSTITUIÇÃO REPUBLICANA DE KANT.....	101
4.3.1 Cidadania e suas atribuições.....	110
4.3.1.1 <i>Liberdade civil e liberdade jurídica.....</i>	118
4.4 TERCEIRA SINOPSE.....	125
5. CONCLUSÃO.....	129
REFERÊNCIAS.....	133
APÊNDICE A – ESQUEMA DOS TIPOS DE LIBERDADE EM KANT.....	144
ANEXO A – TIPOS DA LIBERDADE DE KANT SEGUNDO UNRUH.....	145
ANEXO B – TIPOS DA LIBERDADE DE KANT SEGUNDO BECK.....	146

1. INTRODUÇÃO

No presente trabalho, investigarei como a ideia de liberdade se mostra e é articulada no interior da filosofia prática de Kant (o que, considerando os limites desta dissertação, se restringirá à tentativa de reconstruir alguns desdobramentos da liberdade segundo o uso prático da razão). Para tanto, inicio a exposição a partir da *Crítica da razão pura* (1781), doravante *KrV*, buscando entender principalmente como a razão teórica possibilita o pensamento de uma liberdade transcendental (como condição de possibilidade de qualquer ação livre), o que abre caminho para se pensar a liberdade no uso prático da razão, ou seja, o campo das ações livres. A seguir, passo a abordar três diferentes funções da liberdade prática no uso externo do arbítrio, a saber: 1) a liberdade inata que participa da fundamentação da posse empírica; 2) a transferência da liberdade inata em favor do firmamento do contrato originário, que, a rigor, engendra a vontade unificada do povo, a qual devolve a liberdade inata intacta, — embora, a partir de então, limitada pelo ordenamento jurídico; e 3) a liberdade jurídica, que é uma das atribuições (*Befugnisse*) dos cidadãos de uma constituição civil republicana.

Todas essas ideias de liberdade foram expostas por Kant nos *Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito* (1797), comumente chamada de *Doutrina do direito* (*Rechtslehre*), obra que foi publicada em conjunto com os *Primeiros princípios metafísicos da doutrina da virtude*, compondo a *Metafísica dos costumes* (1797)¹. Para me auxiliar em pontos de difícil compreensão, também recorro a outros escritos da história filosófica e da filosofia política e jurídica publicados por Kant nas décadas de 1780 e 1790.² Partindo dessas referências bibliográficas primárias, realizo uma leitura da *Doutrina do direito* que contribui para demonstrar a unidade da razão prática por meio dos seus múltiplos pontos de vista, que, no contexto descrito, são ao menos três: 1) a ideia de liberdade; 2) a

¹ No original: *Metaphysik der Sitten Ester Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre e Zweiter Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, que pode ser traduzido como *Metafísica dos costumes, primeira parte: primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito e segunda parte: primeiros princípios metafísicos da doutrina da virtude*. Simplificadamente, convencionou-se chamar a primeira parte de *Doutrina do direito* e a abreviar como *MS RL*, enquanto a segunda, convencionou-se chamar de *Doutrina da virtude*, abreviando-a como *MS TL*.

² As obras mais utilizadas foram: *Ideia de uma História universal de um ponto de vista cosmopolita*, publicada em 1784 (abreviado de agora em diante como *laG*); *Começo conjectural da história humana*, de 1786 (abrev.: *MAM*); e *À paz perpétua*, de 1795 (abrev.: *ZeF*).

possibilidade de fundamentar a aquisição de um “meu e seu externos”; e 3) os traços gerais decorrentes da ideia de contrato originário, que, a rigor, engendra a ideia de vontade unificada do povo, cuja atuação no poder soberano (legislativo) induz à ideia de constituição civil republicana.

Assim, no segundo capítulo, reconstruo sucintamente a argumentação através da qual Kant propõe a possibilidade de se pensar ao menos quatro tipos de liberdade: um tipo de liberdade no âmbito da razão pura especulativa e três tipos de liberdade no âmbito da razão prática pura. (SCHERER, 2010, p. 241) O enfoque maior será dado ao terceiro tipo de liberdade, que está no âmbito jurídico e político, qual seja, a liberdade inata, que é um dos tipos de liberdade externa. A partir daí, ainda no segundo capítulo, discorro sobre o *direito privado*, o qual é a novidade introduzida por Kant na *Metafísica dos Costumes*, dado que o *direito público* já havia sido exposto em textos anteriores como em *Teoria e práxis* (1793) e em *À paz perpétua* (1795), ainda que não tivesse a sistematicidade da *Doutrina do direito*. No último capítulo, sintetizo duas propostas de Kant para a saída do estado de natureza: uma do ponto de vista histórico-filosófico-antropológico (levando em conta a *insociável sociabilidade*) e outra pela ótica formal do âmbito jurídico-político (por meio do *postulado do direito público* e do *contrato originário*), que expõe as condições de possibilidade para haver uma posse inteligível (jurídica). Após essa exposição, faço uma abordagem de um ponto de vista crítico à teoria da propriedade de Kant. Por fim, abordo a estrutura do direito público em sua forma estatal ideal, a saber, a constituição republicana, cujas principais características possibilitarão uma relação pacífica entre os súditos, bem como entre outros estados republicanos.

Ao final de cada capítulo, há uma seção destinada a sintetizar e correlacionar os principais conceitos abordados no corpo do texto, local em que também faço breves considerações acerca da teoria até então abordada. Trago, ainda, cinco tabelas ao longo desta dissertação: a primeira esquematiza toda a *Doutrina do direito* de acordo com Pinzani (2009, p. 95-96); a segunda é um esquema dos conceitos de liberdades conforme o primeiro capítulo; a terceira, a quarta e a quinta são um apêndice (de minha autoria) e dois anexos que reproduzem leituras

parcialmente diferentes acerca dos tipos de liberdade e de como interpretá-las no contexto da filosofia teórica e prática de Kant. Todas elas contribuem para uma melhor compreensão da tentativa de leitura sistemática que realizo aqui, seja naquilo que têm em comum, seja naquilo que conseguem abordar por outro ponto de vista. Dito isso, segue o primeiro capítulo.

2. DA LIBERDADE TRANSCENDENTAL À POSSE EMPÍRICA

Neste capítulo, apresento uma interpretação sobre os possíveis tipos de liberdade nas obras de Kant. Para tanto, detive-me com mais constância nas duas primeiras críticas, *Crítica da razão pura* (1781) e *Crítica da razão prática* (1788), bem como na *Metafísica dos costumes* (1797). Partindo desse contexto, apresento quatro seções. Na primeira seção (2.1), reconstruo a argumentação na qual Kant expõe a *liberdade transcendental* no âmbito da razão pura especulativa. Na segunda seção (2.2), descrevo a *liberdade prática* e sua relação com o livre-arbítrio em seu uso interno e externo, como também apresento a liberdade externa inata. Na terceira seção (2.3), introduzo a primeira aquisição, que pressupõe uma *posse comum originária* e o postulado jurídico da razão prática; expondo, na sequência, como a fundamentação da posse empírica ocorre a partir da derivação analítica da liberdade inata, o que surge ainda no estado de natureza, no âmbito do direito privado, e será abordado na subseção 2.3.1. Após essa exposição, na quarta seção (2.4), será abordada a necessidade de se considerar uma posse inteligível. Nela, explico como Kant compele o leitor a pensar em uma posse para além da posse empírica, pois esta é apenas uma presunção jurídica em comparação com uma posse inteligível que só é possível no estado civil. Ao final, haverá uma sinopse e um esquema com os tipos de liberdade apresentados até então.

Começemos, então, com a condição de possibilidade de se pensar uma ação independente da causalidade por natureza: a liberdade transcendental.

2.1 A LIBERDADE TRANSCENDENTAL

É evidente que a liberdade se consolidou como um problema prático, haja vista sua pressuposição necessária para a moralidade, pois, sem liberdade, todas as ações no mundo estariam predeterminadas e, por conseguinte, não estaríamos justificados a responsabilizar alguém por seus atos. Assim, não haveria ação certa

ou errada, nem tampouco justa ou injusta, ou seja, não haveria moralidade. Porém, curiosamente, essa *liberdade prática* só pode ser pensada, segundo as obras de Kant, a partir da solução apontada para o problema teórico da busca transcendental da liberdade. Ou seja, ela só pode ser pensada após instaurada a problemática da possibilidade da liberdade no âmbito especulativo da razão. Essa problemática é apresentada de modo mais evidente e completo na terceira antinomia da razão pura, que aparece no segundo capítulo da *Dialética transcendental*, a qual compõe, juntamente com a *Estética transcendental* e a *Analítica transcendental*, a *Doutrina transcendental dos elementos da Crítica da razão pura*.

De modo bastante resumido, é possível sustentar que a problemática da possibilidade da liberdade na *Crítica da razão pura* surge da investigação de Kant acerca do funcionamento e dos limites do conhecimento humano. Nesse sentido, ela surge da busca pelas condições de possibilidade *a priori*³ do conhecimento humano que é, em grande parte, desenvolvida na *Estética e na Analítica Transcendental*. Durante essa investigação, Kant conclui, a grosso modo, que o conhecimento humano tem como componentes necessários: 1) as intuições sensíveis, as quais são a matéria do conhecimento; 2) os conceitos puros do entendimento, que dão a forma a essa matéria; e 3) a ligação entre ambos através da faculdade da imaginação.

O conhecimento depende, portanto, do entendimento, da sensibilidade e da ligação entre ambos, mas é das intuições sensíveis, por serem representações diretas dos fenômenos, que advém a realidade objetiva dos conceitos puros do entendimento. Logo, para garantir que a ligação entre intuições sensíveis e os conceitos puros do entendimento tenham uma correspondência com o real, uma realidade objetiva, Kant propõe os princípios de ligação (os chamados princípios dos juízos sintéticos *a priori*).

Essa ligação ocorre entre as intuições da sensibilidade e os conceitos puros do entendimento, gerando todas as representações do ânimo (*Gemüt*). Em última instância, todas as representações se dão no sentido interno, isto é, no tempo. (*KrV*, AA 03: 60; B 50)⁴ Um desses princípios de ligação é chamado de *Analogias da*

³ “*A priori*” tem o sentido daquilo que independe da experiência (independe do espaço e do tempo), ou seja, daquilo que é necessário.

⁴ A *Crítica da razão pura* é citada a partir da abreviação do título em alemão, *Kritik der Reinen Vernunft (KrV)*, seguida das edições da *Akademie Ausgabe*, volumes III ou VI, para as edições de 1787 e 1781, respectivamente, ao lado da edição crítica de Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner, 1926), indicada por meio das letras *A* para a edição de 1781, ou *B* para a edição de 1787. No

experiência e, de acordo com ele, “a experiência só é possível por meio da representação de uma conexão das percepções” (KrV, AA 03: 158; B 219)⁵. Tal conexão das representações deve ocorrer em um dos três *modi do tempo*, a saber, na permanência, na sucessividade ou na simultaneidade. Aqui nos interessa mais a sucessividade, pois ela vai estar associada ao *princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade*, segundo o qual “todas as modificações acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito” (KrV, AA 03: 166; B 232)⁶.

É, portanto, de acordo com a segunda analogia da experiência, isto é, o princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade, que se começa a aventar a relação das condições de possibilidade do conhecimento com a possibilidade de se pensar ou não a liberdade. Segundo esse princípio, tudo na natureza é efeito de uma causa que o antecede. (KrV, AA 03: 166; B 232) Logo, todos os acontecimentos que percebemos na natureza estão invariavelmente inseridos numa sequência causal. (KrV, AA 03: 365, B 564) Portanto, tudo o que percebemos é o efeito de algo que tem uma causa, e essa causa tem também outra causa, e assim sucessivamente, de modo que podemos nos perguntar pela causa dessa causa e, se a encontramos, podemos novamente nos perguntar pela causa da causa daquela primeira causa, e assim sucessivamente. (KrV, AA 03: 363, B 561) Isso, obviamente, nos leva ao problema do regresso ao infinito (nunca se chega a uma resposta final).

Como já havia adiantado, o desdobramento de maior relevo dessa questão aparece na discussão sobre a possibilidade de se pensar a liberdade na *terceira antinomia*⁷ da razão pura. Para entendermos do que se trata essa possibilidade, primeiro precisamos ter em mente que uma antinomia expõe um problema aparente para o qual a razão é levada, enquanto faculdade de fazer inferências,⁸ ao se confrontar com duas afirmações que parecem contraditórias, mas que são ambas

caso citado “(KrV, AA 03: 60, B 50)” remete-se à *Crítica da razão pura*, à página 60 da edição de 1787 da Academia e à página 50 da sua edição crítica realizada em 1926.

⁵ No original: “*Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.*” (KrV, AA 03: 158).

⁶ No original: “*Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetzen der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.*” (KrV, AA 03: 166).

⁷ Pinzani explica os detalhes desse tema em *Sobre a terceira antinomia* (2012), mostrando que das quatro antinomias que Kant aborda no segundo capítulo da *Dialética Transcendental*, a liberdade é o ponto central para o desenvolvimento da filosofia crítica no âmbito prático.

⁸ A razão é a faculdade de fazer inferências e, apesar de seguir as regras do entendimento para produzir as ideias (PINZANI, 2012, p. 563), estas não possuem um referencial na experiência sensível e, portanto, não formam conceitos, como ocorre na ligação entre o entendimento e o material provindo da sensibilidade.

válidas logicamente. Assim, uma antinomia é composta por uma tese e uma antítese, ambas possuindo bons argumentos a seu favor, o que nos impossibilita afirmar de imediato qual delas (tese ou antítese) é verdadeira. (*KrV*, AA 03: 308-313; B 472-479)

Se, por um lado, Kant apresenta a tese defendida pelos dogmáticos⁹ de que há uma causalidade por liberdade, de modo que a própria liberdade é a responsável por produzir efeitos independentes das causas já existentes, (*KrV*, AA 03: 308; B 472) por outro lado, na antítese, que segue o ponto de vista cético, não há liberdade e tudo está determinado segundo a causalidade por meio das leis da natureza, que produzem efeitos necessários. (*Idem, Ibidem*) Em oposição à antítese, cujo modo de produzir efeitos necessários segue a lei de causa e efeito da natureza, a produção de efeitos da tese acontece por espontaneidade absoluta.¹⁰ Assim, tem-se o início de uma sequência de efeitos que não existiam até então. Porém, como foi dito acima, tanto a causalidade por liberdade quanto a sua negação (em decorrência de uma incompatibilidade com a causalidade por necessidade das leis da natureza) têm pretensão de serem verdadeiras e Kant não toma partido por nenhuma das duas.

Vale destacar que a tese defende uma ideia que será importante no âmbito teórico, pois se trata de um princípio regulativo que nos permite pensar a completude dos objetos, isto é, pensar uma unidade que é “alcançada por uma condição que não está mais, por sua vez, condicionada” (HÖFFE, 2005, p. 142), ou seja, um

⁹ Kant caracteriza Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz e Wolff como filósofos dogmáticos, pois eles aceitam de saída, sem uma crítica prévia da razão (no sentido de confrontar as ideias em busca de uma justificação válida) que a alma é de natureza simples e imortal, que o mundo tem um começo e que Deus existe, gerando uma disputa que leva o âmbito da metafísica à anarquia. (HÖFFE, 2005, p.35) Por outro lado, Kant chama Hume de cético porque ele solapa todo o conhecimento possível ao confundir fenômeno com coisa em si e, por isso, o escocês teria considerado a causalidade dos objetos em si como um mero hábito humano. Em certo sentido, Kant concorda com Hume: no âmbito das coisas em si, não se pode conhecer nada, pois não temos acesso ao que as coisas são de fato. Porém, no âmbito do fenômeno, a coisa é diferente. Os fenômenos têm que ser “necessariamente ligados na experiência de uma certa maneira (por exemplo, em vista das relações temporais) e não podem ser separados sem contradizer aquela ligação, mediante a qual é possível essa experiência, na qual eles são objetos, e unicamente na qual são cognoscíveis para nós.” (*KpV*, AA 05: 53) Assim, a primeira parte da *Crítica da Razão Pura* é um esforço para responder questões levantadas por Hume; tanto que Kant diz na *segunda Crítica* que seu empenho na *primeira Crítica* foi ocasionado pela doutrina humeana da dúvida (*KpV*, AA 05: 53).

¹⁰ Adotamos essa concepção de *Kausalität* do artigo supracitado do professor Pinzani, o qual afirma que *Kausalität der Ursache*, em vez de uma cadeia de eventos ligados entre si pela cadeia de causa e efeito, pode ser melhor compreendida enquanto “capacidade da causa de provocar efeitos” (PINZANI, 2022, p. 567).

incondicionado. Logo, por meio deste incondicionado¹¹, tomado enquanto ideia de liberdade, ser-nos-ia facultado pensar na solução do regresso ao infinito ocasionado pela lei da causalidade na natureza. Assim, na tese, é colocada a ideia de uma causa causada por espontaneidade, isto é, livre. Daí o nome de *liberdade por espontaneidade* ou, tendo em vista a sua possibilidade de condicionar a totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir de si, *liberdade cosmológica*, a qual se manifesta por meio do “começar de um estado *por si mesmo*, cuja causalidade, portanto, não está sob uma outra causa que, segundo a lei da natureza, a determinasse temporalmente”.¹² (*KrV*, AA 03: 363; B 561)

Nessa acepção, a liberdade transcendental consiste na possibilidade de se pensar a ideia de uma espontaneidade produzida pela razão que, em seu sentido positivo, “pode começar a agir por si mesma, mesmo sem que uma outra causa tenha de lhe ser anteposta para determiná-la à ação segundo a lei da conexão causal” (*KrV*, AA 03: 309; B 474), e, que em seu sentido negativo, é tomada como uma causalidade independente da natureza.

Em uma síntese do problema da terceira antinomia, Pinzani afirma que “o erro lógico da tese e da antítese da *Terceira Antinomia* consiste em supor que existe um único âmbito, justamente, no qual os epifenômenos possuiriam realidade em si, ou seja, nos termos do idealismo transcendental, os fenômenos seriam coisas em si.” (PINZANI, 2012, p. 579-80). Visando uma indicação da solução dessa problemática, na seção 9 do capítulo II da *Dialética Transcendental* (*KrV*, AA 03: 353 ss; B 544), Kant busca demonstrar que tal antinomia é apenas um problema aparente. Para tanto, ele diferencia os âmbitos do fenômeno (*phaenomenon*) e da coisa-em-si

¹¹ Há ao menos duas concepções de incondicionado para Kant. Em uma delas, a própria série de acontecimentos é incondicionada, pois é composta por infinitos condicionados relacionados entre si de maneira necessária, como na antítese. Nesse caso, nunca se encontrará uma causa primeira que deu origem à série, portanto, ela carece de um começo. A outra concepção é justamente aquela na qual o incondicionado é esse começo que falta à série condicionada. Kant contextualiza essa questão afirmando que “o conceito transcendental de razão não é outro, portanto, senão o da totalidade das condições para um condicionado qualquer. Como apenas o incondicionado, contudo, torna possível a totalidade das condições, e, inversamente, a totalidade das condições é ela própria sempre incondicionada, então um conceito puro da razão pode, em geral, ser explicado pelo incondicionado, na medida em que contém o fundamento de síntese do condicionado” (*KrV*, AA 03: 251; B 379). Nesta exposição, estou adotando o incondicionado no segundo sentido, como aquilo que dá início à cadeia de acontecimentos.

¹² Como complemento do que foi exposto acima, pode-se afirmar que a liberdade cosmológica não apenas começa espontaneamente uma série causal, sendo a primeira causa dessa série, mas também insere uma nova causa em meio a séries causais que já ocorrem no mundo. Nesse sentido, a liberdade pode “ser atribuída também a seres deste mundo, como um ser humano que se levanta de uma cadeira”. (PINZANI, 2012, p. 574) É a partir dessa concepção de liberdade transcendental que surgirá a fundamentação da liberdade prática.

(*noumenon*). Assim, ele distingue entre aquilo que nos aparece, isto é, os *fenômenos* (como a natureza se manifesta para nós), os quais estão inseridos numa sequência causal juntamente com todos os acontecimentos da natureza; e a coisa-em-si, ou *noumenon*, como nós, seres dotados de inteligência, enquanto ser humano *noumenon*, que pensamos sobre as coisas em si mesmas e temos a possibilidade de escolha em nossas ações. É claro que essas ações, quando vistas exteriormente, podem ser explicadas em uma cadeia causal, baseando-se no modo como elas aparecem. Porém, essas mesmas ações podem ser explicadas tendo em vista a ação de um ser inteligível, enquanto coisa em si, que, por meio de sua vontade, escolhe fazer ações que se inserem como causas primeiras na sequência causal da natureza. É a esse primeiro tipo de liberdade, como mencionei, a liberdade como condição de possibilidade de qualquer ação livre, que é dado o nome de liberdade transcendental. (*KrV*, AA 03: 309; 363; B 475; *KpV*, AA 05: 91) Por fim, vale ressaltar que Kant não resolve a antinomia; ele apenas indica uma solução possível que consiste na retomada do idealismo transcendental com a distinção entre os âmbitos fenomênico (sensível) e o numênico (inteligível).

Nesse contexto, de acordo com Höffe, a liberdade é um incondicionado que opera a unidade sistemática da experiência, por isso “a procura por ele [pelo incondicionado] parece evidente, constituindo até a continuação inevitável de todo o conhecimento; essa procura é um interesse natural da razão” (HÖFFE, 2005, p. 142). Daí a necessidade de uma causalidade que não é segundo a lei da causalidade da natureza, mas uma causalidade por liberdade que permite a ocorrência de algumas ações por espontaneidade. O ponto mais importante para se notar aqui é que, a partir da possibilidade de se pensar a liberdade transcendental, podemos pensar a liberdade prática e suas subdivisões desenvolvidas por Kant em sua filosofia prática.¹³ É nesse sentido que os tipos de liberdade do âmbito da razão prática são logicamente dependentes da possibilidade de se pensar a liberdade transcendental, como Kant mesmo afirma:

Vê-se facilmente que, se toda causalidade no mundo sensível fosse mera natureza, todo acontecimento seria determinado por um outro no tempo

¹³ A liberdade prática pode ser subdividida em liberdade interna e liberdade externa. A liberdade externa é a que atua no âmbito da *Doutrina do direito*, sendo subdividida em *liberdade inata* e *liberdade jurídica*. Essas divisões serão abordadas detalhadamente mais à frente.

segundo leis necessárias; e, portanto, como os fenômenos, ao determinar o arbítrio, têm de tornar cada ação necessária como seu resultado natural, a **supressão da liberdade transcendental aniquilaria toda liberdade prática** (*KrV*, AA 03: 364; B 562, grifos meus).¹⁴

Assim, isso tudo é necessário para termos a possibilidade de pensar a liberdade no uso prático da razão, que veremos a seguir.

2.2 A LIBERDADE PRÁTICA

Para sabermos se uma ação é livre no âmbito prático, devemos levar em consideração como funciona a faculdade de desejar,¹⁵ pois é segundo essa faculdade que escolhemos o que iremos fazer ou não. Para Kant, a faculdade de desejar opera com o desejo e com o arbítrio. O desejo é a capacidade de ação para a produção do próprio objeto, enquanto a consciência desse desejo é o arbítrio. (*MS RL*, AA 06: 213) Por conseguinte, se temos a consciência da capacidade de ação para a produção de um objeto, temos arbítrio em relação ao ato em questão. E se este arbítrio está submetido à razão, Kant o denomina de *vontade*. Logo, a vontade não é outra coisa além de uma escolha consciente e racional, (*MS RL*, AA 06: 213-4) uma vez que ela é a consciência da capacidade da ação para a produção de um objeto que foi submetida ao escrutínio da razão.

No entanto, como bem sabemos, nós seres humanos não agimos somente de acordo com escolhas racionais, nós também somos afetados, enquanto animais, por necessidade naturais, as quais Kant denomina *inclinações sensíveis*. Se o nosso arbítrio fosse determinado apenas racionalmente, teríamos um arbítrio livre, enquanto se ele fosse determinado apenas pelas inclinações sensíveis, teríamos um arbítrio animal (*arbitrium brutum*). Porém, o arbítrio humano é uma mistura entre esses dois tipos de arbítrio, e embora seja afetado pelas inclinações, ele é

¹⁴ No original: "Man sieht leicht, daß, wenn alle Causalität in der Sinnenwelt bloß Natur wäre, so würde jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sein; und mithin, da die Erscheinungen, so fern sie die Willkür bestimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg nothwendig machen müßten, so würde die Aufhebung der transscendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen." (*KrV*, AA 03: 364; B 562).

¹⁵ No original: *Begehrungsvermögen*. (*MS RL*, AA 06: 213) Essa expressão pode ser traduzida por "faculdade de apetição", como fez Cléia Aparecida Martins (*Metafísica dos Costumes*, Petrópolis: Vozes, 2013, p. 19); ou por outra expressão muito parecida, "faculdade apetitiva", escolhida por Edson Bini (*Doutrina do direito*, 4ª ed. São Paulo: Ícone, 2013, p. 28). Visando uma expressão que fosse mais usual na língua portuguesa, seguimos José Lamego, que optou por "faculdade de desejar" (*Metafísica dos Costumes*, 3ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2017, p. 18).

determinado pela razão, daí seu nome, arbítrio sensitivo livre, ou na forma latina, *arbitrium sensitivum liberum*. (MS RL, AA 06: 213; KrV, AA 03: 364; B 562) A diferença entre os dois tipos de arbítrio (*brutum* e *liberum*) depende de qual é o fundamento de determinação do arbítrio em questão (aquilo que em última instância nos motiva a agir de determinado modo). Quando somos determinados pela vontade, estamos escolhendo racionalmente como produzir o objeto de nossa escolha, logo estamos agindo livremente. Porém, quando somos afetados pelas inclinações sensíveis, isto é, quando escolhemos agir para atender necessidades básicas (fome, sede, desejo sexual, entre outros), estamos agindo de acordo com o arbítrio animal, o qual é determinado pela natureza. (MS RL, AA 06: 213-14) Nós, seres humanos, somos obrigados a agir desse último modo porque, caso contrário, nós nos tornaríamos animais debilitados e, se não comêssemos, bebêssemos e nos reproduzíssemos por um longo período, nós certamente seríamos extintos enquanto espécie. Por isso, no âmbito das inclinações, não há liberdade, mas necessidades que nos afetam independentemente de nossa escolha. Assim, somos seres duplos, por um lado, enquanto seres dotados de corpo e razão (seres *phaenomenon*), somos determinados por condições da natureza; por outro, enquanto seres racionais livres (seres *noumenon*), agimos de acordo com princípios e temos livre-arbítrio.

Portanto, se o fundamento de determinação do arbítrio for a vontade, estamos agindo por livre-arbítrio e, com isso, adentramos no âmbito da liberdade prática. (MS RL, AA 06: 213) Em suma, a ação humana só é livre se a razão for fundamento de determinação do arbítrio, de modo que a liberdade no âmbito prático se fundamenta na escolha racional da ação.

A liberdade prática está no âmbito da razão prática pura, por isso, ela é o tema da *segunda Crítica*, a *Crítica da razão prática* (1788), ou no idioma original, *Kritik der praktischen Vernunft*, doravante *KpV*. Diferentemente do âmbito teórico da *Crítica da razão pura*, cuja razão pura especulativa é o objeto de investigação, no âmbito prático da *Crítica da razão prática*, o objeto de investigação é a ação livre, que tem como fundamento a liberdade do arbítrio, ou seja, a liberdade prática.

É possível, então, diferenciar a liberdade prática da liberdade transcendental, dado que a última é uma ideia reguladora da razão teórica que nos permite pensar a possibilidade de uma causa não causada pela natureza (um pensamento no âmbito da razão pura) como uma causa causada por liberdade, uma causa que, além de

tudo, pode ser recorrente,¹⁶ enquanto que a liberdade em sentido prático seria a capacidade de a razão pura ser prática, ou seja, a capacidade da razão de determinar o arbítrio de modo que as pessoas ajam por escolha própria, e não por determinação da natureza. É nesse sentido que o ponto de vista da liberdade transcendental abre caminho para se pensar, no uso prático da razão, as ações cujo fundamento de determinação do arbítrio seja a lei moral, isto é, ações livres, porque são determinadas pela razão. Essas ações teriam sua efetividade comprovada pelo “*factum* da razão”,¹⁷ que confere realidade objetiva prática à liberdade. Sem entrar nos pormenores, o *factum* da razão seria a consciência da lei moral (ou o sentimento moral), que se mostra após uma ação na qual deveríamos agir segundo a lei moral, mas agimos segundo outros interesses. Nesse caso, sentimos um mal-estar, isto é, temos a nossa consciência humilhada, o que nos indica que tínhamos a possibilidade de escolher a razão como fundamento de determinação do nosso arbítrio (em outras palavras, poderíamos ter feito uma escolha moral). Em resumo, isso indica a nossa possibilidade de agir livremente, segundo a liberdade prática. (KpV, AA 05: 31)

Acredito que foi em vista disso que, ainda na *primeira Crítica*, a liberdade prática foi exposta em sua forma negativa, dada como a independência das inclinações sensíveis, (KrV, AA 03: 365; B 564) enquanto, na *segunda Crítica*, seguindo o que Kant já defendido na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (abreviada como *GMS*¹⁸), ela já aparece em sua forma positiva, como a possibilidade

¹⁶ Pinzani (2012, p. 576) observa que, mesmo com o primeiro ato sendo espontâneo, a possibilidade de causalidade por liberdade no decorrer dos acontecimentos do mundo é uma afirmação não justificada, pois, embora haja uma causa primeira livre, ou seja, uma liberdade transcendental em sentido cosmológico, não se segue que tal princípio continue agindo no mundo após a sua origem. Dito de outro modo, mesmo havendo uma liberdade cosmológica segundo a qual se pode pensar uma primeira causa livre da concatenação determinada pela lei da causalidade da natureza, ainda assim, o restante da sequência causal poderia ser inteiramente determinado. Ainda em outras palavras, o fato de o primeiro ato ser livre não implica que qualquer um dos atos subseqüentes serão também livres. (PINZANI, 2012, p. 575) E como todos esses atos posteriores podem ser determinados, a ideia de uma liberdade cosmológica é perfeitamente compatível com um determinismo forte, segundo o qual nenhuma ação humana seria livre. Desse modo, se essa determinação persistisse eternamente, não haveria a possibilidade de se pensar uma liberdade no uso prático da razão, pois, todas as ações humanas estariam também determinadas.

¹⁷ Não adentrei na problemática da natureza do *factum* da razão — se ele seria um sentimento moral, como propôs Loparic (1999), ou se seria a *consciência da lei moral*, como defendeu Almeida (1999). Para o que aqui é proposto, o importante é que, dado o *factum* da razão, temos um efeito que decorre da liberdade prática. Portanto, mesmo não conhecendo a liberdade transcendental, pois ela é apenas uma ideia reguladora que só pode ser pensada, dependemos dela para pensar a liberdade prática. De modo que é efeito da liberdade prática que mostra seu papel constitutivo no âmbito prático, ou seja, é o efeito da possibilidade de escolha moral que mostra que a liberdade prática possui realidade prática objetiva.

¹⁸ Sigla da obra em alemão, cujo título original é *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

de autodeterminação da vontade, como possibilidade de dar-se a própria lei, ou seja, como autonomia. (GMS, AA 04: 447; KpV, AA 05: 59; também em MS RL, AA 06: 213-14) Ambos os sentidos relacionam a liberdade prática com a faculdade de desejar, porém, no sentido negativo, o destaque é dado, obviamente, para a *negação* daquilo que tornaria a ação determinada, pois as inclinações são tomadas como imposição da natureza, enquanto que, no sentido positivo, a relevância é dada à consciência da capacidade de ação (para a produção do objeto desejado) fundamentada na razão, por isso se trata de uma autodeterminação da vontade¹⁹.

Höffe resume didaticamente a passagem da liberdade que ocorre na *Crítica da razão pura* para a liberdade na *Crítica da razão prática*:

Kant já determinou na *Crítica da razão pura* a independência de toda a causalidade como liberdade transcendental. Assim, a moralidade tem sua origem na liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental. O conceito de liberdade transcendental formado na primeira *Crítica*, a independência de toda a [cadeia causal da] natureza, revela-se na *Ética* como a liberdade prática (moral), como autodeterminação. A vontade livre de toda a causalidade e determinação estranha dá a si mesma a sua lei. Por conseguinte, o princípio de todas as leis morais encontra-se na autonomia, na autolegislação da vontade. Negativamente, a autonomia significa a independência de fundamentos determinantes materiais, positivamente a autodeterminação ou legislação própria (KpV, § 8) (HÖFFE, 2005, p. 219).

Em síntese, podemos dizer que a liberdade transcendental nos leva à possibilidade de pensarmos uma ação por espontaneidade, ou seja, uma ação originada de modo independente da causalidade necessária da natureza. Isso é necessário para pensar a possibilidade da liberdade prática, pois esta também é independente da causalidade da natureza, dado que a vontade (quando a razão é o fundamento de determinação da ação, quando se quer algo racionalmente) determina diretamente o arbítrio (sua matéria, a qual é o fim da ação, ou sua forma, a qual é a relação da ação com o arbítrio dos outros), independentemente das inclinações sensíveis. (KpV, AA 05: 79) Assim, a liberdade prática é a possibilidade de a razão, através da lei moral, ser o fundamento de determinação do arbítrio ou, em outras palavras, é a possibilidade de a razão pura ser prática e, por isso,

¹⁹ Vale notar que, seguindo *Die Metaphysik der Sitten (A metafísica dos costumes)*, a vontade ocorre quando a razão é utilizada como o fundamento de determinação do arbítrio, que, simplificada, significa que a vontade é a capacidade da razão determinar qual ação deveremos fazer. (MS, AA 06: 213)

imediatamente determinante da vontade, a qual é uma instância legisladora que, por sua vez, determina o arbítrio, o qual é a instância executiva. (*KpV*, AA 05: 46)

O que foi dito acima implica que a causa de uma ação livre, advinda da lei elaborada pela vontade em acordo com a lei moral, não está na sequência causal determinada pela lei da causalidade da natureza, mas sim no próprio sujeito, enquanto coisa em si, enquanto ser inteligível dotado de razão. É nesse sentido que a ação livre está ancorada na possibilidade de o sujeito seguir a representação da lei que sua vontade dá para o seu arbítrio, o que equivale dizer que, nesse caso, a ação livre está ancorada na sua autonomia.

2.2.1 Liberdade prática: a liberdade interna e a liberdade externa

A liberdade prática assume duas formas na teoria política e jurídica de Kant, a saber, liberdade prática interna e liberdade prática externa, as quais chamaremos apenas de liberdade interna e liberdade externa. Ambas se relacionam com a teoria dos deveres e a segunda, em especial, está na raiz da teoria do direito de Kant.

Na *Introdução da Metafísica dos costumes*, doravante *MS*, Kant define a metafísica dos costumes como um “sistema de conhecimento *a priori* por meros conceitos que tem por objeto a liberdade do arbítrio” (*MS*, AA 06: 216). O que significa que o sistema que constitui a *MS*, o qual é composto por duas partes, a saber, a *Doutrina do direito* e a *Doutrina da virtude*, tem a liberdade do arbítrio como objeto fundamental. Como disse anteriormente, o fundamento de determinação do arbítrio de modo racional é o que Kant chama de vontade. O que ainda não foi dito é que a vontade pode determinar o arbítrio de dois modos, pela matéria ou pela forma do arbítrio.

Quando a vontade determina a matéria do arbítrio, ela define um fim para a ação que é, ao mesmo tempo, um dever. A isso chamamos de “liberdade no uso interno do arbítrio”, que simplificarmente pode ser dita como *liberdade interna*, a qual origina os deveres de virtude. No entanto, se a vontade determinar apenas a forma do arbítrio, ou apenas a relação externa entre os arbítrios, estamos diante da “liberdade no uso externo do arbítrio”, ou simplesmente, *liberdade externa*, que estabelece os deveres jurídicos. (*MS RL*, AA 06: 214) Para ilustrar essa distinção, podemos pensar em duas regras simples: não devemos mentir e não devemos

prejudicar o outro naquilo que é seu. Grosso modo, a primeira é uma regra ética e a segunda é uma regra jurídica, mas se eu mentir para prejudicar alguém, estarei violando as duas regras ao mesmo tempo. É claro que ao prejudicar o outro não estamos tratando o ser humano na nossa pessoa, e principalmente, na pessoa dos demais, como fim em si mesmo (não estamos agindo conforme a lei moral ditada pela razão, que para Kant é o Imperativo Categórico). Ou seja, em última instância, violar um dever jurídico pode implicar na violação de um dever ético. (MS TL,²⁰ AA 06: 394-5; 398).

Portanto, a liberdade é interna ou externa a depender do que a vontade determinará: a matéria ou a forma do arbítrio. A soma da liberdade interna com a externa resulta nas *leis da liberdade* que operam de modo *a priori* garantido a universalidade da moralidade (*Sittlichkeit*), e por isso também são chamadas de leis morais. (MS AA 06: 214) De acordo com Kant, essas leis morais são leis da liberdade jurídica, quando se referem a ações meramente exteriores e à conformidade destas à lei, e tal conformidade se chama legalidade da ação (*Legalität*). Por outro lado, são leis da liberdade ética, quando se exige que a própria lei deva ser o fundamento de determinação das ações, e tal conformidade se chama moralidade da ação (*Moralität*). Vale notar que a liberdade que se refere às leis jurídicas é a liberdade no uso exterior do arbítrio (liberdade externa), enquanto a liberdade que se refere às leis éticas “pode ser a liberdade em seu uso tanto externo como interno, contanto que ela seja determinada pela razão”. (MS, AA 06: 214)²¹

A relação entre a liberdade interna e a liberdade externa também é comentada por Scherer (2010, p. 241), para o qual ambas integram o campo prático num tipo de conservação da autonomia humana. No entanto, embora Kant busque amparar todas as formas de liberdade prática na autonomia da razão prática pura, a liberdade referente ao âmbito jurídico e político concerne somente às ações humanas que são livres quanto ao uso externo do arbítrio. Portanto, diferentemente

²⁰Abreviação de "*Die Metaphysik der Sitten, Zweiter Theil Metaphysik Anfangsgründe der Tugendlehre*", que por comodidade, convencionou-se chamar de *Tugendlehre* (*Doutrina da virtude*).

²¹ “Da mesma forma, quer a liberdade seja considerada no uso externo ou interno do arbítrio, suas leis, como puras leis práticas da razão para o livre arbítrio em geral, devem ser ao mesmo tempo um princípio determinante interno do mesmo, embora nem sempre sejam consideradas a este respeito” (MS RL, AA 06: 214).

do âmbito ético, no âmbito jurídico e político o ponto de partida não é a determinação autônoma da vontade,

mas a demonstração da possibilidade de executar ações externas. A ameaça à autonomia do indivíduo no campo das ações externas não é oriunda dos próprios instintos, inclinações ou afetos do agente, porém da determinação (alheia) do outro agente. No conceito jurídico de liberdade, a fonte potencial de determinação alheia encontra-se no conjunto dos co-partícipes do direito, ao passo que no conceito político de liberdade encontra-se na atuação do soberano político (SCHERER, 2010, p. 241).

A partir da explicação de Scherer, podemos encontrar uma diferenciação entre liberdade jurídica e liberdade política. Scherer expõe a definição negativa da *liberdade jurídica* como a independência do arbítrio coercitivo dos demais, enquanto a definição negativa de *liberdade política* seria a independência do arbítrio coercitivo do soberano político. (*Ibidem*) Porém, tendo a leitura da *Doutrina do direito* como pano de fundo, parece-me que a liberdade jurídica de Scherer é apresentada no âmbito do direito inato com o nome de *liberdade inata*, (*MS RL, AA 06: 237*) já a liberdade política só ocorreria após o contrato originário²², pois ela seria justamente a devolução da liberdade inata que foi transferida na formação da vontade unificada do povo, mas isso só veremos com a devida atenção no decorrer dos dois próximos capítulos desta dissertação, pois há uma miríade de ligações necessárias para situar e, assim, entender essas ideias no âmbito da filosofia prática de Kant.

A divisão da liberdade prática exposta até agora não concorda totalmente com a divisão esplanada na tese de Fábio Scherer. No entanto, é possível notar algumas semelhanças entre as duas abordagens. O que Scherer denomina, seguindo Unruh (1993), liberdade moral, eu expus, seguindo as duas primeiras críticas, como *liberdade prática* (*KrV, AA 03: 364; B 562; KpV, AA 05: 94*). O que os autores supracitados chamam de liberdade jurídica, como eu já mencionei acima, seria a *liberdade inata*. Por fim, a denominação de liberdade política, ou liberdade civil em sentido positivo que aparece em uma nota na obra *História universal de um ponto de vista cosmopolita*, doravante *laG*, (*laG, AA 08: 28*) seria a própria liberdade inata que continua a vigorar de modo limitado no estado civil. Contudo, o que foi dito como sentido negativo da liberdade política, a saber, a independência de ser

²² As ideias de *contrato originário* e de *vontade unificada do povo* serão abordadas no próximo capítulo.

coagido pelo arbítrio do soberano, é algo que se encontra no âmbito da história filosófica, a qual trata o ser humano como fenômeno. Esta concepção, portanto, não aparece, explicitamente, no esquema formal da liberdade na doutrina jurídico-política de Kant, ela aparece no âmbito pragmático, o possibilita uma abordagem que será apresentada no último capítulo desta dissertação.²³

Por ora, cabe notar que os conceitos de “liberdade moral” e de “liberdade política” parecem ser inspirados por passagens da filosofia política de Rousseau, segundo o qual “o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural”, no entanto, o que ele ganha

é a *liberdade civil* e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre liberdade natural, que só conhece os limites nas forças do indivíduo, e a *liberdade civil*, que se limita pela vontade geral [...].
Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a *liberdade moral*, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o puro impulso do apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade (ROUSSEAU, 2000, livro I, cap. 8, p. 77-8, grifos meus).

Essas aproximações entre as liberdades descritas por Rousseau e as liberdades propostas por Kant fazem sentido, mas, em alguns casos, principalmente em relação à liberdade política em sentido negativo descrita pelos comentadores supracitados, haveria um distanciamento muito grande de Kant em relação a Rousseau. Isso pode ser visto na citação acima, quando Rousseau diz que a liberdade civil é limitada pela vontade geral, e não que ela é uma independência em relação ao soberano.²⁴

Posteriormente, no próximo capítulo, buscarei retomar outros pressupostos da filosofia de Rousseau que influenciaram Kant. Por ora, darei continuidade na exposição acerca da *liberdade externa*, tentando demonstrar uma divisão da liberdade de modo coerente com a filosofia jurídica e política de Kant. Além disso, discutirei as implicações entre o direito inato à liberdade e a posse empírica que se

²³ Ver as tabelas sobre os tipos de liberdade nos *Anexos A, B* e no *Apêndice A*, bem como a primeira versão dos tipos de liberdade ao final de *2.5 Primeira* sinopse.

²⁴ Vale notar que, na teoria de Rousseau, o soberano é o poder legislativo, exercido pela vontade geral. Portanto, não haveria como um cidadão ser independente do soberano, pois ele teria que ser independente da vontade geral, mas vontade geral é aquilo que todas as vontades particulares têm em comum, assim, ser independente da vontade geral seria como ser independente daquilo que há de comum entre uma vontade particular e a vontade particular dos demais; enfim, seria algo próximo a ser independente de si mesmo, o que obviamente não faz sentido.

encontram respectivamente na *Introdução da Doutrina do direito* e na exposição da *Doutrina do direito privado*.

2.2.1.1 A liberdade externa inata

Para Kant, sujeitos com liberdade inata agem de modo independente em “relação ao arbítrio coercitivo de um outro” (*MS RL, AA 06: 237*). É essa liberdade que se encontra em dois momentos essenciais da *Doutrina do direito*, a saber: 1) na parte da fundamentação da posse empírica (há também a posse comum originária e o postulado da razão prática nessa fundamentação); e 2) na ideia de contrato originário, no qual haveria uma transferência da liberdade inata de cada um em favor da formação da vontade unificada do povo e, conseqüentemente, a entrada no estado civil.²⁵ Antes de abordar propriamente a ideia de liberdade inata, é importante destacar três questões preliminares.

A primeira questão é que os deveres podem ser compreendidos como chave de leitura de toda a *Metafísica dos costumes*. Isso já pode ser vislumbrado na *Divisão da doutrina do direito*, (*MS RL, AA 06: 236-7*) na qual Kant expõe a *Divisão geral dos deveres jurídicos* antes da *Divisão geral dos direitos*. Essa ordem tem um sentido relevante, pois para ter acesso aos direitos é necessário primeiro ou simultaneamente cumprir com os deveres correspondentes a esses direitos. Logo, para se compreender o direito inato, caracterizado como o direito sobre o meu e o seu *interior (meum vel tuum internum)*, (*MS RL, AA 06: 237*) é necessário entender o dever a ele ligado.

É em relação ao que foi dito que a *Metafísica dos costumes* pode ser lida como uma doutrina dos deveres. No início da segunda parte dessa obra, isto é, na *Doutrina da virtude*, Kant afirma que na antiguidade o nome “doutrina dos deveres” era associado ao campo da ética e, portanto, a toda a doutrina dos costumes. (*MS TL, AA 06: 379*) Porém, no tempo de Kant, “o sistema da doutrina universal dos

²⁵ A liberdade externa se divide em liberdade inata, que fundamenta o direito inato, isto é, a coexistência entre as liberdades segundo uma lei universal (*MS RL, AA 06: 237*), que vigora no estado de natureza, e em liberdade jurídica, a qual opera limitada por uma constituição civil, que será detalhada no último capítulo desta dissertação. Diferentemente da liberdade inata, a liberdade jurídica se refere à relação com a legislação do estado civil. Em *À paz perpétua*, ela é definida como “a liberdade do súdito de seguir somente as leis para as quais é possível dar o seu consentimento enquanto cidadão” (*ZeF, AA 08, 350-1, nota de rodapé*).

deveres” se refere tanto à ética quanto ao direito, (*Ibidem*) de modo que, o direito é a parte correspondente à doutrina dos deveres para os quais é possível uma legislação externa, enquanto que para a ética não é possível tal legislação.²⁶

Porém, em aparente contradição com o que foi dito acima, o direito inato possui uma legislação externa, qual seja, a coexistência entre a liberdade inata de todos os que se relacionam reciprocamente, (*MS RL, AA 06: 237*) mas está vinculado a um dever interno, isto é, com o princípio “*Honeste vive*”, como demonstrou Pinzani em seu artigo *O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na Doutrina* (2009).²⁷ Para evidenciar essa relação, Pinzani parte da divisão geral dos deveres na intenção de demonstrar uma correspondência sistemática entre as divisões do direito com as três regras que compõem o *Corpus iuris civilis*. Essas regras são atribuídas tradicionalmente ao jurista romano Ulpiano e, apesar de nunca terem sido ditas por ele, podem ser tomadas como um resumo de sua posição jurídica. Por isso, Pinzani as classificou como regras *pseudo-ulpianas*. (2009, p. 95) Como tais regras são recorrentes na *Doutrina do direito*, elas são utilizadas pelo comentador como fio condutor de toda a estrutura dessa obra.

Apesar de as regras pseudo-ulpianas serem expostas como “*Honeste vive*”, “*Neminem Laede*” e “*Summum Unicuique Tribue*”, elas não são traduzidas por Kant literalmente (ele as traduz de um modo *sui generis*). A primeira regra é traduzida como “*Seja um homem correto (honeste vive)*”, que, para Kant, consiste no ser humano afirmar o seu próprio valor na relação com os outros. É nesse contexto que Kant expressa: “Não faça de si um simples meio para os demais, mas seja para eles, ao mesmo tempo, um fim”. Trata-se de uma “obrigação surgida do direito da humanidade em nossa própria pessoa (*Lex iusti*)”. (*MS RL, AA 06: 236*) A segunda regra é traduzida como: “*Não faça mal a ninguém (neminem laede)*, ainda que para isso devesse se desprender de toda relação com o outro e tivesse de evitar toda sociedade (*Lex iuridica*)”. (*MS RL, AA 06: 237*) E, por fim, a terceira, “*suum cuique*

²⁶ Pois na ética a máxima da ação deve ser por dever, ou seja, aquilo que leva o agente a realizar a ação, o “móbil interno”, deve ser o próprio dever. E, como não se pode coagir externamente ninguém a adotar um fim para suas ações, porque isso é algo que parte do livre-arbitrio de cada um, não se pode ter uma legislação externa para o campo da ética.

²⁷ Publicado originalmente em 2005, sob o título *Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regeln in Kants Rechtslehre*, na revista *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 59, H. 1 (Jan. - Mar., 2005), pp. 71-94. Traduzido por Janyne Sattler. Nesse artigo, o autor abordou os problemas que decorrem das três regras pseudo-ulpianas a fim de destacar uma chave para melhor compreensão de toda a *Doutrina do direito*.

tribue”, Kant traduz, com muitas modificações, como: “*Entre* (se você não pode evitar a última [regra]) em uma sociedade com os outros na qual cada um possa conservar o seu”. Pois seria um absurdo dizer “dê a cada um o seu”, uma vez que o que já pertence a alguém não precisaria ser dado a ele. (*MS RL, AA 06: 237*, tradução com modificações realizadas por mim).

Com essas regras em mente, Pinzani faz um esquema, reproduzido abaixo, no qual resume os principais elementos da *Doutrina do direito* e mostra as ulteriores distinções e classificações que se relacionam com essas três regras.

Tabela 1– Resumo da *Doutrina do direito* por meio de seus elementos

<i>Honeste vive</i> (viver honestamente)	<i>Neminem Laede</i> (não lesar a outrem)	<i>Suum unicuique Tribue</i> (dar a cada um o que é seu)
<i>Lex iusti</i>	<i>Lex iuridica</i>	<i>Lex iustitiae</i>
<i>Iustitia tutatrix</i>	<i>Iustitia commutativa</i>	<i>Iustitia distributiva</i>
Deveres de direito internos	Deveres de direitos externos	Deveres que envolvem a dedução dos últimos por princípio e dos primeiros por subsunção
O que é justo (<i>recht</i>)	O que é jurídico (<i>rechtlich</i>)	O que é de direito (<i>rechters</i>)
Meu e teu interno (Direito “interno”)	Meu e teu externo (Direito privado)	Direito público
Possibilidade ou forma da aquisição de posse	Realidade ou matéria da aquisição de posse	Necessidade ou fundamentação da aquisição de posse
Estado natural (Sem direito)	Estado Natural II (Direito provisório)	Estado civil (Direito peremptório)
Poder legislativo (na pessoa do legislador)	Poder executivo (na pessoa do regente)	Poder judiciário (na pessoa do juiz)
Premissa maior do silogismo prático (lei)	Premissa menor do silogismo prático (preceito)	Conclusão do silogismo prático (sentença)
Direito do Estado	Direito das Gentes	Direito Cosmopolita

Fonte: PINZANI, Alessandro. *O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na Doutrina do direito de Kant*. *Studia Kantiana*, [S.l.], v. 7, n. 8, 2009. pp.95-6.

A primeira regra, o “*Honeste vive*”, é explicada como um dever interno e, portanto, trata-se de um dever de virtude, como foi dito nos *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*²⁸:

²⁸ Abreviada como *VTL*, que pode ser traduzida como *Trabalhos preparatórios para a Metafísica dos Costumes – Segunda parte dos Primeiros princípios metafísicos da Doutrina da virtude*.

A moral se constitui da doutrina do direito (*doctrina iusti*) e da doutrina da virtude (*doctrina honesti*); aquela chamamos também ius em sentido geral e [esta chamamos] ética com significado mais especial (pois outrora chamava-se também ética toda a moral). – Quando tomamos a última em primeiro lugar, então podemos expressar assim com Ulpiano sua fórmula: *honeste vive* – a doutrina do direito contém duas partes, a do direito privado e do público – *Neminem laede, suum cuique tribue*, portanto, o direito do estado de natureza e civil (VTL, AA 23: 386, traduzido por Janyne Sattler).²⁹

Nessa passagem, fica claro que as duas últimas regras têm uma relação direta com o direito privado e com o direito público (como mostrou o esquema de Pinzani), pois para Kant elas significam que 1) ninguém deve sofrer injustiça e que 2) deve ser estabelecida uma sociedade na qual seja assegurado o que é seu de cada um. Porém, uma passagem na *Metaphysik Vigilantius*, relaciona a regra “*Honeste vive*” com o direito inato presente na *Metafísica dos costumes*. (PINZANI, 2009, p. 98) Nessa passagem, Kant afirma que caso uma pessoa não respeite a sua própria humanidade, ou seja, não cumpra com esse dever de viver honestamente, ela pode se tornar indigna de coexistir livremente com outrem. Nesse caso, ela se torna privada de dignidade, pois a conservação do seu direito à humanidade na sua própria pessoa depende do cumprimento de seu dever de ser um ser humano honesto (como será demonstrado mais adiante nas atribuições da liberdade inata). Levando essa interpretação ao extremo, um “[infrator] perde todo o valor interno e pode, quando muito, ser visto como um instrumento para outros, os quais o transformam em uma coisa”. (MSV, AA 27/2.1: 604 apud PINZANI, 2009, p. 98)

Contudo, ainda resta a questão de como podemos falar, em geral, de deveres internos de direito. Wolfgang Kersting (1984, p. 102) observa que falar em “deveres internos de direito” é uma contradição, pois, segundo o próprio Kant, os deveres “ou são deveres jurídicos, para os quais é possível uma legislação externa, ou são deveres éticos, para os quais não é possível uma tal legislação” (MS RL, AA 06: 239).³⁰ Partindo disso, como seria possível um dever interno para o qual há uma

²⁹ No original: “Die Moral besteht aus der Rechtslehre (*doctrina iusti*) und der Tugendlehre (*doctrina honesti*) jene heißt auch ius im allgemeinen Sinne, diese Ethica in besondrer Bedeutung (denn sonst bedeutet auch Ethic die ganze Moral). - Wenn wir die letztere zuerst nehmen so können wir mit Ulpian die Formel derselben so ausdrücken: *honeste vive* - Die Rechtslehre enthält zwey Theile die des Privatrechts und des öffentlichen - *Neminem laede, sum cuique tribue* also das Recht des Naturzustandes und des bürgerlichen.” (VTL, AA 23: 386)

³⁰ No original: “Nach der pflichten theoretischen Systematik der „Metaphysik der Sitten“ scheint eine innere Rechtspflicht eine *contradictio in adjecto* zu sein, denn „alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten (*officia iuris*), d.i. solche, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, oder

legislação externa? O que está implícito nessa questão é que a honestidade jurídica não poderia ser objeto de uma legislação externa.

Numa primeira tentativa de solucionar o problema apresentado acima, Pinzani interpreta o “*Honeste vive*” como o dever de não abdicar da própria liberdade, isto é, não se oferecer a outros como meio. Este dever estaria ligado à personalidade jurídica e, “como preceito da autossustentação jurídica, ele formula as condições internas da liberdade externa”, ou seja, esse dever “seria uma condição interna para a existência do direito em geral, pois somente arbítrios livres podem viver em uma relação jurídica mútua” (PINZANI, 2009, p. 99).

Seguindo a indicação de Kant em *Metaphysik Vigilantius*, Pinzani também relacionou “*Honeste vive*” à liberdade inata e suas derivações analíticas, isto é, suas atribuições (*Befugnisse*). No entanto, diferentemente de Kant, para o qual a independência inata (ser *sui iuris*, que é o mesmo que ser seu próprio senhor) é a capacidade de prover o próprio sustento, (*TP, AA 08: 294*) para o comentador, aquele que possui a independência inata é “alguém que respeita o direito da humanidade na sua própria pessoa e que jamais faz de si um mero meio para os outros”. (PINZANI, 2009, p.99) Trata-se da “afirmação de seu valor como ser humano em relação aos outros”. (*Ibidem*) Assim, o preceito “*Honeste vive*” seria uma proteção da liberdade externa frente à auto-abnegação. Ele serviria à proteção “interna” da liberdade externa, enquanto o direito inato (coexistência entre as liberdades) serviria à proteção externa e se trataria, portanto, de uma proibição da autoescravidão³¹ (o ponto da autoescravidão é tratado no §30 e na *Observação geral D na Doutrina do direito*)³². Em resumo, se a pessoa se aliena e infringe a humanidade em sua própria pessoa, ela deixa com isso de ser sujeito de direito, o que soa bastante estranho aos nossos ouvidos ocidentais contemporâneos, mas era, segundo Pinzani, uma interpretação comum do *direito natural* corrente à época de Kant. (PINZANI, 2009, p. 99-100)

Pinzani resume o “*Honeste vive*” como um dever interno para o qual os outros direitos

Tugendpflichten (officia virtutis s. ethica), für welche eine solche nicht möglich ist” (*MS RL, AA 06: 239*).

³¹ Pinzani (2009, p. 100) traça um paralelo entre Kant e Rousseau, mas nota que para o genebrino seria impossível abdicar da própria liberdade, pois se alguém o fizesse, deixaria de ser humano. (*CS, Livro I, cap. 4*).

³² Cf. *MS RL, AA 06: 270; 283; 330*.

supostamente ainda não estariam em jogo, de tal forma que a obrigação concerniria somente a nós; ou seja, ele pode surgir com respeito à humanidade em nossa própria pessoa: um tal dever seria assim, por definição, um dever moral (isto é, uma auto-obrigação) (PINZANI, 2009, p. 100).

Portanto, para haver o direito em geral, eu devo agir como uma pessoa livre, imputável, para que os outros entrem em uma relação de direito comigo, ou seja, eu devo honestidade jurídica aos outros tal como devo a mim mesmo. Trata-se de uma atitude de caráter jurídico que diz respeito à minha relação jurídica com os outros arbítrios.

Como a exigência feita acima também se trata de um dever interno, ou seja, é um dever ético, ela tem a ver com a humanidade em nossa própria pessoa. No entanto, do ponto de vista jurídico, diz respeito à relação jurídica para com os outros arbítrios e constitui uma obrigação diante deles. Por isso, ela é caracterizada como “uma entidade híbrida que representa a transição da dimensão ética do respeito pela própria dignidade humana para a dimensão jurídica da afirmação da própria personalidade jurídica perante os outros”. (PINZANI, 2009, p. 101)³³

Concluindo esse primeiro ponto, por mais estranho que soe para quem conhece a *Metafísica dos costumes*, o “*Honeste vive*” pode ser tomado como o único “dever interno jurídico” e, por isso, quem vive honestamente é aquele que se reconhece como obrigado diante dos outros na medida em que se obriga a si mesmo. E, como tal dever é o único dever ligado à capacidade de manter a liberdade externa, ele fundamenta o direito inato que, como veremos nos capítulos seguintes desta dissertação, relaciona-se diretamente com o direito privado e com o direito público.

³³ O problema dessa interpretação é que, por um lado, “aquele que obriga pode sempre liberar o obrigado da obrigação, [logo,] o sujeito não está ligado de modo algum a um dever que ele mesmo impõe” (MS TL, AA 06: 417). Isso é problemático porque é como se, em relação ao direito inato, as pessoas devessem agir por dever, não conforme o dever (como é o caso para todos os deveres jurídicos). Diante disso, Pinzani afirma que o caso descrito é uma antinomia aparente, de modo que impede a compreensão do dever interno ligado a um direito. A solução dessa antinomia seria considerar o ser humano de um duplo ponto de vista, qual seja: por um lado, como um ser dotado de razão (*homo phaenomenon*), pois a razão humana é causa de suas ações no mundo sensível, independente do conceito de obrigação; por outro lado, o ser humano é tomado como dotado de liberdade interior (*homo noumenon*) e, nesse sentido, ele é capaz de obrigação, tanto para com os outros como para consigo mesmo (humanidade em sua própria pessoa). Assim, o ser humano pode ter um dever para consigo sem cair em contradição, pois o conceito de homem está sendo pensado em dois sentidos diferentes. (MS TL, AA 06: 418)

A segunda questão preliminar a ser destacada é apenas uma observação: é preciso ter em mente que a liberdade em sentido amplo não pode ser estritamente um direito, na verdade, ela é a condição de possibilidade de toda a filosofia prática e, conseqüentemente, de toda a moralidade (*Sittlichkeit*) em sentido amplo, seja no âmbito da legislação externa (jurídica) ou interna (ética). Portanto, a liberdade é fundamental tanto para a *Doutrina do direito*, na qual a liberdade externa permite a ação conforme o dever, caracterizando a ação por legalidade (*Legalität*), quanto para a *Doutrina da virtude*, na qual a liberdade interna implica a moralidade da ação (*Moralität*). Por isso, a liberdade é a condição de possibilidade do direito (*Recht*) e da moralidade (*Moralität*), pois apenas um ser livre pode ser considerado responsável por suas ações e ser, desse modo, passível de juízo moral.

Finalmente, a terceira consideração preliminar, na esteira de Sharon Byrd e Joaquim Hruschka (2010, p. 78 ss.), diz respeito à relação entre a *Doutrina do direito* e o *Ius naturae* (5ª ed., 1763) de Gottfried Achenwall³⁴, que foi o manual de direito natural utilizado por Kant durante mais de vinte anos em suas preleções de *direito natural*. Por isso, esse livro de Achenwall é um material que pode orientar interpretações de difícil compreensão da teoria jurídico-política kantiana. É nesse sentido que me parece proveitoso comparar partes da *Doutrina do direito* com *Ius Naturae*, a fim de constatar convergências e divergências.³⁵

A ideia de liberdade externa inata — que é o cerne dessa pesquisa — é um dos pontos de confluência entre ambos os filósofos (BYRD; HRUSCHKA, 2010, p. 78). Isso pode ser atestado numa comparação entre o sentido negativo da liberdade externa inata de Kant,³⁶ qual seja, “a independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro” (*MS RL, AA 06: 237*), com a *liberdade geral*, que Achenwall expõe no §77 do seu *Direito natural*. Diz Achenwall:

³⁴ Na introdução da primeira tradução para língua inglesa de *Natural Law* (2020) de Achenwall, Paul Guyer afirma que a compreensão dessa obra é crucial para quem busca entender a teoria jurídico-política de Kant, principalmente em relação à *Doutrina do direito*. A editora dessa mesma obra, Pauline Kleingeld, destacou que o manual de direito natural de Achenwall foi utilizado por Kant durante mais de vinte anos nos cursos sobre *Direito Natural* que ocorreram entre 1767 e 1788.

³⁵ Por exemplo: em relação à felicidade, que para Achenwall é o fim último da política, enquanto que para Kant, “o fim natural da razão [e, portanto, da moral] é uma vontade moralmente boa, e não a felicidade” (*GMS, AA 04: 395-396*); além da concepção do estado de natureza de Kant, na qual é enfatizada o distanciamento em relação a concepção de Achenwall. (*MS RL, AA 06: 306*)

³⁶ Scherer (2010, p. 241) afirma que essa liberdade é externa justamente por ter como objeto as ações, opondo-se, então, à liberdade que tem como objeto as máximas das ações e a vontade, isto é, liberdade interna.

Na medida em que a ação de alguém não dependa da vontade de outra pessoa (escolha), ou seja, não é obrigado a agir conforme a vontade de outra pessoa, ela é livre, em geral. Portanto, a liberdade (liberdade externa, em oposição à liberdade da mente como liberdade interna, § 6 Prol.) é a independência da vontade de outra pessoa ao agir (ACHENWALL, 2020, §77, tradução minha).³⁷

Como dissemos, há uma grande semelhança entre as formulações. Porém, enquanto Achenwall diz que a liberdade “é a independência da *vontade* de outra pessoa ao agir”, Kant afirma que a liberdade é “a independência em relação ao *arbítrio* coercitivo de um outro”³⁸ (*MS RL*, AA 06, 237, grifos meus). Como destaquei, a formulação de Kant se diferencia da de Achenwall pela substituição do termo “vontade” pelo termo “arbítrio”, uma substituição que torna a *liberdade externa* de Kant mais abrangente que a *liberdade geral* de Achenwall. Isso porque, para Kant, o “arbítrio” é a faculdade de fazer ou não fazer a seu bel-prazer (discricionária),³⁹ quando “está ligada à consciência da capacidade de sua ação para a produção do objeto” desejado (*MS RL*, AA 06, 213); enquanto “vontade” é a instância legisladora que faz da razão o fundamento de determinação do arbítrio. Ela tem, portanto, um sentido estrito. Não se trata de um simples impulso interno em busca de algo (como o vulgo usa a “vontade”), ao mesmo tempo em que não tem seu foco na ação, como ocorre com o “arbítrio” segundo Kant. O foco da vontade está no “fundamento de determinação do arbítrio à ação, e não tem ela mesma nenhum fundamento de determinação perante si própria, mas é antes, na medida em que pode determinar o arbítrio, a razão prática mesma”. (*MS RL*, AA 06, 213)

É nesse contexto que, para Kant, a liberdade externa inata, além de ser um valor intrínseco da natureza humana, é um requisito necessário para o direito em geral. Porém, como já foi dito acima, apesar de ter citado e usado o manual de direito natural de Achenwall, Kant propõe significativas alterações em relação a ele. Exemplo disso é a reorganização de outros direitos presentes no *Ius naturae* (1763,

³⁷ “As far as someone in acting is not dependent on another person’s will (choice), i.e., is not obliged to act according to another person’s will, he is free in general. Hence, liberty (external liberty, as opposed to liberty of the mind as internal liberty, §. 6 Prol.) is independence of another person’s will in acting” (ACHENWALL, 2020, § 77, p. 66).

³⁸ No original: “Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür)” (*MS RL*, AA 06: 237).

³⁹ “[N]a medida em que o seu fundamento de determinação para a ação se encontra nela mesma, não no objeto” (*MS RL*, AA 06: 213).

§64), os quais Kant apresenta como atribuições derivadas analiticamente da liberdade externa inata.

Quatro dos direitos propostos no *Ius naturae*⁴⁰ passam a ser, com efeito, quatro *atribuições (Befugnisse)*⁴¹ da liberdade externa inata da *Doutrina do direito*, a saber, 1) a igualdade inata, 2) a independência inata, 3) a integridade inata e 4) a imprejudicabilidade inata⁴², as quais são expostos de modo bastante sucinto, como se segue na célebre passagem formulada por Kant:

A liberdade (independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que pode coexistir com todas as outras liberdades de acordo com uma lei universal, é esse direito único e originário, ao qual todo ser humano tem direito em virtude de sua humanidade. **A igualdade inata**, i. e., a independência de não ser obrigado por outrem senão àquelas coisas a que também reciprocamente se pode obrigá-los; conseqüentemente, a qualidade do homem de **ser seu próprio senhor (sui iuris)**, assim como a de **ser um homem íntegro (iusti)**, porque não cometeu nenhum ato ilícito antes de qualquer ato jurídico; finalmente também **a competência para fazer aos outros o que em si não prejudica no que é seu**, supondo que eles não querem apenas aceitá-lo, tal como simplesmente comunicar-lhes o seu pensamento, contar-lhes ou prometer-lhes algo que é verdadeiro e sincero, ou falso e insincero (*veriloquium aut falsiloquium*), porque só depende deles acreditarem nele ou não; – Todas essas **atribuições (Befugnisse)** já se encontram no princípio da liberdade inata e realmente não se distinguem dele (como membros da classificação sob um conceito jurídico superior) (*MS RL, AA 06: 237-8*, as modificações e grifos da tradução são meus).

Kant realizou uma derivação analítica das atribuições do único direito inato acima, o que suscitou algumas controvérsias,⁴³ pois alguns leitores podem interpretar as derivações do direito inato como outros direitos distintos a partir dela. No entanto, considerando o uso que Kant faz da lógica aristotélica, na qual os

⁴⁰ Em resumo: 1) *jus aequalitatis*: “todos são iguais entre si, não em entendimento ou forças, mas no direito”; 2) *jus connatum* (direito inato) com sua própria pessoa. Ninguém comete injustiça contra ninguém se só pratica ações relativas a si mesmo. — Eu posso, portanto, opor-me a um outro que queira se opor ao meu uso de minha liberdade; 3) *jus existimationis*: “A boa reputação jurídica é o juízo dos outros sobre a concordância com a lei. Se não fiz nada, não agi contra a lei”; 4) *jus de declaratione mentis*: “declarar as próprias intenções, o significado da própria vontade, o significado das próprias intenções perante o outro”. (ACHENWALL, 2020, §§ 64-95, p. 27-35)

⁴¹ Nessa passagem (*MS RL, AA 06: 237*), a palavra alemã utilizada por Kant é “*Befugniß*”, a qual pode ser traduzida por autorização, atribuição ou competência (Langenscheidt Taschenwörterbuch Deutsch- Portugiesisch-Langenscheidt Verlag (2000)). Na tradução realizada por Mary J. Gregor para o inglês (*The Metaphysics of Morals In: Practical philosophy*, Cambridge, 1999), “*Befugniß*” foi traduzido por “*authorizations*”, enquanto que, nas traduções para a língua portuguesa, as quais acessamos, foram utilizados dois termos: 1) “*faculdades*” (tradução de José Lamego, *A Metafísica dos Costumes*, 3ª ed. Calouste Gulbenkian, 2017) e 2) “*competências*” (tradução de Célia Aparecida Martins, *Metafísica dos Costumes*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013).

⁴² “[A] competência para fazer aos outros o que em si não os prejudique no que é seu”, o que denominamos, tal como fez Durão, de *imprejudicabilidade inata*. (2018, p. 55)

⁴³ Cf. TONETTO, Milene C. *Direitos Humanos em Kant e Habermas* (2010).

termos têm tanto extensão quanto significado, é possível compreender que a liberdade inata e suas derivações compartilham a mesma extensão, mas possuem significados diferentes. Além disso, é importante notar que uma derivação analítica apenas expressa de maneira diferente aquilo que já está contido no conceito. (*KrV*, AA 03: 33; B 10-11) Portanto, ao comparar a liberdade inata e suas derivações, não estamos fazendo uma lista de uma "série de direitos inatos", mas sim interpretando um único direito inato descrito de diferentes maneiras, revelando algo que possui a mesma extensão da liberdade inata e, de fato, é ela mesma. (DURÃO, 2018, p. 54-55)

Contando com a passagem exposta acima, a ideia de liberdade externa inata aparece explicitamente quatro vezes na *Doutrina do direito* (*MS RL*, AA 06: 237; 248; 262 e 316). Na primeira ocorrência, além da liberdade inata e suas derivações analíticas, Kant explica o contexto no qual elas se aplicam, a saber, o de uma disputa acerca de um direito adquirido. (*MS RL*, AA 06: 238) Kant conclui a passagem afirmando que a divisão suprema entre direito interno e externo é extremamente desigual em relação ao conteúdo, pois, enquanto só há um direito inato, todo o restante do *direito* se refere a direitos que devem ser adquiridos, ou seja, ao meu e ao seu exteriores.

É na passagem exposta acima que Kant começa a fazer a ligação entre aquilo que é inato, numa palavra, a liberdade, e aquilo que deve ser adquirido. Tem-se, assim, o início da fundamentação da posse empírica mediante uma longa e concatenada argumentação que perpassa os §§ 1-18; de modo que, a partir da análise desses parágrafos, é perceptível a necessidade de conectar os conceitos apresentados de modo simultâneo,⁴⁴ pois eles atuam em conjunto, apesar de a exposição exigir uma ordenação sucessiva de cada um. Essa simultaneidade caracteriza com bastante precisão a ideia de liberdade inata enquanto princípio, uma vez que o princípio é aquilo que dá início, engendra, mas também sustenta, mantém em funcionamento aquilo que foi gerado.⁴⁵

⁴⁴ Acredito que há uma diferença entre a exposição e a atuação dos conceitos, dado que esta última exige a simultaneidade dos fundamentos e dos próprios direitos privados. Para ilustrar o que quero dizer, podemos ver essa simultaneidade na relação entre as faculdades da sensibilidade, do entendimento e da imaginação na produção do conhecimento. O que foi sintetizado no *Segundo capítulo: Da dedução dos conceitos puros do entendimento*, na primeira edição da *KrV* (A 70).

⁴⁵ "Princípio" enquanto *Arché*, num sentido consolidado pela filosofia pré-socrática.

Outra questão contra-intuitiva (e herança do *jusnaturalismo alemão*) é que, para Kant, há leis (*lex iuridica*) atuantes mesmo antes do estado jurídico (*lex iustitiae distributivae*), ou seja, no estado de natureza já há direito. Isso ocorre porque, como foi dito, para Kant o estado de natureza não se opõe ao estado social, mas sim ao estado civil (*MS RL, AA 06: 246, 306; BYRD; HRUSCHKA, 2010, p. 49*). Podemos pensar esse ponto como outra relação ambivalente entre Achenwall e Kant, já que ambos concordam que existem leis que operam antes do estado civil; no entanto, para Achenwall, o estado de natureza é também um estado extra-social, o que, como vimos, Kant discorda.

2.3 A PRIMEIRA AQUISIÇÃO

Para situarmos a primeira aquisição na *Doutrina do direito*, precisamos lembrar que, a partir de sua introdução e principalmente entre os §§13-17, Kant pretende mostrar que nós podemos nos apropriar em alguma medida dos objetos no estado de natureza. Para tanto, no §13, ele propõe a posse comum originária como pressuposto trivial, pois, uma vez que os seres humanos estão todos sobre a mesma superfície da Terra e, dado que ela é finita e todos foram colocados aqui pela própria natureza, conclui-se que todos têm a posse comum originária de toda a superfície da Terra. Kant ressalta ainda que a posse comum originária não se trata de um conceito empírico, “nem depende de condições temporais [...] Ela é um conceito prático da razão, que contém *a priori* o único princípio segundo o qual os homens podem fazer uso, segundo leis jurídicas, do lugar que ocupam sobre a terra” (*MS RL, AA 06: 262*).

No entanto, se todos pudessem adquirir terras conforme seu arbítrio, isso resultaria em conflitos em caso de escassez. O que nos leva ao seguinte questionamento: onde se fundamenta a posse particular de um terreno que é comum a todos?

Para responder a essa questão, devemos analisar o §14, que introduz outro conceito-chave relacionado à aquisição: a tomada de posse no sentido mais fundamental de ocupação (*occupatio*), que só está em concordância com a lei externa da liberdade de cada um caso seja a primeira aquisição em sentido temporal (*prior apprehensio*). Tendo em vista que a vontade de fazer com que algo seja meu é um ato unilateral e, considerando que a “aquisição de um objeto exterior do arbítrio

por meio de vontade unilateral é ocupação”, Kant conclui que a única possibilidade de ocorrer uma aquisição originária do solo é por meio da ocupação (*occupatio*). (*MS RL, AA 06: 263*) Mas essa não é uma simples ocupação garantida apenas por uma vontade unilateral, uma vez que, para Kant, há também um fator de justificação: o *postulado jurídico da razão prática*. (*MS RL, AA 06: 263*) De acordo com esse postulado, que será abordado mais detalhadamente no ponto 2.3.2, se algo está sob o meu poder, esse algo deve poder ser meu. Em resumo, a fundamentação da posse empírica de um objeto externo (nesse caso, um terreno) é derivada da vontade

de o usar (*lex iusti*): uma vontade que, devido à contraposição inevitável por natureza do arbítrio de um ao arbítrio do outro, suprimiria todo o uso possível da terra, a menos que contivesse a lei para esses arbítrios, segundo a qual pode determinar-se a cada um uma posse particular sobre o solo comum (*lex iuridica*) (*MS RL, AA 06: 267*).

De modo breve, podemos dizer que Kant coloca ao menos cinco questões envolvendo a aquisição: primeiro, ele indaga se é preciso o uso e a construção para além da capacidade de manter o solo. A resposta é negativa, pois o solo é a única substância, independentemente do tempo, enquanto as coisas acima dele são meros acidentes, as quais dependem do tempo; portanto, não constituem objeto da posse imediata, apesar de ser um sinal de que um terreno já é possuído por alguém. Em segundo lugar, é levantada a questão de se impedir totalmente a tomada de posse de um determinado lugar, o que é impossível plenamente, pois para impedir alguém plenamente, quem quer impedir deve possuir um terreno vizinho, já havendo assim uma posse, de modo que não há como garantir uma ausência completa de posse. A terceira questão é se se pode ter uma coisa móvel como sua em um terreno que não é de ninguém e, nesse caso, a resposta é afirmativa. Como ocorre na Mongólia, segundo Kant, os objetos e os animais que estão sobre o solo não mudam de dono, por estarem em um terreno que pertence a todo o povo. A quarta questão é: “podem dois povos (ou famílias) vizinhos opor-se mutuamente a usar um terreno de certo modo?”. A resposta é novamente afirmativa, tal como os agricultores e os pastores o fazem, desde que eles se mantenham “dentro de seus limites”, pois, para Kant, a questão de como cada um usa a terra é uma questão de gosto. (*MS RL, AA 06: 265*)

Por último, a quinta questão aborda um tema muito caro à modernidade, a legitimação da colonização de povos ditos não-civilizados. Kant afirma que tal colonização, mesmo com o intuito de obrigá-los a entrar num estado civil, não leva em conta a primeira posse dos povos nativos em territórios não-europeus. Kant cita os povos originários americanos (Américas do Sul, Central e do Norte), os hotentotes (da África) e os neo-holandeses (aborígenes da Austrália). Por isso, a resposta de Kant é: “vê-se facilmente, porém, através deste véu de injustiça (jesuitismo), a aceitação de todo e qualquer meio para a realização de fins bons. Este modo de aquisição do solo, portanto, é *reprovável*.” (MS RL, AA 06: 266, grifos meus). Ou seja, o filósofo de Königsberg advoga contra a colonização.⁴⁶

Voltando à última citação direta realizada acima, é relevante notar que a lei que permite a posse particular sobre o solo é extraída de uma vontade unificada originariamente e *a priori* (diferente da vontade unificada do povo, pois ainda não existe povo para existir sua vontade). Tal lei é chamada de:

lei da aquisição exterior. E, portanto, é uma faculdade jurídica da vontade obrigar cada qual a reconhecer como válido o ato de tomada de posse e apropriação, ainda que seja apenas unilateral, sendo assim possível uma aquisição provisória do solo, com todas as suas consequências jurídicas (MS RL, AA 06: 267).

Essa lei da aquisição exterior presume que os outros concordem com o estabelecimento do estado civil e, caso discordem, enquanto a discordância persistir, a lei “traz consigo todo o efeito de uma aquisição conforme ao direito, porque esta saída [do estado de natureza] está fundada no dever”. (MS RL, AA 06: 267)

No entanto, o posicionamento de Kant sobre a aquisição originária leva a um grave problema: só haveria uma aquisição originária de terras de modo justo no estado de natureza e isso invalida a possibilidade de uma redistribuição de bens para aqueles que não os possuem no estado civil. Nesse contexto, num artigo que se pergunta pela validade do princípio *beati possidentes*, Pinzani (2017) afirma que tal princípio implica diretamente no problema atual da desigualdade de oportunidades individuais devido ao histórico socioeconômico de cada família. O comentador destaca que, ao enunciar o princípio de *beati possidentes*, “*Feliz aquele que possui*” (MS RL, AA 06: 257), Kant possibilita a fundamentação de

⁴⁶ Esse posicionamento também havia sido colocado por Montesquieu (1689-1755) em *L'Esprit des Lois*, Livro V, cap. XIII e livro XV, cap. V; bem como por Voltaire (1694-1778) no *Cândido*, cap. XIX.

desigualdades jurídicas e da dominação retórica do mérito individual. Essa tese será vista em detalhes na seção 3.4 *Uma perspectiva crítica da teoria da propriedade*.

Ademais, a legitimidade da primeira aquisição implica outra questão a respeito da legitimidade da posse empírica, que é uma parte fundamental da questão: *como é possível o meu e o seu exteriores?* Por isso, na próxima seção, reconstruirei parte da resposta para essa pergunta, a saber, qual é o fundamento da posse empírica, que pode ser compreendida como a posse de um objeto externo que tenho sob meu poder.

2.3.1 Segunda ocorrência da liberdade inata

Nesse subtópico, pretendo demonstrar que parte do problema levantado acima, acerca da possibilidade do meu e do seu exteriores, é dissolvida por meio da segunda ocorrência da liberdade externa inata, a qual me faculta usufruir dos objetos externos. No início da fundamentação da posse empírica, Kant parte do seguinte pressuposto: se alguém tentar retirar algo de mim sem o meu consentimento, esse alguém afetará algo internamente meu, isto é, a minha liberdade. (*MS RL, AA 06: 248*) O famoso exemplo da maçã dado por Kant ilustra essa passagem. O filósofo explica que: qualquer um que “queira arrancar de mim a maçã [que está em minha mão], ou expulsar-me do meu leito [no terreno no qual descanso], sem dúvida me lesaria quanto ao que é meu internamente (a liberdade)” (*MS RL, AA 06: 248*).

Como foi mostrado até aqui, a posse empírica, enquanto primeira aquisição, pressupõe a posse comum originária. Além disso, Kant deixa claro no §3 da *Rechtslehre (Doutrina do direito)* que, no estado de natureza, há a necessidade da posse empírica para alguém afirmar que tem uma coisa como sua, caso contrário, se a coisa não está sob o seu domínio, não se poderia dizer que foi lesado por alguém que a usou sem o seu consentimento. Por isso, quando alguém retira um objeto que está em minha posse, esse alguém ofende o que Kant chama de meu interior, a minha liberdade inata. O meu exterior, por sua vez, só existe enquanto presunção jurídica após a aquisição de algo, a qual pressupõe uma proteção permanente e uma validade universal por meio de um ato jurídico reconhecido por todos. Mais adiante retornarei a esse ponto.

Na concepção de Kant, a própria enunciação “algo exterior é meu” já é um ato jurídico que faz com que todos devam abster-se do objeto do meu arbítrio, pois, neste ato, pressupõe-se que haverá uma reciprocidade em relação à aceitação da declaração. Portanto, se eu respeitar a declaração do outro, ele respeitará a minha, do contrário não faria sentido eu respeitar a sua. (*MS RL, AA 06: 255-6*)⁴⁷ Nesse ato, a posse exterior é uma aquisição originária por dois motivos: 1) tudo o que é exterior tem que ser sempre adquirido e 2) “uma aquisição originária é aquela que não é derivada do seu de um outro”. (*MS RL, AA 06: 258*) Tal aquisição é derivada, portanto, da vontade unilateral, que é contingente, de modo que ela não pode ser uma lei coercitiva, uma vez que prejudicaria a liberdade dos demais segundo leis universais. Por conseguinte, ainda que todas as leis jurídicas sejam, segundo Kant, leis *a priori*, porque são leis racionais e, portanto, necessárias, a proposição jurídica *a priori* que se refere à *posse empírica* é analítica, dado que pode ser extraída aplicando o princípio de (não) contradição ao próprio princípio de liberdade externa inata,⁴⁸ pois, como dissemos, se alguém retira de mim um objeto do meu arbítrio sem o meu consentimento, esse alguém fere a minha liberdade.

A derivação analítica da posse empírica a partir da liberdade inata, isto é, a partir da independência do meu arbítrio em relação ao outro, ocorre porque, como foi dito no início desta seção, caso alguém retire o objeto que está sob meu domínio sem o meu consentimento, ele fere a minha independência em relação ao arbítrio dele, isto é, ele fere a minha liberdade. Em seu artigo *Kant's Theory of Property*, publicado no ano de 1988, Mary Gregor explica este ponto:

⁴⁷ A obrigatoriedade que “procede aqui dessa regra jurídica universal da relação exterior [...] está contida no conceito de uma obrigação jurídica externa devido à universalidade e, portanto, também à reciprocidade da obrigação a partir de uma regra universal”. (*MS RL, AA 06: 255-6*)

⁴⁸ O modo como se obtém um juízo analítico, isto é, por meio da aplicação do *princípio de contradição* ao juízo em questão, tem por pressuposto que, qualquer que seja o juízo, caso ele pretenda dizer ou pensar algo, ele deve se adequar à “condição universal do princípio de contradição”. Esta foi exposta por Kant como: “A coisa alguma convém um predicado que a contradiga”. (*KrV, A 107, B 142*) Vale notar que essa formulação difere da famosa forma do *princípio de não-contradição* exposto por Aristóteles no livro Γ da *Metafísica*, no qual Aristóteles situa o princípio no tempo e o enuncia do seguinte modo: “é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto”. (*METAFÍSICA, Γ 3, 1005 b 19-20*) Kant afirma que o princípio de (não) contradição “enquanto simples princípio lógico, não deve restringir as suas asserções a relações de tempo”. (*KrV, AA 03: 142. 31-43; B 191*) Para tanto, Kant exemplifica com um juízo aos moldes propostos por Aristóteles, a saber, “um homem ignorante não é instruído ao mesmo tempo”, afirmando que o mesmo pode ser dito por meio de uma proposição analítica, qual seja, “nenhum homem ignorante é instruído”. Assim, a “característica (da falta de instrução) está agora integrada no conceito do sujeito e assim a proposição negativa depreende-se imediatamente do princípio de [não] contradição”, sem ser necessário acrescentar a condição temporal. (*KrV, AA 03: 142; B 191*) Utilizei aqui a tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 9ª ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018, p. 192).

Em outras palavras, dizer que alguma coisa é minha é dizer que meu exercício de coerção para evitar que os outros a use poderia ser correto ou compatível com a liberdade deles. Como eu devo possuir um objeto para usá-lo, chamar alguma coisa de meu é dizer que minha posse é legítima. Em termos do direito inato à liberdade, podemos, portanto, dizer que eu tenho a posse legítima da minha própria pessoa e dos objetos que eu estou segurando [...] (*MS RL, AA 06: 250, 254*). Dizer que um objeto externo é legitimamente meu é dizer que alguém que usa ele sem meu consentimento causa um dano a mim, ou viola minha liberdade (GREGOR, 1988, p. 773-4, tradução minha).⁴⁹

Para ilustrar essa situação, podemos supor que, em um cenário de relação amistosa entre as pessoas, se um sujeito escolhesse ficar em um terreno, os outros indivíduos deveriam se abster de usá-lo, desde que aquele sujeito também se abstenha de usar o terreno dos outros. No entanto, como dissemos, isso só é viável quando há abundância de terras e de recursos naturais, bem como um número reduzido de seres humanos. Nesse caso, a partir da ideia de liberdade inata, podemos extrair analiticamente o princípio do direito, o qual é a conciliação dos arbítrios restritivos dos demais em condições de natureza nas quais não há escassez.

Um exemplo mais ilustrativo aparece em um filme de 1980 chamado *Os deuses devem estar loucos*. O filme se passa majoritariamente em um contexto de uma tribo que acreditava não conhecer a falta de objetos considerados necessários para viver. Como não havia o conceito de “escassez” entre eles, é possível dizer que havia uma conciliação entre os arbítrios de todos na tribo. Contudo, no decorrer do filme, uma garrafa de refrigerante feita de vidro é introduzida na tribo. Esse novo objeto passa a ser utilizado de diferentes modos, desde como um instrumento musical até como ferramenta de trabalho. Não obstante, como aquele povo não sabia produzir outra garrafa de vidro, o objeto foi se tornando cada vez mais disputado e terminou por gerar intrigas em toda a tribo, o que os levou a sentir pela primeira vez a escassez de um objeto, suscitando a discórdia entre aqueles seres

⁴⁹ No original: “*In other words, to say that something is mine is to say that my exercise of coercion to prevent others from using it would be right or consistent with their freedom, Since I must in some sense possess an object in order to use it, to call something mine is to say that my possession of it is rightful. In terms merely of the innate right to freedom, it can therefore be said that I am in rightful possession of my own person and so of objects I am holding [...] (AA 6, 250, 254) To say that an external object is rightfully mine would be to say that someone who uses it without my consent wrongs me, or infringes upon my freedom, even though I am not holding the object*”. (GREGOR, 1988, p. 773-4)

humanos. Apesar de a relação entre o filme e o tema aqui abordado poder gerar diversos apontamentos, restringir-me-ei aqui a poucos destaques.

Em primeiro lugar, essa breve ilustração exemplifica que, em condições de estado de natureza primordial, ou seja, na ausência de escassez — se é que a humanidade esteve nesse estado em algum momento — há uma conciliação dos arbítrios, que é um direito inato e nos faculta a posse empírica dos objetos externos. Em segundo lugar, quando a escassez surge, a conciliação entre os arbítrios fica ameaçada e muitas vezes é rompida em favor daquele que possui maior poder. Portanto, a posse empírica precisa de algo além da vontade unilateral para ser garantida de modo permanente. Caso contrário, o indivíduo tem de estar o tempo todo em contato com o seu pertence e deve protegê-lo, além de ter que usar a própria força para protegê-lo, mesmo que racionalmente ele o tenha por direito. Ainda assim, alguém que não respeita esse direito pode tentar transgredi-lo caso não haja uma coerção capaz de impedi-lo.

Em suma, pode-se dizer que, consoante o primeiro direito inato, o qual é a independência do arbítrio de cada um na medida em que possa coexistir com a liberdade dos demais, eu posso usar os objetos sem ser coagido por outros indivíduos. Dessa forma, não haverá conflito para ocupar um determinado lugar no espaço, pois eu me absteria de ocupar o espaço no qual o outro indivíduo já se encontra, contanto que ele também se abstenha de ocupar o lugar no qual eu me encontro. Nesse sentido, deve haver uma conciliação entre os nossos arbítrios,⁵⁰ desde que cada um respeite a liberdade inata dos demais. E por isso ocorrer em uma situação de abundância, caso alguém retire meu objeto, eu obtenho outro sem grande dificuldade.

No entanto, como já foi mencionado mais acima, além da posse empírica, há outro requisito mais difícil de cumprir, qual seja, encontrar uma justificação para a apropriação individual de algo que era coletivo. Esse requisito pode ser convertido na seguinte questão: *por que alguém poderia ter um objeto que está sob uma posse comum originária?* Pois se este objeto pertence a todos e, além disso, todos são dotados de liberdade inata, conclui-se que todos têm o mesmo direito sobre qualquer objeto externo que está sob a posse comum originária. A resolução dessa questão é a condição de possibilidade da posse empírica enquanto presunção jurídica no

⁵⁰ Isso é proposto no princípio universal do direito, (MS RL, AA 06: 230) que será exposto na sinopse deste capítulo.

estado de natureza, sem a qual o meu e o seu exterior não estão legitimamente assegurados (a posse empírica seria apenas um ato arbitrário fundamentado na vontade individual).

Mas ainda fica a questão: de onde vem a legitimidade para que um sujeito tenha como seu um dado objeto nessas condições? Kant acredita que essa legitimidade vem de uma *lei permissiva*, que possibilita a presunção jurídica da posse empírica com a finalidade de encaminhar os sujeitos para a formação de uma vontade coletiva que garanta a propriedade de modo permanente. Veremos na próxima subseção como se constitui essa *lei permissiva*.

2.3.2 O postulado jurídico: uma lei permissiva da razão prática

O postulado jurídico da razão prática foi enunciado por Kant do seguinte modo: “algo que está fisicamente sob o meu poder, deve estar em alguma medida juridicamente em meu poder”. (*MS RL*, AA 06, 246) Tal postulado está pressuposto em todos os casos de apropriação descritos acima, do contrário, ao me apropriar de algo que está sob uma posse comum, eu estaria cometendo uma injustiça contra os demais e, por conseguinte, alguém poderia reivindicar aquilo que estou possuindo empiricamente.

É nesse sentido que, no §2 da *Rechtslehre*, Kant argumenta a favor da possibilidade de um objeto exterior ao arbítrio ser possuído por alguém. Cito a passagem na íntegra:

– Um objeto de meu *arbítrio*, contudo, é aquilo que tenho a capacidade física de usar como me aprouver quando seu uso está em meu poder (*potentia*): isso deve ser distinguido de ter o mesmo objeto em meu domínio (*in potestatem meam redactum*), o que pressupõe não apenas uma *capacidade*, mas também um *ato* do arbítrio. Para apenas *pensar* algo como objeto de meu arbítrio, porém, é suficiente eu ser consciente de que o tenho em meu poder. – É uma suposição *a priori* da razão prática, portanto, considerar e tratar cada objeto de meu arbítrio, objetivamente, como um possível meu ou seu (*MS RL*, AA 06: 246, grifos do autor).⁵¹

⁵¹ No original: “– Ein Gegenstand meiner Willkür aber ist das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das physische Vermögen habe, dessen Gebrauch in meiner Macht (*potentia*) steht: wovon noch unterschieden werden muß, denselben Gegenstand in meiner Gewalt (*in potestatem meam redactum*) zu haben, welches nicht bloß ein Vermögen, sondern auch einen Act der Willkür voraus setzt. Um aber etwas bloß als Gegenstand meiner Willkür zu denken, ist hinreichend, mir bewußt zu sein, daß ich ihn in meiner Macht habe. – Also ist es eine Voraussetzung a priori der praktischen Vernunft einen

Aqui é interessante pôr em destaque a afirmação de Kant sobre como se pode pensar algo como objeto de meu arbítrio. Ele diz que “é suficiente eu ser consciente de que eu o tenho em meu poder”, por isso podemos tratar e considerar cada objeto do nosso arbítrio segundo uma suposição *a priori* da razão prática, “como um possível meu ou seu”. (MS RL, AA 06: 246). Ou seja, há uma permissão de uma posse física (para o uso) gerada pelo postulado jurídico da razão prática. É esse postulado jurídico da razão prática a “lei permissiva da razão prática”⁵², que nos faculta “a competência de impor a todos os outros a obrigatoriedade, que de outro modo eles não teriam, de abster-se de determinados objetos do nosso arbítrio porque nós deles tomamos posse primeiramente”. (MS RL, AA 06: 247)

Portanto, para Kant, a partir desse postulado, temos a posse que pode ser comparada a uma posse jurídica: temos uma presunção jurídica de que um dia essa posse empírica se torne uma posse permanente. Pois, por um lado, o objeto que está em minha posse é meu, porque qualquer um que queira tirá-lo do meu arbítrio vai ofender a minha liberdade inata, mas, ainda assim, não ofenderia o meu direito à propriedade. Por outro lado, a partir do postulado jurídico da razão prática, aquele que faz uso do objeto que possuo sem o meu consentimento ofende não só a minha liberdade, mas também a minha presunção jurídica de que aquela posse será um dia reconhecida como juridicamente válida, de modo que posso coagi-lo a entrar em um estado no qual essa expectativa de direito se efetive. (DURÃO, 2007, p. 229) Nisso consiste o projeto jurídico de fundamentação da propriedade para Kant, que envolve a passagem do estado de natureza, no qual a posse é uma expectativa de direitos, para o estado civil, cuja justiça distributiva efetiva esse direito, o que será visto em breve no próximo *capítulo*.

2.4 A NECESSIDADE DE UMA POSSE INTELIGÍVEL

Como já foi dito nos tópicos precedentes, a posse empírica parece salvaguardada apenas quando o objeto possuído está sob a minha detenção, mas e

jeden Gegenstand meiner Willkür als objectiv mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln”. (MS RL, AA 06: 246)

⁵² Cf. artigo sobre a lei permissiva na *Doutrina do direito* (2013) de Fiorella Tomasini.

se o objeto externo que considero como meu não estiver em minha posse? Poderíamos responder que, nesse caso, segundo a teoria de Kant, a pessoa que faz uso do objeto não lesaria a minha liberdade diretamente; mas parece que, intuitivamente, eu me sinto prejudicado. Parece que, se o objeto realmente me pertencesse, os outros indivíduos não poderiam utilizá-lo sem o meu consentimento em hipótese alguma, mesmo quando (ou principalmente quando) eu não estivesse presente. O que está posto aqui é que apenas a posse empírica não é suficiente para garantir que o objeto externo seja meu. Não há nada intrínseco ao meu arbítrio em um objeto externo, um objeto diferente de mim, que garanta que ele me pertence. Logo, para que um objeto externo ao meu arbítrio pertença de fato a mim, eu devo poder dizer que o objeto é meu mesmo sem a detenção física do mesmo. Eu preciso de algo a mais do que apenas detê-lo.

Essa posse sem a detenção do objeto é retomada diversas vezes ao longo da *Rechtslehre*. Inclusive, no §5, Kant distingue entre o *meu exterior* que pode ser *nominal* e o *meu exterior* que pode ser *real*. No primeiro caso: “o meu exterior é aquilo fora de mim, de tal modo que seria uma lesão impedir-me o uso dele que me apraz” (*MS RL, AA 06: 248*), enquanto no segundo, “basta também para a dedução do mesmo (o conhecimento da possibilidade do objeto)”. (*MS RL, AA 06: 249*) Kant afirma, então, que “o meu exterior é aquilo de cujo uso seria lesão estorvar-me, ainda que eu não esteja em posse do mesmo (não seja detentor do objeto)”. Assim, como foi dito de modo intuitivo anteriormente, para chamar um objeto meu, eu tenho de tê-lo, independentemente de qual seja a forma da posse. Caso contrário, a minha liberdade externa inata não seria afetada quando alguém o afetasse sem o meu consentimento. Logo, deve haver uma posse que não dependa da minha relação física com o objeto, nem no espaço, nem durante o tempo, e a validade dessa posse deve pressupor a primeira aquisição. (*MS RL, AA 06: 248-9*) Trata-se da posse inteligível (*possessio noumenon*).

Aqui abro um parêntese para resumir o direito em geral em três afirmações: 1) primeiramente, trata-se de uma obrigação apenas na relação externa entre duas pessoas, “na medida em que as ações de uma pode ter influência nas ações de outra (mediata ou imediatamente)” (*MS RL, AA 06: 230*); 2) ele se refere à relação do arbítrio com o arbítrio do outro (não com o desejo do outro, ou com suas necessidades, como, por exemplo, ações benevolentes ou cruéis); e 3) não se leva

em consideração o fim que cada um tem em mente nessa relação, o que se considera é apenas “a *forma* na relação entre os arbítrios de ambas as partes” (*Ibidem*). Kant exemplifica essa passagem afirmando que se alguém compra de mim um produto, nessa relação, não importa o que esse alguém fará com o produto, se obterá alguma vantagem com o mesmo. O que importa é se se trata ou não de uma relação livre entre os arbítrios. Nas palavras do filósofo: “[o] direito, portanto, é o modelo ideal das condições sob as quais o arbítrio de um pode **conciliar-se** com o arbítrio de um outro segundo uma lei universal da liberdade”. (*MS RL*, AA 06:230, grifos meus)⁵³

Como foi dito acima, o direito é uma obrigação de uma pessoa em relação à outra; logo, ele está ligado à competência para a coerção a alguém. Mas isso parece justamente o contrário de permitir que o arbítrio de alguém seja livre. De fato, se alguém é coagido, ele é impedido de agir livremente, contudo, o problema do direito é que haja um modelo no qual os arbítrios em geral sejam livres, isto é, que todos possam agir livremente. Portanto, nesse caso, quando o arbítrio de alguém impede a coexistência do arbítrio dos demais, esse alguém terá seu arbítrio restringido para que se mantenha a coexistência entre todos os outros arbítrios. (*MS RL*, AA 06: 231)⁵⁴

Como foi dito nesta dissertação, antes do direito privado, há somente um direito que é inato, qual seja, a coexistência entre a liberdade inata de todos. Esse é um direito que não precisa ser adquirido, já que o temos como pressuposto de todo ser humano que queira agir de modo justo (*Honeste vive*), isto é, de modo livre, ao mesmo tempo em que respeita a liberdade dos demais. Todos os outros direitos devem ser adquiridos. (*MS RL*, AA 06: 238) Assim, de acordo com Kant, o direito privado é um direito adquirido que nos permite agir externamente segundo a nossa

⁵³ *Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.* (*MS RL*, AA 06: 230)

⁵⁴ Pode-se dizer que Kant imagina as relações legais como um campo de forças no qual constantemente se luta por equilíbrio. Tal equilíbrio pode ser estabelecido de modo legítimo por meio de uma operação de limitação recíproca do uso do arbítrio por parte dos indivíduos. Isto está posto como evidente: “é necessário que exista direito para defender a liberdade inata” (PINZANI, 2022, p. 208). É nesse sentido que a razão busca o equilíbrio entre os arbítrios dos indivíduos, logo, o direito não é colocado como necessário para defender a liberdade, mas para poder haver uma coexistência equilibrada, isto é, justa entre os arbítrios. Portanto, o conceito de direito é *a priori*, ou seja, possui um caráter meramente formal e não depende de nenhuma experiência. O direito existiria mesmo em outros planetas, desde que “haja sujeitos que possam dar-se fins e buscá-los racionalmente e que estejam obrigados a compartilhar o mesmo espaço físico e recursos limitados”. (PINZANI, 2022, p. 209)

vontade unilateral, a qual nos leva a usar os objetos externos (direito real), a realizar acordos com as pessoas (direito pessoal) e a constituir um núcleo familiar e doméstico (direito pessoal de caráter real), ou seja, a tudo aquilo que, no âmbito individual, permite uma conciliação da liberdade inata de todos. (*MS RL, AA 06: 238*)

Em consequência do que foi dito, o direito privado valida somente as relações ligadas diretamente a mim e aos objetos que detenho, ou seja, está ligado às relações que firmo e ao núcleo familiar no qual convivo. Ele me permite exercer, desse modo, uma coerção legítima àqueles que ferem meu direito privado, mas é assegurado apenas por minha vontade unilateral e pela lei permissiva da razão prática.

Segundo Kant, a posse empírica é um modo de relação externa entre os arbítrios, uma vez que, se eu detenho algo, o outro não está autorizado a tomá-lo sem o meu consentimento. Essa posse se inicia no âmbito do direito privado, que se encontra no estado de natureza, o qual ainda não é um estado jurídico, pois não existe um juiz competente para julgar os litígios e, por isso, a defesa do direito privado está unicamente a cargo da vontade unilateral daquele que o possui. Desse ponto de vista, a posse empírica vale por comparação a uma posse jurídica que tem sua legitimidade assegurada pelo Estado. Este, como veremos, possuirá legitimidade e força para converter a presunção jurídica que já existe no estado de natureza em posse jurídica no estado civil.

Por fim, em decorrência do que foi dito acima, pode parecer que a presunção jurídica não é importante, mas vale ressaltar que ela não é um nada. Um exemplo dado por Aylton Barbieri Durão, em seu artigo *O direito real em Kant* (2010, p. 82), relaciona essa expectativa de direito com o atual direito previdenciário brasileiro. De acordo com Durão, quando você contribui para a Previdência Social, você tem a presunção jurídica de que um dia irá se aposentar, apesar de você ainda não possuir o direito a se aposentar (trata-se de uma expectativa de direitos). Apenas após completados os requisitos, você adquire o direito. Se a regra de aposentadoria mudar antes disso, você terá que seguir novos critérios. A própria regra de transição aplicada aos trabalhadores que já estavam próximos de se aposentar (quando ocorre uma reforma) é um reconhecimento de que quem contribuiu possui uma presunção jurídica. Mas, como afirma Durão, “apesar de uma presunção jurídica não

ser um direito, ela também não é um nada”, ela é alguma coisa que nos dá um pouco mais de segurança em relação ao futuro.

2.5 PRIMEIRA SINOPSE

Partimos da necessidade intuitiva de se pensar a ação humana como livre para haver a possibilidade de alguma imputabilidade jurídica ou mesmo de uma valoração ética sobre o correto e o errado, pois, se não houvesse liberdade, isto é, se tudo fosse determinado, não faria sentido julgar uma ação como boa ou má, ou como justa ou injusta, dado que esta ação seria inevitável para o agente. Assim, adentramos no campo da argumentação kantiana que busca a fundamentação da possibilidade da liberdade. Na *primeira Crítica*, encontramos o início dessa fundamentação a partir da noção de liberdade enquanto ideia da razão, ou seja, um incondicionado que dá início à cadeia condicionada infinita. Essa ideia da razão responde à constante busca da razão pela causa da causa, que diz: há uma causa não causada. Uma causa paralela à cadeia causal da natureza e, portanto, uma causa por liberdade, que inicia uma cadeia causal sem ser causada pelas leis da natureza. A isso Kant chama de liberdade por espontaneidade ou, quando tomada enquanto *condições de possibilidade de* uma causa espontânea que pode ser apenas pensada, ela também é chamada de *liberdade transcendental*.

Como se trata de uma ideia, a liberdade transcendental só pode ser pensada (e não conhecida) no sistema da razão teórica kantiana, dado que ela não possui intuição sensível. Ela é, portanto, apenas uma ideia reguladora da razão, uma ideia que orienta a razão na busca da completude de algo que não pode ser conhecido por nós, como, por exemplo, uma cadeia causal infinita (uma vez que não temos acesso a todos os elementos dessa série infinita, pois somos seres finitos).

Dada a possibilidade de se pensar a liberdade no âmbito especulativo (teórico), pode-se pensá-la também no âmbito prático. A liberdade prática tem um papel constitutivo no âmbito da razão prática, uma vez que ela possui realidade prática objetiva (porque seus efeitos se manifestam na consciência da lei moral, evidenciada pelo *factum* da razão). Ela se confunde com a própria vontade enquanto fundamento de determinação do arbítrio e não é um mero fazer qualquer coisa, sem nenhuma restrição (muito pelo contrário, ela está sujeita às leis que dá a si mesma).

Nesse sentido, uma ação é livre quando segue uma lei dada pela razão a si mesma, ou seja, quando é uma ação autônoma.

Quando a lei da liberdade prática se refere a ações exteriores e à conformidade destas ações à lei, tal conformidade se chama legalidade da ação. Portanto, a liberdade que se refere às leis jurídicas é a liberdade no uso exterior do arbítrio, ou seja, é a liberdade externa. Essa liberdade externa é dividida em: liberdade inata, definida como independência coercitiva do arbítrio alheio, e liberdade jurídica no estado civil, exposta como autorização para não seguir nenhuma lei senão àquelas para as quais eu poderia ter dado meu consentimento. (ZeF, AA 08: 350)

A coexistência entre as liberdades inatas dos indivíduos é o único direito inato. A partir desse direito único, Kant deriva analiticamente quatro atribuições (*Befugnisse*) inatas, a saber: 1) a igualdade inata, segundo a qual, cada um só pode ser coagido àquilo que puder coagir o outro; 2) a independência inata, a qual é a capacidade de ser *sui iuris*, isto é, ser seu próprio senhor e assim não depender de qualquer outro para sobreviver; 3) a integridade inata, que determina que todos devem ser considerados inocentes enquanto não forem condenados; e 4) a imprejudicabilidade inata, sendo a possibilidade de falar o que quiser para os demais, inclusive uma mentira, desde que não cause prejuízo em relação ao que pertence aos outros. (MS RL, AA 06: 237-8)

No início da discussão sobre os direitos adquiridos, Kant busca a legitimação da posse empírica retomando, com algumas modificações, as teorias de Grócio e de Pufendorf, segundo as quais no estado de natureza primordial todos gozavam da posse comum originária, pois todos estavam sobre a superfície finita da Terra e, obviamente, não tinham como não ocupar aquele lugar que seu corpo ocupava. Assim, em primeiro lugar, ainda no estado de natureza, tem-se a posse empírica e o *postulado jurídico da razão prática*. De acordo com tal postulado, todo objeto que estiver em meu poder deve poder estar juridicamente em meu poder. Portanto, no estado de natureza já existe a presunção jurídica de que um objeto externo pode vir a ser o “seu” de alguém. (MS RL, AA 06: 247)

Vale notar que toda a derivação da posse empírica até aqui é derivada analiticamente da ideia de liberdade inata. Portanto, até o postulado jurídico da razão prática, não se tinha dado conta de um elemento necessário para ligar a

liberdade à posse empírica. A independência do arbítrio em relação ao outro já me facultava parte da posse empírica analiticamente, pois caso o outro retire o objeto que está sob meu domínio, ele fere a minha independência em relação ao arbítrio dele, ele fere a minha liberdade. Porém, para que houvesse legitimidade em usar algo que pertencia a uma posse comum originária, foi preciso que a razão introduzisse o postulado jurídico da razão prática, que assim amplia a representação de posse que só dependia da liberdade e agora passa a ser validada por uma razão universal *a priori* que enuncia o postulado da razão prática. Logo, nesse momento, já se estaria de posse de um juízo sintético *a priori*, uma vez que, ampliou-se a representação do conceito de posse por meio da derivação de um princípio que se segue da razão universal *a priori*.

Não obstante, para que o objeto externo ao meu arbítrio me pertença, ele deve me pertencer mesmo sem ele estar fisicamente sob o meu poder e, por conseguinte, a sua posse tem que ser independente do local no espaço e do tempo no qual eu me encontro em relação a ele. Ora, uma posse que independe do espaço e do tempo nada mais é do que uma posse inteligível. Agora, para que essa posse inteligível ocorra, eu preciso de um terceiro elemento que me garanta que ninguém tomará aquele objeto quando eu não estiver perto, ou seja, alguém deve garantir a minha liberdade de usar aquele objeto a qualquer momento. Isto é, alguém deve garantir que, quer eu esteja ou não na posse empírica do objeto exterior, este objeto será considerado meu. Esse terceiro elemento a ser introduzido no capítulo a seguir, é a *vontade unificada do povo*, a qual, através da formação do estado civil, garantirá a posse peremptória por meio de uma legislação positivada.

Tabela 2- Esquema das formas de liberdades em Kant⁵⁵

Campo de atuação	Tipos de liberdade	Sentido negativo	Sentido positivo
Âmbito teórico da razão	Liberdade transcendental¹ (<i>KrV</i> , AA 03: 310; B 475; <i>KpV</i> , AA 05: 91)	Independência da causalidade segundo leis da natureza	Iniciar uma causa espontaneamente a qualquer momento no tempo
	Liberdade prática² (<i>KpV</i> , AA 05: 33; <i>KrV</i> , AA 03: 364; B 562)	Independência da determinação do arbítrio pelos impulsos sensíveis	A razão do ponto de vista prático produz a ação humana (capacidade da razão pura ser prática por si mesma)
Âmbito prático da razão	Liberdade interna³ (<i>MS RL</i> , AA 06: 214)	Quando a vontade determina tanto o uso externo quanto o uso interno do arbítrio	
	Liberdade externa⁴ (<i>MS RL</i> , AA 06: 214)	Quando a vontade determina a forma do arbítrio, ou seja, determina as ações para as quais é possível apenas uma legislação exterior	
	Liberdade inata⁵ (<i>MAM</i> , AA 08: 115; 120; <i>MS RL</i> , AA 06: 237; <i>ZeF</i> , AA 08: 357)	Independência do arbítrio coercitivo de um outro	Espontaneidade corporal, poder se apropriar dos objetos externos ao arbítrio
	Liberdade jurídica⁶ (<i>MS RL</i> , AA 06: 314; <i>ZeF</i> , AA 08: 350-1 ⁵⁶ ; <i>MAM</i> , AA 08: 120; <i>TP</i> , AA 08: 290; <i>SF</i> , AA 07: 91)	Não obedecer a nenhuma lei para a qual eu não possa ter dado o meu consentimento	Cidadania (votar as leis), igualdade, independência e personalidade civil

Fonte: Elaborada pelo autor a partir do *primeiro capítulo* desta dissertação.

⁵⁵ Segue-se um dos modos possíveis de ler a tabela. A (1) **liberdade transcendental** garante a possibilidade de se pensar a (2) **liberdade prática**, que possui dois níveis: (3) a **liberdade interna**, que se refere aos deveres para os quais é possível tanto uma legislação interior quanto exterior e (4) a **liberdade externa**, para cujos deveres só é possível uma legislação exterior. A liberdade externa, por sua vez, também ocorre de dois modos distintos: como (5) **liberdade inata**, isto é, a independência em relação à coação externa ou como (6) **liberdade jurídica**, que vigora apenas no estado civil, entendida como a autorização para não seguir a nenhuma lei a não ser aquela para a qual eu possa dar meu consentimento. (*ZeF*, AA 08: 350, nota) Vale notar que a liberdade inata continua a existir no estado civil, embora seja limitada pela legislação estabelecida na constituição civil engendrada pela vontade unificada do povo. (*MS RL*, AA 06: 259) Ver esquemas e interpretações diferentes em *Apêndice A*, *Anexo A* e *Anexo B*.

⁵⁶ "Liberdade jurídica", portanto, externa. NO original: *Rechtliche (mithin äußere) Freiheit*.

3. PASSAGEM DO ESTADO DE NATUREZA PARA O ESTADO CIVIL

Em continuidade com a abordagem do capítulo anterior, isto é, a partir da exposição do “meu e o seu exteriores” que, no estado de natureza, é apenas uma presunção jurídica, neste capítulo proponho reconstruir os fundamentos que validam tal presunção, o que consiste na exposição das condições de possibilidade da passagem do estado de natureza para o estado civil. Para isso, em primeiro lugar, na seção 3.1, apresento a ideia de passagem (*Übergang*) do estado de natureza para o estado civil, na qual exponho algumas influências teóricas que levaram Kant a pensar nas justificativas para a saída do estado de natureza (*exeundum esse e statu naturali*). Na sequência, descrevo dois pontos de vista através dos quais, Kant explica o *exeundum*⁵⁷. Na subseção 3.1.1, descrevo uma perspectiva da “história filosófica” e da *Antropologia* de Kant, baseada na *sociável insociabilidade*; após o que, na subseção 3.1.2, sucede uma abordagem por meio da filosofia jurídica e política kantiana, baseada no postulado do direito público e no contrato originário. Nesta última abordagem, descrevo como a ideia de contrato originário forma o povo, que presentifica a ideia da vontade unificada do povo, objeto da seção 3.2, na qual relaciono a vontade unificada do povo com a vontade geral de Rousseau e exponho alguns detalhes sobre como esta vontade engendra o Estado no qual as pessoas se relacionam segundo leis externas garantidas por um sistema jurídico. Posteriormente, na seção 3.3, exponho a posse inteligível (jurídica) desenvolvida por Kant e, por fim, na seção 3.4, tento realizar uma abordagem crítica (no sentido de Kant e no sentido hodierno) da teoria da propriedade exposta até então. Ao final, como já foi dito, apresento uma sinopse do assunto tratado neste capítulo.

Segue-se, então, a primeira seção deste segundo momento da dissertação.

3.1 “PASSAGEM” (*ÜBERGANG*)

Quando se pensa em estado civil nas teorias políticas dos filósofos modernos que ficaram conhecidos como contratualistas (grupo no qual Kant foi inserido devido

⁵⁷ Simplificadamente, reduzimos a expressão que Kant utiliza para se referir à saída do estado de natureza, a saber, “*exeundum esse e statu naturali*”. (RGV, AA 06: 97, nota) como apenas “*exeundum*”.

à interpretação corrente acerca do seu contrato originário, mas da qual se tem grandes divergências, como veremos mais adiante), pensa-se, na esteira de Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, na passagem do estado de natureza para o estado civil. Seguindo alguns de seus predecessores, Kant também admite a hipótese da origem violenta do Estado (*laG*, AA 08: 21), porém, ele argumenta que a legitimidade de um Estado não é derivada de sua origem, mas do fato de se efetivar um dever. Esse dever nada mais é do que a obrigação de sair do estado de natureza, pois quando se está diante de alguém com o qual a convivência é inevitável, deve-se formar um povo que garanta a reciprocidade da coerção externa pública. (*MS RL*, AA 06: 307) Ou seja, deve-se buscar um Estado que garanta que as relações externas entre os sujeitos de direito sejam justas. Por isso, o ponto aqui não é se a formação do Estado ocorre de modo violento, o ponto é que possuir uma organização política é sempre melhor do que o estado natureza (isso quando consideramos o ponto de vista da espécie humana). E, como já não estamos mais no estado de natureza e o estado civil pode ser considerado uma criação humana, conclui-se que de algum modo houve uma passagem para o estado civil. A questão que se coloca é como essa passagem pode ser explicada racionalmente, seja do ponto de vista antropológico e de uma filosofia da história, seja do ponto de vista de uma filosofia política ou jurídica.

A questão da passagem foi abordada por Ricardo Terra em sua tese de Livre Docência na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).⁵⁸ Segundo Ricardo Terra, as passagens (*Übergänge*) não apenas constituem, mas também articulam internamente as obras de Kant, dado que “as transições, pontes e termos médios são fundamentais na composição dos textos (por exemplo, o esquematismo da *Crítica da razão pura* ou a típica da *Crítica da razão prática*)”. (TERRA, 2003, p. 45) Além disso, *Übergang* também é utilizada para indicar a passagem de um assunto para outro, como nos títulos dos §14 da *KrV*, §23 da *KU* e §41 da *MS RL*.⁵⁹ Por fim, há ainda uma noção de *Übergang* ligada às releituras que

⁵⁸ TERRA, Ricardo. **Passagens**: Estudos sobre a filosofia de Kant, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

⁵⁹ Em alemão, essa palavra tem diversos usos. Ela pode ser entendida como: 1) travessia; 2) dispositivo necessário para transpor algo; 3) período transitório; 4) solução intermediária; 5) bilhete de trem para uma classe superior; ou 6) troca de propriedade. Mas todos guardam o mesmo sentido de transitoriedade, de mudança para um nível superior (ÜBERGANG, DUDEN, 2023. Disponível em <https://www.duden.de/rechtschreibung/Uebergang>. Acesso em: 04 de dezembro de 2023.)

Kant faz das teorias políticas propostas por seus antecessores (Grócio, Pufendorf, Hobbes, Locke, Achenwall e Rousseau). Essas releituras visavam superar problemas e propor soluções de pontos considerados contraditórios (ou errados). É nesse sentido que a noção de *Übergang* se mostra relevante, principalmente no que refere às leituras e adaptações que Kant faz das obras de Rousseau, (*MAM*, AA 08: 116) haja vista que o genebrino foi (juntamente com Hobbes) uma de suas influências mais significativas em relação ao âmbito moral (antropológico, jurídico, político e ético). (*BB*, AA 20: 44. 4-14)⁶⁰

Em *A fundamentação kantiana do Estado de Direito*, Durão (2004) afirma que, em relação à passagem do estado de natureza para o estado civil, Kant se aproxima muito mais de Rousseau do que de Locke, pois a formação da comunidade nas teorias de Rousseau e de Kant pressupõe que

[...] cada membro se entregue a ela com todas as suas forças, inclusive com seus bens, mas isso não significa que, pelo pacto social, a posse problemática do estado de natureza, que procede da força ou do direito do primeiro ocupante, mude de mãos e passe a pertencer ao soberano, uma vez que o pacto social simplesmente a converte em propriedade privada, que se pode fundar em um título positivo mais forte e irrevogável (DURÃO, 2004, p. 17).

Essa tese pode ser comprovada pelos escritos de filosofia do direito e de filosofia política de Kant, os quais demonstram que ele foi significativamente influenciado pelo *Contrato Social* (1762) — daqui em diante abreviado por *CS*⁶¹. Contudo, há, nesses âmbitos, uma diferença relevante entre Kant e Rousseau, a saber, o motivo da saída do estado de natureza. Rousseau descreve esse momento como consequência de uma necessidade, por isso, sua versão do pacto social promove a união das forças dos indivíduos de modo a superar as barreiras presentes no estado de natureza. (*CS*, Livro I, cap. 6, p. 69) Kant, do ponto de vista jurídico e político, vê essa passagem como uma questão de dever. E, como o dever é uma ação à qual todos estão obrigados, a passagem para o estado civil seria uma obrigação. (*MS RL*,

⁶⁰ Kant diz: “Eu mesmo sou um pesquisador por inclinação. Sinto toda a sede de conhecimento e a inquietação ávida de ir mais longe ou a satisfação a cada aquisição. Houve um tempo em que eu acreditava que só isso poderia trazer glória para a humanidade e eu desprezava a ralé ignorante. Rousseau me corrigiu. Essa vantagem ofuscante desaparece, aprendi a honrar as pessoas e me sentiria mais inútil do que o trabalhador comum se não acreditasse que a consideração de todo o resto poderia melhorar o valor para estabelecer os direitos da humanidade” (*BB*, AA 20: 44, tradução minha).

⁶¹ “*CS*” será utilizado como abreviação para se referir à obra *Contrato social*. Nesta dissertação, foi utilizada a tradução de Lourdes dos Santos Machado, com introdução e notas de Lourival Gomes Machado (ROUSSEAU. **Contrato Social**. Vol. I São Paulo: Editora Nova Cultural LTDA, 2000).

AA 06: 222) Para sustentar essa posição, Kant propõe o postulado do direito, que aparece pelo menos três vezes na *Doutrina do direito*. (MS RL, AA 06: 264; 267; e 307) Em todas as três ocorrências, fica explícito que, para tornar peremptória a presunção jurídica que há no estado de natureza, temos o dever de entrar em um estado civil, mesmo que para isso seja preciso coagir aquele com quem a convivência é inevitável e que se recusa a sair do estado de natureza. (MS RL, AA 06: 264)

Para Kant, do ponto de vista da espécie humana, é o próprio desenvolvimento da razão que leva ao aumento da legalidade, pois a razão leva os seres humanos a se considerarem reciprocamente como um fim em si mesmos, o que implica em uma reciprocidade na maneira de tratar e ser tratado pelo outro. (MAM, AA 08: 114) Assim, as ações humanas começam a se conformar externamente com o dever, o que, depois de algum tempo, permite substituir o estado de natureza jurídico (direito privado) pelo estado civil jurídico (direito público). (MAM, AA 08: 117-18) Somente muito tempo depois, quando os indivíduos começarem a internalizar as leis externas que persistiram como boas, haverá uma passagem do estado de natureza ético para o estado civil ético, “no qual os homens obedecem à lei moral como uma segunda natureza” (DURÃO, 2004, p. 11). É claro que esse aperfeiçoamento depende da aplicação da legislação externa por meio de uma constituição civil em contínuo aperfeiçoamento, o que só é possível em um Estado duradouro. Porém, Kant não está meramente interessado nem na duração, nem na estabilidade do Estado, mas sim em seu caráter republicano. Inclusive, tal caráter é moralmente exigido, como mostra a teoria kantiana do direito político ao afirmar que até mesmo o autocrata tem o dever moral de mudar a constituição para torná-la mais republicana. (MS RL, AA 06: 340)

Esses são alguns dos argumentos que Kant utiliza para justificar a saída do estado de natureza. Como a justificação de um argumento nem sempre aborda todas as premissas implícitas, descrevi abaixo os dois diferentes pontos de vista por meio dos quais o *exeundum* pode ser compreendido na perspectiva kantiana.

3.1.1 Ponto de vista de uma história filosófica e da Antropologia

Essa perspectiva é formulada tendo em vista as seguintes obras de Kant: *Ideias de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (1784), *Começo conjectural da história humana* (1786), *Religião nos limites da simples razão* (1793) e *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798). Nessas obras, Kant argumenta a favor da tese segundo a qual é o desenvolvimento da razão humana que leva à saída do estado de natureza, pois estaria em curso um plano oculto da natureza para que os seres humanos desenvolvam completamente as suas disposições naturais e atinjam seu fim, qual seja, o desenvolvimento da cultura (por conseguinte, da moralidade). (MAM, AA 08: 117-118) Por isso, ele acredita que, no nível da espécie humana, há um progresso constante direcionado pela “Natureza” ou “Providência” (IaG, AA 08: 30; MAM, AA 08: 109; RGV, AA 06: 20).

Se as afirmações ditas acima fossem emitidas visando uma abordagem científica seria muito difícil de se sustentarem, pois toda ciência, nos termos de Kant, pressupõe um conhecimento sintético *a priori* que possa ser verificado na experiência e ilações sobre o futuro não podem ser experimentadas na atualidade. Porém, os próprios títulos dessas obras já indicam quais perspectivas foram nelas adotadas: tratam-se de conjecturas e ideias, ou seja, abordagens realizadas pela razão por meio de uma dedução da experiência. (MAM, AA 08: 109) Nesse sentido, a investigação da filosofia da história, da antropologia e da religião racional interpretam o ser humano como fenômeno, como animal submetido à causalidade pela natureza, enquanto que a perspectiva moral (ética e direito), analisa-o como *noumenon*, isto é, conforme a causalidade pela liberdade prática. (DURÃO, 2004, p. 7)

Em vista do que foi dito, e levando em conta as influências teóricas que atuaram sobre Kant, pode-se dizer que o filósofo de Königsberg tenta “unificar sistematicamente a concepção da natureza humana presente nos numerosos paradoxos da antropologia de Rousseau” (DURÃO, 2004, p. 7-8). Nessa tentativa, Kant divide as obras de Rousseau em dois grupos: de um lado se encontram os dois discursos, o *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) e o *Discurso sobre a origem e o fundamento das desigualdades entre os homens* (1755), que produziram a visão de um inevitável antagonismo entre a cultura e a natureza do gênero humano como espécie física; enquanto, de outro, Kant coloca o *Contrato Social* e o

Emílio (ambos publicados em 1762), que o levaram a analisar como a razão desenvolve as disposições da humanidade como espécie moral. (MAM, AA 08: 116)

É na busca por dissolver os paradoxos rousseauianos do primeiro tipo mencionados acima que Kant propõe uma abordagem acerca do ser humano. Nas obras de Kant supracitadas, o ser humano não sai do estado de natureza por meio de um acordo racional, mas sim pela violência cometida por um usurpador que se estabelece como soberano no momento em que reúne a multidão selvagem em um povo. O mais curioso dessa posição de Kant é que tal violência faz parte do plano da natureza para o desenvolvimento moral da humanidade. A natureza quer que haja conflitos entre os seres humanos, pois é na busca pela solução dos conflitos que os seres humanos se desenvolvem. (*IaG*, AA 08: 21; MAM, AA 08: 116) Esse desenvolvimento é realizado por meio de uma característica natural do ser humano, a *insociável sociabilidade*. (*IaG*, AA 08: 20-1) De acordo com essa característica, o ser humano, por um lado, quer se isolar para só fazer o que é melhor para si mesmo e acredita que todos podem se opor a ele, do mesmo modo que ele pode se opor aos outros, enquanto, por outro lado, ele quer alcançar um melhor lugar entre os outros, mesmo que não goste deles, quer dominá-los; enfim, necessita dos companheiros para desenvolver suas disposições naturais. (*IaG*, AA 08: 21)

Por levar os seres humanos a desenvolverem suas disposições naturais, a insociável sociabilidade os encaminha para a formação de um estado civil e, posteriormente, de uma constituição republicana (direito político). Ela também atua a nível coletivo, ou seja, na relação entre os grupos de seres humanos e assim os leva em busca de soluções para seus conflitos, à federação de estados livres (direito das gentes) e ao reconhecimento do direito de que cada cidadão têm de transitar e comercializar pacificamente em todos os Estados do mundo (direito cosmopolita). (*ZeF*, AA 08: 349-360)

Durão (2004) defende que o primeiro lado da insociável sociabilidade vem da influência liberal que os moralistas escoceses exerceram em Kant. Nesse sentido, o ser humano individualmente entra em competição com os demais para se desenvolver da melhor maneira possível, “como agentes econômicos que ao perseguirem seus interesses privados, geram o máximo de benefícios para todos como se fossem conduzidos por uma mão invisível”. (DURÃO, 2004, p. 8) Ainda, segundo o comentador, Kant segue também os estoicos, segundo os quais há um

logos que governa todas as coisas na natureza, inclusive as ações humanas, o que fica expresso no adágio *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (TP, AA 08: 313; ZeF, AA 08: 365)⁶².

Como foi dito, do ponto de vista da espécie, para Kant há sempre um progresso moral, embora do ponto de vista individual possa haver sofrimentos e infortúnios, que o filósofo considera como causados pelo próprio indivíduo (como diz o adágio). Portanto, pela lente da evolução da humanidade através da insociável sociabilidade, mesmo que para os indivíduos haja perdas e ganhos, de um modo ou de outro eles sempre caminham em direção ao progresso a cada geração. (MAM, AA 08: 115)

Com isso em mente, pode-se dizer resumidamente que Kant imagina três estágios de desenvolvimento humano: no primeiro estágio, no início do estado de natureza, os homens são felizes, vivem em uma forma de paraíso em harmonia com a natureza, governados pelo instinto. (MAM, AA 08: 110-1) Essas afirmações tomam como base o livro bíblico de *Gênesis*, que propõe o início da humanidade justamente com apenas um casal, que, de acordo com Kant, é um ponto de partida que evita ter que tratar das guerras logo de saída. (*Ibidem*) No segundo estágio, o ser humano desenvolve a razão e se reconhece como um fim em si mesmo e, por isso, espera que os outros também o estimem desse modo e, portanto, não o utilizem como um mero meio para um outro fim, o que é o fundamento da “ilimitada igualdade entre os homens”. (MAM, AA 08: 114) Assim, o ser humano entra num estado de igualdade com os demais; entra, portanto, no estado de liberdade, abandonando o isolamento e ingressando na sociedade (que ainda é uma parte do estado natureza). Contudo, ao viver em conjunto com os outros homens, surge a comparação e, com ela, o homem se sente inferior, o que o leva à inveja, à cobiça, à avareza e às hostilidades, comportamentos que fazem parte da insociável sociabilidade humana. (MAM, AA 08: 114)⁶³ Porém, no terceiro estágio, a própria insociável sociabilidade leva o ser

⁶² "O destino conduz aquele que aceita e arrasta o que resiste". Esse verso também ocorre em *Vorarbeiten zu Zum Ewigen Frieden (VZeF)*, isto é, em *Trabalhos preparatórios para À paz perpétua (VZeF, AA 23: 179)*. Trata-se de uma citação que Sêneca fez do filósofo estoico Cleantes. (*Epistulae morales ad Lucilium*, 107, 11, 5) Na verdade, esse verso é o último de uma tradução que Epiteto fez da obra de Cleantes (ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Vol. I, 527), porém não há nenhuma ocorrência do verso na própria obra de Cleantes e, por isso, presume-se que foi escrito pelo próprio Epiteto, como se estivesse resumindo os versos de Cleantes após apresentá-los.

⁶³ Há uma contradição dialética entre a natureza originalmente boa do homem e a sua corrupção ao viver em sociedade. Kant segue Rousseau ao afirmar que “a estrutura política e jurídica da sociedade implica o surgimento da desigualdade de direitos entre os homens naturalmente livres e iguais por natureza” (MAM, AA 08: 119).

humano a se reconciliar com a natureza em busca do “momento em que a arte, atingindo a perfeição, se torna de novo natureza, a qual é a meta derradeira da destinação moral da espécie humana” (MAM, AA 08: 117-8). Ou seja, o ser humano adentra no estado civil e começa a desenvolver suas disposições naturais de modo contínuo, o que, por sua vez, o leva a construir uma estrutura jurídica e política, isto é, o direito público, que garante a liberdade de cada um por meio de uma legislação externa. (DURÃO, 2004, p. 11)

Vale destacar que um dos principais motores que impulsionam a humanidade em direção aos âmbitos do direito público é a guerra, que só é possível por meio da riqueza, uma vez que só um país rico pode ser uma potência capaz de despender recursos para atacar outros países. Mas, para não haver guerras, deve haver primeiro um desenvolvimento das constituições civis, algo que só vai acontecer por completo com a republicanização dessas constituições, dado que esse tipo de constituição tem uma tendência ao pacifismo.⁶⁴ (ZeF, AA 08: 351) Logo, há novamente um antagonismo da natureza, agora a nível internacional, que leva à realização da paz e, por conseguinte, continua conduzindo a humanidade para um progresso moral. (JaG, AA 08: 27)

No artigo citado anteriormente, Durão (2004) resume a atuação da insociável sociabilidade do ponto de vista do direito público do seguinte modo:

A insociável sociabilidade obriga a que se desenvolva, também, uma organização política e jurídica, a constituição republicana, o direito de gentes e o direito cosmopolita, que obriga o indivíduo patologicamente a obedecer à lei, mas cujo comportamento se converte gradualmente em um comportamento moral, na medida em que o indivíduo começa a agir por respeito à lei (DURÃO, 2004, p. 8).

Vejamos na próxima seção como esse mesmo movimento explicativo, isto é, a saída do estado de natureza e a realização da “constituição civil perfeita (fim supremo da cultura)” (MAM, AA 08: 116, nota)⁶⁵ ocorre do ponto de vista formal.

⁶⁴ Esse tópico será abordado mais detidamente no último capítulo, seção 4.3 *A constituição republicana* de Kant.

⁶⁵ No original: “*der civilisirte Zustand kommt also mit dem letzteren in unvermeidlichen Widerstreit, den nur eine vollkommene bürgerliche Verfassung (das äußerste Ziel der Cultur) heben könnte*”. Ou seja, “O estado civilizado entra em conflito inevitável com esta última [a conservação da espécie humana], que só uma constituição civil perfeita (o fim da cultura) poderia ter”. (MAM, AA 08: 116, tradução de minha)

3.1.2 Ponto de vista jurídico e político

Essa subseção foi construída principalmente a partir da leitura das obras de cunho jurídico e político de Kant, quais sejam: *Teoria e práxis* (1793) e *Doutrina do direito* (1797). Em momentos oportunos, também realizei algumas comparações com o *Contrato Social* (1762) de Rousseau.

Pode-se dizer (devido à terminologia utilizada) que, em *Teoria e práxis*, Kant reinterpreta a teoria da saída do estado de natureza proposta por Rousseau, segundo a qual a instituição do contrato social leva à passagem do estado de natureza para o estado civil. (CS, I, 8, p. 77) No entanto, para Kant (*TP*, AA 08: 289), há diversas formas de contratos sociais ainda no estado de natureza. Por meio desses contratos, os seres humanos buscam um fim em comum, passando a se relacionar moralmente, respeitando o outro como um fim em si mesmo e esperando que o outro aja reciprocamente. Ou seja, Kant defende que os seres humanos vivem em sociedade mesmo antes de adentrarem no estado civil. (*MS RL*, AA 06: 306)

Então, como se daria, de um ponto de vista formal, a passagem para o estado civil na concepção de Kant? Por mais incrível que possa parecer, a resposta é a mesma dada por Rousseau, a saber, por meio de um contrato social. Mas, na perspectiva kantiana, não se trata de um contrato social qualquer, trata-se de um *contrato originário*, cujo princípio de formação é “a união de todos os homens, que em si mesmo é um fim” (*TP*, AA 08: 298). Ou seja, trata-se de um pacto social que defende o “direito dos homens sob a lei pública de coação que garante a cada um o que é seu”. (*Ibidem*)

Essa relação dialética da teoria política de Kant com a teoria de Rousseau volta a aparecer na *Doutrina do direito*, na qual Kant relaciona a passagem para o estado civil à validação da propriedade privada. Kant se aproxima de Rousseau pois defende que aqueles que “não quiserem renunciar a todos os conceitos jurídicos” devem ser coagidos a entrar no estado civil para efetivar a aquisição originária. Isso é resumido no princípio que diz:

é preciso sair do estado de natureza, em que cada um age como que lhe vem à cabeça, e unir-se com todos os demais (com os quais não pode evitar entrar em relação recíproca) para submeter-se a uma coerção externa legalmente pública; ingressar em um estado, portanto, onde aquilo que deve ser reconhecido como o seu seja *legalmente* determinado a cada um e

atribuído por um *poder* suficiente (que não seja o seu, mas sim um poder exterior); em outras palavras, ele deve ingressar antes de qualquer coisa, em um estado civil (MS RL, AA 06: 312).

O genebrino, por sua vez, já havia resumido essa passagem por meio de um balanço comparativo, qual seja, “o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e o direito ilimitado a tudo quanto a aventura pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil⁶⁶ e a *propriedade de tudo o que possui*” (CS, I, cap. 8, p. 77, grifos meus). Dessa comparação, concluímos que, para os dois filósofos, é a entrada no estado civil que valida a propriedade privada, cuja existência no estado de natureza era apenas uma presunção jurídica.

Por outro lado, Rousseau parece acreditar que o ser humano não havia desenvolvido moralidade no estado de natureza, ele só agia segundo os apetites e os instintos, enquanto Kant defende na *Doutrina do direito* o que já estava posto em *Teoria e práxis*, isto é, que o estado de natureza não é um estado de injustiça, mas um estado desprovido de direito (positivo).⁶⁷ Por conseguinte, caso haja uma disputa sobre o meu e o seu de alguém no estado de natureza, não há um juiz competente para determinar legitimamente quem tem o direito (não há um juiz que possa emitir uma sentença com força de lei). (MS RL, AA 06: 306)

Portanto, a distinção entre o estado de natureza e o estado civil, para Kant, não decorre do fato de haver ou não agrupamentos humanos, como ocorre na formação do estado civil de Rousseau. (CS, I, 8, p. 77) Ela decorre do fato de existir uma justiça distributiva assegurada por uma constituição no estado civil, enquanto que o estado de natureza seria desprovido de qualquer legislação externa positivada. Kant afirma que “o estado não jurídico” no qual “não há justiça distributiva”

chama-se estado natural (*status naturalis*). A ele não se opõe o *estado social* (como pensa Achenwall), que se poderia chamar estado artificial (*status artificialis*), mas sim o *estado civil* (*status civilis*) de uma sociedade submetida à justiça distributiva. Pois no estado de natureza também pode haver sociedades legítimas (por exemplo, a conjugal, a familiar, a doméstica em geral e quantas mais se quiser (MS RL, AA 06: 306).⁶⁸

⁶⁶ Vou discutir sobre os tipos de liberdade em 4.3.1.1 *Liberdade civil* e liberdade jurídica.

⁶⁷ Essa defesa se passa no §41 que retoma a distinção entre estado natural e estado civil que se encontrava ao fim da introdução à *Doutrina do direito*. (MS RL, AA 06: 242; 306)

⁶⁸ No original: “Der nicht=rechtliche Zustand, d. i. derjenige, in welchem keine austheilende Gerechtigkeit ist, heißt der natürliche Zustand (*status naturalis*). Ihm wird nicht der gesellschaftliche

Aqui é interessante destacar que, ao contrário do que parece, a justiça distributiva não distribui a propriedade, pois a propriedade já havia sido adquirida originariamente antes da formação do estado civil. A justiça distributiva apenas legitima a aquisição originária e a torna permanente. Assim, caso não houvesse o meu e o seu provisórios no estado de natureza, Kant argumenta, não haveria um “comando para sair desse estado”. (*MS RL, AA 06: 312-3*) Tal comando foi denominado de *postulado do direito público*, como veremos logo a seguir.

3.1.2.1 O postulado do direito público e o contrato originário

Kant afirma o dever de formação de um direito público no §42 da *Rechtslehre* por meio do seguinte postulado: “em uma relação de inevitável coexistência com todos os outros, você deve passar daquele estado [de natureza] a um estado jurídico, ou seja, a um estado de justiça distributiva” (*MS RL, AA 06: 307*). Em outras palavras, partindo de uma perspectiva da filosofia política explícita desde a antiguidade, segundo a qual, para os seres humanos que vivem necessariamente em relação uns com os outros⁶⁹ e, ao mesmo tempo, querem manter aquilo que consideram “seu” salvaguardado, a saída do estado de natureza é um dever. Vale ressaltar que essa é a terceira ocorrência do postulado do direito público. Na primeira ocorrência, Kant o chamou de “postulado da razão prático-jurídica” e o definiu como:

um princípio do direito privado segundo o qual cada um está autorizado a exercer aquela coerção por meio da qual se torna possível sair do estado de natureza e entrar no estado civil, o único que pode tornar peremptória toda aquisição (*MS RL, AA 06: 264*).

Na segunda ocorrência, por sua vez, Kant afirma que é um dever agir consoante a lei da aquisição exterior, ainda que de modo provisório, como o é no estado de

Zustand (wie Achenwall meint), und der ein künstlicher (status artificialis) heißen könnte, sondern der bürgerliche (status civilis) einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegen gesetzt; denn es kann auch im Naturzustande rechtmäßige Gesellschaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben” (*MS RL, AA 06: 306*).

⁶⁹ Aristóteles explicitou que para viver fora da *polis* há que se ser um deus ou uma besta. Logo, o ser humano é um *πολιτικόν ζῷον* [*politikon zoon*], traduzido para o inglês como *political animal*, ou seja, um animal político. (*Politics*, 1959, p.8-9; 1252a)

natureza⁷⁰ (MS RL, AA 06: 264). Nessa passagem, o postulado do direito público é denominado de “lei da aquisição exterior”. Uma aquisição que, por ser uma presunção jurídica, isto é, apenas uma expectativa de direito, está levando em consideração que aqueles cuja coexistência é inevitável e querem manter o que é seu, entrarão em um acordo coletivo, saindo do estado de natureza. (MS RL, AA 06: 307)

Essas três passagens demonstram como Kant sedimentou paulatinamente a formalização do postulado do direito público, que o permitiu, por seu turno, construir a passagem do estado de natureza ao estado civil mostrando a necessidade racional de promover a relação jurídica entre as pessoas cuja coexistência é inevitável. Cada ocorrência efetua uma ligação que demonstra a simultaneidade lógica de operação dos conceitos de liberdade externa, posse empírica (enquanto presunção jurídica), necessidade de sair do estado de natureza, contrato originário e surgimento da vontade unificada do povo que constitui o Estado. (MS RL, AA 06: 264; 267; 307) Como o contrato originário decorre do postulado do direito público e engendra a vontade unificada do povo, ele será visto mais detidamente logo a seguir.

Para pensar sobre a ideia de contrato originário, é interessante observar que uma das formas de contrato que se mostra relevante na teoria kantiana da propriedade é o contrato de doação. Nesse tipo de contrato eu me *alieno gratuitamente (gratis)* daquilo que é meu, “a minha coisa (ou o meu direito), contém uma relação segundo o *direito privado* entre mim, o doador (*donans*), e o outro, o donatário (*donatarius*)” (MS RL, AA 06: 297-8). Nesse sentido, mesmo se tratando de uma ideia da razão, o contrato originário pode ser justificado como um contrato de doação, tendo em vista que assim asseguraria a legitimidade jurídica da transferência da liberdade de um indivíduo para a vontade unificada do povo.

Como foi mostrado no primeiro capítulo, a posse empírica é uma presunção jurídica, de modo que aguarda a formação de uma vontade universalmente legisladora para se tornar uma posse jurídica de fato. No entanto, para que tal vontade surja, de uma perspectiva de justificação racional, não histórica, deve-se

⁷⁰ José Lamego afirma: “Kant refere o *status naturalis* como “ideal de Hobbes”, reconhecendo em Hobbes a autoria deste “tópico” da filosofia política moderna (cf. Hobbes, Leviathan, cap. 13), mas, conforme foi assinalado, configura de modo distinto do de Hobbes a passagem do estado de natureza ao estado civil.” (2005, p. 170)

pensar em um contrato, que Kant denomina *contrato originário*. (MS RL, AA 06: 315-16) Nas palavras do filósofo:

O ato pelo qual o povo mesmo se constitui num Estado – embora apenas, propriamente falando, segundo a única *ideia* dele pela qual se pode pensar sua legalidade – é o *contrato originário*, segundo o qual todos (*omnes et singuli*) no *povo* renunciam à sua liberdade externa para readquiri-la imediatamente enquanto membros de uma comunidade política, ou seja, enquanto membros do povo considerado como Estado (*universi*). E não se pode dizer que o homem no Estado tenha sacrificado a um fim uma parte de sua *liberdade externa inata*, mas sim que teria abandonado por completo a liberdade selvagem e sem lei para, numa situação de dependência legal, isto é, num estado jurídico, reencontrar intacta sua liberdade em geral, pois essa dependência surge de sua própria vontade legisladora. (MS RL, AA 06: 315-6, grifos meu)

É na passagem acima que Kant deixa claro que a *ideia* do contrato originário é o ato através do qual o próprio povo se constitui e, com ele, a sua vontade unificada e o próprio Estado, na medida em que todos renunciam a sua liberdade externa inata para recuperá-la como membros de uma comunidade, ou seja, como membros do estado civil. (MS RL, §47, AA 06: 315-16) Há então a necessidade de “renunciar” (*aufgeben*)⁷¹ a liberdade externa inata em favor do soberano, a vontade unificada do povo.

Isso fica dito com mais rigor, em relação à terminologia kantiana, se trocarmos o termo “renunciar” por “transferir”. Tal como Hobbes havia proposto (Leviatã, Livro II, cap. 17, 1983, p. 105), na renúncia não há distinção do destinatário em favor do qual se renuncia, porém, quando se transfere, há um destino definido, há uma determinação do destino da entrega.⁷² Essa determinação, em Kant, parece estar sugerida no termo em alemão escolhido pelo autor, “*aufgeben*”, que denota que a liberdade externa inata é transferida de cada um para o soberano (a vontade

⁷¹ AUFGEBEN. **DUDEN**, 2022. Disponível em: <https://www.duden.de/rechtschreibung/aufgeben>. Acesso em: 04 de outubro de 2022. A palavra *aufgeben* tem como sinônimos as palavras *abgeben* (transferir a responsabilidade de algo a alguém), *abliefern* (entregar algo a alguém), *fortbringen* (levar para outro lugar) e *wegbringen* (trazer de longe).

⁷² No pacto entre os homens que engendra o Estado, Hobbes afirma que “mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito*, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isso, à multidão assim unida numa só pessoa se chama *Estado*, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do **Deus Imortal**, nossa paz e defesa.” (HOBBS, 1983, p.105-6, grifos do autor).

unificada do povo) por meio do contrato originário que, num ato duplo, engendra o povo enquanto comunidade política e a própria vontade unificada do povo.

Como dissemos, de acordo com Kant, a razão nos levaria a pensar a justificativa da legitimidade do surgimento do Estado desse modo, pois através da vontade unificada do povo, nenhuma lei do Estado seria injusta, pois essa vontade não pode ser injusta com ninguém, uma vez que dessa maneira as leis aprovadas pelo soberano estão consoantes com a autonomia de cada um, isto é, cada um só estaria submetido à lei para a qual poderia ter dado seu consentimento, sozinho ou coletivamente. (*MS RL, AA 06: 224*)

Em suma, pode-se dizer que o contrato originário não é um fato histórico, pois, como foi dito em 3.1.1, do ponto de vista de uma história filosófica, o Estado é formado por uma usurpação do poder realizada por um líder. (*DURÃO, 2004, p. 14*) Ele não é também o princípio anterior à fundamentação racional do Estado de direito, uma vez que só pode ocorrer durante a formação do povo que é parte no contrato. Na verdade, ele é a própria vontade unificada do povo, pois é por meio dele e de sua conservação que essa vontade surge e é preservada. Trata-se, portanto, de uma ideia da razão com indubitável realidade prática que serve como princípio regulador que orienta as ações humanas para sair do estado de natureza e instituir o estado civil, uma ideia da razão que obriga o legislador a promulgar as leis “como se” estas pudessem resultar da vontade unida do povo (*TP, AA 08: 297, corolário; DURÃO, 2004, p. 15*).

3.2 A VONTADE UNIFICADA DO POVO

Para Kant, é a vontade unificada do povo que tornará peremptório o direito e, como foi dito na seção precedente, ela só surge na passagem para o estado civil que, por isso, passa a ser o único capaz de tornar peremptória toda aquisição. (*MS RL, AA 06: 264*) O próprio nome, “*vontade unificada do povo*”, remete-nos, mesmo que indiretamente, ao conceito de “vontade geral”, desenvolvido por Rousseau, que, como destacou Allison (2020, p. 126), teve uma profunda influência na filosofia moral de Kant. O próprio Kant afirmou textualmente que Rousseau foi “o primeiro a

descobrir entre a multiplicidade de formas humanas assumidas, a natureza profundamente oculta delas e a lei oculta pela qual a Providência é justificada por suas observações.” (BB, AA 20: 58-59)⁷³ Essa grande influência abre margem para a retomada de diversas aproximações entre as filosofias políticas desenvolvidas por ambos os filósofos. Contudo, focando no objetivo desta seção, ocupar-me-ei com a ideia de vontade geral de Rousseau e sua repercussão sobre a ideia de vontade unificada do povo de Kant.

Os textos publicados por Kant demonstram que ele se inspirou na filosofia de Rousseau (Cf. MAM, AA 08: 116) principalmente no que se refere à antropologia, como afirma Joel Klein em seu artigo *A questão da Natureza Humana: Kant leitor de Rousseau* (2019). Logo no início do artigo, Klein traz duas citações das *Bemerkungen*⁷⁴, cujo conteúdo se trata de um agradecimento de Kant a Rousseau por ter “despertado” as reflexões que o levou a valorizar o povo e “a honrar os homens”, ou, em outras palavras, a refletir sobre o valor da humanidade.⁷⁵

Em sua obra mais conhecida, *Contrato Social ou Princípios do direito político* (1762), Rousseau defende que a base do poder legislativo é a vontade geral. Inclusive, nessa obra, a própria saída do estado de natureza ocorre através da manifestação da vontade geral, no consentimento que cada um dá a todos e todos dão a cada um por meio do pacto social. (CS, Livro I, cap. 6, p. 69-70)

Portanto, para Rousseau, é a vontade geral que se encontra na essência da formação do corpo moral e coletivo, no qual “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo”. (CS, Livro I, cap. 6) Esse seria o resultado da busca por superar uma situação hipotética, na qual os seres humanos individualmente não teriam força para transpor um obstáculo colocado pela natureza. Portanto, os seres humanos teriam tal superação como interesse comum e, assim, todos os indivíduos se uniriam e formariam o povo, que, tal como um corpo maior, possui uma força maior que é capaz de superar o

⁷³ Título original: *Bemerkungen zu den Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, (BB, AA 20), traduzido como *Notas sobre as observações sobre o sentimento do belo e do sublime*.

⁷⁴Cf. BB, AA 20: 14; 30; 43; 44; 58.

⁷⁵ No que se refere à filosofia moral em sentido amplo (*Sittlichkeit*), além da ideia de vontade unificada do povo, que é muito próxima à vontade geral de Rousseau, Kant se inspira na ideia de uma liberdade inata que, diferente da liberdade natural, no estado civil passa a ser limitada pelo soberano, como o é para Rousseau. Inclusive, a própria ideia de liberdade moral enquanto autonomia desenvolvida por Kant (*MS RL*, AA 06: 214) foi esboçada por Rousseau, que opõe a liberdade ao puro apetite. Tal liberdade, diz Rousseau, é capaz de “tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo”, pois “a obediência à lei que estatuiu a si mesma é liberdade” (CS, livro I, cap. 8).

obstáculo inicial. Essa força é direcionada pela vontade do corpo coletivo, a qual é a tradução daquilo que há em comum em todas as vontades particulares, isto é, aquilo que Rousseau chama de vontade geral. (CS, Livro II, cap. 1)

No entanto, existe uma “versão oficial” e outra “não oficial” da vontade geral. Na versão oficial, o grupo de cidadãos apenas vota as leis (a iniciativa legislativa vem dos magistrados, grupo que cria a lei) (CS, Livro I, cap. 6). Nesse caso, a vontade geral depende do grupo de pessoas que participam da votação da lei, ou seja, a vontade geral é vinculada aos cidadãos. Caso fosse mudada a composição do grupo de pessoas que votam as leis, a vontade geral mudaria. Simplificadamente, podemos dizer que se trata de uma “vontade geral empírica”. Essa interpretação seria corroborada quando Rousseau afirma que a soberania é inalienável, o que implica que um cidadão não pode exercer a soberania no lugar de outro. Por conseguinte, Rousseau defenderia o exercício direto da soberania do povo inteiro, ou seja, a ideia de identidade entre súdito e cidadão, segundo a qual, quem obedece à lei deve ser também autor da lei.⁷⁶

Por outro lado, na versão “não oficial”, considera-se a vontade geral como independente do número de cidadãos que participam de sua formação. Desse ponto de vista, é necessário que a vontade geral seja, nos termos de Kant, uma ideia *a priori*, de modo que um pequeno grupo poderia ser capaz de formar a vontade geral de uma melhor maneira do que todos os outros súditos que não conseguem racionalmente chegar ao que manda essa vontade. Esse problema não foi resolvido por Rousseau, mas temos alguns indícios de que Kant opta por essa segunda forma de interpretar a vontade geral, como veremos mais adiante.

Em relação a como deve operar a vontade para que as ações sejam consideradas livres no interior do sistema político, Rousseau afirma que a ação livre é composta por vontade e força: a primeira se refere ao poder legislativo e a segunda ao poder executivo. (CS, Livro III, cap.1) Ambas, num estado civil “saudável”, visam o interesse comum do Estado. Porém, cada uma o faz segundo suas competências. Enquanto o governo faz a ligação entre os súditos e o soberano, aplicando as leis aos casos particulares (*Ibidem*), a vontade geral, que é o soberano,

⁷⁶ Vale notar que a vontade geral, enquanto soberano representante do povo, não pode cometer injustiça com nenhum súdito, pois estes fazem parte do corpo coletivo do soberano e, como consta na tradição republicana desde Aristóteles, ninguém pode cometer injustiça contra si mesmo (ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, V, 6, 1134b).

aprova ou desaprova as leis ao traduzir o que há de comum nas vontades particulares. Assim, a vontade geral dirige “as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição”. (CS, Livro II, cap.1) Apesar do que possa parecer, para Rousseau, não há um equilíbrio de forças entre os dois sistemas tal como propõe Montesquieu em *O espírito das leis* (1748), pois ambos não são forças, mas antes, um é vontade e o outro é a força submetida à vontade. Portanto, em um Estado “saudável” no qual a liberdade e a igualdade dos cidadãos é o maior bem buscado pelo sistema legislativo (CS, Livro II, cap.11), há uma predominância do sistema legislativo, o qual exerce o poder soberano por meio da vontade geral, frente ao executivo, que é um “empregado” do soberano. (CS, Livro III, cap. 1)

Em síntese, a vontade geral é o princípio do sistema legislativo legítimo e, uma vez que são pelas leis que o Estado é dirigido, seu exercício consiste na soberania. Essa soberania, por ser uma vontade, não pode ser transferida para um outro sem ser alterada, embora o poder possa ser delegado a outrem. Para Rousseau, o soberano é um ser moral e coletivo que tem uma vontade, a vontade geral. Esta é inalienável, indivisível e indestrutível (ela sempre está lá, apesar de nem sempre ser consultada). Sua generalidade advém do interesse comum que une os votos, por isso, ela só legisla sobre aquilo que é geral.⁷⁷

Tendo essas considerações sobre a vontade geral de Rousseau em mente, veremos mais adiante no que consiste a *vontade unificada do povo* de Kant (quais são os seus distanciamentos e aproximações em relação à vontade geral). Mas, antes, vale a pena fazer um parêntese para vermos em que contexto se encontra a primeira ocorrência da vontade unificada (antes da formação da vontade unificada do povo), a saber, na exposição de como se dá um contrato.

Tal exposição se inicia no §19 da *Doutrina do direito*, o qual é parte *Do direito pessoal*, que busca explicar como ocorre a transferência do meu e o seu de uma pessoa para outra, a saber, o *contrato*. Em resumo, Kant afirma que o *contrato* e a

⁷⁷ Devemos observar que a questão da liberdade e da igualdade entre os cidadãos, descrita acima como um bem buscado pelo sistema legislativo, reverbera explicitamente na filosofia política de Kant, seja em *Teoria e Práxis* (TP, AA 08: 290), seja na *Doutrina do direito*, na qual Kant as coloca entre as atribuições da cidadania. (MS RL, AA 06: 314) Outro ponto de confluência entre ambos os filósofos é o direito real, isto é, o direito acerca “das coisas” ou “sobre as coisas”. De modo geral, tanto o domínio real proposto por Rousseau (CS, 1964, livro I, cap. 9), como o *Direito real* de Kant (MS RL, AA 06: 262-9), começam com a posse empírica do primeiro ocupante, que, embora ainda esteja no estado de natureza, possui a “presunção jurídica” sobre aquele solo. No entanto, a propriedade peremptória (a posse jurídica de fato) só decorre de um ato positivo da vontade geral, para Rousseau, ou da vontade unificada do povo, para Kant. Em ambos os casos, é uma forma específica da vontade que reconhece o primeiro ocupante como proprietário e afasta os outros que não são o proprietário.

transferência da aquisição são realizados por dois atos preparatórios, a saber, a oferta (*oblatio*) e a aprovação (*approbatio*), e dois atos constitutivos, a promessa (*promissum*) e a aceitação (*acceptatio*). Aquilo que é oferecido deve ser considerado algo agradável para o promissário; por isso, é colocado nos dois primeiros atos. Assim, diz Kant:

O seu do primeiro não passa para o segundo, todavia, nem pela vontade *particular* do promitente nem pela do promissário (como aceitante), mas apenas pela *vontade unificada* de ambos, por conseguinte na medida em que ambas as vontades são simultaneamente declaradas. (*MS RL, AA 06: 272*)

Como foi mencionado acima, essa me parece uma das primeiras colocações de uma vontade unificada, consistindo no primeiro passo daquilo que virá a ser a *vontade unificada do povo* na *Doutrina do direito*.

Vale destacar ainda que é essa passagem que propõe o funcionamento e a constituição da vontade unificada em um contrato, que, como foi mostrado na seção precedente, se for originário, fundará o estado civil. (*Item 3.1.2.1*) Além disso, nessa mesma passagem surge o problema sobre como se manifesta a simultaneidade da decisão conjunta entre os contratantes. Para Kant, “apenas a dedução transcendental do conceito de aquisição através de contrato pode superar todas essas dificuldades.” (*MS RL, AA 06: 272*). Assim, a aquisição arbitrada pelo contrato nada mais é do que a tomada de posse recíproca dos arbítrios, ou seja, trata-se de uma relação jurídica pensada como o fundamento de determinação da ação de cada uma das partes. Como isso se dá de forma simultânea, é explicado através do ponto de vista inteligível que o contrato adquire. Por isso, a simultaneidade da realização do contrato (a promessa, a aceitação e a aquisição do objeto) é considerada independente da situação empírica (produção e assinatura do contrato), cuja efetivação se dá de forma sucessiva no tempo. Assim, tendo em vista que a relação firmada no contrato é “puramente intelectual” (*noumenon*), a posse que o contrato originário facultará, por meio da “vontade como uma faculdade racional legisladora, abstraídas todas as condições empíricas” (*MS RL, AA 06: 273*), será uma posse *noumenon* (uma posse inteligível, também chamada de posse jurídica).

Por fim, ressalto que Kant propõe outra tese, a princípio contraintuitiva, segundo a qual, no contrato, adquire-se a “promessa de um outro”, não o prometido,

e a riqueza advinda do contrato é justamente a “aquisição de uma obrigação ativa sobre a liberdade e os bens de outro”. (*MS RL, AA 06: 274*) Portanto, não se trata de um direito real em relação a uma pessoa moral, uma vez que um contrato não é o direito a uma coisa em relação a uma pessoa, mas apenas de um direito pessoal, um direito em relação a uma pessoa, qual seja, o direito de poder obrigar o outro a fazer algo.

Passando propriamente para a *vontade unificada do povo*, a partir da constatação de que ela foi profundamente influenciada pela *vontade geral* desenvolvida por Rousseau, é fácil compreender seus dois principais atributos, quais sejam: 1) assegurar o cumprimento da legislação externa, uma vez que todos estão submetidos à mesma vontade coletiva que dirige o poder coativo (e assim assegura também o direito à propriedade); e 2) constituir o povo, pois ela é o ato pelo qual o coletivo deixa de ser um mero aglomerado de indivíduos sem conexão alguma e passa a ser um povo com uma vontade unificada expressa por meio da legislação. Porém, interessa-nos também ver quais são as diferenças entre ambas as concepções.

Ainda no início da argumentação sobre a obtenção de objetos externos, no §8 da *Rechtslehre*, cujo título é “*Ter algo exterior como seu só é possível em um estado jurídico sob um poder público legislativo, isto é, em um estado civil*”, Kant alega que, como a vontade unilateral é contingente, ela não pode ser uma lei coercitiva, uma vez que cada um só deve estar sujeito às leis para as quais deu o seu próprio consentimento (autonomia). Nesse sentido, a vontade que elabora uma lei para todos deve estar de acordo com a vontade geral (universal). Como isso não ocorre com a lei elaborada pela vontade unilateral, essa lei fere a liberdade dos demais segundo leis universais. Assim, Kant propõe pela primeira vez a ideia de uma vontade universal como asseguradora do cumprimento da legislação externa. Nas palavras de Kant,

[...] somente uma vontade que obriga a cada qual e que é, por conseguinte, coletivamente universal (comum) e detentora de poder, pode oferecer a cada um aquela segurança. – Mas o estado submetido a uma legislação externa universal (isto é, pública) acompanhada de poder é o estado civil. Somente no estado civil, pois, podem existir um meu e um seu exteriores (*MS RL, AA 06: 256*).

Como explicitado acima, é a vontade coletiva e universal que tem poder coativo para validar e assegurar a posse de modo jurídico, isto é, a propriedade privada. Portanto, essa vontade⁷⁸ possui legitimidade e força para assegurar aquilo que já era o seu de alguém (de modo provisório) no estado de natureza.⁷⁹

Além de evitar qualquer injustiça, uma vez que a vontade unificada do povo diz respeito a todos e ninguém pode ser injusto consigo mesmo, a vontade unificada do povo orienta o poder executivo, o qual detém dos meios coercitivos para assegurar a propriedade de cada um. (MS RL, AA 06: 256) No entanto, como no estado de natureza não há a formação do povo, não há uma vontade unificada do povo efetiva e, por conseguinte, a presunção jurídica da posse empírica se encontra na espera e preparação do estado civil, o qual será “fundado em uma lei da vontade comum e que assim está de acordo com a possibilidade desta última.” (MS RL, AA 06: 257).

Em suma, a vontade unificada do povo é:

[...] uma vontade omnilateral e não contingente, mas *a priori* e, portanto, necessariamente unificada e somente por isso legisladora. Pois somente segundo este seu princípio é possível o acordo do livre-arbítrio de cada um com a liberdade de todos e, assim, um direito em geral e, portanto, também um meu e um seu exteriores. (MS RL, AA 06: 263, tradução com modificações realizadas por mim)

Assim, a resposta para a questão de como devemos compreender uma vontade coletiva e universal⁸⁰ em oposição à vontade geral de Rousseau que leva em conta o que há de comum entre todos os cidadãos de uma comunidade (uma vontade geral empírica) é que a vontade unificada do povo, para Kant, deve ser pensada não como contingente, mas *a priori*, ou seja, como necessária. Ela é um

⁷⁸ Vale notar que nesse ponto da *Doutrina do direito* o povo ainda não estava formado, por isso a vontade é chamada de vontade universalmente legisladora e não vontade unificada do povo.

⁷⁹ Ao que tudo indica, quando Kant traduz a terceira regra pseudo-ulpiana (“*suum cuique tribue*”) como “entre em um estado no qual a cada um possa ser assegurado o seu diante dos demais” (MS RL, AA 06: 237), ele já estava preparando o terreno para a saída do estado de natureza, isto é, ele estava pensando na efetivação do direito privado por meio do direito público. Ainda que Kant diga que não faz sentido a tradução “dê a cada um o que é seu” (pois se algo já pertence a alguém, esse algo não precisa ser dado a ele), podemos dizer que numa leitura generosa da proposta de Ulpiano é possível afirmar que o jurista buscava elencar princípios para o direito num império romano já bem estabelecido. Logo, pode-se dizer que, em caso de litígio naquele império, faria sentido o júri operar com o princípio “*suum cuique tribue*”, ou seja, se há uma disputa por algum direito, faz sentido dizer que o júri deve “*dar a cada um o que é seu*”.

⁸⁰ Questão levantada por Pinzani (2009, p. 109) no artigo *O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na Doutrina do direito de Kant* já mencionado.

princípio que deve ser pensado para que a aquisição originária não seja considerada arbitrária, para que os outros também estejam de algum modo obrigados a aceitar tal aquisição. (PINZANI, 2009, p. 109)

No capítulo anterior, em 2.3 *A primeira aquisição*, foram colocados três pontos necessários para se obter a posse de modo legítimo, a saber, 1) apreensão, 2) declaração e, por fim, 3) apropriação. Considerando que os três pontos possam ocorrer ainda no estado de natureza, ali só há uma apropriação em comparação com a posse jurídica do estado civil, isto é, uma “aquisição provisória da terra” no âmbito do direito privado (*MS RL, AA 06: 267*). Porém, a apropriação de fato, do ponto de vista jurídico, só ocorre na formação do estado civil, no qual há uma vontade unificada do povo que valida aquela presunção jurídica.

Partindo da ideia de que a Terra pertence originariamente a todos, Kant argumenta que os indivíduos podem se apropriar de parte da Terra desde que a vontade geral consinta. Nesse caso, não se trataria de um ato antinatural, mas apenas de um ato unilateral até que a vontade geral o valide. Por isso, para Kant, “a apropriação de parte da Terra advém da necessidade material que é condição para concretizar-se a liberdade externa dos indivíduos” (PINZANI, 2013, p. 17)⁸¹. E essa concretização é a razão pela qual os indivíduos têm o dever de entrar em um estado civil. (*Ibidem*) Então, Kant vê a vontade unilateral do indivíduo como determinante para a posse no estado de natureza, mas esta é uma posse provisória, uma presunção jurídica que necessita de um acordo entre todas as vontades para se tornar peremptória. Esse acordo é a união entre as vontades de cada um, constituindo a vontade unificada do povo, a qual determina que cada um renunciará ao uso daquilo que pertence aos demais, o que promove o direito externo e engendra o estado civil, como será exposto no último capítulo. Mas, antes, veremos a seguir, com mais detalhes, como a presunção jurídica se torna de fato jurídica, ou seja, como a posse empírica é reconhecida também como posse inteligível.

3.3 A POSSE INTELIGÍVEL

⁸¹ No original: “[...] since owning property is a necessary material condition for fulfilling one’s outer freedom – and this fulfillment is the real reason why individuals have a duty to enter into a civil condition [...]”.

O conceito de posse inteligível no direito privado implica a independência das condições empíricas entre o objeto e o proprietário, ou seja, o objeto que pertence a alguém estará à disposição da vontade desse alguém, seja lá onde quer que ambos estejam no espaço e no tempo. Nesse sentido, diz Kant:

[A]qui se trata somente de uma relação intelectual com o objeto, na medida em que o tenho em meu poder (um conceito de posse, do entendimento, que independe das determinações espaciais) e ele é meu porque minha vontade, que é determinante em qualquer uso do mesmo, não contradiz a lei da liberdade externa. (MS RL, AA 06: 253)

Portanto, o fundamento da validade do conceito de posse inteligível ou posse *noumenon* consiste em que,

para além da posse fenomênica (a detenção) desse objeto do meu arbítrio, a razão prática quer que se pense a posse segundo conceitos do entendimento e, dentre estes, segundo aqueles que, não sendo empíricos, podem conter as condições *a priori* dela. (MS RL, AA 06: 253)

Isso fica expresso na proposição “‘este objeto exterior é meu’, por meio da qual será imposta a todos os outros a obrigação que, de outra forma, eles não teriam de abster-se de usá-lo”. (*Ibidem*)

Ao tentar pensar na possibilidade de uma propriedade independente da experiência, ou seja, uma posse inteligível, a crítica da razão prático-jurídica é levada a uma antinomia quando trata dos conceitos de meu e seu exteriores. Por ser uma antinomia, como as antinomias dinâmicas da razão pura na *Dialética transcendental*, ela é composta por uma tese e uma antítese (que parecem ser contraditórias, mas que são, na verdade, são subcontrárias), as quais possuem ambas a pretensão de validade, embora proponham conclusões conflitantes entre si. Assim, a tese propõe que “[é] possível ter algo exterior como meu, ainda que eu não esteja em posse do mesmo”, enquanto a antítese afirma que “[n]ão é possível ter algo exterior como meu se não estou em posse do mesmo”. (MS RL, AA 06: 255)

Diante desse impasse, Kant afirma que a razão se vê forçada, no seu uso prático (em relação ao direito), a distinguir entre posse empírica (*possessio phaenomenon*) e posse inteligível (*possessio noumenon*). (MS RL, AA 06: 255) Daí

surge a solução para a antinomia da propriedade privada: trata-se de dois âmbitos distintos, nos quais ambas as proposições podem ser tomadas como verdadeiras. Na tese, pressupõe-se que se esteja tratando da posse inteligível, independente da relação física entre o proprietário e o objeto externo, a qual precisa do auxílio do postulado jurídico da razão prática que diz que algo que está sob meu poder deve poder estar juridicamente em meu poder. Nesse sentido, a posse inteligível é um juízo sintético, pois amplia aquilo que antes era considerado pertencente ao meu arbítrio, ao internamente meu, isto é, o meu corpo e os objetos que detenho fisicamente, passando também a englobar os objetos externos distantes que também são meus e isso apenas pela “eliminação das condições empíricas”. (MS RL, AA 06: 255)

Então, ao emitir o juízo “eu tenho aquele terreno”, estou emitindo um *juízo jurídico sintético a priori*. Trata-se de um juízo porque liga um predicado a um sujeito. (KrV, AA 03: 88; B 98) É um juízo jurídico, pois ele relaciona meu arbítrio com os arbítrios dos demais. (MS RL, AA 06: 260-1)⁸² É um juízo jurídico sintético, porque amplia a esfera de atuação do meu arbítrio para além do meu corpo e dos objetos que possuo (o predicado em questão não pode ser derivado do sujeito intrinsecamente; o terreno não tem nada de intrínseco que o ligue a mim, ele poderia ser de outra pessoa). Por fim, é *a priori*, porque essa posse independe das condições empíricas, ou seja, independe da minha relação física com o objeto. (MS RL, AA 06: 255) Se a explicação realizada acima estiver correta, acabamos de nos deparar com o tão procurado conceito que Kant buscou, a fim de trilhar o caminho seguro de uma metafísica dos costumes, a saber, o juízo jurídico sintético *a priori*. Pois para se estar no caminho seguro de uma ciência, deve-se encontrar juízos sintéticos *a priori*.⁸³

⁸² Como todo direito está ligado a um dever, o direito de um sujeito a uma coisa implicaria que tal coisa possui um dever para com o sujeito, o que é um absurdo. Coisas são um objeto carente de liberdade (MS RL, AA 06: 223); logo, elas não podem possuir uma obrigação (que é uma ação livre sobre o imperativo categórico da razão) (MS RL, AA 06: 222), pois elas não são livres. Como será dito mais adiante, a relação de posse de um objeto é uma relação com todas as pessoas, cujo arbítrio poderia dispor do objeto, mas que não o fazem por reconhecer que o objeto é meu.

⁸³ De acordo com Kant (KrV, AA 03: 49 ss.; B 33 ss.), o único juízo que fundamenta qualquer ciência necessária e universal é o *juízo sintético a priori*, cujo predicado aumenta nosso conhecimento sobre o sujeito (por isso, é um juízo de ampliação, em oposição ao juízo analítico, que é explicativo), ao mesmo tempo em que não precisa ser verificado caso a caso na experiência. Sua validade é verificada *a priori*. Por conseguinte, Kant propôs fundamentar sua metafísica enquanto ciência autêntica nesse tipo de juízo, uma vez que, de acordo com suas pretensões, ela tem de partir de princípios *a priori*, ou seja, independentes da experiência, dado que esta é contingente e tem que ser determinada individualmente. Além disso, tal ciência deve ser construída a partir de juízos sintéticos,

É claro que aqui estamos tratando da *Doutrina do direito (Rechtslehre)*, a qual tem um caráter científico em oposição à *Doutrina da virtude*, para a qual isso não tem muitas evidências. (MS TL, AA 06: 375) Como notou Pinzani, a *Doutrina do direito* é, na verdade, uma doutrina com caráter científico, porque uma ciência seria uma mera coleção de fatos, uma constatação da aplicação das leis, enquanto que uma doutrina é um sistema racional de conhecimento que envolve o “conhecimento sistemático dos princípios *a priori* e seus critérios de aplicação” (PINZANI, 2002, p. 201-3). Esses termos não são contraditórios, tanto que são unidos no início da *Doutrina da virtude* (MS TL, AA 06: 375) quando Kant denomina a *Doutrina do direito* como “doutrina científica, ou doutrina do saber” (à frente do termo em alemão *Wissenslehre*, Kant também usa o termo em latim *doctrina scientiae*). Apesar de soar estranho, isso ocorre porque a *Doutrina do direito* se ocupa dos aspectos formais de aplicação das leis. Ela trata dos aspectos formais dos deveres jurídicos, os quais são necessários para a realização da liberdade externa diante da inevitável coexistência entre os arbítrios em busca de seus próprios fins. (PINZANI, 2022, p. 203) E, ao que parece, sobre isso seria possível estabelecer uma ciência.

Voltando ao achado de Kant na busca por uma metafísica dos costumes segura, os juízos jurídicos sintéticos *a priori* estavam sendo gestados desde a questão de como é dada a relação da liberdade com a fundamentação da posse do meu e do seu exteriores (posse empírica), ligada à questão de “como é possível um meu e um seu exteriores?”, que requer a solução para o problema a respeito de “como é possível uma posse meramente jurídica (inteligível)?”, que, por fim, recai na indagação de “como é possível uma proposição jurídica sintética *a priori*?” (MS RL, AA 06: 249).⁸⁴ No entanto, para encontrar uma demonstração dos juízos jurídicos sintéticos *a priori*, é necessário compreender como se dá a posse inteligível de modo permanente, o que só encontra seu fim por meio de uma passagem que Kant realiza no §47 da *Rechtslehre* (a formação da vontade unificada do povo), o que foi abordado nesta seção.

nos quais os predicados dos enunciados acrescentam informações aos sujeitos, aumentando seu conhecimento.

⁸⁴ Fábio Scherer aborda essa passagem com profundidade e rigor quando reconstrói o método de análise e síntese usado por Kant e destrincha a possibilidade das proposições jurídicas sintéticas *a priori* em *Teoria kantiana dos juízos jurídico-políticos a priori segundo o método de análise e síntese* (SCHERER, 2010, p.131-156).

Nos textos de filosofia política e de filosofia da história de Kant, o termo “passagem” (*Übergang*) não é tão recorrente, mas seu sentido (a necessidade de se ligar representações que usualmente não possuem ligação) está presente. (TERRA, 2023, p. 52) Exemplo disso é a questão de como a vontade unificada do povo faz ligação entre dois elementos heterogêneos: a posse empírica e a posse inteligível.⁸⁵ Vale notar que, na posse empírica, o objeto deve estar sob o domínio do proprietário, o que implica apenas a vontade unilateral, enquanto que a posse inteligível, que independe das condições da experiência, ou seja, que independe do espaço e do tempo, requer a concordância de todas as pessoas, ou seja, requer uma “vontade unificada”. A passagem, portanto, pode ser realizada pela vontade unificada do povo, (*MS RL, AA 06: 267 e 338*)⁸⁶ uma vez que a vontade unificada do povo é o que cada vontade unilateral tem em comum entre si e, mais importante ainda, a vontade unificada do povo é *a priori*, de modo que, após sua efetivação na formação do povo, ela independe do espaço e do tempo, podendo assim garantir a posse inteligível de modo independente da relação física entre o proprietário e o objeto externo ao arbítrio. (*MS RL, AA 06: 338*)⁸⁷

A partir do que foi dito, podemos resumir as condições de possibilidade da posse inteligível no seguinte expediente argumentativo: em primeiro lugar, eu devo ter a posse empírica, facultada pela posse comum originária e pelo postulado jurídico da razão prática, que permite a presunção jurídica de que aquilo que eu quero que seja meu e possa vir a ser meu num estado de justiça pública. Nesse sentido, também está pressuposto que os outros indivíduos se abstenham daquilo que é meu porque tomei posse daquilo primeiramente. (*MS RL, AA 06: 247*) Mas, para que o objeto externo ao meu arbítrio me pertença, ele deve me pertencer mesmo sem estar fisicamente sob o meu poder; por conseguinte, a sua posse tem que ser independente do local no espaço e no tempo no qual eu me encontro em relação a ele. (*MS RL, AA 06: 253*) Ora, uma posse que independe do espaço e do tempo independe do fenômeno e, por isso, nada mais é do que uma posse

⁸⁵ Sobre os problemas da passagem entre elementos heterogêneos na composição das principais obras de Kant, ver *Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant*, 2003, p. 54.

⁸⁶ Ver também Pinzani (2007, p. 480).

⁸⁷ Segundo Terra, a interpretação que descrevemos acima encontra respaldo em como Kant pensa a *Doutrina do direito* no *Opus Postumum*: “é preciso intercalar uma parte mediadora da doutrina em geral como uma passagem (*Übergang*) para a concepção de uma doutrina pura do direito e uma estatutária em geral.” (*OP*, 21: 178). Só os filósofos se interessariam por essa doutrina de passagem que fundamenta o direito estatutário, pois “os práticos não se interessam pelo fundamento racional possível do direito estatutário” (TERRA, 2003, p.78-9).

inteligível. Em suma, Kant afirma que o “modo de ter algo exterior a mim como meu é [...] a ligação meramente jurídica da vontade do sujeito com o mesmo segundo o conceito de uma posse inteligível” (*MS RL, AA 06: 253-4*), e exemplifica:

Um lugar sobre a Terra (*Ein Platz auf der Erde*), portanto, não é um meu exterior porque eu o ocupo com meu corpo (pois isso se refere apenas à minha *liberdade externa*, portanto à posse de mim mesmo – não de uma coisa exterior a mim – e trata-se apenas, assim, de um direito interno), mas, se ainda o possuo mesmo me tendo dele distanciado e estando em outro lugar, então – e apenas então – diz ele respeito a meu direito externo. (*MS RL, AA 06: 254*, tradução com modificações realizadas por mim)

No entanto, para que essa posse inteligível ocorra, eu preciso de um terceiro elemento que me garanta alguma relação entre a representação da minha liberdade externa e a representação do objeto exterior para que, em todos os momentos, eu detendo ou não o objeto exterior (que é diferente de mim), ele seja considerado como meu. Esse terceiro elemento é a *vontade unificada do povo*, que através de uma legislação garantirá a posse jurídica após a formação do estado civil, tal como foi apresentado neste capítulo.

Ainda em relação à posse inteligível (ou posse jurídica, como Kant também a chamava), é interessante notar que mais de um século antes de Kant havia o predomínio de uma teoria da propriedade bastante diferente da que Kant defendeu. Em *The Second Treatise of Civil Government* (1689), John Locke argumentou que o valor da terra (propriedade) estava diretamente ligado ao trabalho nela exercido. Locke afirmou que, para além daquilo que a natureza deu em comum a todos, poder-se-ia acrescentar algo que é meu ao solo, por meio do trabalho. Por isso, esse solo passa a ser minha propriedade. (LOCKE, 2007, §40, p. 67) Essa teoria da propriedade gozou de grande aceitação por se opor, com bons argumentos, a então famosa teoria da ocupação, ou teoria do consentimento, defendida principalmente por Hugo Grócio (1583-1645) e Samuel von Pufendorf (1632-1694). Locke afirmava que, se fosse necessário esperar o consentimento de todos para que se pudesse ter o direito à propriedade privada no estado de natureza, os seres humanos certamente morreriam de fome, apesar de haver abundância sobre a Terra. Portanto, argumenta Locke, o direito à propriedade privada no estado de natureza advém do

trabalho que, tal como uma extensão do próprio corpo, pertence àquele que o realiza.⁸⁸

No entanto, Kant acreditava que havia um outro modo de interpretar a teoria do consentimento ao mesmo tempo em que defendia que havia um erro na teoria defendida por Locke. Kant afirma, no §11 da *Rechtslehre* (sobre o direito real), que é um engano pensar a posse como estabelecida pela relação entre o proprietário e o objeto (a propriedade). Pois, se assim o fosse, como todo direito gera um dever, o direito à posse de um objeto implicaria que este objeto tem um dever para comigo, isto é, ele deveria estar à disposição da minha vontade e somente a ela, pois ele teria uma parte minha em sua constituição, a saber, o meu trabalho. Contudo, diz Kant, ninguém pode obrigar as coisas “em razão do trabalho a elas aplicado, a não estar a serviço de nenhum outro senão dele mesmo”. (*MS RL, AA 06: 269*) E nisso consiste o erro de Locke: o direito à propriedade de um objeto não é garantido por meio da relação entre o proprietário e o objeto.

Em oposição ao filósofo inglês, Kant acreditava que o direito é uma relação fundamentada na coexistência entre a liberdade externa de cada pessoa; portanto, o direito de propriedade a uma coisa se dá na relação entre pessoas, mais especificamente, na relação entre a vontade unilateral e a vontade dos demais, na medida em que a vontade unilateral se abstém de usar a propriedade dos outros, levando em consideração que as outras vontades particulares também concordarão em se abster de usar a sua propriedade. Inclusive, de modo bastante concatenado, esse argumento nos leva em direção à formação da vontade unificada do povo, a qual é a única capaz de assegurar a propriedade de modo peremptório, seja por sua legitimidade, seja por sua coerção. Portanto, podemos dizer que a posse jurídica de um objeto exterior ao arbítrio, isto é, a garantia do direito real, só ocorre de fato com o suporte da vontade unificada do povo, a qual, por sua vez, decorre do contrato originário que demarca a saída do estado de natureza. (*MS RL, AA 06: 307*)

3.4 UMA PERSPECTIVA CRÍTICA À TEORIA DA PROPRIEDADE DE KANT

⁸⁸ Nesse sentido, embora houvesse uma disputa pela fundamentação do direito privado nos séculos XVII e XVIII, a proposta de Locke parecia ser mais razoável do que a de Grócio e a de Pufendorf. (DURÃO, 2007, p. 227-8)

Nesta seção, serão realizados dois destaques: o primeiro será uma análise crítica da teoria da propriedade de Kant e suas perspectivas, enquanto que o segundo será uma breve observação acerca de caminhos alternativos.

No primeiro, defenderei que, nos termos da *Doutrina do direito*, é possível argumentar de modo razoável em favor da tese de que a vontade unificada do povo possui legitimidade para tornar peremptória a posse empírica adquirida no estado de natureza, em oposição à tese que Pinzani expôs no artigo *Beati possidentes?*, publicado em 2017.

Pinzani propôs um argumento baseado numa analogia global, num âmbito em que, segundo o próprio Kant, não há uma vontade unificada da humanidade. De acordo com esse argumento, se em nível global ficar demonstrado que não há uma validação além da vontade unilateral de cada Estado, também não haverá legitimidade da aquisição em nível nacional, no interior de cada Estado. De fato, em nível internacional, os Estados não conseguem cumprir com o terceiro requisito da primeira aquisição do solo,⁸⁹ pois não há uma vontade humana universal para além de cada povo. Como Pinzani expõe (e Kant afirma no §62 sobre o *Direito cosmopolita*), em nível global há apenas “uma comunidade de possível ação recíproca física (*commercium*), quer dizer, uma relação completa de um com todos os outros, oferecendo-se para se envolver no comércio [no sentido de interação] mútuo”. (*MS RL*, 06: 352) Portanto, como não há uma vontade universal de todos os povos da humanidade, não há uma posse comum originária ao nível global. Daí se seguiria, de acordo com Pinzani, que a vontade unificada do povo também não teria legitimidade sobre a terra em nível nacional, logo ela não poderia validar uma apropriação originária, cuja fundamentação do primeiro requisito (apreensão) é apenas na vontade unilateral (que, portanto, seria arbitrária) de cada indivíduo.

Porém, parece um salto argumentativo afirmar que da ilegitimidade da posse originária em nível global se segue a ilegitimidade da vontade unificada do povo também em nível nacional, apelando para a afirmação de que a vontade não poderia conceder um direito sobre uma terra da qual ela não é proprietária. Essa interpretação teria cometido o equívoco de Locke, pois confunde o que seria a relação do direito real, como se ela fosse a relação entre a vontade de um sujeito de

⁸⁹ Os três requisitos foram apresentados em 2.3 *A primeira aquisição*. Em resumo, ele são: 1) uma apropriação, 2) uma declaração e 3) um reconhecimento por meio de uma vontade unificada.

direito (individual ou coletivo) e o próprio objeto externo, como se fosse a relação do proprietário com o objeto externo. Na verdade, como já disse anteriormente, a relação de direito para Kant sempre é uma relação entre pessoas, mais especificamente, entre o arbítrio externo das pessoas. Assim, a vontade unificada do povo realmente não teria legitimidade sobre o solo,⁹⁰ mas sim sobre a concordância entre os arbítrios, os quais reconhecem a posse do outro na medida em que o outro reconhece a sua posse. (MS RL, AA 06: 255)⁹¹

Em conclusão, é possível afirmar, pelo exposto, que a aquisição originária não depende, em seu terceiro passo de validação, de uma vontade unificada do povo que deve ter um direito sobre a terra, mas apenas da concordância entre os arbítrios que reconhecem a posse empírica enquanto presunção jurídica que vale, por comparação, à posse jurídica. Tanto que, enquanto não havia disputa no estado de natureza, era essa conciliação entre os arbítrios que vigorava em certa harmonia.⁹²

Ademais, vale lembrar que, ao tratar da terceira fórmula pseudo-ulpiana,⁹³ Kant nos exorta a entrar em uma sociedade com os outros na qual cada um possa conservar o seu (*suum cuique tribue*). Pois, como seria um absurdo traduzir a

⁹⁰ Claro que, de acordo com a posse comum originária, a vontade unificada *a priori* (que ainda não é do povo, pois ele ainda não foi formado nesse estágio) também teria legitimidade sobre toda a superfície da Terra, pois todos nós fomos colocados nesta superfície pela própria natureza, de modo que devemos compartilhá-la coletivamente. O que, em resumo, significa que ninguém tem mais direito que o outro em estar em um determinado local da Terra (isso também foi apresentado em 2.3 *A primeira aquisição*).

⁹¹ Pinzani descreve esse caso na interpretação de Kenneth Westphal, de acordo com o qual “a justificativa de Kant do direito da posse não envolve nenhuma obrigação unilateral injusta de terceiros porque, ao obrigar outros a respeitar as nossas posses, também nos obrigamos a respeitar a sua posse.” (WESTPHAL, 2002, p.103). A reciprocidade é um elemento central do direito (ela aparece na definição do que é certo e na definição de igualdade inata, enquanto capacidade de coação recíproca) (MS RL, AA 06: 230; 237, respectivamente). Mas, Pinzani (2017, p. 485) observa que Kant não recorre à reciprocidade ao discutir o fundamento da posse. Kant teria recorrido à ideia de vontade geral unida e *a priori* (MS RL, AA 06: 267). Discordamos dessa observação, pois no § 8, quando Kant trata da forma de se obter algo como o meu e seu exterior, ele afirma que o enunciado “algo exterior é meu” pressupõe que haverá uma reciprocidade em relação à aceitação da mesma declaração feita pelos outros. Logo, se eu respeitar a declaração do outro, ele respeitará a minha, caso contrário, não faria sentido eu respeitar tal declaração. Nas palavras de Kant, a obrigatoriedade que “procede aqui dessa regra jurídica universal da relação exterior [...] está contida no conceito de uma obrigação jurídica externa devido à universalidade e, portanto, também à *reciprocidade* da obrigação a partir de uma regra universal” (MS RL, AA 06: 255-6). Esse posicionamento volta a aparecer no §42. (MS RL, AA 06: 307)

⁹² Ver em *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (MAM)*, isto é, *Começo conjectural da história humana*, como Kant aborda o primeiro estágio do estado de natureza até a “queda” do homem (MAM, AA 08: 110-116).

⁹³ Como já foi dito anteriormente, na *Divisão da doutrina do direito* (06:236-7) Kant expõe três fórmulas que compõem o *Corpus iuris civilis* e que são tradicionalmente atribuídas ao jurista romano Ulpiano; e, apesar de nunca terem sido ditas por ele, podem ser tomadas como um resumo de sua posição. Por isso, Pinzani (2009, p. 95) as classificou como regras pseudo-ulpianas.

expressão como “dê a cada um o seu”, Kant reformula essa regra para “entre em um estado no qual a cada um possa ser assegurado *o seu diante dos demais*” (MS RL, AA 06: 237, grifos meus). Vale notar que o direito ao meu e o seu externo é assegurado em relação aos outros membros do estado civil, logo, o que estará em causa no estado civil é a validação da concordância prévia entre os membros do povo cujo solo foi repartido na aquisição originária. É uma relação em busca de concordância da validação coletiva, em busca de justiça distributiva que garanta, por meio de leis públicas e por meio da coerção, se assim for preciso, a primeira aquisição do solo.

Por isso, caso se aceite a tese proposta nas primeiras seções do artigo *Beati possidentes?* (2017), qual seja, a de que a propriedade privada individual depende exclusivamente da vontade unilateral dos indivíduos (sejam eles pessoas ou Estados) e, por isso, tal propriedade não tem qualquer legitimidade jurídica,⁹⁴ ainda restaria o problema de como fundamentar a propriedade, mesmo que coletiva, de um modo mais justo. Pois, se, nessa perspectiva, o erro de Kant teria sido corroborar a propriedade privada individual em vez de considerá-la com um ato de um impostor, como fez Rousseau (*Segundo Discurso*⁹⁵, 2000b, parte II, p. 87), há que se ter em mente o seguinte: mesmo para uma propriedade privada coletiva seria preciso uma fundamentação racional para ter validade jurídica, ainda que “intuitivamente” justa.⁹⁶

O segundo destaque que proponho também parte de uma reflexão realizada por Pinzani no início de seu artigo supracitado (2017, p. 481). Nele, Pinzani afirma

⁹⁴ Isso porque a lei permissiva é um postulado, portanto, ele deve ser autoevidente (não existe justificativa discursiva para postulados), enquanto que a vontade unificada do povo não teria legitimidade para validar de um território nem em nível internacional, pois está além de sua esfera de atuação, nem ao nível nacional, pois ela não é a dona da terra.

⁹⁵ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (publicado em 1755), citado a partir da tradução para a língua portuguesa: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Vol. II. São Paulo: Editora Nova Cultural LTDA, 2000b.

⁹⁶ Respondendo a esses questionamentos, simplificada, a primeira aquisição só perderia a validade do ponto de vista individual, porque levaria por princípio à desigualdade formal caracterizada pela cidadania ativa (daqueles com propriedade) e da submissão caracterizada pela cidadania passiva (de todos os despossuídos). Porém, idealmente, do ponto de vista coletivo da primeira apropriação, essa desigualdade formal não se manifestaria. Ou seja, uma justificação de uma primeira apropriação coletiva da terra se encaixa na teoria da propriedade de Kant sem ferir o princípio formal da igualdade inata. Nesse caso, os critérios de cidadania poderiam ser outros que não a propriedade. Mas, é claro, aqui já não se trata da teoria de Kant, trata-se apenas da procura por um caminho a partir do que foi sugerido ao final do artigo supracitado. Isto é, utilizar da fundamentação dos princípios metafísicos propostos por Kant na *Doutrina do direito, pari passu* a uma proposta de uso mais justo da terra.

que, ao pôr em xeque a situação atual da distribuição de terra, estaríamos diante de uma solução pior do que o problema que pretende resolver, dada a instabilidade jurídica ainda maior que isso geraria. Isso ocorreria porque não estaria estabelecido quem deveria determinar a quantidade e qualidade dos objetos exteriores a serem possuídos, ou seja, quem seria o redistribuidor das terras. (PINZANI, 2017, p. 481) Uma perspectiva que trabalha justamente na busca dos critérios supracitados aparece na investigação de Rainer Forst acerca da fundamentação da noção de justiça.⁹⁷ Como esse não é o tema desta dissertação, faço apenas um destaque do cerne da solução de Forst, que gira em torno do *poder da justificação* como fundamento da justiça.⁹⁸

3.5 SEGUNDA SINOPSE

Foi visto desde o *primeiro capítulo* que a liberdade externa inata é a independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro, que, quando conciliada com os arbítrios dos demais, é o único direito inato no estado de natureza. Na sequência do direito inato, Kant retoma a teoria do consentimento de Grócio e Pufendorf, segundo a qual é dito que, como estamos todos na mesma superfície finita da Terra, temos, no estado de natureza primitivo, a posse comum originária da terra (essa posse comum originária, juntamente com o direito inato, possibilita-me a posse empírica, pois aquele que retira algo que está em meu poder, sem o meu consentimento, afeta a minha liberdade). Mas, mesmo que tal posse comum fosse aceita, não haveria motivo para uma pessoa sozinha se apossar daquilo que está sob uma posse comum originária, portanto, Kant propõe que a fundamentação da posse empírica também requer uma lei permissiva da razão prática, qual seja, “se

⁹⁷ FORST, R. *Justificação e crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política*. Tradução de Denilson L. Werle. São Paulo: Unesp, 2018.

⁹⁸ A conclusão de Forst parte da interpretação da justiça como estritamente dependente daqueles que estão concernidos e do modo como esses concernidos se relacionam entre si. Em suma, Forst define um *princípio superior* da justiça: “o princípio de justificação recíproca e universal segundo o qual toda a reivindicação de bens, direitos e liberdades tem de ser fundamentada de modo recíproco e universal, e nenhum lado pode simplesmente projetar suas razões sobre o outro; antes deve se justificar discursivamente.” (FORST, 2018, p. 188). Outra proposta de Forst é a distinção conceitual feita entre uma *justiça fundamental* (mínima) e uma *justiça máxima*. Na *justiça fundamental*, o que está em jogo são as regras de formulação de uma *estrutura básica de justificação*, que nada mais são do que “uma estrutura no interior da qual todos os membros disponham de um *status* e um poder suficientes para participar das decisões acerca das instituições sob as quais têm de viver” (*Ibidem*). Enquanto que a *justiça máxima* busca estabelecer uma *estrutura básica plenamente justificada*, isto é, “uma estrutura básica que coloca à disposição aqueles direitos, oportunidades de vida e bens” exigidos reciprocamente pelos cidadãos. (*Ibidem*)

algo está sobre meu arbítrio esse algo pode ser é meu.” (MS RL, AA 06, 246). Porém, a posse empírica não me garante a propriedade enquanto estou distante do objeto e, para isso, eu preciso da posse inteligível, que aparece juntamente com o postulado jurídico da razão prática, a saber, “algo que está fisicamente sob o meu poder, deve estar em alguma medida juridicamente em meu poder” (MS RL, AA 06, 246). De acordo com Kant, este postulado me permite obrigar aqueles que comigo convivem a sair do estado de natureza em busca de um estado que garanta a posse de modo permanente. (MS RL, AA 06: 264) A saída do estado de natureza ocorre em busca de garantias de que a relação entre todos os membros, cuja coexistência é inevitável, seja arbitrada de modo justo, o que tornaria peremptória a posse que antes era apenas presumida no estado de natureza. Contudo, isso só pode ser justificado idealmente, por meio de uma ideia de contrato que ocorre por meio da transferência (*aufgeben*) da liberdade inata para o soberano, ou seja, por meio da transferência da liberdade de cada signatário do contrato em favor da formação da vontade unificada do povo, que é simultaneamente soberano e legislador. A vontade unificada do povo, ao surgir da ideia de contrato originário, institui uma constituição que dá início ao direito público, no qual vigora a justiça pública, com capacidade e legitimidade para coagir externamente o arbítrio dos sujeitos para que eles se conformem à lei, o que caracteriza uma nova etapa do progresso da moralidade ao menos no âmbito externo, ou seja, no âmbito jurídico.

Ademais, também argumentei que a posse inteligível é representada por um juízo sintético, porque ao dizer “eu tenho esta terra” estou ampliando a representação do conceito “eu” com a representação de um objeto externo que não é derivado do conceito “eu”. É um juízo *a priori* porque independe de uma ligação empírica do “eu” com a “terra” que me pertence: eu não preciso deter o objeto para que ele seja meu, basta que haja uma vontade unificada do povo que me conceda isso. Portanto, o juízo “eu tenho esta terra” seria um juízo jurídico sintético *a priori*.

Apresentei também uma crítica à teoria de validação da presunção jurídica da posse empírica do estado de natureza através da vontade unificada do povo no estado civil. (PINZANI, 2017) Em suma, essa crítica consistiu em mostrar que, ao validar uma aquisição originária advinda do estado de natureza fundamentada no postulado jurídico da razão prática enquanto lei permissiva (que possibilita a apropriação de objetos externos tendo como fundamento apenas a vontade

unilateral dos indivíduos), Kant estaria validando pela vontade unificada do povo uma ação arbitrária, que, por princípio, estaria fadada a gerar injustiças. Ademais, se a vontade unificada do povo tivesse legitimidade para validar a apropriação do solo, ela também teria legitimidade para distribuir esse solo no estado civil, caso o acúmulo de terras gerasse injustiças, o que Pinzani (2017, p. 488-9) defende que gera por princípio.

Apesar de concordar que a validação de uma primeira aquisição de fato gera injustiças nos Estados contemporâneos, nos quais há grande concentração de terra nas mãos de poucos proprietários, salientei que não bastaria indicar que o sistema de validação da propriedade de Kant é injusto por princípio, mas, *pari passu* a isso, seria necessário apontar para outras concepções de justiça cujos princípios deem conta de realizar uma redistribuição de modo justo. Assim, indico a teoria da justiça como justificação de Rainer Forst.

4. DO DIREITO PÚBLICO ÀS LIBERDADES CIVIL E JURÍDICA

Neste capítulo, descrevo a concepção kantiana de estado civil em geral. Na primeira seção, 4.1, busco explicitar o sentido do direito (privado e público), sendo o direito privado, aquele pelo qual a vontade unilateral dos indivíduos confere legitimidade àquilo que era seu, precedente ao estado civil, enquanto que o direito público se caracteriza por haver uma vontade unificada do povo soberana, que legisla e atua de modo a preservar o "seu de cada um" por meio de uma legislação externa. Na seção seguinte, 4.2, descrevo no que consiste o *direito público*, que abarca o direito político (*Staatsrechts*), no qual Kant situa as diversas formas de Estado. Por fim, na seção 4.3, comento as características gerais da constituição republicana de Kant, com enfoque na atribuição de cidadania, na subseção 4.3.1, bem como apresento, na subseção 4.3.2, a liberdade inata limitada (também denominada de liberdade civil) ao lado do que parece ser a última ideia de liberdade externa desenvolvida por Kant, a saber, a liberdade jurídica. Isso tudo tendo sempre em vista que a constituição republicana (direito político), juntamente com a federação de Estados livres (direito das gentes) e o direito à livre passagem entre os territórios dos Estados (direito cosmopolita) são responsáveis pela efetivação da legislação externa (além da pacificação entre os Estados, é claro) e, por conseguinte, pelo desenvolvimento progressivo da moralidade na espécie humana (primeiro externamente, depois internamente). (*laG*, AA 08: 17)⁹⁹

4.1 ENTRE O DIREITO PRIVADO E O DIREITO PÚBLICO

Evidentemente a formação da vontade unificada do povo tem outras implicações para além da garantia da propriedade de modo peremptório e uma delas é preciso mencionar: a garantia da efetivação de todo o direito privado e do direito público, isto é, a garantia da liberdade externa de cada um, a efetividade das constituições civis em geral, bem como do direito das gentes e do direito

⁹⁹ Kant chega a afirmar que “[o] maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma *sociedade civil* que administre universalmente o direito.” (*laG*, AA 08: 22).

cosmopolita, ao nível internacional. Apesar de as últimas implicações serem de longe as mais relevantes, porque englobam a primeira, os comentadores normalmente dão maior destaque à liberdade e à fundamentação da propriedade,¹⁰⁰ como Kant mesmo parece fazer na maior parte do *Direito privado da Rechtslehre*¹⁰¹ (veja-se quantas páginas são dedicadas para fundamentar aquilo que é o seu de alguém). Porém, parece-me aceitável supor que a maior parte do conteúdo do direito privado kantiano não explicita necessariamente a motivação fundamental de toda a *Doutrina do direito*.

A propriedade dos objetos externos ao nosso arbítrio é necessária em relação à efetividade da liberdade externa, pois, como já foi dito aqui, para agirmos livremente no mundo temos que poder usar o mundo (ter abrigo, alimentos, livros e uma série de objetos, alguns estritamente necessários). Ademais, o “meu e o seu externos” no estado de natureza é o fio condutor que leva à necessidade de sair do estado de natureza. (*MS RL, AA 06: 313*) Porém, o meu ponto aqui é outro: considero que a liberdade externa precisa de muito mais do que a propriedade para ser efetivada. Ela precisa da efetivação do *direito público* que, como veremos, é o único meio necessário e suficiente para garantir a efetivação da liberdade externa.

Por isso Kant propõe que seja um dever fundar o *direito público*, ou seja, é um dever sair do estado de natureza quando se está inevitavelmente em relação com os outros. Isso porque, apesar de todos estarem participando do *direito privado*, eles não têm uma garantia externa permanente de que continuarão a participar desse direito, pois a qualquer momento as vontades arbitrarias dos indivíduos podem entrar em conflito e não haveria, neste caso, um juiz com legitimidade para solucionar a disputa. (*MS RL, AA 06: 306*) Deste modo, acredito em uma leitura da *Rechtslehre* a partir dos principais pensamentos que a sustentam, assim como fez Bernd Ludwig na primeira parte de *Por que motivo o direito público? O papel dos raciocínios teórico e prático na Doutrina do direito de Kant*¹⁰².

¹⁰⁰ É uma lista realmente extensa, da qual destacam-se: Brandt (1974); Shell (1978); Kersting (1984); Terra (1983); Gregor (1988); Heck (1998); Weinrib (2003); Durão (2007; 2010); Martins (2007); Sharon Byrd (2010); Tomassini (2013; 2014); Pinzani (2017; 2022); Marey (2018) e Varden (2022).

¹⁰¹ *Doutrina do direito*, em alemão.

¹⁰² In: *Kant e o Direito*, coordenado por Alexandre Travessoni, Editora Mandamentos, 2009, p. 449-486. A versão original desse artigo havia sido publicada em inglês em *Kant's Metaphysics of Morals*, organizado por Mark Timmons, Oxford University Press, 2002, p. 159-183. Ludwig faz um resumo da abordagem de Thomas Pogge em *Is Kant's Rechtslehre Comprehensive?*, publicado em 1997, no qual se explica a *Rechtslehre* com um jogo.

Ludwig (2009, p. 452) sustenta, seguindo Thomas Pogge (1997, p. 161-188), que a *Rechtslehre* de Kant pode ser entendida como se entende um jogo composto por um conjunto de normas coerentes que o define, tal como o futebol ou o xadrez. Portanto, trata-se de um jogo no qual os participantes estão sujeitos a uma série de regras que permitem ou proíbem alguns movimentos em cada momento da partida. Contudo, a motivação que nos faz participar do jogo não figura entre as regras. As pessoas querem jogar xadrez para estar na companhia de alguém que consideram agradáveis, ou querem jogar futebol para se tornarem famosos, ganhar dinheiro e assim ajudar a família economicamente etc. Essas motivações não estão no rol das regras de seus respectivos jogos, mas são elas que levam os jogadores para o jogo. Há algo que os faz querer jogar, que os faz querer ganhar. Em breve voltaremos a esse ponto.

Outra questão interessante é a seguinte: por que os jogadores seguem as regras do jogo? Se eles querem tanto jogar e ganhar, eles não poderiam desrespeitar algumas regras do jogo para atingir seu propósito mais facilmente? De fato, alguns jogadores assim o fazem. No xadrez, é mais difícil de isso acontecer, pois se um jogador faz um movimento diferente do estipulado pelas regras (por exemplo, anda na diagonal com uma das torres), o seu oponente certamente se assustará e não continuará jogando caso o outro insista nesse movimento, pois se trata de um movimento fora do jogo, fora das regras que tornam o jogo um jogo de xadrez. Talvez o jogador que observa o movimento irregular do adversário, por ser uma pessoa compreensiva, permita que ele refaça a jogada conforme os movimentos adequados e o jogo continue. Caso contrário, o jogo termina. Não há como jogar xadrez sem respeitar as regras do xadrez. No futebol é diferente, porque um jogador pode desrespeitar parte das regras e continuar jogando, contudo, nesse caso, ele comete uma falta, o jogo pode ser interrompido e a ele podem ser aplicadas algumas regras especiais para garantir que as regras do jogo sejam respeitadas. Em casos extremos, o jogador é expulso. Ele não pode mais jogar, mas o jogo continua sem ele.

Quase todas essas observações se aplicam ao jogo da *Rechtslehre*, exceto uma, qual seja, a de que nós não escolhemos jogar o jogo da *Doutrina do direito*. Nós nascemos em um mundo no qual o jogo já está em andamento e muito provavelmente irá continuar enquanto o Estado existir. Com uma certa idade,

aprendemos que estamos no meio desse jogo e que devemos seguir as suas regras ou tentar reformá-las. Por outro lado, por meio de uma analogia com o exemplo do futebol, podemos dizer que nós, que vivemos no Brasil, a partir dos dezoito anos, estamos sujeitos a um conjunto de regras especiais que nos coagem, o código penal, que é aplicado àqueles que não cumprem as regras do nosso jogo do direito. Essas regras especiais podem nos tirar do convívio social para nos forçar a seguir as regras gerais. Em comparação com o xadrez, quando se faz qualquer movimento não tipificado em relação ao jogo do direito, o jogo evidentemente não termina, mas também não estamos a jogá-lo, estamos fora do jogo. São movimentos no espaço e no tempo que não têm um significado para o direito, além do que tem para a física. Mas, voltando a Kant, se não podemos fazer movimentos contrários ao jogo da *Rechtslehre*, por que devemos jogar esse jogo?

Retomando um ponto que deixamos aberto mais acima, todos os jogos possuem pressupostos que levam os jogadores a estarem motivados a jogar e acredito que o pressuposto da *Doutrina do direito* é o *Princípio universal do direito*, segundo o qual “é correta toda ação que permite, ou cuja máxima permite, à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal” (*MS RL, AA 06: 230, §C*). Segundo Ludwig (2009, p. 450), esse pressuposto deriva de alguma forma do Imperativo Categórico, o qual é o “princípio supremo da doutrina dos costumes” que dita o seguinte: “aja segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como uma lei universal.” (*MS RL, AA 06: 226*) Assim, é visando uma ação correta que permite a nossa própria liberdade externa, bem como a liberdade externa dos demais, que nós entendemos que o jogo da *Doutrina do direito* é um jogo que vale a pena ser jogado. Estar fora dele é estar sujeito à perda da nossa dignidade enquanto seres humanos, ou seja, do valor inestimável que há em nossa liberdade — na medida em que ela coexista com a liberdade dos outros, claro. E para garantir que esse jogo seja efetivado, nós precisamos sair do estado de natureza e adentrar no estado civil. Tal passagem foi abordada, segundo a concepção de Kant, no *segundo capítulo desta dissertação* (*Passagem do estado de natureza para o estado civil*).

4.2 O DIREITO PÚBLICO

O direito público exposto na *Doutrina do direito* (1797) já havia sido esboçado em *Teoria e práxis* (1793) e em *À paz perpétua* (1795), mas, em sua última versão, há muito mais articulação entre suas partes e completude no todo. Ali, Kant divide o direito público em três esferas: 1) *Direito político* (*Völkerrecht*) (algo próximo ao direito constitucional do Estado Democrático de Direito atual), que propõe a organização de uma constituição civil (que idealmente deve ser uma constituição republicana) que regula a relação entre os cidadãos e o soberano no estado civil; 2) *Direito das gentes* (*Völkerstaatsrechts*), cuja função é regulamentar as relações dos Estados entre si e 3) *Direito cosmopolita* (*Weltbürgerrechts*), segundo o qual os sujeitos de cada Estado são considerados cidadãos do mundo e, portanto, possuem direitos que são independentes dos Estados, ou seja, trata-se de um direito assegurado por uma instituição supra-estatal. Para haver justiça pública, essas três esferas do direito devem funcionar em conjunto, segundo o princípio que restringe a liberdade externa por meio de leis, isto é, o princípio universal do direito. Caso contrário, se uma das esferas do direito não estiver adequada a tal princípio, as outras se tornam insustentáveis. (*MS RL, AA 06: 312*) Nesta dissertação, só é abordada a primeira parte do direito público, como poderá ser visto na seção subsequente.¹⁰³

Nesse contexto, vale acrescentar que, segundo Durão (2004, p. 17), o direito público só se diferencia do direito privado porque este ocorre no estado de natureza e aquele no estado civil. Essa distinção também pode ser compreendida levando em consideração a presença ou não de “um juiz competente para emitir uma sentença com força de lei” (*MS RL, AA 06: 312-3*), pois, no direito privado, cada indivíduo deve determinar e garantir o que é seu segundo a sua vontade unilateral e sua própria força coercitiva, enquanto que, no direito público, há um sistema jurídico legitimado pela vontade unificada do povo que tem ela mesma legitimidade para reconhecer o seu de cada um (e garanti-lo coercitivamente, se for preciso). Portanto, o direito privado existe inicialmente no estado de natureza e se converte em direito público sancionado no surgimento do estado civil. Tal conversão ocorre através da

¹⁰³ Para abordagens mais recentes acerca do *direito das gentes* e *direito cosmopolita*, conferir Klein (2022), Dutra (2022) e Feldhaus (2019, 2020 e 2022).

ideia de contrato originário, que forma o próprio povo e, com ele, a ideia de uma vontade unificada do povo. Porém, como pôde ser notado no parágrafo anterior, Durão explica que o direito público no estado civil não se limita ao direito privado do estado de natureza, uma vez que “a vontade unida do povo promulga também os princípios do estado de direito (do direito político expresso na constituição republicana, inclusive do direito penal e do bem-estar social), do direito das gentes e do cosmopolita” (DURÃO, 2004, p. 17).

Em última análise, deve-se notar que o estado civil converte em peremptória a presunção jurídica dos direitos no estado de natureza. Tal perspectiva implica que a teoria da formação do estado civil proposta por Kant alinha-se mais com as ideias de Rousseau do que com as de Locke. Isso decorre da defesa compartilhada por Rousseau e Kant, segundo a qual, ao formar a comunidade política, cada indivíduo se submete integralmente a ela, inclusive em relação à sua propriedade. Entretanto, é importante salientar que esse comprometimento não implica na transferência, por meio do contrato social, da controversa posse do estado de natureza — originada pela força ou pelo direito do primeiro ocupante — para o soberano. O pacto social, ao invés disso, converte essa posse em propriedade privada, fundamentada em um título positivo mais robusto e irrevogável. (DURÃO, 2004, p. 17)

4.2.1 O Direito político (*Das Staatsrechts*)

É no direito político da *Doutrina do direito* que Kant propõe a adoção de um conjunto de leis para garantir a relação de influência recíproca entre os indivíduos num povo, o que ocorre por meio de uma constituição civil que permite a cada um participar daquilo que lhe é de direito. (MS RL, AA 06:311) O estado civil é, portanto, a relação mútua entre os indivíduos no povo, de modo que a totalidade dessas relações é o que Kant denomina de “Estado”.

Desde *À paz perpétua*, Kant já caracterizava as formas de Estado de dois modos: segundo a forma de soberania (quem faz as leis, *forma imperii*) e segundo a forma de governo (como as leis elaboradas são aplicadas, *forma regiminis*). As formas de soberania podem ser três, a saber, autocracia, aristocracia e democracia; enquanto que as formas de governo só podem duas, quais sejam, republicana ou despótica, a depender de como o detentor do poder (uma pessoa ou um conjunto de

peças) executa as leis. Se o detentor do poder usa o próprio arbítrio para agir em nome do Estado, trata-se de uma forma de governo despótica, mas se ele age segundo o “interesse comum de todos em estar em estado jurídico”, ou seja, se governa em conformidade com a ideia *a priori* de uma vontade unificada do povo, trata-se de uma forma de governo republicana em geral¹⁰⁴ (*das gemeine Wesen überhaupt*) na forma latina “*res publica latius sic dicta*” (ZeF, AA 08: 352; MS RL, AA 06: 311).

Para entender o *direito político*, é preciso seguir duas observações. Em primeiro lugar, o soberano universal e o conjunto de indivíduos como súditos compõem “a relação de quem comanda (*imperans*) frente ao que obedece (*subtitus*)”. Além disso, o soberano deve ser o próprio povo unido, se levarmos em conta as leis da liberdade segundo as quais cada um possui uma independência em relação ao arbítrio coercitivo dos demais. Logo, só o povo unido pode coagir a si mesmo e preservar ao mesmo tempo a liberdade, uma vez que quem exerce a coerção é ele mesmo. (MS RL, § 47, AA 06: 315-16)

Em segundo lugar — e essa é uma consideração mais longa —, segundo Kant, a combinação entre as formas de soberania e as formas de governo possibilitam cinco constituições civis: 1) autocrática republicana, 2) autocrática despótica, 3) aristocrática republicana, 4) aristocrática despótica e 5) democracia, que necessariamente é um despotismo (ZeF, AA 08: 352). Ver-se-á mais abaixo o motivo dessa afirmação de Kant. Tais formas de Estado também aparecem resumidas ao final do §51 da *Rechtslehre*, em que Kant afirma que a relação entre o chefe de Estado e a vontade do povo pode se dar de três modos:

ou bem um no Estado comanda todos, ou bem alguns, que são iguais entre si, reunidos comandam todos os demais, ou bem todos juntos comandam cada um e, portanto, também a si mesmos; ou seja, a forma do Estado é ou *autocrática*, ou *aristocrática*, ou *democrática* (MS RL: AA 06: 338).

Nesse trecho, Kant pretende explicar como o chefe de Estado pode ser constituído. É interessante notar que ele constrói a frase de modo semelhante a

¹⁰⁴ Por isso, no governo republicano deve ocorrer a separação entre os atos de governo, que são sempre particulares, e os atos do poder legislativo que, ao elaborar as leis de modo justo, deve utilizar a vontade geral. Logo, quando não há separação entre os poderes, a vontade particular do governo é apresentada como a vontade geral do legislador, o que leva Kant a afirmar que no despotismo “a vontade pública é tratada pelo governo como a sua vontade particular” (ZeF, AA 08: 352).

como Platão expõe as diversas formas das constituições no diálogo *Político*.¹⁰⁵ Platão afirma que a melhor constituição é aquela realizada por um verdadeiro político que legisla e governa consoante as leis derivadas da ciência e da justiça, o qual ele chama de chefe competente. Porém, como é muito difícil de encontrar alguém assim, as constituições são normalmente formadas por um só, por alguns ou por uma multidão. (PLATÃO, *Político*, 301a - 302c)

Voltando a Kant, não só ele afirma que o povo tem o direito de promulgar uma constituição que lhe pareça adequada, mas também essa constituição deve ser a constituição republicana, (*SF*, AA 07: 85) argumento que parece estar justamente de acordo com a democracia, pois tanto na constituição republicana, quanto na democrática, os cidadãos aprovam diretamente as leis. (DURÃO, 2022, p. 67) Veremos na sequência que, na verdade, Kant diferencia a constituição republicana da democrática e que ele não apoia esta última forma de Estado.

Para Kant, o modo de governo republicano deve ser necessariamente interpretado à luz de sua concepção de sistema representativo, isto é, um sistema em que há separação entre o soberano que legisla e o governante que executa as leis. Nesse sistema, o governo sempre deve agir de acordo com a vontade unificada do povo, enquanto que, num governo despótico a vontade particular do déspota ocupa o lugar da vontade unificada do povo, ou seja, o déspota não separa, nem em si mesmo, a vontade unificada do povo da sua vontade particular. Ele não segue aquilo que confere legitimidade a uma constituição civil (a vontade unificada do povo); ele segue a sua própria vontade unilateral. Em suma, no governo despótico, não há sistema representativo pois não há separação de poderes. Essa interpretação é validada pela definição de despotismo dada por Kant, a qual reproduzo a seguir:

[O] despotismo é o [modo de governo] da execução arbitrária pelo Estado de leis que ele mesmo deu a si; por conseguinte, a vontade pública é tratada pelo soberano como a sua vontade particular [...]. Isto é, toda forma de governo que não seja representativa (*repräsentativen*) é propriamente uma não forma, uma vez que o legislador não pode ser em uma única e mesma pessoa, ao mesmo tempo, executor de sua vontade (*ZeF*, AA 08:352-3).

¹⁰⁵ Essa obra de Platão é citada ao menos duas vezes em *O Contrato Social* (livro II, cap. VII, p. 109; livro III, cap. VI, p. 162). Conforme as notas de Lourival Gomes Machado, Rousseau utiliza “*du règne*”, referindo-se à *De Regno*, na primeira vez, pois se trata do nome para se referir ao diálogo *Político* à época de Rousseau, e “*in Civili*”, na segunda ocorrência para se referir à mesma obra.

Acredito que é na esteira de *O Contrato Social* (CS, Livro III, cap. I, p. 135-6)¹⁰⁶ que Kant afirma que a forma de governo republicana é baseada no “princípio político da separação do poder executivo (o governo) do legislativo”. (*ZeF*, AA 08: 352; cf. DURÃO, 2022, p. 81-2) Pois, como o povo deve exercer o poder legislativo (por meio da sua vontade unificada), caso o povo todo também exercesse o poder executivo, os cidadãos seriam ao mesmo tempo legisladores e executores das leis que criaram. Nesse caso, a vontade geral se confundiria com a vontade particular, configurando uma forma de governo despótica. (*ZeF*, AA 08: 352)

Kant também concorda com o modo de representação segundo o qual o poder executivo representa o soberano (legislativo), por isso chama a divisão de poderes entre o legislativo e o executivo de princípio de representação. (*ZeF*, AA 08: 352) Nesse sentido, o governo é mais ou menos representativo conforme os poderes legislativo e executivo são mais ou menos separados. (DURÃO, 2022, p. 82)

Dentre as formas de Estado, a autocracia é a mais simples, pois se trata de uma relação direta entre o legislador (o autocrata) e o povo. Na aristocracia, há duas relações: primeiro, o grupo de legisladores precisa chegar a um acordo entre si, formando o soberano, para, depois, comunicar as leis ao povo. Por fim, a democracia seria a mais complexa, uma vez que, primeiro, deve-se unir a vontade de todos, formando o povo, depois, a partir do povo, deve-se formar a vontade de um grupo de cidadãos que constituem a república, que pode ser um parlamento, o qual será guiado pela vontade unificada do povo. (*MS RL*, AA 06: 339) De modo

¹⁰⁶ Rousseau faz a distinção entre atos gerais e atos particulares, (CS, III, XVI, p. 304) de modo que cabe ao soberano votar as leis (atos gerais) e cabe ao governo executá-las (atos particulares). O governo, de acordo com Rousseau (CS, III, IV: 265), pode assumir três formas puras: a democracia, a aristocracia e a monarquia. Porém, na forma pura da democracia, os cidadãos acabam acumulando o poder de legislar e o poder de executar as leis, destarte, “torna-se muito difícil evitar que a vontade particular do governo contamine a vontade geral do soberano” (DURÃO, 2022, p. 69). Rousseau também defende que o poder legislativo deve ser exercido diretamente pelo cidadão através das assembleias populares, pois a soberania (votar as leis) é indivisível, ou seja, não há representação no poder soberano (legislativo). (CS, II, II: 87-88) Contudo, o povo “pode e deve ser representado no poder executivo, que não passa da força aplicada à lei” (CS, III, XV: 188). É por isso que a democracia não é uma forma de governo aconselhável pelo genebrino, uma vez que, nela, o cidadão legisla e governa ao mesmo tempo, havendo assim uma mistura da vontade geral legisladora com a vontade particular que executa as leis. Para não haver tal mistura, o cidadão não deve governar. Portanto, o poder executivo é representativo num duplo sentido: 1) os magistrados são escolhidos pelos cidadãos, representando-os no governo, e 2) o governo representa o soberano enquanto, como mero funcionário, simplesmente executa as leis aprovadas pelo poder legislativo. Desse modo, esse poder seria composto por magistrados, que recebem salários para representar o poder legislativo e para representar os cidadãos. (*Ibidem*)

contraintuitivo, Kant parece acreditar que um único governante tem mais chances de agir conforme o que a vontade unificada do povo determinaria e que, na medida em que se aumentasse o número de governantes, aumenta-se também a dificuldade de o conjunto de governantes concordar com a vontade geral. A esse respeito, Kant diz:

Por esta razão já é mais difícil na aristocracia do que na monarquia alcançar esta única e perfeita constituição jurídica, enquanto na democracia é impossível a não ser por meio de uma revolução violenta.[...] Ao modo de governo, no entanto – se este tem de estar em conformidade com o conceito de direito – pertence o sistema representativo (*repräsentative System*), o único no qual um modo de governo republicano é possível e sem o qual ele é despótico e violento (independentemente de qual seja a constituição). – Nenhuma das assim chamadas repúblicas antigas conheceram tal sistema e por isso também tiveram de se dissolver absolutamente no despotismo, que, sob a supremacia de um único indivíduo, é ainda o mais suportável de todos os tipos de despotismo (*ZeF*, AA 08:353).

A complexidade diante da necessidade de se tomar decisões leva Kant a preferir a democracia em relação às outras formas de governo. Mas vale notar que Kant estava falando contra a democracia como forma de governo, não como forma de soberania. Logo, é uma concepção de democracia muito diferente da que constitui o Estado Democrático de Direito atual. Kant está criticando a ideia de democracia que se assemelha à democracia vivida por Atenas entre os séculos V e III a.C. (DURÃO, 2022, p. 67-8). Em *À paz perpétua*, o filósofo chega a afirmar que o *governo democrático* é necessariamente um despotismo¹⁰⁷, pois seu poder executivo decide contra um (no sentido de julgar)¹⁰⁸, como se fosse a vontade geral, mas como aquele um que está sendo julgado não dá o seu consentimento, quando a sentença é dada, ela não é dada pela vontade geral, mas sim por uma vontade particular que se diz geral, ou seja, por uma vontade geral que não é geral. Por isso Kant diz que, na democracia, a vontade geral cai em contradição consigo mesma: pois há uma mistura entre os poderes que caracteriza a forma de governar despótica.

¹⁰⁷ Interpretando essas passagens, Durão (2022, p. 84) explica como o governo democrático se tornaria um republicano. Primeiro, há que destacar que, numa democracia, todos os cidadãos legislam e governam e, por conseguinte, não pode haver representação como separação entre os poderes. “Logo, em uma democracia é impossível chegar a uma república a não ser mediante uma revolução violenta, porque na república, como delinea Kant, o povo legisla, pois é o soberano, mas quem governa é o regente, então, seria necessário passar de um governo democrático para um governo monárquico, mas “como todos querem ser o senhor” (*ZeF*, AA 08: 352), seria muito difícil que os cidadãos aceitassem exercer apenas o poder legislativo e abrissem mão do poder que dispõem de governar em favor de um único representante” (DURÃO, 2022, p. 84). É por isso que o governo democrático só se tornaria republicano por meio de uma revolução.

¹⁰⁸ Em *À paz perpétua*, Kant ainda não havia separado o poder judiciário do poder executivo.

Se, por um lado, em *À paz perpétua* (ZeF, AA 08:353) a democracia é descrita como uma forma de Estado complexa demais para ser governada de modo republicano, uma vez que nela não há representação no sentido de divisão de poderes, por outro, Kant teria considerado, que “a monarquia é a forma de governo mais propensa a tornar-se um despotismo e, por isso, é a mais perigosa para o povo” (DURÃO, 2022, p. 85). Contudo, há que se fazer ressalvas a essa interpretação: a autocracia é sim a forma de Estado mais propensa ao despotismo, porque o autocrata pode ceder à propensão de governar conforme sua vontade unilateral, mas ela também pode ser “a melhor constituição republicana quando o monarca é bom” (MS RL, AA 06: 339). Essa explicação de Kant se aproxima daquilo que Platão afirmou em *Político*, a saber, que “a monarquia unida a boas regras escritas a que chamamos leis é a melhor das seis constituições, ao passo que, sem leis, é a que torna a vida mais penosa e insuportável” (302e), enquanto que a democracia, por ser um governo de uma multidão, é

incapaz de um grande bem ou de um grande mal, pois nela os poderes são distribuídos entre muitas pessoas. Do mesmo modo, é a pior forma de constituição quando submetida à lei e a melhor quando estas são violadas. Estando todas elas fora das restrições da lei, é na democracia que se vive melhor; sendo, porém, todas bem ordenadas, esta é a última que se deverá escolher. Sob este ponto de vista, a que nomeamos em primeiro lugar [a monarquia] é a primeira e a melhor de todas exceto a sétima [chefe competente], pois esta se assemelha a um deus entre os homens e é necessário colocá-la à parte de todas as demais constituições (PLATÃO, *Político*, 302 e 303 b).

É possível dizer que Kant, contrariando o final da citação de Platão, na qual a constituição perfeita se assemelha a um deus entre os homens, afirma que o problema de se alcançar uma constituição ideal tem que ser solucionável até para um povo de demônios, ainda que muitos afirmem que ela

[deva ocorrer em] um Estado de *anjos*, porque os seres humanos com suas inclinações egoístas não seriam capazes de uma constituição de forma tão sublime. [...] O problema do estabelecimento do Estado, por mais difícil que soe, é solucionável até mesmo para um povo de demônios (desde que possuam entendimento). [...] Pois não se trata do aperfeiçoamento moral dos seres humanos, mas apenas do mecanismo da natureza a partir do qual se exige saber a tarefa de como é possível utilizá-lo em seres humanos com o propósito de dirigir o conflito de suas disposições não pacíficas em um povo de tal modo que eles mesmos necessitem (*nöthigen*) uns aos outros a

se submeter a leis coercitivas e assim tenham de ocasionar o estado de paz no qual as leis tenham força (ZeF, AA 08: 366).

A próxima seção tratará justamente da estrutura desta constituição civil republicana, no que concerne às suas especificidades na teoria de Kant, bem como em relação às formas institucionais de suas características gerais.

4.3 A CONSTITUIÇÃO REPUBLICANA DE KANT

Leonel Ribeiro dos Santos observa, em seu artigo, *Kant: da reinvenção do Republicanismo à ideia de uma “República mundial”* (2010), que Kant usava frequentemente o termo “República” (*Republik*), e suas variações “Republicanismo” (*Republicanismus*), “republicano” (*Republikanische*) e “constituição republicana” (*republikanische Verfassung*), porém, mais comum ainda é o uso que o filósofo fez da expressão *das gemeine Wesen*, a qual, segundo Ribeiro dos Santos e o próprio Kant, era a expressão alemã que traduzia diretamente a palavra latina *respublica* naquela época. (RIBEIRO DOS SANTOS, 2010, p.15; *MS RL, AA 06: 311*) Essa seria a razão para Santos acreditar que os tradutores das obras de Kant não teriam sido bem sucedidos ao verter a expressão *das gemeine Wesen* por termos como “comunidade” ou “Estado”, o que, dada a vagueza, acabou camuflando a proximidade de Kant com o republicanismo, ainda que o filósofo defendesse um sistema republicano à sua maneira, como afirma Ribeiro dos Santos, um republicanismo reinventado. (RIBEIRO DOS SANTOS, 2010, p.13)

Inclusive, uma das consequências da imprecisão apontada acima seria o desenvolvimento de correntes interpretativas que relacionam a filosofia política de Kant ao desenvolvimento do liberalismo político ou aos contratualistas modernos. (*Ibidem*, p. 14) Essas correntes de pensamento focam na autonomia da vontade individual e na reivindicação de direitos inalienáveis, que são pilares da filosofia prática kantiana, mas certamente não são os únicos. Existe uma gama de conceitos desenvolvidos por Kant que eram necessariamente ligados à coletividade, tais como, a insociável sociabilidade, o direito público (constituição republicana, a federação de Estados livres e a relação dos cidadãos com todos os Estados do mundo) e as atribuições dos cidadãos. Em consequência dessa dupla possibilidade interpretativa,

que, foca ou no indivíduo, ou no coletivo, o sistema filosófico jurídico-político kantiano pode ser visto como um pêndulo que oscila entre uma “concepção liberal, tendencialmente individualista, e uma concepção republicana, tendencialmente comunitarista, sendo o seu republicanismo classificado por alguns como um ‘republicanismo liberal’” (RIBEIRO DOS SANTOS, 2010, p. 14-15).

É bem-sabido que Kant se refere à constituição republicana na sua primeira *Crítica* ao explicar o significado de “ideia ou conceito da razão”¹⁰⁹. (*KrV*, AA 03: 249; B 375) Nesse momento, ele reformula a concepção de ideia de Platão, apesar de manter atrelada às ideias a característica de não serem perceptíveis (em relação à sensibilidade); e o fato de elas estarem ligadas a tudo aquilo que é prático (a própria liberdade, que seria uma percepção objetiva da própria razão) e, por isso, se mostrarem como causalidade efetiva nas ações humanas, e principalmente dos costumes. (*KrV*, AA 03: 246-8; B 470-474) Porém, para Kant, essas ideias nunca são hipostasiadas: elas permanecem como um horizonte a ser perseguido e, mesmo que nunca sejam alcançadas, elas orientam a direção que nos aproxima da completude de uma representação, pois a razão, ao agir segundo a liberdade, não aceita um limite; ela busca a perfeição.

Em meio a esse destaque da “ideia”, Kant explicita a ideia de “*Constituição da maior liberdade humana*”, (*KrV*, AA 03: 247; B 373) análoga à “república platônica” (*Die Platonische Republik*), a qual não é algo risível, como disseram estudiosos contemporâneos a Kant, é apenas algo que carece de esforço para ser compreendido. Assim, por meio da ideia de constituição perfeita, Kant expressa alguns dos traços relevantes do direito (privado e público), a saber, o direito inato à liberdade externa, segundo o qual “a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos demais”, e a fundamentação do “primeiro projeto de uma constituição do Estado, que deve ao mesmo tempo ser base para todas as leis” (*ersten Entwürfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß*). (*KrV*, AA 03: 248; B 374, tradução minha) Por isso, uma melhor compreensão desse âmbito levaria a um “desenvolvimento apropriado das ideias”, que “constitui de fato a dignidade da filosofia” (*That die eigenthümliche Würde der Philosophie ausmacht*).

¹⁰⁹ A ideia está ligada à representação da perfeição, da completude das próprias representações possíveis, portanto, é um conceito que ultrapassa a possibilidade da própria experiência. Daí o motivo de ser um conceito da razão.

(*KrV*, AA 03: 249; B 375) Em toda a continuidade da *primeira Crítica* (cerca de metade do livro), a tarefa de Kant será, segundo ele mesmo, “preparar, e deixar firme para a construção, o solo para esses majestáticos edifícios morais, um solo sob o qual há diversas galerias de toupeira que tornam inseguro esse trabalho de construção” (*KrV*, AA 03: 249; B 375). Esse é o grau de importância das ideias da razão e da filosofia prática para Kant.

O que foi dito também encontra embasamento em obras posteriores à *Crítica da razão pura* (1781), majoritariamente de filosofia prática,¹¹⁰ em muitas das quais aparecem detalhes da ideia de uma constituição republicana. Do ponto de vista de uma história filosófica, isso ocorre em *Ideias para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) (*IaG*, AA 08: 22) e em *Começo conjectural da história humana* (1786) (*MAM*, AA 08: 117, nota). Porém, a série de defesas mais contundentes dessa ideia aparece nos trabalhos que abordaram a filosofia política e jurídica de Kant, a saber, em *Segunda parte de Teoria e Práxis* (1793) (*TP*, AA 08: 295-296), em *À paz perpétua* (1795) (*ZeF*, AA 08: 349-353), na *Doutrina do Direito* (1797) (*MS RL*, § 52, AA 06: 341) e na *Segunda parte do Conflito das faculdades* (1798) (*SF*, AA 07: 85-6; 88; 90-1).

Começando pela última obra, que certamente foi a mais categórica na defesa da constituição civil republicana, fosse ela atual¹¹¹ (*república phaenomenon*) ou ideal (*república nomenon*), Kant afirma notar algo “próximo a um entusiasmo” (*die nahe an Enthusiasm*), “uma participação segundo o desejo” dos espectadores nos acontecimentos envolvendo a *Revolução Francesa*. (*SF*, AA 07: 85) E mesmo que fosse perigoso se manifestar a favor de um povo que depôs seu monarca, as pessoas continuaram publicizando sua opinião favorável à mudança constitucional então em curso na França, pois teriam uma causa moral como fundamento de seu pensamento. Ao que tudo indica, Kant, mesmo a uma curta distância histórica, anteviu a dimensão desse evento e o considerou como um sinal de um constante progresso da *espécie humana*, um sinal de um progresso moral. Esse progresso se manifestava no reconhecimento do “direito de que um povo não seja impedido por

¹¹⁰ *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), *Crítica da razão prática* (1788), *A religião nos limites da simples razão* (1793) e *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), para citar as obras que não são o objeto desta dissertação, mas que compõem outros ramos da filosofia prática de Kant.

¹¹¹ Quando Kant pensa em constituição republicana fenomênica, ele primeiro pensa na *Constituição Americana* de 1787 e, posteriormente, ele oscila entre as Constituições Francesas de 1791 e de 1793. (DURÃO, 2016, p. 11)

outras potências de dar a si mesmo sua constituição civil como melhor lhe aprouver” e “do *fin* (que é também dever) de que esta constituição de um povo seja em si mesma *jurídica* e moralmente boa” (SF, AA 07: 85).

Um pouco mais adiante no texto, Kant liga o ideal de constituição republicana novamente à Platão. Cito na íntegra:

A ideia de uma constituição em acordo com o direito natural dos homens: isto é, que aqueles que obedecem à lei devem ser ao mesmo tempo também, unidos, os seus legisladores, subjaz à todas as formas de Estado, e a comunidade (*und das gemeine Wesen*), conforme elas, pensada através de conceitos puros da razão, designada *ideal* platônico (*respublica noumenon*), não é mera quimera vazia, mas sim a norma eterna para toda constituição civil em geral e afasta toda guerra. (SF, AA 07: 90-1)

Vale notar que, como Ribeiro dos Santos (2010) havia alertado, a expressão “*das gemeine Wesen*” foi vertida como “comunidade”. Mesmo que o contexto explicita que se trata do ideal platônico, da *respublica noumenon*, a tradução deixa implícita a intenção declarada por Kant em *MS RL*, AA 06: 311, qual seja, o seu republicanismo. Caso a frase fosse vertida como “a república [...] pensada através de conceitos puros da razão [...] não é mera quimera vazia, mas sim a norma eterna de toda constituição civil em geral”, não haveria dúvidas de que sua teoria política era republicana. É, inclusive, por isso que seria um dever dos governantes adotarem o espírito republicano e fomentar reformas constitucionais, dando a lei tal como um povo, cuja razão se desenvolveu até à maturidade, daria a si mesmo. (SF, AA 07: 91) Pois o direito, quando pautado pela lei da coexistência das liberdades de cada um, só conteria leis que o povo daria a si mesmo e, portanto, só exerceria a coerção legítima contra um arbítrio que ultrapassasse seu limite e prejudicasse a liberdade de um outro. (*MS RL*, AA 06: 230) Esses mesmos argumentos já haviam sido colocados na *Doutrina do direito*, mais especificamente no *Direito público*, onde Kant afirma o seguinte:

[...] o espírito daquele contrato originário (*anima pacti originarii*) contém a obrigação do poder constituinte de adequar o modo de governo àquela ideia, de transformá-lo – se não puder ocorrer de uma só vez, de maneira gradual e contínua, até que concorde, quanto a seu efeito, com a única constituição que é conforme ao direito, a saber, com a constituição de uma república pura – e de conduzir por fim, segundo a letra, a esse resultado [...] (*MS RL*, AA 06: 340-1).

Em resumo: as passagens acima confirmam que o desenvolvimento de uma constituição republicana não se dá só de um ponto de vista fenomênico (de uma república real e atual) da razão, mas também de um ponto de vista normativo, da *respublica noumenon*, sendo uma ideia da razão que orienta nossas ações no mundo em direção à completude da moralidade do ponto de vista externo (por meio das leis do direito público).

Na versão de sua constituição republicana da *Doutrina do direito*, Kant afirma que, nessa constituição, há três poderes que formam a pessoa do Estado e que são coordenados entre si, sendo, portanto, complementares uns aos outros. No entanto, eles são, ao mesmo tempo, subordinados entre si, no sentido de que nenhum deles pode usurpar a função de outro quando estiverem em atuação. Desse modo, a vontade do legislador é considerada, ao se referir ao meu e ao seu exterior, irreprovável — algo facilmente compreendido, tendo em vista que o legislador é o soberano e, como o soberano é constituído pela vontade unificada do povo, não faria sentido o povo ser capaz de reprovar a sua própria vontade. Além disso, as ações do governante supremo são incontestáveis, no sentido de que não se lhe pode opor resistência. E, por último, a sentença do juiz supremo é tomada como irreversível ou imutável. Assim, cada um dos poderes tem competências e princípios de atuação próprios e, na medida em que operam corretamente, também são os responsáveis por conceder aos súditos (membros do Estado) o seu direito. (*MS RL*, AA 06: 316. 08-22)

Em *À paz perpétua*, é apresentado um argumento formal para fundamentar a divisão dos poderes, utilizando a forma do silogismo, no qual as leis do legislativo são a premissa maior e a subsunção do executivo é a premissa menor. (*ZeF*, AA 08:352) Posteriormente, na *Doutrina do direito*, Kant apresenta a decisão do poder judiciário como conclusão dessa mesma estrutura silogística. Kant propõe isso comparando a ação de cada poder com os componentes de um silogismo da razão prática (*Vernunftschluß*), pois, desse modo, ele estaria apenas aplicando o uso lógico da razão à razão prática. Nesse sentido, a premissa maior deve ser uma regra dada pela vontade do soberano através da lei, a premissa menor é um comando do executivo que segue a lei dada e a conclusão é o veredito jurídico que, obtido por meio de uma inferência entre as duas premissas anteriores, afirma aquilo que é de direito no caso avaliado. (*MS RL*, AA 06: 313) Kant explica, ainda na continuidade da passagem apresentada, o seguinte:

[...] embora as duas outras constituições do Estado [monarquia e aristocracia] sejam sempre defeituosas na medida em que dão espaço para tal modo de governo [despótico], contudo, nelas ao menos é possível que adotem um modo de governo em conformidade com o *espírito* de uma sistema representativo (*repräsentativen Systems*), como por exemplo Frederico II ao pelo menos dizer que é meramente o servidor máximo do Estado, enquanto, em contrapartida, a constituição democrática torna isso impossível porque nela todos querem ser o senhor (*ZeF*, AA 08:352-3, grifos do autor).

Novamente Kant se refere ao sistema representativo num contexto em que se está somente discutindo a possibilidade ou impossibilidade da separação entre os poderes legislativo e executivo. (*ZeF*, AA 08: 352) Aqui só aparecem dois poderes porque, aparentemente, Kant aderiu à divisão de poderes de Rousseau apenas até *À paz perpétua*, obra na qual Kant indica que só há atos gerais e atos particulares, de modo que só se pode formar uma vontade geral no poder legislativo, enquanto a vontade particular atua no poder executivo. No entanto, na *Doutrina do direito*, Kant introduz um terceiro poder, a saber, o poder judiciário, o qual deveria ser composto pelo povo, mesmo que de modo mediato, ou seja, ainda que os jurados sejam apenas representantes eleitos do povo, pois, apenas o próprio povo pode julgar o povo sem cometer injustiças, uma vez que ninguém pode cometer injustiça contra si mesmo. (*MS RL*, AA 06: 317)

Na *Doutrina do direito*, há algumas seções que discutem somente as formas institucionais e o *modus operandi* dos três poderes. Nestas, o poder legislativo tem sua legitimidade derivada do fato de ele ser exercido exclusivamente pela vontade unificada do povo, pois uma vez que uma pessoa não pode cometer injustiça contra si mesma, a vontade unificada do povo, “na medida em que cada um decida a mesma coisa sobre todos e todos sobre cada um” (*MS RL*, AA 06: 313-4), não pode ser injusta contra o próprio povo.¹¹² Por isso o poder legislativo, enquanto soberano, tem a capacidade de depor o governante (o chefe do poder executivo) e reformar sua administração, embora não possa puni-lo por atos cometidos durante o governo, uma vez que a faculdade de coagir é uma função do próprio poder executivo, que, por isso mesmo, não pode ser coagido. (*MS RL*, AA 06: 317) O poder legislativo deve ser exercido diretamente pelos cidadãos numa constituição republicana. (*MS*

¹¹² Sobre a vontade unificada do povo não cometer injustiça consigo mesmo, ver Achenwall, *Jus Naturae*, livro I- §64.

RL, AA 06: 316) Inclusive, a argumentação em favor do monopólio legal da violência pelo Estado tem sua legitimidade assegurada pela transferência da liberdade externa em favor do soberano. Assim, quando alguém é prejudicado naquilo que é “seu”, ele deve recorrer ao soberano para que este coaja o detratador a restituí-lo no que é “seu”, pois o indivíduo não possui legitimidade para coagir outrem através da própria força.

O poder executivo, por sua vez, é exercido pelo regente do Estado, cuja função é escolher os magistrados, que serão os administradores públicos e que, também, redigirão as leis (que serão votadas pelo soberano) pelas quais os súditos têm garantido o que é seu. Tal como em *Do Contrato Social*, (2000a, livro II, cap. 2, p. 87) para Kant, as ordens que o regente dá ao povo são chamadas de decretos, pois dizem respeito a atos particulares e são revogáveis, em oposição às leis que se referem às condutas em geral. O regente deve ser patriótico, no sentido de tratar os cidadãos como se fossem membros de uma mesma família, ao mesmo tempo em que os trata como cidadãos, que, por isso, possuem independência em relação à vontade dos outros cidadãos, sejam eles do mesmo nível social ou de nível superior. Ademais, um governo que toma para si a faculdade de legislar se torna despótico, pois ele irá confundir a vontade geral, que deve legislar (votar as leis) com a sua vontade particular em cada decisão. A única forma de governo pior do que esta, para Kant, seria a do governo paternalista, o qual é o mais despótico de todos, porque trata os cidadãos como crianças; ou seja, é um governo que busca satisfazer o cidadão sem levar em conta a sua vontade ao tomar as decisões em relação à administração do Estado.¹¹³ (MS RL, AA 06: 316-7) Até mesmo o povo, quando é representado por deputados que se sujeitam ao governo movidos pelos interesses para si e para suas famílias, e, assim, servem ao governo sem opor nenhuma resistência, a fim de receber cargos e benefícios, está sujeito a um governo despótico. (MS RL, AA 06: 319-20) Esse tipo de organização seria o que Kant chama de *constituição política moderada*,¹¹⁴ à qual ele se opõe terminantemente ao dizer que ela não impede que o “transgressor poderoso” possa manipular o governo,

¹¹³ Não fica claro qual seria o modelo exato do poder executivo que Kant está propondo, pois ele considera que o poder executivo não pode ser coagido, mas, ao mesmo tempo, está sob o jugo do poder legislativo.

¹¹⁴ Em *Conflito das Faculdades*, Kant se refere à constituição monárquica da Grã-Bretanha com essas mesmas características, a saber, uma constituição civil na qual a influência do monarca sobre os representantes do povo “é tão grande e tão infalível, que nada é decidido pelas referidas casas [duas casas do Parlamento Britânico] a não ser o que ele [o monarca] quer e é proposto através de seus ministros” (SF, AA 08: 90).

mas camufla tal manipulação sob a “aparência de uma oposição permitida ao povo” (*MS RL, AA 06: 320*)¹¹⁵.

Por fim, o poder judiciário é exercido por um administrador do Estado, o qual pode ser um juiz ou uma corte, capaz de conferir sentenças a respeito de um súdito, exercendo assim um ato da justiça pública (*iustitiae distributivae*). (*MS RL, AA 06: 317*) De acordo com Kant, esse poder deve ser composto pelo povo, mesmo que de modo mediato, ou seja, ainda que o administrador do Estado seja apenas um representante eleito do povo, pois, desse modo, ninguém comete injustiça, pois ninguém pode cometer injustiça contra si mesmo. Portanto, nem o poder legislativo nem o executivo deveriam julgar. Dessa forma, caso o poder legislativo ou o poder executivo julguem, haverá a possibilidade de eles cometerem injustiça, uma vez que o povo estaria sob o jugo de um outro ou, como diz Kant, “não seria o povo em si mesmo a fazê-lo [decidir sobre o que é o seu] e a pronunciar-se sobre se os seus concidadãos são culpados ou inocentes” (*MS RL, AA 06: 317*). Como cada sentença é um ato particular, Kant afirma que cada representante deve ser nomeado a cada julgamento. (*Ibidem*)

De acordo com Durão (2022, p. 45), em *À paz perpétua* (obra escrita em função dos três Tratados de Paz da Basiléia, estabelecidos entre a República Francesa e a Prússia), a perspectiva republicana se mostra evidente, pois, nessa obra, Kant argumenta que a constituição republicana é considerada a única constituição em conformidade com as normas racionais do direito e, dado o seu caráter pacifista, levaria à paz perpétua entre os Estados. O caráter pacifista da constituição republicana é o cerne do *Primeiro artigo definitivo para a paz perpétua* (*ZeF, AA 08: 349-353*) e pode ser sintetizado segundo dois aspectos: 1) do ponto de vista do cidadão, (*ZeF, AA 08: 351*) que será abordado mais à frente, e 2) do ponto de vista dos Estados, que, quando republicanizados internamente, tenderiam a resolver seus conflitos diplomaticamente e não por meio da guerra, que traz tantos males. (*ZeF, AA 08: 356*)

Ao que tudo indica, Kant introduziu o terceiro poder (o poder judiciário) na *Doutrina do direito* ao se pautar pela Constituição Francesa de 1791, momento em

¹¹⁵ Um pouco mais à frente, Kant afirma que, quando o soberano, detentor do poder legislativo, começa a governar através de um ministro no poder executivo, ele também está exercendo um poder despótico (*MS RL, AA 06: 319*).

que também começou a vislumbrar a possibilidade de se formar uma vontade unificada do povo sobre os julgamentos. Seria neste contexto que Kant passa a defender que seria possível formar uma vontade geral sobre atos particulares.

A esse respeito, o professor Aylton Barbieri Durão formulou uma hipótese, apresentada durante um curso de filosofia política ministrado para a pós-graduação na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), no ano de 2022 (segundo o professor, tal hipótese carece de investigações ulteriores). Durão observa, mais ou menos, o seguinte: poderíamos inferir que Kant introduziu gradativamente uma diferença em relação à ideia de vontade geral de Rousseau, de modo a desenvolver a vontade unificada do povo. Indício disso seria a miríade de denominações para essa vontade antes do contrato originário: Kant usa “vontade geral”, “vontade unida de todos”, “vontade universal *a priori*”, “vontade omnilateral”, “vontade comum” etc. Evidentemente, nenhuma delas corresponde exatamente à vontade unificada do povo. Esta é uma nova ideia de vontade, desenvolvida por Kant para permitir a formação de uma “vontade geral *a priori*” mesmo para casos particulares. A possibilidade de a vontade julgar casos particulares segundo a vontade unificada do povo está subentendida quando Kant afirma que “[o] povo julga a si mesmo através daqueles seus cidadãos que, mediante livre escolha, são nomeados como seus representantes (*Repräsentanten*) e, na verdade, para cada ato em particular [...]”¹¹⁶ (*MS RL, AA 06: 317*).

Em relação à soberania das três pessoas que compõem a constituição republicana, Kant diz que se o órgão governante (parte do soberano) comete alguma injustiça no que compete à sua função (cobrança de impostos, recrutamento militar, distribuição dos cargos públicos), cabe a quem sofreu a injustiça apenas o direito de opor queixas, jamais um direito à resistência. (*MS RL, AA 06: 319*) Se, mesmo assim, um súdito decide opor resistência ao poder soberano vigente, ele deve sofrer a punição legalmente cabível, pois se trata de uma ameaça perigosa que deve ser combatida em favor da conservação do Estado. (*MS RL, AA 06: 318-9*)

Ademais, no caso descrito acima, se fosse possível questionar juridicamente o ato do soberano, haveria o problema de decidir quem deveria ser o juiz da disputa entre o povo e o soberano (representante do povo). Kant denuncia que, ao

¹¹⁶ No original: *Das Volk richtet sich selbst durch diejenigen ihrer Mitbürger, welche durch freie Wahl, als Repräsentanten desselben, und zwar für jeden Act besonders dazu ernannt werden [...]* (*MS RL, AA 06: 317*).

reivindicar uma resistência que ele mesmo julga legítima, o povo estaria querendo ser o juiz em causa própria. Assim, o filósofo conclui que não deve haver qualquer lei na constituição que permita a resistência ao soberano, seja uma insurreição, uma revolta ou, no pior dos casos, um atentado contra vida do soberano,¹¹⁷ crime este que deveria ser punido com a morte, uma vez que aquele que tenta matar o soberano tenta matar a própria pátria. (*MS RL, AA 06: 320*)¹¹⁸

Portanto, apesar de haver três poderes na divisão da vontade unificada do povo, todos eles estão submetidos à mesma vontade legisladora, ou ao menos deveriam estar, independentemente de qual fosse a constituição (forma de Estado) vigente. Como “a constituição *republicana* é a única completamente adequada aos direitos dos seres humanos” (*ZeF, AA 08: 366*), ela também é a única adequada às leis da liberdade. Na subseção seguinte, veremos como tais leis ocorrem dentro da constituição civil republicana, bem como de que modo ela está implicada no conceito de cidadania enquanto uma de suas atribuições.

4.3.1 Cidadania e suas atribuições

A concepção de cidadania de Kant sempre esteve atrelada a algum tipo de liberdade e, se levarmos em conta toda a sua filosofia política e jurídica, isso é algo perfeitamente compreensível, uma vez que a formalização dos critérios para que alguém seja considerado cidadão está ligada às próprias características da constituição republicana, a qual está de acordo com o princípio da liberdade de seus

¹¹⁷ Vale notar que o soberano é o poder legislativo, que pode ser uma pessoa, um grupo de pessoas ou todos os cidadãos.

¹¹⁸ Se não há direito de resistência para Kant, como se explica o apoio público que o filósofo dava à Revolução Francesa? Uma possível resposta é que, ao negar o direito de resistência no § 52 da *Doutrina do direito*, Kant afirma que toda verdadeira república deve ser um sistema representativo, por meio do qual todos os cidadãos, unidos, cuidam de seus direitos “por meio de seus representantes (deputados) (*Abgeordneten (deputierten)*)”. Após isso, Kant comenta que o chefe de Estado se faz representar (*repräsentieren*) quando está presente, mas que o povo unido não se representa (*repräsentiert*), sendo o próprio soberano, pois é do poder do povo que é derivado “todos os direitos dos indivíduos enquanto meros súditos (eventualmente enquanto funcionários do Estado)” (*MS RL, AA 06: 341*). Por isso, não há direito de resistência contra uma constituição estabelecida, como o eram as Constituições francesas de 1791 e de 1793. Desse modo, Kant está atacando diretamente os contra-revolucionários, pois, embora ele não valide um “direito de revolução”, ele defende que não se deve investigar as origens do Estado e que, após estabelecida a constituição, todos os súditos devem obedecê-la. (*MS RL, AA 06: 318-19*) Por isso, a explicação sobre a proibição de uma revolução é, na verdade, uma defesa da República Francesa recém-formada diante da contrarrevolução.

membros. (ZeF, AA 08: 350) Por isso, à primeira vista, causa espanto que, nas quatro obras de filosofia política em que Kant aborda esse tema, ele oscila em relação a quais devem ser as características dos cidadãos. Segundo Durão (2023, p. 3-4), ora Kant defende o voto censitário (*Teoria e práxis* (1793) e *Doutrina do direito* (1797)), ora defende o sufrágio universal masculino (*À paz perpétua* (1795) e *O conflito das faculdades* (1798)). Nesta seção, ao invés de desprezar suas últimas obras de filosofia jurídica e política por causa dessa aparente inconsistência, defenderei que uma abordagem mais detalhada desses quatro tipos de cidadania pode mostrar uma construção mais ou menos coerente para uma interpretação razoável. Por isso, analiso abaixo o conceito de cidadania nas quatro obras dos âmbitos jurídico e político.

Na primeira obra, *Teoria e práxis*, Kant afirma que o cidadão é aquele que tem o direito ao voto, (TP, AA 08: 295) ao mesmo tempo em que o caracteriza como colegislador no princípio de independência (terceiro princípio *a priori* do estado civil). (TP, AA 08: 294) Conclui-se dessas duas passagens que o cidadão é aquele que vota as leis. No entanto, se a cidadania for a capacidade de votar as leis diretamente (TP, AA 07: 296), via de regra, não haveria a possibilidade de representação no poder legislativo. Porém, Kant admite uma exceção a essa definição de cidadania no caso de povos grandes (*in einem großen Volke*), nos quais seria inviável uma representação direta, de modo que poderia haver a adoção de delegados como representantes (*Delegirten als Repräsentanten*) no poder legislativo. (TP, AA 08: 296) Ademais, nesse contexto, há dois critérios para a cidadania: um natural — não ser mulher nem criança — e o outro econômico — ser *sui iuris* (que provém do direito romano, no qual se refere àquele que é senhor de si), isto é, àquele que não depende de nenhuma outra pessoa para sobreviver e, por isso, deve possuir alguma propriedade (ou habilidades ou técnicas que lhe tornem independente economicamente). (TP, AA 08: 294)

Na segunda obra, *À paz perpétua*, Kant defende que todo aquele que obedece à lei deve poder dar o seu consentimento à lei; assim, haveria *in these* uma identidade entre o súdito e o cidadão. Por conseguinte, como todos os súditos devem ser cidadãos, Kant propõe o sufrágio universal. (ZeF, AA 08: 350) Se buscamos uma ligação direta que permita entender o conceito de cidadania para Kant, nessa segunda obra já teremos problemas, uma vez que aqui os princípios *a priori* do estado civil expostos em *Teoria e práxis* são reconfigurados. De fato, na

obra de 1795, Kant propõe dois princípios para a constituição republicana: a liberdade entre os membros e a dependência dos súditos em relação à constituição, os quais vêm associados a uma lei: a lei da igualdade, que possibilita a reciprocidade de coação jurídica entre os cidadãos. (*ZeF*, AA 08: 350, nota)

Em 1797, na *Doutrina do direito*, Kant voltou a defender um conceito restritivo de cidadania, como o de *Teoria e práxis*. Porém, agora, ele usa um termo próprio da Constituição Francesa de 1791, a saber, *cidadão ativo* (aquele que vota na lei). Em oposição a esse termo, Kant inventa um termo paradoxal, *cidadão passivo* (aquele que está apenas submetido à lei). Mas vale notar que, para Kant, todos os homens poderiam se tornar cidadãos ativos, desde que adquirissem os requisitos necessários para tal. (*MS RL*, AA 06: 315) Excetuando essa idiosincrasia, Kant continua o trabalho que vinha realizando desde *Teoria e práxis*, ou seja, ele expõe que os cidadãos são membros da sociedade civil reunidos para legislar, de modo que tais membros devessem possuir quatro atribuições, que serão abordadas mais adiante.

Por fim, em 1798, na *Segunda parte de Conflito das Faculdades – Resposta para a pergunta: se o gênero humano caminha para melhor*, Kant retorna a uma concepção de cidadania muito próxima da de 1795, defendendo que quem obedece à lei deve ser ao mesmo tempo o seu o legislador, propondo um sufrágio universal. (*SF*, AA 07: 91) De acordo com essa formulação, a cidadania envolve os direitos políticos de legislar, votar e julgar. Por trás dessa concepção, há uma ideia vinda dos predecessores de Kant,¹¹⁹ dentre os quais se destaca Hobbes. Segundo essa ideia, qualquer um que legisle sobre o povo pode cometer injustiça contra o povo, mas somente o povo legislando para si não pode cometer uma injustiça contra si mesmo.

Kant adota parcialmente a ideia de soberania hobbesiana, pois o soberano da constituição republicana kantiana também tem o poder de coagir sem ser coagido.¹²⁰

¹¹⁹ Durão (2022, p. 56) defende que essa exceção da reciprocidade em relação à coação do chefe da república se deve a três influências: à soberania de Hobbes (*Leviatã*, II, XVIII, p. 133), ao *fundatore d'una Repubblica* de Maquiavel (*Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, §9, p. 33) e à ideia de um *legislador externo*, de Rousseau. (*CS*, II, VII, p. 109-10)

¹²⁰ Thomas Hobbes (1588-1679) vivenciou o início do governo representativo na Grã-Bretanha, consolidado, mais ou menos, ao final do século XVII. Já à época de Kant, havia mais de um século de um sistema representativo de tradição inglesa, no qual os cidadãos votavam em pessoas que os representavam em funções políticas. Hobbes (*Leviatã*, I, XVI, p. 96-99) introduz um sentido de representação no qual as palavras e as ações de uma pessoa artificial pertencem ao representado. Nesse caso, o representante é chamado de ator e aquele a quem pertencem as ações ou as palavras é chamado de autor. Assim, surge a ação por autoridade, que significa uma ação “por comissão ou

(ZeF, AA 08:291) Porém, para Kant, o soberano surge na comunidade política como representante da vontade unificada do povo, que é derivada *a priori* da razão. Ademais, Kant parece ter mais de uma concepção de soberania, sobre o que não há consenso entre seus intérpretes.¹²¹

Em geral, aceita-se que a soberania (votar nas leis) pertence ao povo, mas nem todos os estudiosos concordam que o próprio povo votará nas leis ou que ele detém o poder de coação, uma vez que a soberania seria algo ideal, tal como o contrato originário, ou seja, o detentor do poder deve governar “como se” estivesse sendo orientado pelo povo. Deste modo, “aquilo que um povo não pode decidir sobre si mesmo o legislador também não pode decidir sobre o povo” (TP, AA 08:304). Mesmo que o povo não seja consultado quanto à letra das leis, elas devem ser elaboradas segundo “princípios conformes ao espírito das leis da liberdade (como um povo com a razão madura prescreveria a si mesmo)”. (SF, AA 07:91) É nesse sentido que as leis devem ser conforme a razão madura do povo e não importaria se de fato o povo tomou aquela decisão diretamente.

Em resumo, parece haver uma contradição entre a teoria política de *Teoria e práxis* (1793) e a de *À paz perpétua* (1795). Na primeira obra, Kant se aproxima da Constituição Francesa de 1791, mais liberal; no entanto, na segunda, ele defende a Constituição de 1793, mais republicana. (DURÃO, 2022, p. 50-2) Curiosamente essa mesma oscilação se repete entre a *Doutrina do direito* (1797) e a *Segunda parte de O conflito das faculdades* (1798). Na primeira, ele volta a defender as ideias presentes na Constituição de 1791, enquanto que na segunda, ele passa a defender os ideais da Constituição de 1793. Por isso, fica a questão: qual dessas visões seria própria de Kant?

licença daquele a quem pertence o direito”. Esse é o tipo de ação que exerce o soberano ao representar os cidadãos, acumulando, ao mesmo tempo, o poder soberano, sendo representante e soberano. Por isso, nenhum ato do soberano é creditado a ele, uma vez que ele está apenas representando o povo, o qual é o verdadeiro autor dos atos do soberano na teoria de Hobbes. (*Leviatã*, II, XXII, p. 138)

¹²¹ Ricardo Terra cita três concepções de soberania de Kant a partir de *Kant und sie Französische Revolution* (1974) de Peter Burg, as quais transcrevo a seguir: “I – *Concepção do direito natural*. O povo é soberano, participa da legislação. [...] II – *Concepção de compromisso*. Mantém a concepção do direito natural, mas constrói uma ponte com as formas estatais históricas. [...] III – *Concepção absolutista da soberania*. §§ 49 e 59 da *Rechtslehre* (*Doutrina do direito*) [...]. A vontade do povo, neste caso, não é tomada em consideração, diferentemente do que ocorre na segunda concepção, onde é levada em conta, embora indiretamente. Por causa dessa independência do soberano em relação ao povo, pode-se falar de uma concepção absolutista da soberania, cuja validade factual não é apenas constatada, mas também aceita.” (BURG, 1974, p. 165-184 apud TERRA, 1995, p. 50).

Interpretando a fundo essas oposições, Durão (2022, p. 51) correlaciona o conceito de cidadania em cada obra de Kant com duas constituições francesas (de 1791 e de 1793).¹²² Resumidamente, a Constituição da república monárquica de 1791 expressava tanto os interesses dos liberais, que se sentavam à direita, quanto os dos republicanos, que se sentavam à esquerda, de modo que acabou promulgando apenas o voto censitário.¹²³ Após a execução do Rei Luís XVI, por conspiração contra a Revolução, os liberais se afastaram da vida pública e foi instaurado o Regime de Terror. Nesse período vigorou a Constituição de 1793, liderada pelos jacobinos. A Constituição de 1791 estabeleceu um governo misto de democracia (que votava nas leis) e monarquia (que governava), mas que excluiu a nobreza e o clero, ou seja, a aristocracia. Por isso, pode-se dizer que ela estimulou a integração do povo com a realeza. Por outro lado, “a Constituição de 1793 é explicitamente republicana e pretende fundamentar a soberania popular no sufrágio universal”(DURÃO, 2022, p.52), que naquele tempo só podia ser masculino. A tese de Durão é a de que a ideia racional de constituição republicana de Kant oscila conforme os acontecimentos da Revolução Francesa, tese que pode ser reafirmada com a interpretação que proponho abaixo.

Uma chave de leitura para interpretar o comportamento anômalo do conceito de cidadania de Kant se encontra no trabalho do estudioso Erich Adickes, *Einleitung in die Abtheilung des handschriftlichen Nachlasses*¹²⁴ (AA 14: XV-LXII, 1925), que, no início do século XX, sistematizou anotações não publicadas de Kant. (CUNHA, 2019, p. 81; PEREZ, 2022, p. 21-2) Ainda que seu método seja controverso, Adickes abre caminho para se pensar a ordem de construção das obras de Kant. No caso dos manuscritos ligados às obras de filosofia política e jurídica (*Reflexionen zur Rechtsphilosophie* (AA 19)), Adickes considera que eles foram provavelmente

¹²² “Na verdade, nas obras como *Teoria e práxis* e *A doutrina do direito* em que mais veementemente nega o direito de resistência dos súditos, Kant se inspira na Constituição de 1791, mas, naquelas em que ele defende impetuosamente a Grande Revolução, como *A paz perpétua* e *O Conflito das Faculdades*, ele segue a Constituição de 1793” (DURÃO, 2022, p. 50).

¹²³ Durão (2022, p. 52, nota) cita o parágrafo II da Constituição de 1791, cujo critério de cidadania é o pagamento de um imposto no valor de três jornadas laborais, que exclui os trabalhadores “contratados” da cidadania. O artigo 4 da Constituição de 1793 estabelece o sufrágio universal masculino, à medida que estende a cidadania a todo francês nato ou naturalizado com 21 anos (CONSTITUTION, p. 3).

¹²⁴ Em português, *Introdução às divisões do legado manuscrito*.

escritos entre 1780 e 1789.¹²⁵ Ou seja, as reflexões que levaram Kant a escrever a *Doutrina do direito* estariam muito mais próximas da Constituição Francesa de 1791 (daí uma razão para sua proximidade com *Teoria e práxis* (1793)) do que da Constituição Francesa de 1793, cujos conceitos parecem ter influenciado *À paz perpétua* (1795) e o *Conflito das faculdades* (1798), obras elaboradas posteriormente.

Todas essas variações de características foram sintetizadas por Durão (2022, p. 51) do seguinte modo:

No que concerne a função política, o papel destes princípios vai sendo gradativamente reduzido com o desenvolvimento de suas obras: em *Teoria e práxis* (1793), eles são 'princípios a priori do estado civil' (TP, AA 08: 290), portanto, são propriedades de todo e qualquer estado que estão conformes com a razão prática; mas, em *A paz perpétua* (1795), eles são exclusivamente 'princípios da constituição republicana' (ZeF, AA 08: 349-50) e, em *Doutrina do direito* (1797), eles são apenas "atributos dos cidadãos na constituição republicana" (MS RL, AA 06: 315). São apenas propriedades que os cidadãos devem possuir, por isso faz mais sentido na versão da *Doutrina do direito* (DURÃO, 2022, p. 51).

Levando em conta a citação acima e partindo, portanto, da versão de cidadania da *Doutrina do direito*, farei uma breve exposição das quatro atribuições da última versão de cidadania de Kant, que são: (1) a *liberdade jurídica* (*gesetzliche Freiheit*), que é a possibilidade de "não obedecer a nenhuma lei a não ser aquela para a qual deu seu consentimento"; (2) a *igualdade civil*, pela qual se reconhece que todos do povo são pessoas dotadas da mesma capacidade moral para coagir e para serem coagidas legalmente, não havendo, portanto, nenhuma pessoa moralmente superior em relação a essa capacidade; (3) a *independência civil*, segundo a qual o cidadão tem sua existência e preservação garantidas por "seus direitos e força enquanto membro da comunidade política", independentemente do arbítrio de alguém do povo; e, por fim, (4) a *personalidade civil*, de acordo com a qual ninguém pode ser representado por outro nos assuntos jurídicos. (MS RL, AA

¹²⁵ Cf. Bruno da Cunha (2019, p. 82) e Daniel Omar Perez (2022, p. 22). Ambos os trabalhos explicam como Adickes organizou o código de datação exposto na Introdução dos *Handschriftlicher Nachlass* (AA 14). Segundo o código de Adickes, a letra grega ψ poderia ser seguida dos números 1, 2, 3 ou 4, a depender do ano da década de 1780, sendo $\psi 1$ referente aos anos de 1780-1783; $\psi 2$ aproximadamente 1783-1784, $\psi 3$ cerca de 1785 a 1788 e $\psi 4$ 1788 a 1789. Ou seja, Kant já estaria escrevendo e pensando sua *Doutrina do direito* nos anos próximos à 1791, no qual foi promulgada a primeira Constituição Francesa.

06: 314) De imediato, apresentarei os três últimos atributos (*Attribute*). Posteriormente, na próxima seção, abordarei as características do primeiro atributo.

O segundo atributo (a ideia de *igualdade civil*) leva em consideração a possibilidade de movimento livre dos corpos, no sentido de que estes sempre estão sob o efeito da Terceira Lei de Newton, ou seja, a lei da igualdade de ação e reação, que levaria a uma igualdade na coação entre as pessoas no Estado. (*TP*, AA 08: 292) Por isso, Kant diz que a liberdade de todos segundo leis universais está sob a lei da coerção recíproca. (*MS RL*, AA 06: 233) Ele compara o direito à matemática pura, para a qual as propriedades de seus objetos são descobertas a partir da construção de um conceito. Assim, é na construção do conceito de direito que descobrimos a “coerção com ele coincidente, inteiramente recíproca e igual”. (*MS RL*, AA 06: 233). Eis um dos motivos para Kant afirmar em *Teoria e práxis* que cada proprietário tem apenas um voto, independentemente do tamanho da propriedade (*TP*, AA 08: 296). Em suma, a igualdade civil do súdito lhe confere o direito recíproco dos membros da república de se coagirem, “excetuando o chefe da república, porque [ele] não é um membro da república, mas o seu criador ou conservador” (DURÃO, 2022, p. 55).

Utilizando o princípio da igualdade apresentado em *Teoria e práxis*, Durão (2002, p. 73-4) apresenta duas distinções entre Kant e Rousseau que explicam melhor a incoercibilidade do chefe da república mencionada acima. De acordo com a primeira distinção, o comentador considera que Rousseau defende um governo formado por uma aristocracia eletiva, (*CS*, III, V) enquanto Kant se mostra contra um governo baseado numa aristocracia, no sentido da nobreza e do clero,¹²⁶ pois, segundo ele, não deveria existir uma nobreza hereditária, uma vez que, na república, deveria haver apenas dois tipos de classes de pessoas, o povo — em relação ao qual deve vigorar o princípio da coação recíproca universal —, e o chefe de estado — que pode coagir sem ser coagido. (*TP*, AA 08: 291) Pois, quanto maior o número de pessoas no governo, dado que este é o único que pode coagir sem ser

¹²⁶ “Segundo a qual a cada ação corresponde uma reação de igual intensidade e sentido contrário, mostra que todos os súditos devem ter o direito de coagir qualquer outro súdito, bem como de poder ser coagido, em resposta, pelo outro. Com a igualdade de ação e reação, Kant elimina os privilégios que a nobreza e o clero dispunham sobre os demais súditos, que lhes permitia, durante o Antigo Regime, coagir sem serem coagidos, o que implica também suprimir a possibilidade de um governo aristocrático” (DURÃO, 2022, p.55).

coagido, maior seria o número de pessoas que podem coagir sem serem coagidas, o que descaracterizaria o princípio da igualdade. (DURÃO, 2022, p. 73-4)

O terceiro atributo, (a *independência civil*)¹²⁷, também pode ser chamado de capacidade de ser *sui iuris* (ser seu próprio senhor). Tal capacidade é a condição de cidadania legisladora, que dá ao cidadão o direito ao voto na constituição republicana. De acordo com Kant, ele deve seguir dois critérios: um natural, isto é, não ser mulher nem menor de idade, e um econômico, a saber, ter propriedade que permita o próprio sustento (ou alguma habilidade, ofício, talento artístico ou científico). Isso para que “o cidadão não sirva a outrem com suas próprias forças, a não ser à própria república (*gemeinen Wesen*)” (TP, AA 08: 292, tradução minha). Como dissemos anteriormente, esse foi o critério utilizado por Kant para diferenciar o cidadão ativo do cidadão passivo na *Doutrina do direito*, pois aquele que não possui independência civil não vota de acordo com a vontade unificada do povo, mas o faz levando em consideração a vontade particular do seu senhor, ao qual está submetido. E, como a função ativa do cidadão é justamente votar nas leis, quem não possui independência civil não pode ser um cidadão, ao menos no sentido ativo.

Por isso, diz Kant, os menores de idade, as mulheres (que naquela época não eram consideradas independentes economicamente), os empregados assalariados (excetuando os que trabalham para o Estado, pois estes servem à própria vontade unificada do povo) e qualquer um que não pudesse prover seu próprio sustento de maneira independente de um senhor “carece[m] de personalidade civil [aqui já se encontra o atributo (4)]¹²⁸ e sua existência é apenas inerente” (MS RL, AA 06: 314. 26-33). Essa inerência é a mesma que ocorre com o acidente e a substância na categoria de relação, (KrV, AA 03: 93; B 106): o primeiro só tem sentido devido ao segundo, ou seja, o acidente só aparece enquanto característica da substância. Destarte, um cidadão passivo é uma pessoa que não se representa juridicamente e, segundo a constituição republicana, não faria sentido ele votar nas leis que não vigorarão sobre ele. Desde que cumprido o requisito de ser *sui iuris*, Kant salienta

¹²⁷ A ideia de *independência civil* já havia sido exposta por Kant na obra *Teoria e Práxis*, mais especificamente em *Da relação da teoria à prática no direito político*. Essa ideia guarda uma profunda relação com o conceito de *sui iuris*, o qual advém do direito romano.

¹²⁸ Como a exposição demonstra, a diferença entre cidadania ativa e passiva fica ainda mais evidente no último dos três atributos, a *personalidade civil*, que “consiste em não poder ser representado por nenhum outro nos assuntos jurídicos (*in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgestellt werden zu dürfen*)” (MS RL, AA 06: 314).

que é possível passar de cidadão passivo para cidadão ativo, ou seja, a cidadania ativa é restritiva, mas ainda assim pode ser conquistada.

De acordo com o último atributo (a personalidade¹²⁹ civil), nenhum cidadão ativo pode ser representado por outros em assuntos jurídicos, ou seja, ninguém pode personificar um cidadão ativo; todo cidadão ativo deve exercer diretamente a atividade legislativa, uma vez que, para Kant, numa constituição republicana, “somente o ato de votar qualifica o cidadão”. (*MS RL, AA 06: 314*) Por conseguinte, os cidadãos passivos não possuem personalidade civil e, por isso, não podem exercer diretamente a função legislativa. (*Ibidem*)

O primeiro princípio que apareceu ligado à constituição republicana em todas as obras de Kant desde a década de 1780 foi o da liberdade, que na *Doutrina do direito* foi expressa como liberdade inata, a qual foi transferida no contrato originário em favor da vontade unificada do povo, mas que foi recebida de volta, porque a vontade unificada do povo não pode ser injusta com ninguém do povo. Mas, nesta fase, já no estado civil, a liberdade inata é limitada pelo ordenamento jurídico e adquire o nome de liberdade civil (*MS RL, AA 06: 348*) ou liberdade política (*VTP, AA 23: 129*), que, juntamente à liberdade jurídica, compõem os dois tipos de liberdade externa que vigoram na constituição civil republicana, como veremos a seguir.

4.3.1.1 Liberdade civil e liberdade jurídica

No início hipotético da humanidade, quando o ser humano era apenas um animal sem razão desenvolvida, seu arbítrio era somente determinado por causas externas à sua razão (heteronomia), isto é, por instintos (necessidades básicas) (*MAM, AA 08:110-111*). Porém, ao começar a desenvolver a razão, ela passa a determinar suas ações, suas escolhas, assim, ele passa a ser livre em sentido bárbaro, (*laG, AA 08: 26*) que é o mesmo que o sentido selvagem e ilimitado, (*laG,*

¹²⁹ É digno de nota que a retomada do conceito de personalidade a partir dos antigos foi realizada por Thomas Hobbes. Hobbes apresenta, na obra *Leviatã* (I, XVI, p. 96-99), o sentido de representação baseando-se na origem da palavra “pessoa”, do latim, *persona*, relacionada à máscara ou viseira utilizada pelos gregos para cobrir o rosto ao representar alguém no palco (em grego, a máscara se chamava *prosopon*). Do teatro, o sentido de pessoa começou a designar qualquer representante da palavra ou da ação em nome de outros, e personificar passou a ser representar, “seja a si mesmo ou a outro”, daí o sentido de: “representante, mandatário, [...], advogado, deputado, procurador, ator e outros semelhantes”. (*Idem*, p. 96)

AA 08: 24) ou incomensurável (*ZeF*, AA 08: 354). O curioso é que, segundo Kant, a razão continua a se desenvolver e isso faz com que o ser humano se perceba como superior aos animais, como um fim da natureza, como um fim em si, (*MAM*, AA 08: 114; *KU*, § 83) ele passa a agir segundo esse novo estágio da razão, o que o leva a renunciar à liberdade selvagem. Essa razão leva ao desenvolvimento da faculdade de desejar. Ou seja, leva o ser humano a ter consciência da capacidade de ação para produzir os objetos de sua escolha de um modo racional; numa palavra: leva ao livre-arbítrio. Quando o fundamento interno de determinação dessa capacidade de escolha é a razão, o ser humano tem vontade. (*MS RL*, AA 06: 213) A vontade está, portanto, ligada ao fundamento de determinação racional do arbítrio e não necessariamente à ação. Caso o arbítrio seja submetido à razão, ele é um arbítrio livre. E, vale destacar, a liberdade do arbítrio coincide com a liberdade prática, cujo sentido negativo é a independência dos impulsos sensíveis e o sentido positivo é a capacidade da razão pura de ser prática por si mesma. (*MS RL*, AA 06: 214)

Dado que o ser humano se reconhece como um fim em si mesmo e passa a agir com liberdade, ele age segundo dois tipos de liberdade: com a liberdade segundo o uso interno do arbítrio (quando o fundamento de determinação do arbítrio é a razão manifestada no próprio dever) e com a liberdade segundo o uso externo do arbítrio (quando cumpre deveres para os quais é possível uma legislação externa). (*MS RL*, AA 08: 214) Esse último tipo de liberdade é denominada como liberdade externa, que se assume como inata — definida como independência do arbítrio coercitivo dos demais — no âmbito do direito inato. (*MS RL*, AA 08: 237) Com o contínuo desenvolvimento da razão, o ser humano, que já se autodetermina (se reconhece como fim em si mesmo), começa a reconhecer os outros humanos como racionais e também como dotados de liberdade (pois os outros dão sinais externos disso). Logo, ele passa a ver o outro humano como um igual, como um fim em si e, com isso, espera reciprocidade de tratamento, espera que o outro também o reconheça como um fim e nunca como um mero meio para atingir fins alheios. Esse é o gérmen da moralidade, é o estado de “igualdade entre todos os seres humanos”. (*MAM*, AA 08: 114)

É a possibilidade do tratamento recíproco justificável de modo justo (por coerção ou comunicação), o “*Honeste vive*” das regras pseudo-ulpianas, que confere ao ser humano o seu único direito inato, qual seja, a coexistência entre a liberdade inata de todos os que convivem entre si. (*MS RL*, AA 06: 237) Segundo Kant, neste

momento, o ser humano deixou o estado de natureza e entrou num *estado de liberdade* (um estado de natureza social), que é uma das etapas em busca do desenvolvimento pleno da razão que levará à finalidade da humanidade, qual seja, “o *progresso* rumo à perfeição”. (MAM, AA 08: 115)

Contudo, como a reciprocidade nem sempre é respeitada, os seres humanos em convivência começam a entrar em conflitos (a comparação leva à competição, à ânsia de dominação, à cobiça etc.), (IaG, AA 08: 21) pois eles se encontram em um estado de liberdade externa sem lei. (MS RL, AA 06: 307) Por conseguinte, a garantia do respeito à liberdade do outro, ou seja, a limitação da liberdade de cada um, depende do poder coercitivo de cada indivíduo. Nesse estado, os indivíduos vivem em constante possibilidade de conflito, em constante tensão; mesmo que não seja o estado de natureza hobbesiano, de permanente guerra de todos contra todos, é um estado de guerra iminente. (DURÃO, 2004, p. 17) Por isso, todos os indivíduos que querem continuar coexistindo e garantir juridicamente o que é seu, de modo independente da sua própria coerção, devem passar para um estado no qual “aquilo que deve ser conhecido como o seu seja *legalmente* determinado a cada um e atribuído por um *poder* suficiente”. (MS RL, §44, AA 06: 312, grifos do autor) Essa passagem se dá por meio da ideia de contrato originário (*ursprüngliche Contract*), isto é, a única ideia de formação de um Estado através da qual se pensa a sua legalidade. (MS RL, §47, AA 06: 315) Nesse contrato, todos os signatários transferem (*aufgeben*) a liberdade externa (*äußere Freiheit*) em favor da formação da vontade unificada do povo. A partir do contrato originário, portanto, surge a ideia de vontade unificada do povo, a qual é a única que não pode ser injusta com ninguém. É por isso que ela devolve imediatamente a liberdade externa que lhe foi transferida, tornando os signatários “membros numa república” (*Glieder eines gemein Wesens*). (MS RL, § 47, AA 06: 316) Essa liberdade externa inata (*angeborenen äußere Freiheit*) é recebida intacta, porém limitada (no sentido de não permitir a transgressão de certos limites), de acordo com a constituição civil que começa a vigorar no surgimento do Estado. (MS RL, § 47, AA 06: 316)

A liberdade externa inata limitada já havia aparecido em grande parte das obras de Kant publicadas nas décadas de 1780 e 1790. Ela vinha, normalmente, com o nome de liberdade civil (*bürgerliche Freiheit*), a qual não pode ser desrespeitada sem prejudicar o desenvolvimento dos negócios (principalmente do

comércio) e “sem que se diminua a força do Estado nas relações externas”. (*laG*, AA 08: 27) O mesmo conceito também aparece como *liberdade*, sem adjetivos, no interior de um Estado ou potência e visa permitir que cada membro de tal Estado busque seu *telos* (τελος) individual e assim gere riqueza. (*MAM*, AA 08: 120) Para Kant, a supressão dessa liberdade leva ao despotismo, ou seja, quando o governo passa a ser exercido para satisfazer a vontade particular do governante e não o bem do povo. (*MAM*, AA 08: 120)

Kant esboçou essa mesma definição, porém com um nome diferente, a saber, *liberdade política* (*politische Freyheit*), em *Trabalhos preparatórios de Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*¹³⁰ (*VTP*, AA 23: 129-30). Tal liberdade é definida como “a liberdade contínua de cada membro da república (*des Gemeinen Wesens*)” a qual consiste no fato de que

cada um pode buscar a sua felicidade de acordo com os seus próprios conceitos e não pode sequer ser utilizado como meio para o fim da sua própria felicidade pelos outros e de acordo com os seus conceitos, mas apenas de acordo com os seus próprios. Ainda que a preservação do estado de total liberdade (onde a segurança da propriedade está incluída) seja uma *salus publicum*, ou seja, a preservação desse estado de liberdade – A essa liberdade ninguém pode renunciar, pois deixaria de ter direitos e se tornaria uma coisa, embora provavelmente fosse uma coisa perdida (*VTP*, AA 23: 129, tradução minha)¹³¹

Em *Teoria e práxis*, esse mesmo tipo de liberdade aparece como o primeiro princípio de uma constituição republicana (*Princip für die Constitution eines gemeinen Wesens*). Kant afirma que a “*liberdade* de todo membro da sociedade, enquanto ser humano”¹³² (*TP*, AA 08: 290) está ligada à realização da felicidade dos membros da constituição republicana, isto é, a liberdade é ligada à busca da felicidade de modo independente de outros membros, desde que “vise um fim que

¹³⁰ No original: *Vorarbeiten zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.*

¹³¹ No original: “*Daher die bürgerliche Verfassung als ein rechtlicher Zustand unter öffentlichen Gesetzen durchgängige Freyheit eines jeden Gliedes des Gemeinen Wesens als erste Bedingung enthält (nicht die ethische, auch nicht blos die juridische, sondern die politische Freyheit) Diese besteht darin daß jeder seine Wohlfarth nach seinen Begriffen suchen kann und auch nicht einmal als Mittel zum Zweck seiner eigenen Glückseligkeit von andern und nach derer ihren Begriffen gebraucht werden kann sondern blos nach dem seinigen*” (*VTP*, AA 23: 129).

¹³² No original: “*Die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menschen [...] Die Freiheit als Mensch, deren Princip für die Constitution eines gemeinen Wesens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d. i. diesem Rechte des Andern) nicht Abbruch thut*” (*TP*, AA 08: 290).

permita a coexistência da liberdade de todos de acordo com uma legislação universal”(TP, AA 08: 290; Cf. MAM, AA 08: 117, nota). Ao se levar em conta que tal liberdade está vinculada à felicidade, que é fruto da vontade particular, conclui-se que ela não deve ser levada em conta pela vontade unificada do povo ao votar as leis (que dizem respeito a todos os cidadãos em geral), embora estivesse estreitamente relacionada à realização pessoal dos membros da constituição republicana, no sentido de que sua preservação total (incluía a propriedade) estaria vinculada ao *salus publicum* (o bem-estar do Estado) e, se alguém renunciasse a essa liberdade, esse alguém deixaria de ser uma pessoa e se tornaria uma coisa, (VTP, AA 23: 129) pois estaria totalmente sujeito ao arbítrio dos demais.

Posteriormente, na *Doutrina do direito*, Kant vai se posicionar claramente contra a noção de *salus publicum* vinculada à felicidade dos membros do Estado. Em seu lugar, o filósofo vai afirmar o bem-estar da república (*salus reipublicae suprema lex est*). (MS RL, AA 06: 318) Ou seja, Kant parafraseia a frase de Cipião (*Salus populi suprema est Lex*)¹³³, para dizer que o bem-estar da república deve ser a lei suprema, enquanto que a felicidade, como havia dito nos trabalhos anteriores à *À paz perpétua*, seria apenas uma decorrência da busca pelo bem-estar da república.

Em *À paz perpétua*, é introduzida uma modificação, à primeira vista sutil, a partir do que Kant afirma que a constituição republicana é estabelecida, em primeiro lugar, de acordo com o princípio da “liberdade dos membros de uma sociedade (como seres humanos)” (*Principien der Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen)*). Há a troca do termo *eines gemeinen Wesens* (república) usado anteriormente, para *Gesellschaft* (sociedade). Ou seja, aqui a liberdade deixa de ser um princípio para a constituição republicana, como vinha sendo até *Teoria e práxis*, para ser colocada como um princípio para a sociedade de seres humanos. Isso é indicado pelo uso do substantivo *Gesellschaft* que pode significar “associação”, mas também “corporação”, “empresa” ou “sociedade” (no sentido de sócios em uma empresa).

Se a análise feita acima estiver correta, Kant dá continuidade ao sentido da liberdade civil exposto desde as obras da década de 1780; sentido que remete

¹³³ Cf. Cícero, *De Legibus*, Livro III.

apenas à liberdade dos membros de uma comunidade. Como dissemos, trata-se de uma liberdade definida como busca pela felicidade através dos mais diferentes meios possíveis (desenvolvimento econômico, prática religiosa etc.), (*laG*, AA 08: 28) desde que eles não impeçam a coexistência da liberdade dos outros membros.

Logo em seguida (*ZeF*, AA 08: 350), Kant explica que a constituição republicana também está de acordo com mais duas características, a saber, 1) com o princípio da dependência de todos enquanto súditos submetidos a uma única legislação comum e 2) com a lei da igualdade, que se refere à reciprocidade da possibilidade de coerção jurídica entre os cidadãos. Ao final dessa caracterização, Kant faz uma nota que parece explicar porque a constituição republicana é “a única que resulta da ideia de contrato originário sobre a qual toda legislação jurídica de um povo deve ser fundada” (*ZeF*, AA 08: 350). Ali, os princípios com os quais a constituição republicana está de acordo são chamados de direitos inatos e inalienáveis (*dieser angeborenen, zur Menschheit nothwendig angehörenden und unveräußerlichen Recht*). Ainda nessa nota é apresentada a liberdade externa jurídica (*äußere (rechtliche) Freiheit*), a qual Kant define como a “autorização (*Befugniß*) de não obedecer a nenhuma lei externa senão àquelas para as quais eu pude dar meu consentimento” (*sie ist die Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können*) (*ZeF*, AA 08: 350, nota)¹³⁴. Um fato interessante é que Kant já tinha se referido à liberdade jurídica nos *Trabalhos Preparatórios para a Teoria e prática*. Cito a passagem na íntegra:

Todas as leis jurídicas devem surgir da liberdade daqueles que deveriam obedecê-las. Pois a própria lei nada mais é do que a restrição da liberdade humana (no uso externo) à condição de sua harmonia com a liberdade de todos. Portanto, a constituição civil, como condição jurídica de direito público, contém como primeira condição a liberdade contínua de cada membro da república (não a liberdade ética, *não apenas a liberdade jurídica*, mas sim a liberdade política). (*VTP*, AA 23: 129, tradução e grifos meus)¹³⁵

¹³⁴ Segundo Pinzani, é possível interpretar a liberdade jurídica como a faculdade de só obedecer à lei para a qual poderíamos ter dado nosso consentimento, mas não o damos efetivamente. Nesse caso, leva-se em conta que as leis são dadas pelo soberano, que constitui o poder legislativo, o qual deve legislar de acordo com a *vontade unificada do povo*. Mas como esta é *a priori*, o soberano não precisaria consultar o próprio povo, ele poderia, por meio da razão (ou melhor da imaginação, do juízo reflexivo que produz os princípios gerais e as normas ideais na esfera política), determinar qual seria a lei para a qual os súditos dariam o próprio consentimento. (PINZANI, 2008, p. 220) Essa possibilidade de leitura leva em conta, principalmente, a terceira *Crítica*.

¹³⁵ No original: “*Alle Rechtsgesetze müssen aus der Freiheit derer hervorgehen die ihnen gehorchen sollen. Denn das Recht selbst ist nichts Anders als die Einschränkung der Freyheit des Menschen (in äußerem Gebrauch) auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung derselben mit der Freyheit von jedermann. Daher die bürgerliche Verfassung als ein rechtlicher Zustand unter öffentlichen Gesetzen*

A passagem acima deixa explícito que a liberdade jurídica compõe, junto à liberdade política, o *direito público* kantiano. A última faz com que os membros da sociedade realizem sua felicidade e o Estado enriqueça, enquanto que a primeira permite a participação dos cidadãos no processo legislativo. Essa passagem também indica que Kant já vinha trabalhando a *liberdade jurídica* desde antes de 1793, quando publicou *Teoria e práxis*.

Por fim, na *Doutrina do direito*, a liberdade jurídica, retomada praticamente *ipsis litteris* de *À paz perpétua* — embora não mais apresentada como um princípio inato da constituição republicana —, passa a ser um dos atributos (*Attribute*) dos cidadãos enquanto membros do Estado cuja constituição deve ser republicana. (*MS RL, AA 06: 314*) Ademais, Durão observa que há uma distinção entre direito inato e suas atribuições (que se refere à natureza humana) e atributos da cidadania (adquiridos pelos cidadãos), distinção introduzida na *Doutrina do direito* para resolver o problema de dizer que os princípios da constituição republicana em *À paz perpétua* são inatos e inalienáveis, embora só sejam válidos no estado civil. (DURÃO, 2022, p. 63-4) Em consonância com o que foi dito, Durão afirma:

[...] este único direito inato à liberdade inata é submetido à vontade soberana do povo, que é a própria vontade legisladora de cada um (*MS RL, AA 06: 315-6*). Portanto, embora cada indivíduo seja autorizado a usufruir, no estado civil, da liberdade inata e suas derivações analíticas, como a igualdade, a integridade e a imprejudicabilidade inatas, pela vontade unificada do povo, ela se distingue da liberdade legal e da igualdade e independência civis, que são definidas como atributos dos cidadãos na constituição republicana (*MS RL, AA 06: 314*) e são expressos referindo-se ao estado civil [...] (DURÃO, 2022, p. 65-6).

Como a passagem citada demonstra, tanto a liberdade inata limitada (liberdade civil ou política), como princípio cuja constituição republicana é conforme, quanto a liberdade jurídica, como o atributo jurídico da cidadania, ocorrem na constituição republicana, a qual tem a vontade unificada do povo como legisladora. (*ZeF, AA 08: 350-1; MS RL, AA 06: 314*) Porém, é preciso destacar que, ainda que ambos os tipos de liberdade possuam respaldo público e forma institucional, uma vez que a constituição republicana está de acordo com o primeiro e tem o segundo

durchgängige Freyheit eines jeden Gliedes des Gemeinen Wesens als erste Bedingung enthält (nicht die ethische, auch nicht blos die juridische, sondern die politische Freyheit)" (VTP, AA 23: 129).

como atributo da sua cidadania (*ZeF*, AA 08: 350; *TP*, AA 08: 290), ambos os tipos de liberdade não estão totalmente salvaguardados no estágio atual de desenvolvimento do direito público. Pois, em última instância, a realização completa de todos os direitos (portanto da coexistência entre as liberdades e todo o direito público) só acontecerá com a adoção de uma constituição republicana por todos os Estados, isto é, com a efetivação do direito das gentes (federação de estados livre e iguais) e do direito cosmopolita (direitos entre todos os cidadãos do mundo e uma organização de todos os Estados). Dito de outro modo, a efetividade jurídica completa, que permite a relação justa entre as pessoas, só ocorrerá no cenário de uma paz perpétua que possa ser garantida institucionalmente. (TREVISAN, 2014, p. 214-19) E é essa realização plena do direito público que levará a um progresso moral gradual, que ocorrerá por coação externa e que será incorporado aos poucos aos costumes, até que depois de muito tempo de uso as leis comecem a ser internalizadas, de modo que, ocorrerá também progresso moral interno, levando o ser humano ao desenvolvimento pleno da moralidade, que nada mais é do que *telos* (finalidade) da humanidade, ou, nas palavras de Kant, “o momento em que a arte, atingindo a perfeição se torna de novo natureza, que é a meta derradeira da destinação moral da espécie humana” (*MAM*, AA 08: 118).

4.4 TERCEIRA SINOPSE

O direito público é composto por três esferas, a saber, o direito político (o qual é o direito estabelecido pela constituição civil, sendo, portanto, o direito interno de um Estado); o direito das gentes (que regulamenta as relação dos Estados entre si) e o direito cosmopolita (segundo o qual os sujeitos de cada Estado são considerados cidadãos do mundo). Nesta dissertação, apenas foi abordado o direito político, no qual se estabelece as formas de Estado, que são determinadas a depender de quem exerce o poder soberano, que é o poder legislativo, ou a depender da forma de governo, que é como as leis elaboradas pelo soberano são aplicadas. Se o soberano for uma única pessoa, ele elabora uma constituição civil autocrática, se for um grupo, a constituição se chama aristocrática e, se forem todos os cidadãos, Kant denomina a constituição de democrática. As formas de governo só podem ser de dois modos, republicano ou despótico. Quando o governante segue

as leis de acordo com a ideia de uma vontade unificada do povo e, por conseguinte, visa o bem do Estado, ele governa de modo republicano. Porém, quando o governante governa levando em conta apenas a própria vontade, visando o próprio bem, ele governa de modo despótico.

Das combinações possíveis entre cada constituição civil e cada forma de governo, Kant indica que a mais provável de governar de modo republicano é a constituição cujo poder soberano (o poder legislativo) é exercido por todos os cidadãos, que expressam a vontade unificada do povo, ao passo que o poder governante (o poder executivo) é exercido por uma única pessoa. Essa pessoa cumpriria mais facilmente com a vontade unificada do povo, pois, depois de alguma reflexão, seria mais fácil para ela separar a sua vontade particular da vontade unificada do povo, o que permitiria a ela agir em conformidade com a vontade unificada do povo. Porém, este também pode ser o pior caso de despotismo, que é quando o governante finge governar segundo a vontade unificada do povo, mas, na verdade, governa segundo interesses próprios.

A constituição republicana seria aquela que está de acordo com os princípios da liberdade (liberdade inata limitada ou liberdade civil) dos membros do Estado enquanto seres humanos e, da dependência em relação à constituição civil, enquanto súditos, ao mesmo tempo em que respeita a lei da igualdade (possibilidade de coerção jurídica recíproca) enquanto cidadãos. (*ZeF*, AA 08: 350)

Em suma, a constituição republicana é aquela pela qual o governante segue a lei dada pelo soberano, que é a vontade unificada do povo, e que não pode ser injusta com o próprio povo, pois ninguém é injusto consigo mesmo. Por isso, a vontade unificada do povo só visa o bem do Estado.

É por não poder ser injusta com ninguém que, ao ser formada, a vontade unificada do povo devolve a liberdade inata para cada membro da constituição civil republicana — eles recebem a liberdade inata intacta, embora limitada pela constituição civil (*bürgerliche Verfassung*) (*MS RL*, AA 06: 315). A constituição civil, ao limitar a liberdade inata, engendra a liberdade civil (*bürgerliche Freiheit*) (*IaG*, AA 08: 27-8; *MS RL*, AA 06: 348), também chamada de liberdade política (*politische Freyheit*) (*VTP*, AA 23: 129-30), que nada mais é do que a liberdade que leva os membros do Estado a buscarem se realizar, a buscarem sua própria felicidade no

estado civil.¹³⁶ Além da liberdade civil, Kant introduz outro tipo de liberdade, que é uma atribuição apenas dos cidadãos, a saber, a liberdade jurídica, que é a “autorização para não obedecer a nenhuma lei externa senão àquelas para as quais eu possa dar meu consentimento” (*ZeF*, AA 08: 350, nota). Daí viria o caráter pacifista da constituição republicana (juntamente com as outras atribuições de seus cidadãos – igualdade civil, independência civil e personalidade civil). Pois nela, o cidadão só obedece às leis para as quais tenha dado o seu consentimento e, por isso, ele deve ser consultado caso o governante queira começar uma guerra. (*ZeF*, AA 08: 351) Porém, o cidadão de uma constituição republicana dificilmente autorizaria uma empresa tão daninha a si mesmo, como o é uma guerra, pois é ele que terá que arcar com os custos e estará sujeito à morte no campo de batalha.

Sucintamente, pode-se dizer que a *Doutrina do direito* é uma obra que visa a realização da moralidade do ser humano em relação à legislação em seu âmbito externo, ou seja, trata-se de uma busca pelos primeiros princípios *a priori* (por isso metafísicos) que possibilitam o pleno desenvolvimento da liberdade externa. Tal realização só pode ocorrer após o total desenvolvimento das três esferas do direito: 1) do *direito público*, constituído pelo *direito político*, no qual um Estado adota uma constituição que leva em consideração a vontade unificada do povo (uma constituição republicana); 2) do direito das gentes, que implica na formação de uma federação de estados livres e 3) do direito cosmopolita, segundo o qual cada cidadão tem um direito de livre passagem no território de todos os Estados. (*ZeF*, AA 08: 349-360)

Todo o caminho percorrido no âmbito formal para a justificação do estado civil foi sintetizado na conclusão do artigo *A fundamentação Kantiana do Estado de Direito* (DURÃO, 2004, p. 18). Ali, Aylton Barbieri afirma que “o argumento de

¹³⁶ No original: “Daher die bürgerliche Verfassung als ein rechtlicher Zustand unter öffentlichen Gesetzen durchgängige Freyheit eines jeden Gliedes des Gemeinen Wesens als erste Bedingung enthält (nicht die ethische, auch nicht blos die juridische, sondern die **politische Freyheit**). Diese besteht darin daß jeder seine Wohlfarth nach seinen Begriffen suchen kan und auch nicht einmal als Mittel zum Zweck seiner eigenen Glückseeligkeit von andern und nach derer ihren Begriffen gebraucht werden kann sondern blos nach dem seinigen”. Em português, este trecho pode ser lido tal como se segue: “Portanto, a constituição civil, como condição jurídica do direito público, contém como primeira condição a liberdade contínua de cada membro da república (não a liberdade ética, nem somente jurídica, mas também **liberdade política**). A qual consiste no fato de que cada um pode buscar a sua felicidade de acordo com os seus conceitos e não pode sequer ser utilizado como meio para o fim da sua própria felicidade pelos outros e de acordo com os seus conceitos, mas apenas de acordo com os seus próprios.” (*VTP*, AA 23: 129, tradução e grifos meus).

fundamentação do estado civil pode ser reconstruído do seguinte modo”, após o que ele elenca os três principais pontos que levam ao *exeundum*, a saber:

(1) a partir do contrato originário (vontade unida do povo) como princípio regulativo que orienta as ações humanas, é possível fundamentar a existência de uma presunção de direitos ou direitos privados provisórios no estado de natureza; (2) a matéria do direito privado é a mesma no estado de natureza e no estado civil, embora se distinga pela forma, porque este torna peremptório o direito privado através da justiça distributiva; (3), então, permanecer no estado de natureza é uma violência *formaliter* contra os demais, uma vez que torna insegura toda posse externa, o que possibilita deduzir analiticamente do conceito de direito por oposição à violência, o postulado do direito público, enquanto princípio constitutivo do estado civil, que permite obrigar a qualquer um com quem se mantenha relações a sair do estado de natureza e entrar conosco no estado civil (DURÃO, 2004, p. 18).

5. CONCLUSÃO

Nesta dissertação, percorreu-se o caminho explicativo que situa a liberdade inata (independência do arbítrio coercitivo de um outro) no âmbito do único direito inato da filosofia jurídica e política de Kant, bem como apresentou-se suas atribuições (*Befugnisse*): a igualdade inata (reciprocidade da possibilidade de obrigar e ser obrigado nas mesmas circunstâncias), a independência inata (a qualidade ser *sui iuris*, ou seja, não depender de ninguém para prover o próprio sustento), a integridade inata (ser considerado honesto até que seja condenado em um tribunal) e a imprejudicabilidade inata (poder fazer e dizer tudo aquilo que não prejudique o outro naquilo que é seu). (*MS RL, AA 06: 237-238*) Percutiu-se também, ao longo desse percurso, a esfera de todos os direitos adquiridos, os quais são o *direito privado*, que tem legitimidade desde o estado de natureza, e o *direito público*, que vigora a partir do estado civil.

O único direito inato consiste na coexistência da liberdade inata entre todos os que se relacionam mutuamente e é um direito que todos os seres humanos possuem em virtude da própria humanidade. Porém, diferentemente de outros direitos, vinculados a deveres externos para os quais é possível uma legislação externa, o direito inato é vinculado a um dever interno, a saber, viver honestamente, “*Honeste vive*” das regras pseudo-ulpianas, (PINZANI, 2009, p. 99) que pressupõe tratar a si mesmo e aos demais sempre como um fim em si mesmo, nunca meramente como um meio. Esse seria um dos pressupostos para ter o direito inato reconhecido, pois, caso contrário, quando não se age honestamente, pode-se perder temporariamente esse direito (o fato de o direito ser inato não significa que ele é inalienável, significa que ele não é adquirido: basta agir justamente para conservá-lo). Em casos extremos, como homicídios ou atentar contra a soberania do Estado, o agente pode perder o direito inato para sempre (casos em que o criminoso deixa de possuir uma das atribuições da liberdade inata, qual seja, a integridade inata, que é a capacidade de ser considerado íntegro, ou honesto). Portanto, uma pessoa íntegra é alguém que não foi condenada em um tribunal e que possui (caso tenha as outras atribuições) liberdade inata, ao mesmo tempo em que, se for reconhecida como alguém cuja liberdade inata possibilita a coexistência entre a liberdade dos outros, ela terá seu direito inato reconhecido por aqueles que com ela convivem. (*MS RL, AA 06: 237-8*)

Por outro lado, o direito privado é um direito adquirido no qual a liberdade inata confere, juntamente com a posse comum originária e o postulado jurídico da razão prática, legitimidade à posse empírica. Contudo, a posse empírica não é garantida para além da vontade unilateral do seu detentor e, uma vez que ele se distancie do objeto de escolha do seu arbítrio, alguém pode se apossar desse objeto — razão pela qual essa posse é apenas uma presunção jurídica. Esse estado está envolto em uma constante tensão pela iminência de conflito, pois não há uma vontade diferente daquela do possuidor que garanta a posse de modo peremptório. Para que os membros dessa sociedade possam continuar se relacionando reciprocamente sem que haja essa tensão constante, eles devem sair desse estado de natureza e entrar no estado civil.

A origem do estado civil é pensada idealmente por Kant como o firmamento de um contrato originário no qual todos os que convivem entre si, unindo-se, transferem a sua liberdade inata ilimitada em favor da formação do povo. A partir desta formação, constitui-se a vontade unificada do povo, que confere validade e segurança a todo direito privado (incluindo, portanto, a presunção jurídica da posse empírica). Ademais, como a vontade unificada do povo não pode ser injusta com ninguém, ela devolve a liberdade inata intacta para cada um dos membros da constituição civil, porém de forma limitada. Kant denomina essa liberdade inata limitada de liberdade civil (*staatsbürgerliche Freiheit*) (*MS RL*, § 58, *AA* 06: 348); (*bürgerliche Freiheit*) (*IaG*, *AA* 08: 27-8), ou, ainda, liberdade política (*politische Freyheit*) (*VTP*, *AA* 23: 129).

Além dessa liberdade civil, mas ainda no estado civil, Kant afirma haver atributos inseparáveis (*unabtrennlichen Attribute*) da cidadania conferida aos membros sob uma constituição civil. O primeiro desses atributos tem grande relevância no contexto desta dissertação, pois ele é justamente outro tipo de liberdade, a saber, a liberdade jurídica (*gesetzliche Freiheit*), isto é, a liberdade de “não obedecer a nenhuma outra lei, senão aquela para a qual deu o seu consentimento”. (*MS RL*, *AA* 06: 314)

Para evitar eventuais confusões entre os dois tipos de liberdade do estado civil (a liberdade civil e a liberdade jurídica), viu-se mais detidamente, em *Teoria e práxis* (1793) e em *À paz perpétua* (1795), que Kant apresenta a liberdade civil no contexto da ideia de constituição republicana (*die republikanische Verfassung*) (*ZeF*,

AA 08: 351), a qual, em relação aos membros da sociedade, deve estar de acordo com o princípio da liberdade (civil), isto é, “cada um poder busca o fim que deu a si próprio, a sua felicidade, desde que não cause danos aos outros” (*TP*, AA 08: 290), ou seja, desde que esta busca permita a coexistência com a liberdade dos demais. A liberdade jurídica, por sua vez, só aparece nominalmente publicada na obra de 1795, em uma nota logo abaixo da exposição dos princípios cuja constituição republicana está de acordo. Kant afirma que a liberdade jurídica é “a autorização (*Befugniß*) para não obedecer a nenhuma lei externa senão àquelas para as quais eu tenha dado o meu consentimento” (*ZeF*, AA 08: 350). Vale notar que esse atributo é um dos responsáveis pela característica pacifista dos Estados que adotam a constituição republicana, pois, nessa constituição, o cidadão que vota as leis é, ao mesmo tempo, o súdito que está submetido às leis e, por conseguinte, dificilmente ele daria o seu consentimento para a empresa nefasta que é a guerra. (*ZeF*, AA 08: 351)¹³⁷

Esse pacifismo demonstra um progresso contínuo da moralidade em sentido externo, que é sustentado pela elaboração de leis justas, as quais o próprio povo daria a si mesmo por meio da vontade unificada do povo que exerce o poder legislativo em uma constituição republicana. *Pari passu*, nessa mesma constituição há uma força coercitiva que garante o cumprimento da lei, isto é, o poder executivo; um poder que organiza os julgamentos e profere as sentenças dadas pelo júri, composto por representantes do próprio povo, ou seja, o poder judiciário. Esses três poderes ocorrem em uma constituição republicana em geral, sendo apenas três relações da mesma vontade unificada do povo que procedem *a priori* da razão. (*MS RL*, §§49 e 51, AA 06: 318; 338)

Por fim, destaca-se que as ideias de liberdade e o completo desenvolvimento da moralidade só encontrarão sua realização plena quando se efetivarem as três esferas do direito público, a saber, o direito político, por meio da adoção de uma constituição republicana de todos os Estados, o direito das gentes por meio de uma

¹³⁷ Em paralelo a esta perspectiva que mostra como a constituição republicana é pacifista, também é possível pensar, numa perspectiva mais ampla, na qual o desenvolvimento da razão humana implica um progresso da moralidade (*Sittlichkeit*), que também é pacifista. O próprio nome da obra cuja *Doutrina do direito* é parte (*Die Metaphysik der Sitten*, em português, *Metafísica dos Costumes*), indica uma metafísica no sentido de buscar os primeiros princípios fundamentais da moral em geral (*Sitten* é um termo que abrange uma gama de significados, entre os quais destacam-se: “usos”, “costumes”, “tradições”, “moralidade”, ou simplesmente “moral”), que, no seu sentido externo (objeto desta dissertação), relaciona-se como os deveres jurídicos. Por isso, a primeira parte (*Erster Theil*) da obra se chama *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (*Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito*).

federação de estados livres e iguais, e o direito cosmopolita, através da garantia da liberdade de passagem dos seres humanos por toda a superfície da Terra (direito de transitar e comercializar com todos os países), desde que não lhes cause danos.

REFERÊNCIAS

Obras de Kant

KANT, Immanuel. **Gesammelten Werken**. Índice eletrônico das obras completas segundo a Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Academia de Ciências de Berlin, antiga Academia Prussiana de Ciências). Disponível em: <http://kant.korpora.org/index.html>. Acesso em 24 de maio de 2023.

_____. **O conflito das faculdades**. Tradução, notas e anexos: André Rodrigues Ferreira Peres e Luiz Gonzaga Camargo Nascimento. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2021.

_____. **À paz perpétua**: um projeto filosófico. Traduzido por Bruno Cunha. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4ª ed. 2ª reimpressão – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Monique Hulshof. 5ª reimpressão. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Metafísica dos Costumes**. Tradução [primeira parte]: Clélia Aparecida Martins, tradução [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. **Metafísica dos Costumes**. Tradução: José Lamego. 3ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. **Resposta à pergunta: que é esclarecimento?** *In*: Kant, I. Textos seletos. Introdução: Floriano de Souza Fernandes. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. **Que significa orientar-se no pensamento?** *In*: Kant, I. Textos seletos. Introdução: Floriano de Souza Fernandes. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Ricardo Terra (org.); tradução: Rodrigo Neves e Ricardo Terra. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **Começo conjectural da história humana.** Tradução: Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. **A religião nos limites da simples razão.** Tradução: Artur Morão. 1ª ed. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.** Tradução de Clélia Aparecida Martins. Revisão técnica de Márcio Suzuki com colaboração de Vinícius de Figueiredo. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Remarks on the Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime, Selections.* Editado por Paul Guyer e traduzido por Curtis Bowman, Paul Guyer, e Frederick Rauscher. In: KANT, Immanuel. **Notes and Fragments.** The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2005.

_____. **Manual dos cursos de Lógica Geral.** Tradução: Fausto Castilho. 2ª ed. Campinas, SP: Editora Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2002.

_____. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. Tradução: Artur Morão. In: MORÃO, Artur (org.). **A paz perpétua e outros opúsculos,** Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Practical Philosophy.** The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Traduzido por Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. **Opus postumum.** The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Traduzido por Eckart Förster e Michael Rosen. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998.

Referências Primárias

KANT, Immanuel. **Gesammelten Werken.** Índice eletrônico das obras completas segundo a Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Academia de Ciências de Berlin, antiga Academia Prussiana de Ciências). Disponível em: <http://kant.korpora.org/index.html>. Acesso em 24 de maio de 2023.

_____. **O conflito das faculdades.** Traduzido por André Rodrigues Ferreira Peres e Luiz Gonzaga Camargo Nascimento. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2021.

_____. **À paz perpétua:** um projeto filosófico. Traduzido por Bruno Cunha. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Traduzido por Fernando Costa Mattos. 4ª ed. 2ª reimpressão – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Crítica da razão prática**. Traduzido por Monique Hulshof. 5ª reimpressão. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Crítica da faculdade de julgar**. Traduzido por Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Metafísica dos Costumes**. Traduzido por Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadei, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. **Metafísica dos Costumes**. Traduzido por José Lamego. 3ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. Resposta à pergunta: que é esclarecimento? *In*: Kant, I. **Textos seletos**. Introdução: Floriano de Souza Fernandes. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. Que significa orientar-se no pensamento? *In*: Kant, I. **Textos seletos**. Introdução: Floriano de Souza Fernandes. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Ricardo Terra (org.). Traduzido por Rodrigo Neves e Ricardo Terra. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **Começo conjectural da história humana**. Traduzido por Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. Traduzido por Artur Morão. 1ª ed. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Traduzido por Guido Antônio de Almeida. Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Traduzido por Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. Remarks on the Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime: Selections. Paul Guyer (ed.). Traduzido por Curtis Bowman, Paul Guyer, e Frederick Rauscher. *In*: KANT, Immanuel. **Notes and Fragments**. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2005.

KANT, Immanuel. **Manual dos cursos de Lógica Geral**. Traduzido por Fausto Castilho. 2ª ed. Campinas, SP: Editora Unicamp; Uberlândia: Edefu, 2002.

_____. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. Traduzido por Artur Morão. *In*: MORÃO, Artur (org.). **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Practical Philosophy**. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Traduzido por Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. **Opus postumum**. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Traduzido por Eckart Förster e Michael Rosen. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998.

Referências Secundárias

ACHENWALL, Gottfried. **Natural Law**: A Translation of the Textbook for Kant's Lectures on Legal and Political Philosophy. London: Bloomsbury Academic, 2020a.

_____. **Prolegomena to Natural Law**. Groningen: University of Groningen Press, 2020b.

ALLISON, Henry. **Kant's Conception of Freedom**: A Developmental and Critical Analysis. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Liberdade e moralidade segundo Kant. *In*: **Analytica**, v. 2, pp. 175-202, 1997. Disponível em: <<https://revistas.ufrrj.br/index.php/analytica/article/view/404>>.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Crítica, dedução e facto da razão. **Analytica**, v. 4, n. 1. 1999. p. 57-84.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Traduzido por Giovanni Reale e Marcelo Perine. 5. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. *In*: PESSANHA, José Américo Motta. **Os Pensadores: Aristóteles**. Traduzido por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ARISTÓTELES. **Politics**. Traduzido por RACKHAM, Harris. London: Harvard University Press, 1959.

ARNIM, Hans Friedrich August Von. **Stoicorum Veterum Fragmenta**. v. 1. Stuttgart: B. G. Teubner Verlag, 1964.

BECK, Lewis White. Five concepts of Freedom in Kant. *In*: SRZEDNICKI, Jan T. J. (ed.). **Philosophical Analysis and Reconstruction: Contributions to Philosophy**. Dordrecht; Boston; Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers: 1987.

BECKENKAMP, Joãozinho. O lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia crítica kantiana. *In*: **Kant e-prints**. Campinas, Série 2, v 1, n 1, p. 31-56, jan-jun, 2006. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/331>. Acesso em: 18 de agosto de 2022.

BEISER, Frederick Charles. **Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800**. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

BORGES, Maria de Lourdes A.; HECK, José (orgs.). **Kant: liberdade e natureza**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

BRANDT, Reinhard. Eigentumstheorien von Grotius bis Kant. *In*: **Problemata**, v 31, n 8, p. 275 ss. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1974.

BYRD, Sharon. Intelligible possession of objects of choice. *In*: In Lara Denis (ed.), **Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BYRD, Sharon; HRUSCHKA, Joaquim. Kant's theory of punishment: Deterrence in its threat, retribution in its execution. *In*: **Law Philos**, v 8, p. 51-200, 1989.

BYRD, Sharon; HRUSCHKA, Joaquim. **Kant's Doctrine of Right: A Commentary**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CARANTI, Luigi. **Kant's political legacy: human rights, peace, progress**. Cardiff: University of Wales Press, 2017.

CASSIRER, Ernst. **Kant: Vida e doutrina**. Traduzido por Rafael Garcia e Leonardo Rennó Ribeiro Santos. Petrópolis: Vozes, 2021.

CICERO, MARCUS T. **Über die Gesetze**. Traduzido por Rainer Nickel. München/Zürich: Artemis & Winkler, 2004.

CUNHA, Bruno. *Immanuel Kant: Reflexões de Filosofia Moral*. *In*: **Estudos Kantianos**, Marília, v. 7, n. 1, jan./jun., 2019. p. 81-102. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/2318-0501.2019.v7n1.10.p81>. Acesso em: 20 de dezembro de 2023.

DUDEN. AUFGEBEN, 2022. Disponível em: <https://www.duden.de/rechtschreibung/aufgeben>. Acesso em: 04 de outubro de 2022.

DURÃO, Aylton Barbieri. A fundamentação Kantiana do Estado de Direito. **PHILOSOPHICA**, n. 24, nov. 2004. Disponível em:
<<https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/28575/1/philosophica24.pdf>>

_____. O problema da autonomia na Doutrina do direito de Kant. *In*: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. **Kant: Posteridade e Actualidade**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 387-410.

_____. O Postulado Jurídico da Razão Prática como Lei Permissiva. *In*: RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel Ribeiro; ANDRÉ, José Gomes. **Filosofia Kantiana do Direito e da Política**. Lisboa: CFCUL, 2007. p. 225-242.

_____. O direito real de Kant. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 33, n. 2, p. 77-94, 2010. Disponível em:
<<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/1032/931>>. Acesso em: 15 de julho de 2022.

_____. Kant: A formação da República. *In*: **Kínesis**, v. 8, n. 16, p. 1-12, 2016. Disponível em:
<https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/1_ayltondurao.pdf>. Acesso em 10 junho de 2022.

_____. A doutrina penal republicana de Kant. *In*: **Estudos Kantianos**, Marília, v. 5, n. 1, p. 125-142, jan./jun. 2017. Disponível em:
<<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ek/article/view/7082>>

_____. Kant contra Habermas: Guerra e Paz no Pensamento Cosmopolita. *In*: **AUFKLÄRUNG**, João Pessoa, v. 5, n. 1, p. 39-52, jan./abr. 2018.

_____. Primeiro artigo definitivo para a paz perpétua: a constituição republicana. *In*: FERREIRA, Pedro Henrique F.; KLEIN, Joel Thiago (org.). **Comentários às obras de Kant: À paz perpétua**. Florianópolis: NéfiOnline, 2022.

_____. Cidadania e representação na constituição republicana de Kant. *In*: **Estudos Kantianos**, Marília, v. 11, n. 2, p. 11-30, jul./dez. 2023.

DURÃO, Aylton B.; MEDINA, Javier García. *El Tránsito de la Libertad del Estado de Naturaleza al Estado Civil*. *In*: **Kant, Razón y Experiencia**. Salamanca: Bibliotheca Salmanticensis. Universidad Pontificia de Salamanca, v. 274. p. 409-415, 2005.

DUTRA, Delamar José Volpato. Direito cosmopolita: terceiro artigo definitivo para a paz perpétua. *In*: FERREIRA, Pedro Henrique de Freitas; KLEIN, Joel Thiago (org.). **Comentários às obras de Kant: À paz perpétua**. Florianópolis: NefipOnline, 2022.

FELDHÄUS, Charles. Sobre o direito internacional em Kant e Rawls. **Studia Kantiana**, v. 17, 2019. p. 63-80.

FELDHAUS, Charles. Cosmopolitismo em Habermas: com Kant para além de Kant. **ETHIC@**, Florianópolis, v. 19, 2020. p. 280-299.

_____. Sobre o paradigma do reconhecimento e a paz global. **ETHIC@**, Florianópolis, v. 21, 2022. p. 318-334.

FORST, Reiner. **Justificação e crítica**: Perspectivas de uma teoria crítica da política. Traduzido por Denilson L. Werle. São Paulo: Unesp, 2018.

GREGOR, Mary. **Laws of Freedom**: A Study of Kant 's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten. New York: Barnes & Noble, 1963.

_____. Kant's Theory of property. **The Review of Metaphysics**. Vol 41, n 4, p. 757-787, jun. Washington: 1988.

HABERMAS, Jürgen. A idéia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos. In: HABERMAS, J. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Traduzido por Paulo Astor Soethe. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HECK, José Nicolau. Estado e propriedade na doutrina do direito de Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 43, n. 1, mar. 1998. p. 169-179.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Traduzido por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Traduzido por Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2005.

KERSTING, Wolfgang. **Wohlgeordnete Freiheit**: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

KLEIN, Joel Thiago. Comentário ao segundo artigo definitivo de À paz perpétua: federação de Estados livres ou república mundial? In: FERREIRA, Pedro Henrique de Freitas; KLEIN, Joel Thiago (org.). **Comentários às obras de Kant**: À paz perpétua. Florianópolis: NéfipOnline, 2022.

LOCKE, John. **Segundo tratado do governo**: ensaio sobre a verdadeira origem, alcance e finalidade do governo civil. Tradução: Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Calouste Gulbenkian – 2007.

LOPARIC, Z. *O fato da razão*. Uma Interpretação Semântica. **Analytica**. Vol. 4, nº 1, pp. 13-55, 1999.

LUDWIG, Bernd. *Por que motivo o direito público? O papel dos raciocínios teórico e prático na Doutrina do direito de Kant*. In: TRAVESSONI, Alexandre. (Coordenador) **Kant e o Direito**. Belo Horizonte: Mandamentos, p. 449-486, 2009.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. Traduzido por Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

MAREY, Macarena. Libertad Jurídica y comunidad interactiva en la justificación kantiana del ideal republicano. **ISEGORÍA: Revista de Filosofía Moral y Política**, n. 43, jul./dez. 2010. pp. 519-544.

_____. Editorial. **Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política**, v. 7, n. 13, jul./dez. 2018. p. 15-26

MALIKS, Reidar. **Kant and the French Revolution: Elements in the Philosophy of Immanuel Kant**. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

MARTINS, António M. Propriedade e Trabalho em Kant. *In*: SANTOS, Leonel Ribeiro dos; ANDRÉ, José G. **Filosofia Kantiana do Direito e da Política**. Lisboa: CFCUL, 2007. p. 129-139.

MONTESQUIEU. **O espírito das leis**. Traduzido por Cristina Murachco. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NODARI, Paulo César. Artigos preliminares para a paz perpétua. *In*: FERREIRA, Pedro Henrique de Freitas; KLEIN, Joel Thiago (org.). **Comentários às obras de Kant: À paz perpétua**. Florianópolis: NefipOnline, 2022.

O'NEILL, Onora. **Towards Justice and Virtue: A constructive account of practical reasoning**. New York: Cambridge University Press, 1996.

_____. **Justice Across Boundaries: Whose Obligation?** Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

OS DEUSES devem estar loucos. Direção: Jamie Uys. Produção: Jamie Uys. Produtora: C.A.T filmes. Estados Unidos: 20th Century Fox, DVD, 1980.

PELLIZZARO, Nilmar. **O contrato originário no Direito político de Kant**. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Curso de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

PEREZ, Daniel Omar. Estudo introdutório: Kant como antropólogo. *In*: KANT, Immanuel. **Reflexões de Antropologia: Sobre a capacidade de conhecer - Primeiro livro**. São Paulo: Instituto Langage, 2021.

PINZANI, Alessandro. Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regeln in Kants Rechtslehre. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, v. 1, n. 59, 2005. p. 71-94.

_____. Representation in Kant's Political Theory. **Jahrbuch für Recht und Ethik/ Annual Review of Law and Ethics**, v. 16 (2008): 203-226. Disponível em: <https://heinonline.org/HOL/Page?handle=hein.journals/jaret16&div=14&g_sent=1&asa_token=6iiD5BqHvaYAAAAA:XFojiGkxfE71x-tAbI0QhvoAOu9zz-o01UYGBhrbww>

38ZJFsWhZZU2cKcVZSUOt5UysyQEVUsg&collection=journals>. Acesso em: 17 de julho de 2023.

PINZANI, Alessandro. O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na Doutrina do direito de Kant. Traduzido por Janyne Sattler. **Studia Kantiana**, v. 7, n. 8, 2009. p. 94-120. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/88580>>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2023.

_____. Sobre a Terceira Antinomia. In: KLEIN, Joel Thiago. (org.). **Comentários às obras de Kant**: Crítica da Razão Pura. Florianópolis: NÉFIPO, 2012. p. 561-590. Disponível em: <http://www.nefipo.ufsc.br/files/2012/11/comentarios1.pdf>. Acesso em 20 de junho de 2023.

_____. In the beginning was the deed: on the origin of property and society in Rousseau and Kant. **Estudos Kantianos**, Marília, v. 1, n. 2, jul./dez. 2013. p. 11-24. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ek/article/view/3324>>. Acesso em: 30 de maio de 2023.

_____. *Beati Possidentes? Kant on possession and inequality*. **Ethic@**, Florianópolis, v. 16, n. 3, dez. 2017. p. 475-492. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/download/1677-2954.2017v16n3p475/35923>. Acesso em: 19 de outubro de 2023.

_____. El misterio de la pobreza: ¿Cómo puede una Doctrina Metafísica del Derecho ayudarnos a entender la realidad social?. **Con-Textos Kantianos**: International Journal of Philosophy, Madrid, n. 15, jun. 2022. p. 199-220. Disponível em: <<https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/648/1084>>. Acesso em: 25 de maio de 2023.

PLATÃO. Político. In: PLATÃO. **Diálogos**. Traduzido por Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1972.

PLATÃO. **A República**. Traduzido por Maria Helena da Rocha Pereira. 15. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

POGGE, Thomas. Is Kant's Rechtslehre Comprehensive? **Southern Journal of Philosophy**, v. 1, n. 36, 1997. p. 161-188.

RIPSTEIN, Arthur. **Force and Freedom**: Kant's Legal and Political Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato Social**. Traduzido por Lourdes dos Santos Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000a.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Traduzido por Lourdes Santos Machado. v. 2. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Projeto de constituição para a Córsega. In: VARGAS, Thiago (org.). **Textos de intervenção política**. Traduzido por Thiago Vargas. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. Kant: da reinvenção do Republicanismo à ideia de uma “República Mundial”. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 16, jul./dez. 2010. p. 13-54.

SCHERER, Fábio. **Teoria Kantiana dos Juízos Jurídico-Políticos A Priori Segundo o Métodos de Análise e Síntese**. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) – Curso de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2010.

SHELL, Susan Meld. Kant’s Theory of Property. **Political Theory**, v. 6, n. 1, fev. 1979. p. 75-90.

SPINELLI, Letícia Machado. A religião nos limites da simples razão. **Kant E-prints**, Campinas, v. 8, n. 1, 2013. p. 127–151. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/kant/article/view/8672475>. Acesso em: 25 de agosto de 2023.

TERRA, Ricardo Ribeiro. A doutrina kantiana da propriedade. **Discurso**, n. 14, 1983. p. 113-144. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37906>. Acesso em: 17 nov. 2022.

_____. **A política tensa: Ideia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. **Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

TOMASSINI, Fiorella. Sobre el concepto de ley permisiva y su función argumentativa en el § 2 de la Rechtslehre. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, n. 22, jul./dez. 2013. p. 65-81.

_____. Algunas consideraciones sobre el rol de la sección “El derecho privado” de la Doctrina del derecho en la filosofía kantiana del Estado. **Arété: Revista de Filosofia**, Lima, v. 26, n. 2. 2014. p. 229-246.

TONETTO, Milene Consenso. **Direitos humanos em Kant e Habermas**. Florianópolis: Insular, 2010.

TRAVESSONI, Alexandre (coord.). **Kant e o direito**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

TREVISAN, Diego Kosbiau. Dimensões da liberdade na filosofia político-jurídica de Kant. **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v. 21, n. 36, jul./dez. 2014. p. 199-236.

VARDEN, Helga. Kant on Property. *In*: GOMES, Anil; STEPHENSON, Andrew (ed.). **Oxford Handbook on Kant**. [Penultimate Version]. Oxford, UK: Oxford University Press, 2022.

VAYSSE, Jean-Marie. **Vocabulário de Immanuel Kant**. Traduzido por Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

VOLTAIRE. **Cândido**. Traduzido por Marcos Araújo Bagno. São Paulo: Abril, 2010.

WEINRIB, Ernest J. Poverty and Property in Kant's System of Rights. **Notre Dame Law Review**, v. 78, n. 3, mai. 2003. p. 795-828.

WILLIAMS, Howard. **Essays on Kant's Political Philosophy**. Cardiff: University of Wales Press, 1992.

WOOD, Allen William. **Kant**. Traduzido por Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ZINGANO, Marco Antônio de Ávila. **Razão e História em Kant**. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

APÊNDICE A – ESQUEMA DOS TIPOS DE LIBERDADE EM KANT¹³⁸

Âmbito	Tipos de liberdade	Sentido negativo	Sentido positivo
Âmbito teórico da razão	Liberdade transcendental (<i>KrV</i> , AA 03: 309; 363; B 475; <i>KpV</i> , AA 05: 91)	Independência da causalidade segundo leis da natureza	Iniciar uma causa espontaneamente a qualquer momento no tempo
Âmbito prático da razão	Liberdade selvagem ¹³⁹ (liberdade bárbara) ¹⁴⁰ (<i>IaG</i> , AA 08: 24; 25; 26; <i>MAM</i> , AA 08: 112; <i>ZeF</i> , AA 08: 354)	Liberdade sem lei	Faculdade de escolher por si mesmo a sua conduta
	Liberdade prática (<i>KpV</i> , AA 05:33; <i>KrV</i> , AA 03: 364; B 562; <i>MS RL</i> , AA 06:226)	Independência da determinação do arbítrio pelos impulsos sensíveis	Capacidade da razão pura ser prática por si mesma
	Liberdade interna (<i>MS RL</i> , AA 06: 214)	Quando a vontade determina tanto arbítrio no seu uso interno quanto no seu uso externo	
	Liberdade externa (<i>MS RL</i> , AA 06: 214)	Quando a vontade determina a forma do arbítrio, isto é, determina as ações para as quais é possível apenas uma legislação exterior	
	Liberdade inata (<i>MAM</i> , AA 08: 115; 121; <i>MS RL</i> , AA 06: 237; <i>ZeF</i> , AA 08: 357)	Independência do arbítrio coercitivo de um outro	Espontaneidade corporal, poder apropriar-se dos objetos externos
	Liberdade inata limitada Liberdade civil ¹⁴¹ Liberdade política ¹⁴² (<i>IaG</i> , AA 08: 27-8; <i>MAM</i> , AA 08: 120; 121; <i>VTP</i> , AA 23: 129; <i>ZeF</i> , AA 08: 350; <i>MS RL</i> , AA 06: 315; ¹⁴³ 348)	Não ser utilizado como meio para o fim da felicidade alheia	Poder buscar a sua felicidade de acordo com os seus próprios propósitos
Liberdade jurídica (<i>MS RL</i> , AA 06: 314; <i>ZeF</i> , AA 08: 350-1, n.; <i>TP</i> , AA 08: 290)	Não obedecer a nenhuma lei para a qual eu não possa dar meu consentimento	Dar o consentimento às leis	

¹³⁸ A primeira versão desse esquema se encontra em 2.5 *Primeira sinopse*.

¹³⁹ No original: “*brutale Freiheit*” (*IaG*, AA 08: 24).

¹⁴⁰ No original: “*die barbarische Freiheit der schon gestifteten Staaten*” (*IaG*, AA 08: 26).

¹⁴¹ Cito Kant: “Além disso, a liberdade civil (*bürgerliche Freiheit*) não pode agora ser usurpada sem sentir a desvantagem desta situação em todas as indústrias, especialmente no comércio, mas também o declínio da força do Estado nas relações externas. Mas esta liberdade está gradualmente a expandir-se. Se impedirmos o cidadão de buscar o seu bem-estar da maneira que ele escolher, o que só pode existir junto com a liberdade dos outros, então inibiremos a vivacidade da operação contínua e com isso, por sua vez, as forças do todo” (*IaG*, AA 08: 27-8).

¹⁴² Cf. *VTP*, AA 23: 129.

¹⁴³ No original: “[...] *allen Anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als passive Theile des Staats behandelt zu werden*” (*MS RL*, AA 06: 348). Ou seja, “ser tratado como parte passiva do estado de acordo com a liberdade e a igualdade natural”. (*Ibidem*) Aqui se trata de uma liberdade natural que se encontra dentro do estado civil, por isso aloquei-a junto da liberdade civil.

Fonte: Elaborada pelo autor a partir de um resumo desta dissertação.

ANEXO A – TIPOS DA LIBERDADE DE KANT SEGUNDO UNRUH

Campo de aplicação	Objeto (Gegenstand)	Campo de complemento	Significado positivo	Significado negativo
Filosofia especulativa (terceira antinomia da <i>KrV</i>) ¹⁴⁴	Relação natureza/indivíduo	Contra o determinismo (epistemológico)	Faculdade de começar causalmente uma série de acontecimento	Independência de leis da natureza
Filosofia prática a) moral (<i>GMS</i> , <i>KpV</i>) ¹⁴⁵	Máximas, vontade (liberdade interna)	Contra a determinação interna alheia	Autodeterminação da razão prática pura mediante imperativo categórico	Independência de fundamentos de determinação empíricos, como instintos e inclinações
Filosofia prática b) direito em geral (<i>MS</i> , <i>SF</i> e <i>ZeF</i>) ¹⁴⁶	Ações (liberdade externa)	Contra a determinação externa alheia	Autodeterminação no âmbito da liberdade externa do outro	Independência de ser constrangido pelo arbítrio do outro
Filosofia prática c) direito do estado– político (<i>MS</i> , <i>TP</i> e <i>ZeF</i>) ¹⁴⁷	Liberdade política	Contra a determinação externa alheia mediante legislação externa	Consentimento jurídico para decisões políticas	Independência de ser constrangido pelo arbítrio do soberano

Fonte: UNRUH, 1993, p. 118.

¹⁴⁴ Cf. *KrV*, AA 03: 472-479 (Nota de Scherer (2010, p. 241)).

¹⁴⁵ Cf. *GMS*, B 97-128; *KpV*, AA: 32, *MS RL*, 213-4. (*Ibidem*).

¹⁴⁶ Cf. *ZeF*, 350, nota; *MS*, 237-8 (*Ibidem*).

¹⁴⁷ Cf. AA XXIII, 129-30; *TP*, AA 291; *ZeF*, AA 08: 30; *MS RL*, AA 08: 348 (*Ibidem*).

ANEXO B – TIPOS DA LIBERDADE DE KANT SEGUNDO BECK

CONCEITO	Definição	Sentido negativo	Sentido positivo
Liberdade empírica (<i>KpV</i> , AA 05: 96-7)	Ação voluntária de uma determinada pessoa. Ligada à imputabilidade do agente.	Independência da coação externa	Ato realizado voluntariamente
Liberdade Moral ¹⁴⁸ (<i>KpV</i> , AA 05: 4, nota; <i>MS RL</i> , AA: 226; <i>KU</i> , AA 05: §5)	A liberdade como <i>ratio essendi</i> da responsabilidade moral. A liberdade que é conectada analiticamente com o conceito puro de lei moral.	A independência do arbítrio diante das inclinações sensíveis e dos sentimentos	A efetividade da legislação da razão prática pura e a habilidade de realizar as ações de acordo com, e por respeito, a lei (autonomia)
Liberdade como espontaneidade (<i>KrV</i> , AA 03: 364; <i>RGV</i> , AA 06: 31; <i>GMS</i> , AA 04: 448; <i>laG</i> , AA 08: 14)	A razão prática consciente de seus próprios juízos determina a própria vontade. A experiência liberdade de escolha, na qual a razão age decidindo livremente.	Independente de influências alheias	Autora de seus princípios internos
Liberdade transcendental (<i>KrV</i> , AA 03: 475)	Uma ideia da razão que pensa, sem se contradizer, sobre a possibilidade de iniciar absolutamente uma ação na série de fenômenos no mundo.	Independência da causalidade por natureza	Iniciar uma ação na série de fenômenos no mundo
Postulado da liberdade (<i>KrV</i> , AA 03: 373; <i>KU</i> , AA 05: 403)	A razão como causa que produz a ação humana. A razão do seu ponto de vista prático.	Uma ação inteiramente diferente daquilo que seria produzido segundo leis da natureza	Aja como se a máxima de sua vontade fosse suficientemente determinante do fundamento da sua ação.

Fonte: BECK, 1987, p. 35-51, tradução minha.

¹⁴⁸ Também tomado por Lewis W. Beck como o “livre-árbitrio” enquanto capacidade de obedecer espontaneamente à lei como sua máxima, por dever, inserindo um novo elo na cadeia causal de eventos no mundo sensível (BECK, 1987, p. 37).