

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
DOUTORADO ACADÊMICO EM DIREITO

LORENA DA SILVA BULHÕES COSTA

**DIGNIDADE E REVOLUÇÃO EM KANT: AS CONTRADIÇÕES ENTRE O
PENSAMENTO PROGRESSISTA E CONSERVADOR AO LONGO DA OBRA DE
IMMANUEL KANT**

BELÉM
2025

LORENA DA SILVA BULHÕES COSTA

**DIGNIDADE E REVOLUÇÃO EM KANT: AS CONTRADIÇÕES ENTRE O
PENSAMENTO PROGRESSISTA E CONSERVADOR AO LONGO DA OBRA DE
IMMANUEL KANT**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Direito – PPGD do Instituto de Ciências Jurídicas – ICJ, da Universidade Federal do Pará – UFPA, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutora em Direito.

Linha de Pesquisa: Estudos Críticos do Direito

Orientador: Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos.

Coorientador: Prof. Dr. Diego Kosbiau Trevisan

BELÉM
2025

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

C837d Costa, Lorena da Silva Bulhões.
DIGNIDADE E REVOLUÇÃO EM KANT : AS
CONTRADIÇÕES ENTRE O PENSAMENTO PROGRESSISTA
E CONSERVADOR AO LONGO DA OBRA DE IMMANUEL
KANT / Lorena da Silva Bulhões Costa, . — 2025.
204 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos
Coorientador(a): Prof. Dr. Diego Kosbiau Trevisan
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito, Belém,
2025.

1. Dignidade. 2. Immanuel Kant. 3. Revolução . 4.
Iluminismo. I. Título.

CDD 340

LORENA DA SILVA BULHÕES COSTA

**DIGNIDADE E REVOLUÇÃO EM KANT: AS CONTRADIÇÕES ENTRE O
PENSAMENTO PROGRESSISTA E CONSERVADOR AO LONGO DA OBRA DE
IMMANUEL KANT**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Direito – PPGD do Instituto de Ciências Jurídicas – ICJ, da Universidade Federal do Pará – UFPA, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutora em Direito. Linha de Pesquisa: Estudos Críticos do Direito Orientador: Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos. Coorientador: Prof. Dr. Diego Kosbiau Trevisan

Data da avaliação: 20/05/2025
Conceito: Aprovada

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos
Orientador

Prof. Dr. Diego Kosbiau Trevisan
Coorientador

Prof. Dr. Ricardo Araújo Dib Taxi
Avaliador Interno

Profa. Dra. Loiane Prad Verbicaro
Avaliadora Interna

Profa. Dra. Monique Fragelli Hulshof
Avaliadora Externa

Prof. Dr. Bruno Nadai
Avaliador Externo

BELÉM
2025

À Bisa Delminda (*in memorian*), por ter nos ensinado a sonhar, mesmo que sua caminhada tenha sido sobre pedras.

À Amanda Bulhões, que sonhou esse doutorado comigo, mesmo que ele não envolvesse tabelas ou gráficos

AGRADECIMENTOS

Deus, em primeiro lugar, foi o responsável pela conclusão da tese. Ele, e a boa espiritualidade, me conduziu, sempre, especialmente nos momentos de maior dúvida. Além disso, minha família também foi essencial nessa jornada, especialmente meus pais, irmã e avós.

Meus orientadores, Saulo e Diego, foram imprescindíveis. Sem a condução de ambos, a pesquisa desenvolvida aqui não seria possível. Em verdade, sem o Diego a ideia da tese sequer teria surgido. Além disso, a liberdade concedida por eles para o desenvolvimento da tese também me ajudou imensamente como pesquisadora. Digo, com certa tranquilidade, que passaria por todo o processo de um doutorado novamente, apenas para, de novo, ser orientada pelos dois.

Todas as pessoas, professores e colegas de pós-graduação, que caminharam comigo durante esses longos quatro anos, o primeiro deles em meio ainda a uma pandemia, foram especiais. Arthur Almeida, Ayrton Machado, Gabriela Cabral e Lorena Marques, e também o grupo de pesquisa *Teorias Normativas do Direito*, foram especiais durante o processo de desenvolvimento da tese. Em destaque, contudo, está a amizade e carinho do Lucas do Couto, que como sempre, tornou as coisas mais fáceis e me salvou em diversos momentos.

Por fim, é importante ressaltar também que *o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.*

“Olharam e viram. Dona Dulce olhou também da janela da escola. Viu uma mulher forte que lutava. A luta era seu milagre. Começava a se realizar.”

Jorge Amado, Mar Morto.

“A 26 de junho de 1848, em Paris, (...) o batalhão de tropas da linha tomava uma barricada. (...) surgiu um homem alto, com uma sobrecasaca velha, echarpe vermelha atada à cintura e chapéu de palha nos cabelos grisalhos e desgrenhados. Em uma das mãos segurava uma bandeira vermelha, na outra – um sabre curvo e cego.”

Ivan Turguêniev, Rúdin.

RESUMO

O presente trabalho tem como tema o conceito de dignidade kantiana, considerando, principalmente, a relação entre esse conceito e o panorama histórico da época em que Kant escreveu sua filosofia prática. A tentativa aqui é, por meio do conceito citado, desenvolver uma ponte entre a filosofia moral e do direito, considerando principalmente a possibilidade de apresentar a teoria de Kant a partir de um viés mais emancipatório. Nesse sentido, o trabalho parte da conjuntura histórica do século XVIII, especialmente a partir de três pontos principais: o conceito de sujeito, a ideia de direito natural e a nova visão sobre revolução. Esses três aspectos são apresentados para verificar como Kant os compreende na formulação de sua teoria prática. Esse elemento, por sua vez, começa a ser desenvolvido a partir do segundo capítulo. Ali, a filosofia de Kant é apresentada de um ponto de vista cronológico, seguindo a aparição e a constante modificação do conceito de dignidade ao longo das décadas de 1780 e 1790. Aqui, o objetivo será demonstrar dois pontos principais. Em primeiro lugar, como a versão inicial da teoria de Kant possuía uma ligação clara entre direito e dignidade; e, em segundo lugar, como o conceito de *Würde*, além de não ser acidental na teoria kantiana e possuir um significado claro, também faz referência ao modelo moderno de tal ideia, e não ao tradicional, como argumenta Oliver Sensen em *Kant on Human Dignity*. É esse conceito emancipatório de dignidade que permite a última parte do trabalho, qual seja, a descrição das rupturas e continuidades do conceito de revolução kantiana, culminando com sua negação na *Metafísica dos Costumes*. Nesse último capítulo, a tese demonstrará como o conceito moderno de dignidade, na senda do que Kant realiza durante a década de 1780, permite compreender sua filosofia como revolucionária, negando parte das construções do próprio autor durante a década de 1790. Além disso, aqui também será apresentado, principalmente a partir da correspondência kantiana, como tal conclusão não foi apresentada pelo próprio autor em função do risco de censura pelo governo conservador da Prússia.

Palavras-chave: Dignidade; Immanuel Kant; Revolução; Iluminismo

ABSTRACT

The present work focuses on the concept of Kantian dignity, mainly considering the relationship between this concept and the historical context of the time when Kant wrote his practical philosophy. The attempt here is to develop a bridge between moral philosophy and law through the cited concept, mainly considering the possibility of presenting Kant's theory from a more emancipatory perspective. In this sense, the work starts from the historical context of the 18th century, especially from three main points: the concept of the subject, the idea of natural rights, and the new view on revolution. These three aspects are presented to verify how Kant understands them in the formulation of his practical theory. This element, in turn, begins to be developed from the second chapter. There, Kant's philosophy is presented from a chronological point of view, following the emergence and constant modification of the concept of dignity throughout the 1780s and 1790s. Here, the goal will be to demonstrate two main points. First, how the initial version of Kant's theory had a clear connection between rights and dignity; and second, how the concept of *Würde*, in addition to not being incidental in Kantian theory and having a clear meaning, also refers to the modern model of such an idea, rather than the traditional one, as argued by Oliver Sensen in *Kant on Human Dignity*. It is this emancipatory concept of dignity that allows for the last part of the work, namely the description of the ruptures and continuities of the Kantian concept of revolution, culminating in its negation in the "Metaphysics of Morals." In this last chapter, the thesis will demonstrate how the modern concept of dignity, in line with what Kant accomplishes during the 1780s, allows for an understanding of his philosophy as revolutionary, denying part of the constructions of the author himself during the 1790s. Furthermore, it will be shown here, mainly through Kant's correspondence, how such a conclusion was not presented by the author himself due to the risk of censorship by the conservative Prussian government.

Keywords: Dignity; Immanuel Kant; Revolution; Enlightenment

RESUMEN

El presente trabajo tiene como tema el concepto de dignidad kantiana, considerando, principalmente, la relación entre este concepto y el panorama histórico de la época en que Kant escribió su filosofía práctica. La intención aquí es, a través del concepto mencionado, desarrollar un puente entre la filosofía moral y del derecho, considerando principalmente la posibilidad de presentar la teoría de Kant desde un enfoque más emancipatorio. En este sentido, el trabajo parte de la coyuntura histórica del siglo XVIII, especialmente a partir de tres puntos principales: el concepto de sujeto, la idea de derecho natural y la nueva visión sobre revolución. Estos tres aspectos se presentan para verificar cómo Kant los comprende en la formulación de su teoría práctica. Este elemento, a su vez, comienza a desarrollarse a partir del segundo capítulo. Allí, la filosofía de Kant se presenta desde un punto de vista cronológico, siguiendo la aparición y la constante modificación del concepto de dignidad a lo largo de las décadas de 1780 y 1790. Aquí, el objetivo será demostrar dos puntos principales. En primer lugar, cómo la versión inicial de la teoría de Kant poseía una clara conexión entre derecho y dignidad; y, en segundo lugar, cómo el concepto de Würde, además de no ser accidental en la teoría kantiana y tener un significado claro, también hace referencia al modelo moderno de tal idea, y no al tradicional, como argumenta Oliver Sensen en *Kant on Human Dignity*. Es este concepto emancipatorio de dignidad el que permite la última parte del trabajo, a saber, la descripción de las rupturas y continuidades del concepto de revolución kantiana, culminando con su negación en la "Metafísica de las Costumbres". En este último capítulo, la tesis demostrará cómo el concepto moderno de dignidad, en la senda de lo que Kant realiza durante la década de 1780, permite comprender su filosofía como revolucionaria, negando parte de las construcciones del propio autor durante la década de 1790. Además, aquí también se presentará, principalmente a partir de la correspondencia kantiana, cómo tal conclusión no fue presentada por el propio autor debido al riesgo de censura por parte del gobierno conservador de Prusia.

Palabras clave: Dignidad; Immanuel Kant; Revolución; Iluminismo.

Lista de abreviações das obras de Kant e nota sobre a forma de citação

As obras de Kant são citadas de acordo com a edição da Academia, seguindo o padrão: sigla da obra, seguida por volume e a página da edição. A *Crítica da Razão Pura* segue a paginação da primeira (“A”) e segunda (“B”) edições, sendo a primeira citada, especialmente, quando se tratar do *Prefácio à Primeira Edição*.

Há, contudo, duas exceções. A primeira é a citação das *Lições de Ética*, traduzida pela UNESP, pelo título, vez que não foi possível identificar a abreviação da tradução. A segunda exceção é a citação dos textos *Resposta à Pergunta: O que é o Iluminismo? Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita; Sobre o Dito Comum: Isso Pode ser Verdade na Teoria mas Nada Vale na Prática* e *A Paz Perpétua*. A citação foi feita de acordo com a paginação que aparece na edição das Edições 70. Verificou-se, durante a leitura da literatura secundária, que a paginação não corresponde à edição utilizada em textos de língua inglesa, por exemplo. Porém, optou-se por utilizar a citada tradução em função deste ser o livro que unifica, em língua portuguesa, as obras citadas.

A lista completa, organizada por ordem alfabética, com as siglas dos títulos e os tomos originais, referenciados ao longo da tese, pode ser acessados na lista da Sociedade Kant Brasileira ([Normas para citações – Sociedade Kant Brasileira](#))

Br *Briefe (Correspondências)*

GMS *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentação da metafísica dos costumes)*

IaG *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita)*

KpV *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da razão prática)*

KrV *Kritik der reinen Vernunft (Crítica da razão pura)*

MS *Die Metaphysik der Sitten (A metafísica dos costumes)*

Refl *Reflexionen (Reflexões)*

- RGV *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (A religião nos limites da simples razão)*
- SF *Der Streit der Fakultäten (O Conflito das Faculdades)*
- TP *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática)*
- V-NR *Naturrecht Feyerabend (Winter 1784) (Direito natural Feyerabend)*
- ZeF *Zum ewigen Freiden (À paz perpétua)*
- WA *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Resposta à Pergunta: O que é o Iluminismo?)*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 O SURGIMENTO DO CONCEITO MODERNO DE DIREITOS HUMANOS: As revoluções como forma de realização do ser humano iluminista.....	20
2.1 Revolução e Iluminismo: O mundo moderno a partir de 1789.....	21
2.2 O novo conceito de direito como fundamento e resultado da revolução francesa	31
2.3 Conservadores, revolucionários e democratas radicais: Os diferentes ideais da revolução ...	39
3 OS SENTIDOS DE DIGNIDADE NA OBRA DE IMMANUEL KANT: Uma leitura política de suas alterações.....	50
3.1 Os conceitos de dignidade pré-Revolução Francesa: “Würde” e “Würdigkeit”.....	55
3.1.1 A dignidade humana em oposição à máquina	59
3.1.2 A relação entre dignidade humana e direito na década de 1780: Os deveres derivados dos direitos humanos	65
3.1.3 A dignidade da filosofia moral: A Fundamentação da Metafísica dos Costumes e a diferença entre ser humano e mercadoria.....	77
3.1.4 A Crítica da Razão Prática: A dignidade de ser feliz no contexto do valor da pessoa humana.....	87
3.2 A versão final da dignidade: A censura, a construção da Metafísica dos Costumes e a ideia de uma dignidade não personificada.....	98
3.2.1 A dignidade não personificada: A filosofia do direito da década de 1790.....	102
3.2.2 A dignidade humana na Doutrina da Virtude	114
4 A REVOLUÇÃO NA FILOSOFIA KANTIANA: A esperança do súdito e o dever do filósofo sob o peso da censura.....	120
4.1 A filosofia da história antes da Revolução de 1788: A possibilidade da revolução para além da razão humana.....	129
4.2 O escrito censurado: A revolução e A Religião nos Limites da Simples Razão	140
4.3 A expansão revolucionária e a guinada conservadora: Sobre o escrito “Sobre a expressão corrente: Isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”.....	148
4.4 A chegada do tempo de esperança: O Conflito das Faculdades e o novo conceito de revolução	160
4.5 Os ventos de esperança: A Paz Perpétua e a convergência entre moralidade, a partir da liberdade e igualdade.....	168
4.6 A negação final da Revolução na Metafísica dos Costumes: A dignidade humana como chave de interpretação para uma filosofia kantiana revolucionária.	179
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	193
REFERÊNCIAS	199

1 INTRODUÇÃO

O tema da tese aqui desenvolvida é a interligação entre dois conceitos, lidos como centrais não apenas para a filosofia de Kant, mas para seu contexto de pensamento: *dignidade humana* e *revolução*. A ideia, aqui, além de apresentar uma interpretação da dignidade em Kant a partir da noção de *dignidade humana* (*Würde*) é argumentar que o desaparecimento dessa concepção, na fundamentação do direito na *Metafísica dos Costumes*, é uma forma de entender como a censura impactou no desenvolvimento da filosofia kantiana, ao mesmo tempo em que demonstra o distanciamento da ideia de revolução. Corolário da tese é a ideia de que, caso Kant continuasse com o pressuposto de uma *dignidade humana* (*Würde*) no cerne de sua filosofia do direito, como ocorria na década de 1780, a revolução poderia ser aceita em sua filosofia tardia¹.

Em solo francês o termo *direitos do homem*, que apareceria repetidamente na *Declaração dos Direitos do Homem*², de 1789 se populariza a partir de sua inclusão na obra *O Contrato Social*, de Rousseau. A falta de significado definido que o autor confere ao termo, resultando em sua vagueza, não é impeditivo para que se compreenda uma nova forma de estabelecer a relação entre sujeito e Estado: há, agora, uma série de prerrogativas que colocam os indivíduos como ponto central da convivência social, e desse elemento mais básico uma série de direitos pode, e mais tarde será, derivada (Hunt, 2009, p. 22-24).

Hunt (2009, p. 25) atribui a popularização e reconhecimento de um conjunto de prerrogativas compartilhadas à mudança de perspectiva emocional dos sujeitos, que ocorre a partir da modernidade. A popularização da ideia de que seres humanos *sentem as mesmas coisas*, independentemente da posição social do indivíduo, torna-se central para pensar uma noção de universalidade. Surge nesse período, dessa forma, uma *revolução contínua* de direitos, a partir da ideia básica de uma *internalização de um sentimento de igualdade*. Esses conceitos

¹ Aqui, o conceito de revolução, especialmente nos moldes da Revolução Francesa, e as ideias de cidadania e não objetificação dos sujeitos foram escolhidos como ponto de análise para determinar em que medida a filosofia de Kant se apresentou como mais ou menos conservadora. Ressalte-se, contudo, que alguns pontos de sua teoria, como seu tratamento em relação a mulheres, é um ponto que, de início, não se mostra radical, e isso não se altera ao longo de sua filosofia.

² “Os representantes do povo francês, reunidos em Assembleia Nacional e considerando que a ignorância, a negligência ou o menosprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção governamental, resolveram apresentar numa declaração solene os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem: para que esta declaração, por estar constantemente presente a todos os membros do corpo social possa sempre lembrar a todos os seus direitos e deveres; para que todos os atos do poderes Legislativo e Executivo, por estarem a todo momento sujeitos a uma comparação com o objetivo de toda instituição política, possam ser mais plenamente respeitados; e para que as demandas dos cidadãos, por estarem a partir de agora fundamentadas em princípios simples e incontestáveis, possam sempre visar a manter a Constituição e o bem-estar geral. Em consequência, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob os auspícios do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão” (Declaração dos Direitos do Homem, Apud Hunt, 2009, p. 225).

não surgiram, contudo, tão somente na França do século XVIII, mas foram resultado de uma lenta consolidação da definição mais precisa de limites corporais e de individualidades.

O entusiasmo da França com os direitos do homem, e sua consolidação com a Revolução Francesa, é recepcionado na Prússia. Nesse país, contudo, os referidos conceitos ganham uma interpretação kantiana. A união interpretativa entre Kant e Revolução Francesa gerou um crescimento na publicação de livros em torno de direitos naturais que trabalhavam desde a abolição da escravidão, ao significado do próprio Estado. Klippel (2021, p. 268) afirma que cresce o número de espaços para discussão sobre o direito natural. Já não havia uma simples repetição das teorias de Wolff, Pufendorf e Thomasius, também cresce, com o aparecimento de periódicos que se debruçavam sobre o tema. A questão da relação de deveres do Estado para com o sujeito passou a se tornar central na compreensão sobre direitos naturais, substituindo, em grande parte, a centralidade de conceitos como o estado de natureza.

É a partir das ideias apresentados por Kant, especialmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (doravante *Fundamentação*) e na *Crítica da Razão Prática* que ganha forma a ideia de discutir a *humanidade* como base para a nova compreensão sobre direitos naturais emergentes. Assim, surge uma teoria liberal do Estado, que fundamenta um conjunto de direitos humanos, válidos para todos (Klippel, 2021, p. 280). A Revolução Francesa pode ser considerada, portanto, a causa para uma mudança de compreensão sobre os direitos dos sujeitos, ao mesmo tempo em que consolidou e expandiu tais direitos em seus documentos. Esse movimento foi responsável, pelo ato de *declarar* direitos, e com isso mudar o panorama político. Isso ocorre também em relação a discussões que já estavam presentes antes de 1789, como a tortura. O ato de declarar direitos, afirma Hunt (2009, p. 114), pressupõe uma noção de soberania. As declarações consolidaram uma nova forma de pensar a relação entre sujeito e Estado: os direitos tinham como origem na natureza dos seres humanos (Hunt, 2009, p. 115).

Um dos motivos que levaram os liberais germânicos a ligar esse pensamento a Kant, é através do conceito de dignidade humana. Menke (2009) afirma que há uma transição entre a dignidade compreendida no período pré-moderno e aquela apresentada, especificamente, pela filosofia kantiana. Há, aqui, uma substituição: a dignidade deixa de ser uma *dignidade do homem*, focada em certos papéis sociais que os sujeitos ocupam, e passa a ser compreendida como uma *dignidade humana*, que pode ser consubstanciada na ideia de uma *importância intrínseca dos sujeitos, tornando-os invioláveis dentro da ordem jurídica*. Surge, dessa forma, uma compreensão de ser humano que ocupa um certo *espaço de razões* dentro da comunidade política e que, em função disso, pode agora ser considerado *digno em si* (Matos, 2025, p. 47).

A filosofia kantiana não seria, portanto, apenas uma forma de interpretar esse conceito, a fim de dirimir o problema da abstração da dignidade humana, preocupação bastante presente nas compreensões contemporâneas desse conceito³, mas também uma *chave de virada* da construção dessa noção ao longo da história do pensamento ocidental. Há métodos diversos para analisar a construção desse conceito dentro da filosofia de Kant. Um deles, de matriz exegética, é feita por *Oliver Sensen* (2011) em sua obra *Kant on Human Dignity*. Porém, ali o autor chega a uma conclusão oposta à de *Menke* (2009). Kant não apenas não possuiria um conceito que consegue se conectar com uma visão contemporânea de dignidade humana, como aquela presente na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, de 1948, mas sequer possuiria uma nova concepção de dignidade.

Em Kant, portanto, haveria apenas uma outra forma de apresentar o conceito tradicional de dignidade, já presente em Cícero, Pico della Mirandola e Papa Leão, mas não uma mudança de paradigma. A única forma, argumenta o autor, de conferir sentido a todas as vezes que Kant cita o termo *dignidade*, é atribuindo a esta o sentido de uma *certa posição que os seres humanos ocupam em uma escala natural, e que deve ser realizada/mantida pela utilização correta da razão, sob um pressuposto de perfectibilidade dos sujeitos que não prega a existência de direitos para com os demais, mas somente para consigo* (Sensen, 2011, p. 164ss). Corroborando o argumento, há a interpretação de *Pfordten* (2009, p. 371-372) de que não há rigor suficiente na forma como Kant utiliza o conceito de dignidade, sendo impossível conferir centralidade a esse conceito em sua filosofia.

A tese aqui apresentada se insere, de algum modo, entre a interpretação de *Menke* (2009) e a de *Sensen* (2011), vez que compreende que não é possível compreender o conceito de dignidade, na obra kantiana, *somente* a partir da *dignidade humana*, mas tampouco considera que todas as vezes nas quais Kant apresenta esse conceito, ele está inserido no mesmo espaço de argumentação de autores como Cícero.

A interpretação de *Menke* (2009) é prejudicada por alguns fatores e começa a falhar ainda na publicação dos escritos posteriores à *Fundamentação*, e isso pode ser visualizado em uma análise cronológica. Na década de 1780 há uma tríade de textos que apresentam a dignidade nos moldes do conceito de modernidade apresentado aqui. Em *Direito Natural Feyerabend, Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?* (doravante *Resposta à pergunta*) e *Fundamentação*, para além da conceituação de dignidade que opõe sujeitos e coisas, há ainda a ideia básica de uma dignidade que fundamenta o Estado, tanto enquanto comunidade política,

³ Como argumentam, por exemplo, *Sarmiento* (2016) e *Weyne* (2013).

quanto do ponto de vista do direito. A dignidade, em verdade, funciona como fundamento que informa esse último conceito. Há, portanto, o sentido de *dignidade humana* (que em Kant se consubstancia no termo *Würde*), semelhante àquele colocado por Menke (2009).

Na década de 1790, contudo, o cenário muda. Essa concepção de dignidade já não aparece em nenhum dos textos políticos de Kant e, na *Metafísica dos Costumes*, liberdade e direito ainda se interligam, sendo o primeiro conceito é parte essencial do último, mas a dignidade já não faz mais parte desta argumentação. Aqui, a primeira conceituação de Kant (MS, AA06: 214) da liberdade não inclui a ideia de fim em si mesmo, como ocorria na *Fundamentação* e, mesmo quando o filósofo descreve o seu sistema jurídico, este é focado, majoritariamente, na noção de universalidade, colocando a primeira formulação do imperativo categórico como primeiro princípio da metafísica dos costumes, sem considerar as demais formulações e, tampouco, a ideia de dignidade.

Isso faz com que haja uma diferença drástica de *Direito Natural Feyerabend*, onde o direito deriva, majoritariamente, da segunda formulação. Essa mudança, argumenta-se, gera um conservadorismo na filosofia do direito kantiana. Tomando por base o comentário de Rawls (2018, p. 311), não há nada de novo ou revolucionário na ideia de universalidade da forma como é proposta por Kant e, tampouco, como é reinterpretada na contemporaneidade. Como foi argumentado, o que há de novo e fundamenta a compreensão de direitos naturais dos pensadores na Prússia é, justamente, o conceito de *humanidade* que está na base do Estado.

A humanidade aparece em alguns momentos, mas de forma secundária na construção do raciocínio presente na obra. Ela não fundamenta qualquer direito em relação aos outros, fazendo referência somente ao dever que os próprios sujeitos têm em relação à preservação de sua própria humanidade. Isso parece deixar claro que, apesar de Kant (MS, AA06: 430) considerar que a humanidade deve ser preservada tanto nos próprios sujeitos quanto nos outros, isso vale mais para o campo da moral, não se aplicando à seara do direito. Nota-se também que os conceitos de dignidade e autonomia, apresentados na *Fundamentação*, agora têm seus núcleos alterados. A dignidade, aqui, é atribuída não mais ao indivíduo, à sua qualidade de fim em si mesmo, mas a elementos abstratos, como os poderes que compõem a organização estatal. O que possui autonomia, aqui, é o Estado (MS, AA06: 318). Há um retorno, portanto, ao significado originário de tais conceitos, que Kant havia abandonado na sua primeira obra de filosofia moral.

Contudo, ao contrário do que argumenta Sensen (2011), não é que Kant possui um conceito de dignidade que *nunca* foi destinado a ter centralidade, ou que *sempre* foi utilizado em seu sentido tradicional. Mas sim uma *dignidade humana* (*Würde*), que possui centralidade

de início, mas perde força ao longo do desenvolvimento de sua obra, até culminar com seu completo desaparecimento. Além disso, tal conceito acabou retomando a um sentido antigo, aristocrático, apesar de sua primeira formulação mais emancipatória.

Apesar de o movimento da Revolução Francesa, como foi explicado, ser a base para um novo desenvolvimento e expansão da compreensão sobre direito natural, politicamente esse acontecimento foi encarado, pelos governos do restante do continente europeu, como um risco. Frederico Guilherme II foi um dos governantes que procurou rechaçar o pensamento Iluminista, a fim de diminuir a possibilidade de uma insurreição semelhante em seu território. Como fonte para o pensamento de radicais, como Fichte, Kant não passou ileso pelo processo de censura, que começou com assuntos de religião e gradativamente se expandiu para outras searas. A tese aqui é que a censura sofrida pelo autor impacta, de forma determinante, a sua filosofia do direito tardia, e um dos instrumentos que pode ser utilizado para verificar isso é a ideia de dignidade humana (*Würde*). Com isso, a dignidade humana desaparece da fundamentação do seu conceito de direito e mesmo da sua ideia de Estado, o que o leva a se afastar, de forma cada vez mais veemente, também do conceito de Revolução.

Isso quer dizer que, apesar de Kant possuir potencialidade para formular um conceito de direito mais inclusivo, ele acaba optando por uma posição mais segura. Ao final, sua obra perde grande parte do viés que atraiu seguidores revolucionários, se tornando uma repetição fiel dos elementos contidos nas filosofias em voga antes da Revolução. Contudo, a partir da ideia, derivada principalmente da obra *Direito Natural Feyerabend*, de que a filosofia do direito kantiana pode ser fundamentada e derivada da ideia de dignidade, bem como que este conceito possui potencial para ser formulado em consonância com grande parte dos ideais modernos e revolucionários do período no qual Kant escreveu, este trabalho tem por pretensão apresentar a dignidade como um possível fio condutor não apenas para compreender o impacto das mudanças históricas no pensamento de Kant, mas também para conseguir pensar uma versão de sua filosofia mais afinada com a ideia de revolução.

Tais apontamentos e objetivos levam ao seguinte questionamento, que guia a construção da tese: *a partir de uma análise histórica da filosofia kantiana, é possível reconstruir normativamente o conceito de dignidade em Kant para uma fundamentação mais inclusiva do direito moderno, especialmente no tocante ao direito de revolução?*

De forma específica: a hipótese a ser desenvolvida é a de que, considerando as aulas de direito natural que Kant ministrava na época em que estava trabalhando na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é possível dizer que, para o autor, havia uma relação de fundamentação da dignidade em relação ao conceito de direito. O que houve, posteriormente,

foi uma perda de tal ligação, por conta de influências políticas, como o avanço de um governo conservador na Prússia e a censura sofrida por Kant, fazendo com que houvesse uma guinada conservadora em seu pensamento.

Como consequência de tal hipótese, tem-se que a filosofia política e do direito de Kant seria mais bem compreendida à luz dessa intuição inicial, isto é, a de que todos os seres humanos possuem uma dignidade humana inerente, que não pode ser violada. Aqui, segue-se uma intuição semelhante à de Axel Honneth (1995). Na sua obra *Luta por Reconhecimento*, o autor procura reconstruir a teoria de Hegel com base nos escritos de Jena, isto é, sua filosofia inicial, e não tendo por fundamento a ideias da fase madura de seu pensamento, a fim de trazer à luz seu potencial para emancipação.

Assim, seria possível colocar Kant como um autor que revolucionou o campo do direito moderno, em sua época, e não apenas repetiu as ideias apresentadas por outros autores. Dessa forma, há mais embasamento para discutir pontos de filosofia política e do direito como a derivação da dignidade kantiana, considerando os elementos de sua própria filosofia. Esse movimento torna todo o sistema kantiano muito mais integrado, pois evita a exclusão dos argumentos presentes na *Metafísica dos Costumes*.

A importância do trabalho fica evidente a partir da importância de delimitação do conceito de dignidade humana para a teoria dos direitos humanos e, ao mesmo tempo, considerando as fraquezas da utilização da dignidade kantiana para tal fim. Verificou-se que dentro da própria teoria de Kant este conceito perde correlação com elementos coletivos, e em função desse problema, quando há necessidade de justificação nesse sentido, ela perde relevância. Além disso, sem o teor igualitário e universal, a teoria do direito de Kant se torna pobre, mesmo possuindo potencial para ser exatamente o contrário. A dignidade não influencia diretamente no conceito de ser humano do ponto de vista social e parece funcionar somente no campo das relações privadas, sem qualquer conexão com o elemento coletivo, que faz parte do próprio conceito de sujeito kantiano⁴.

Além disso, o trabalho também seria importante para o estudo da dignidade kantiana. Apesar deste elemento estar ligado a partes da obra do autor que são discutidas extensivamente, como o Imperativo Categórico, é diminuta a quantidade de obras dedicadas à ideia de dignidade

⁴ Aqui argumenta-se no sentido de que mesmo a animalidade, característica mais básica do ser humano para Kant (RGV, AA06: p. 26-27), já existe a pressuposição de que os indivíduos precisam da convivência com os demais e buscam naturalmente isso. Pressupor, portanto, que a dignidade não integra a forma mais perfeita de constituição social, considerando o significado de tal valor, torna a teoria política de Kant ainda mais pobre.

kantiana em si. A maioria dos autores, em verdade, debate apenas conceitos paralelos a este⁵. Sendo, contudo, a dignidade uma das contribuições mais importantes da teoria de Kant para a esfera do direito, faz-se necessário ampliar os estudos em tal área. Isso também significa buscar uma maior integração entre os campos da filosofia kantiana, vez que sua teoria fica enfraquecida a partir do distanciamento criado entre textos como a *Fundamentação* e a *Metafísica dos Costumes*.

Existem pensadores que buscam diminuir a aparente distância entre a filosofia moral e a teoria política e do direito de Kant. Essa é a intuição inicial da pesquisa aqui desenvolvida. Contudo, ao contrário de fazer tão somente uma exegese do texto kantiano, trabalho já realizado por autores como Paul Guyer (2002; 2006) e Otfried Höffe (2002), a metodologia aqui será partir de uma compreensão política e histórica da época na qual Kant desenvolveu sua filosofia, para entender se, e em qual medida, a teoria política kantiana se desviou dos resultados antevistos na *Fundamentação*, no *Direito Natural* *Feyehabend* e em *Resposta à pergunta*, bem como a influência de tais elementos para que isso ocorresse.

A forma de análise realizada aqui possui como base, portanto, uma metodologia de fundo histórico. Isto é dizer que os conceitos colocados aqui, como emancipação, cidadania, radicalismo e conservadorismo, não compreendidos dentro de um certo tempo histórico, que é sumarizado no primeiro capítulo da tese. Isso insere Kant em um certo debate, a partir de uma compreensão específica sobre os temas por ele abordados. Com isso, e apesar de não ignorar a importância de debates contemporâneos, o foco da tese não será discutir como o conceito de dignidade construído aqui tem consequências para questões discutidas hoje. O foco é compreender como esse fundamento de dignidade humana pode ser pensado, para que então ela possa ser utilizada como base para pensar problemas de direitos humanos no século XXI.

A fim de realizar esse projeto, a tese será dividida em três capítulos. No primeiro, o foco será no contexto histórico da construção de alguns conceitos modernos, importante para a argumentação que virá nos tópicos seguintes. Aqui, a Revolução Francesa será apresentada, a partir da forma como esse acontecimento repensou os conceitos de cidadania, Estado, ser humano e direito, principalmente a partir dos ideais iluministas e de uma nova compreensão de direito natural. Esses elementos serão importantes para compreender o contexto de debate no qual Kant escreve, e como parte de sua filosofia parece conter em si antecipações do movimento, bem como abordar desdobramentos deste.

⁵ Uma sumarização excelente de argumentos envolvendo tais conceitos pode ser vista no segundo capítulo do texto *Kant on Human Dignity*, de Oliver Sensen.

No segundo capítulo, o conceito de dignidade será apresentado a partir da teoria kantiana. Os textos do autor serão apresentados em uma divisão história bipartite (antes e após a Revolução Francesa) e uma divisão conceitual tripartite (dignidade humana, dignidade de ser feliz e dignidade não personificada). É possível visualizar, aqui, que existe a construção de um conceito específico de *dignidade humana* (*Würde*), que faz referência à importância intrínseca que os sujeitos possuem dentro de uma determinada ordem estatal, e que não possui relação com a dignidade enquanto comportamento, na forma de uma *dignidade de ser feliz*, (*Würdigkeit*), que possui sentido específico dentro da teoria kantiana. Aqui, haverá como foco refutar essa interpretação, apresentada principalmente por Oliver Sensen, a fim de argumentar que o conceito kantiano de dignidade não corresponde, integralmente, àquele formulado por Cícero, Papa Leão I e Pico della Mirandola. Também neste capítulo será possível visualizar como a dignidade enquanto fundamento do direito, e como oposição entre sujeito e coisa gradativamente perde espaço com a formulação de uma *dignidade não personificada*.

No terceiro capítulo será apresentada a relação conturbada entre a teoria de Kant e o conceito de revolução, bem como com o próprio acontecimento da Revolução Francesa. Através tanto do texto de Kant como das cartas por ele escritas, será possível vislumbrar que há um movimento contínuo de aproximação e distanciamento entre esses dois elementos, que parece ser enormemente determinada pelo governo da Prússia, mas que ao fim também parece sofrer influências da própria opinião pessoal de Kant em relação aos rumos da Revolução. Aqui será possível argumentar, contra teorias como a de Domenico Losurdo, que a filosofia kantiana é revolucionária em alguns momentos, mas ao fim se move para distante desta compreensão de mundo, o que pode ser visualizado pelo seu conceito de cidadania, bem como a abertura, de sua teoria do direito, para a instrumentalização de certos grupos de sujeitos, o que parece ser oposto ao conceito de não instrumentalização presente em textos como a *Fundamentação*. Como resultado, a tese apresentará uma interpretação segundo a qual o direito kantiano *pode ser interpretado a partir da noção de uma dignidade humana, e isso consegue fornecer elementos suficientes para pensar em uma filosofia kantiana revolucionária, mas para além do texto do próprio autor*.

2 O SURGIMENTO DO CONCEITO MODERNO DE DIREITOS HUMANOS: As revoluções como forma de realização do ser humano iluminista.

Durante a Modernidade, a filosofia moral e política repensou três conceitos: ser humano; direito natural e comunidade política. Com a nova compreensão sobre a capacidade

da razão de alterar a realidade ao seu redor, foi possível pensar em uma comunidade política que já não se deixava determinar por elementos externos, mas antes era capaz de definir suas bases, estabelecendo os parâmetros que seriam determinantes para a garantia de certos direitos vinculados à humanidade, incluindo aqui, portanto, uma nova compreensão da dignidade humana. Corolário desse pensamento foi um acontecimento que determinaria a compreensão sobre o debate político nas próximas décadas: A Revolução Francesa.

Neste capítulo, os três conceitos serão abordados, considerando o seu impacto não apenas para o pensamento da época, mas para a própria construção da filosofia kantiana. Assim, será abordada a forma como a Revolução pode ser compreendida como um acontecimento histórico. Nesse sentido, o primeiro tópico apresentará, como os ideais Iluministas, no ano de 1789, deram origem a uma insurgência que encerraria com o governo absolutista, ao compreender como o citado movimento político representou não apenas os interesses da burguesia, mas também foi influenciado pelo povo, tanto na cidade, quanto no campo. Em seguida, a Revolução será apresentada enquanto um movimento que tem por fundamento uma nova ideia de direito natural, bem como uma consequência nesse mesmo campo, com a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão*. Por fim, a Revolução será analisada como um evento que foi palco de disputas diversas de visões políticas sobre a formação do Estado a extensão de direitos dos sujeitos. Compreender cada um desses pontos será relevante para os conceitos de dignidade, revolução, Estado e cidadania que são apresentados nos capítulos sobre a filosofia kantiana.

2.1 Revolução e Iluminismo: O mundo moderno a partir de 1789

Enquanto um movimento histórico, a Revolução Francesa moldou a forma de pensar a estrutura política durante o restante da modernidade, e ajudou a fundar o que hoje é conhecido por direitos humanos, apesar das discontinuidades presentes nesse conceito entre os séculos XVIII e XX (Hobsbawn, 2017, p. 97-98; Hunt, 2013). Nesse sentido, foi o ponto culminante de dois processos anteriores: a Revolução Industrial, ocorrida principalmente em território inglês, e a Revolução Americana.

Hobsbawn (201, p. 98-99) e Vovelle (2019, p. 140-141) destacam, contudo, que, apesar de ser possível falar em movimentos políticos semelhantes ocorridos no globo todo, ao final do século XVIII, a Revolução Francesa possui uma série de características que a torna a mais importante dessas efervescências sociais. A generalidade do movimento, considerando a ampla participação das massas, a influência dos ideais defendidos na França sobre o mundo

todo, bem como a importância do país para o território europeu são alguns dos elementos que colocam esse movimento político no centro de qualquer estudo sobre o período. Dessa forma, o ano de 1789 se tornou essencial para estabelecer novos códigos civis, que possuíam por base as ideias de liberdade e igualdade.

Em termos históricos, a Revolução Francesa surge a partir de uma série de crises sociais e econômicas. A França possuía um sistema de governo moribundo, e a primeira crise é interna, vez que a Coroa não conseguiu conduzir uma reforma eficaz. Luís XVI afasta-se de Turgot, ministro francês, que tentou realizar esse movimento com medidas que comparadas à extinção da monarquia francesa, como ocorreu a partir da Revolução, eram moderadas. Assim, a pretensão era manter o sistema político gerando uma espécie de despotismo esclarecido. Contudo, era preciso que houvesse um nível mínimo de abertura para a aplicação de tais pressupostos, o que não era possível de realizar na estrutura francesa da época, profundamente atrelada ao sistema de classe existente (Hobsbawn, 2015, p. 101-102). Segundo Vovelle (2019, p. 10) o fato de não ter existido um “despotismo esclarecido à francesa” demonstrava a dimensão da crise social.

O fracasso de uma reforma como essa, na França, foi sentido de forma mais profunda. Não sendo possível convencer a monarquia a se tornar mais flexível, a burguesia apelou para a noção de massa e povo, a fim de gerar as mudanças necessárias para sua expansão. Mas, segundo Hobsbawn (2017, p. 102), mesmo a insatisfação da burguesia com a forma de governo francesa e seu sistema social não explica a eclosão da Revolução no ano de 1789. Para o autor, o ponto central para compreender o surgimento desse movimento é a ideia de reação feudal. A nobreza francesa era uma classe que acumulava uma série de privilégios, pagando poucos impostos e recebendo tributos feudais. Vovelle (2019, p. 10) afirma que havia uma incongruência congênita na ideia de um imposto real, que variava de acordo com o grupo social, assim como da região e localidade que a cobrança ocorria. Os privilégios sociais da nobreza, contudo, não se refletiam em sua situação política.

A monarquia absoluta, ao concentrar em seu entorno poderes políticos, acabou retirando da mão da nobreza qualquer tipo de independência e utilidade políticas. Sem conseguir ser representada politicamente e extirpada socialmente da possibilidade de ocupar qualquer outro tipo de atividade, a classe dependia das rendas de suas propriedades e de pensões. Contudo, seu poder aquisitivo despencava ao longo do século XVIII. Os gastos em manter o padrão de vida de um nobre aumentavam, enquanto sua renda se tornava, gradativamente, menor. Além disso, a alta da inflação diminuía o valor da renda fixa, o que fazia com que os nobres saíssem da sua posição original e passassem a ocupar cargos que,

inicialmente, pertenciam à classe média. Era o que acontecia na década de 1780, quando todos os postos de bispo eram ocupados por nobres, que também dominavam a administração pública (Hobsbawm, 2017, p. 103; Vovelle, 2019, p. 11).

Outra forma de recuperar parte da renda perdida era a exploração, possibilitada por privilégios de classe, do campesinato. Em função disso, antigos direitos feudais eram constantemente evocados, a fim de acabar com propriedades comunitárias. Dessa forma, a nobreza criava problemas com dois estamentos ao mesmo tempo, com um conjunto de ações que procurava evitar sua derrocada. A monarquia, contudo, não apoiava a pretensão da nobreza de recuperar suas posses, agora nas mãos de novos nobres e burgueses. Com isso, criou-se uma tensão profunda entre essas duas classes. Vovelle (2019, p. 12) chama esse momento de “pré-revolução”. A crise tentou ser contornada por um ministro liberal, Calonne, mas sem sucesso.

Desenvolvendo-se de forma paralela à essa tensão, mas diretamente impactada por ela, havia a situação do povo. Os camponeses franceses representavam 80% da população. Em algumas regiões, cerca de 40% da terra pertencia ao campesinato, enquanto as faixas entre burgueses e nobres estava abaixo dos 20%. Isso não significava, contudo, qualidade de vida. Havia um atraso técnico nas formas de produção francesas, o que, aliado à qualidade inferior da terra que era concedida ao campesinato, acabava gerando fome generalizada (Hobsbawm, 2017, p. 104).

É por conta disso que, além de falar em uma crise dentro da Coroa, também é preciso considerar a crise agrária, que aqui é derivada da relação entre campo e titularidade da terra. O mundo de 1780 pode ser dividido em três grandes áreas, no que concerne à relação entre trabalho, terra e produção de riquezas. No mundo recém colonizado, havia a exploração de mão de obra escrava, com exceção de algumas áreas dos Estados Unidos. O leste da Europa ocidental era marcado por uma situação que, virtualmente, era diversa, mas na prática também implicava na exploração de mão de obra de sujeitos que não eram livres. A servidão, nessas áreas, começou a aumentar a partir do século XV e os trabalhadores dedicavam boa parte de sua semana a produzir para o proprietário da terra. Os indivíduos, assim como em uma sociedade escravocrata, poderiam também ser vendidos, por meio de anúncios em jornais (Hobsbawm, 2015, p. 38).

A parte ocidental do continente europeu era, contudo, dominada por latifúndios e as terras eram, em sua essência, improdutivas, mas geravam rendimentos que permitiam uma vida principesca aos seus proprietários. A propriedade por menor que fosse, portanto, já conseguia fornecer àquele que a detinha um status social diferente. Isso porque, abaixo do indivíduo que possuía a menor quantidade de terra possível estava a massa de sujeitos pobres e descontentes.

O aumento do preço e dos gastos, por conta de uma gestão econômica ruim, faziam com que a aristocracia se apoiasse mais profundamente em privilégios de status e nascimento, o que impactava diretamente a massa de sujeitos que eram proprietários do campo francês. Sobre isso, Hobsbawm (2017, p. 41) coloca:

Em toda a Europa continental os nobres expulsavam seus rivais malnascidos de todos os cargos rendosos no serviço da coroa: desde a Suécia, onde a proporção de funcionários plebeus caiu de 66% em 1719 (42% em 1700) para 23% em 1780, até a França, onde esta "reação feudal" precipitou a Revolução Francesa.

Contudo, apesar de um pensamento que ainda possuía fortes marcas da sociedade feudal, assemelhando-se à estrutura de servidão e escravidão presentes em outras partes do mundo, o cenário ocidental era diferente em termos econômicos. Retirados alguns pagamentos forçados, ainda presentes na década de 1780, os camponeses eram proprietários livres, que não raro vendiam o excedente de sua produção e, na maior parte dos casos, viviam de forma independente a partir daquilo que produziam. A produção agrícola, bem como os bens que eram produzidos, era rudimentar, mas isso não impediu que houvesse uma expansão nesse campo, no período em comento (Hobsbawm, 2015, p. 41-42).

O camponês francês estava, portanto, em uma situação de meio termo. Sua realidade não era a sociedade já capitalista inglesa, na qual havia um campo desenvolvido e um controle melhor das crises vinculadas à baixa produção, mas também não era a situação quase escravidão vivenciada pelos indivíduos da Europa oriental. Vovelle (2019, p. 7) destaca, contudo, que esse cenário de meio termo é exatamente o que faz com que a vida na área rural da França seja tão pouco suportável. O sistema está moribundo, não há como salvá-lo, e seu declínio leva não apenas as contas do país para um patamar insustentável, mas a própria vida dos sujeitos segue o mesmo caminho.

Por isso, para compreender os impactos que a Revolução possui para o pensamento da época, é preciso levar em consideração a importância do conceito de propriedade, bem como os direitos que os sujeitos possuem em relação a esta. Como se verá mais adiante, em Kant é possível argumentar a liberdade funciona como base para seu conceito de Estado, e que a igualdade dos sujeitos é central, mas não é possível estabelecer uma relação segura entre a forma como autor interpreta o conceito de propriedade e a forma como a Revolução lidava com essa ideia.

A crise agrária, com a conseqüente entrada do povo no ataque ao Estado francês é o que Vovelle (2019, p. 13) chama de “ataque externo” à estrutura política e social. As causas

para esse ataque, como demonstra o autor, são discutíveis. Por certo, pesa a miséria da população, que é colocada por alguns estudiosos como causa primeira da natureza popular desse movimento. Há um “campesinato consumidor”, que pelas razões já colocadas, precisa consumir bens, pois não consegue produzir tudo. O século XVIII apresenta um recuo da fome e um crescimento econômico considerável, mas isso não se reflete de forma significativa na vida do sujeito do campo, além de ainda ser uma ameaça que paira sobre o povo, em função da crise econômica. Além disso, a possibilidade de crescimento econômico atrai outra parcela importante do povo francês: a burguesia.

A burguesia, afirma Vovelle (2019, p.13-14) tem interesse que o país continue crescendo e, de forma cada vez mais acelerada, se aproxime do desenvolvimento econômico da Inglaterra. Recorde-se que a classe de comerciantes não tem acesso aos privilégios da nobreza, mas não lhes é impedido trabalhar, ao passo que sua ascensão econômica ocorre por conta própria. O que há, portanto, na união entre a burguesia e o povo é a perspectiva de que o avanço econômico continue, ao mesmo tempo em que seja criada a possibilidade de transformar esse desenvolvimento em melhoria geral de condições de vida. É preciso destacar, ainda, que a burguesia, aqui, possui um caráter não industrial, tendo em vista que esse ramo não possuía, ainda, um desenvolvimento acentuado na França. A classe era formada, portanto, por construtores, negociantes e comerciantes. Além disso, e importantes para a Revolução, compunham a burguesia também os profissionais liberais, como advogados, médicos e tabeliães.

Apesar da querela entre os estamentos sociais mais altos e a situação do campo serem elementos essenciais para compreender o clima de tensão social que antecedeu a Revolução, Vovelle (2019, p. 17) e Hobsbawn (2017, p. 108) consideram, contudo, que seu catalizador foi a crise econômica. Em primeiro lugar, havia um mal-estar generalizado, causado pela estagnação do preço dos grãos, principalmente em 1780. Recorde-se que uma parcela muito significativa da economia francesa não dependia de produtos manufaturados, mas antes de produções de bens agrícolas básicos. Em 1786 é firmado um acordo franco-inglês que prejudicava de forma significativa da indústria têxtil. Em 1788 houve uma colheita muito ruim, que aumentava os preços estagnados, com acréscimos que chegaram a 150%. Em 1788, antes dos eventos Revolucionários mais específicos, revoltas de operários em subúrbios, com saques a comerciantes, já podiam ser vistos.

Somada a isso, há a complicada estrutura de poder entre a França e a Grã-Bretanha. Além do apoio da França aos Estados Unidos na Revolução americana, havia ainda uma pressão para que a sociedade francesa adotasse a nova visão econômica de mundo, representada pela Inglaterra, o que não ocorria em função do atraso na implantação de um novo sistema produtivo.

A Inglaterra já havia passado por seu período de crise, e o resultado da guerra civil, com a vitória dos *whigs* foi o estabelecimento de um país liberal (Hobsbawn, 2017, p. 101).

A França, por possuir uma das mais antigas estruturas monárquicas da Europa, ainda era fortemente influenciada pelos interesses da aristocracia e nobreza, o que contrastava diretamente com as novas forças sociais, comandadas pela burguesia. Para se expandir, como ocorria com os bretões, era necessário reformar uma série de elementos, tanto na economia, quanto na sociedade, com a abolição de restrições e desigualdades sociais que impediam a expansão da lógica capitalista. Por isso, os debates iniciados em 1789 também contribuíram para a expansão de direitos, como liberdade de pessoas pretas escravizadas nas colônias francesas, e mesmo a liberdade religiosa de minorias da época, como os judeus e protestantes (Hobsbawn, 2017, p. 101).

Instaura-se um mal-estar político generalizado, que já existia por conta do déficit nas contas públicas. A monarquia, ao fracassar com as reformas iniciadas em 1774, acabou com qualquer tentativa de evitar a ruína do sistema, fazendo com que a crise tomasse proporções muito maiores. A dívida contraída com a interferência da França na guerra entre Estados Unidos em Inglaterra, unido aos gastos da monarquia e gastos que excediam 20% da renda, sem qualquer perspectiva de mudança em relação a tal cenário, quebraram o sistema monárquico francês. Unindo isso à fraqueza de Luís XVI na condução de reformas, e a ineficácia de Maria Antonieta em conter a influência da aristocracia na Coroa, há uma estrutura ideal para que o rei saia do poder (Hobsbawn, 2017, p. 109; Vovelle, 2019, p.18).

A aristocracia e os parlamentares foram os primeiros a aproveitar o enfraquecimento do governo. Em troca do pagamento que poderia salvar o país da crise, exigiram a extensão de seus privilégios em uma assembleia dos notáveis 1787. O evento mais importante, contudo, foi a convocação dos Estados Gerais, uma forma de assembleia feudal que não se reunia desde 1614. O fracasso dessas duas tentativas de negociação pode ser explicado pela falta de consciência, por parte da aristocracia, da profundidade da crise criada com a classe média, que constituía o Terceiro Estado. Ao convocar os Estados Gerais, estavam sendo chamados à esfera pública não um conjunto de sujeitos que atenderia as demandas impostas, mas antes uma classe com reivindicações próprias e pensamento independente, e que não estava disposta a conceder ainda mais privilégios àqueles que reivindicavam para si suas possibilidades de renda (Hobsbawn, 2015, p.105).

A votação dos Estados Gerais, no modelo medieval dessa reunião, ocorria por ordem, não por cabeça. A tentativa do Terceiro Estado era de que, mudado a forma de votação, e considerando que sua representação correspondia a 95% do povo francês, sua força seria maior

que a do Clero e da Nobreza, que historicamente votavam juntos e, portanto, sempre tinham seus interesses atendidos. Essa foi, segundo Hobsbawn (2017, p. 107-108), a primeira vitória de natureza predominantemente revolucionária. Não era qualquer sujeito que compunha o Terceiro Estado. A sociedade francesa da época, fora das ordens privilegiadas, era composta, principalmente, por indivíduos analfabetos ou de pouco letramento político. Desse modo, os representantes do povo, nos Estados Gerais, eram principalmente advogados e homens de negócios, mas que ganhavam força com a onda revolucionária causada por operários, principalmente em Paris.

Na sessão real do dia 23 de junho de 1789, após a convocação dos Estados Gerais, Luís XVI aceita fazer concessões e se tornar um monarca constitucional. A nobreza aceita, com a pretensão de manter seus privilégios, especialmente aqueles de ordem social. A igualdade de alguns impostos, que deveria ser implementada nos meses seguintes à reunião, é considerada pela Coroa mais uma alteração de ordem prática. Mas a burguesia, em conjunto com o Clero, permanece na reunião após a saída do Rei e se recusam a deixar o local. A tentativa era que o Rei reconhecesse a autoridade do Terceiro Estado, bem como se submetesse, de forma definitiva, a uma monarquia constitucional. O Rei acabou cedendo, tendo em vista que não foi possível retirar a burguesia de cena, apesar de uma fraca tentativa de usar da força para tanto. Esse movimento é o que Lefebvre (2023, p. 101-104) chama de Revolução Jurídica, que ocorreu de forma pacífica e foi encabeçada pela burguesia liberal.

A partir desse ponto a crise se expandiu continuamente, passando para uma convocação de tropas, que deveriam estacionar em Versalhes, a fim de evitar uma ebulição da massa de sujeitos. Houve uma tentativa de enfraquecimento da nobreza, ao mesmo tempo em que o Terceiro Estado temia uma perseguição política. Foi então que ocorreu a intervenção popular (Lefebvre, 2013, p. 105-106). Inicialmente, a participação do povo, que se empolgava com os acontecimentos ocorridos em Paris, era vista com preocupação, mesmo pelos deputados do Terceiro Estado, vez que a pretensão da burguesia era que eles não entrassem, de fato, na revolução. Mas, artesãos e pequenos burgueses eram responsáveis, inclusive, pela transmissão de notícias no campo. Esses sujeitos não podem ser ignorados porque, de acordo com os dados trazidos por Lefebvre (2023, p. 112), não estavam em pequeno número:

Certamente, eles já eram numerosos. Em Paris, por exemplo, em uma população calculada de 500 ou 600 mil habitantes, eram cerca de 75 mil, ou, contando também os membros das suas famílias, de 250 a 300 mil pessoas. Concentram-se em algumas empresas determinadas: fábricas de tecidos, de confecção de bonés, de papéis pintados, que agrupavam, de 200 a 300 operários. Preferentemente também habitavam alguns bairros: desde aquela época, a zona oeste da cidade era sobretudo o domínio

dos ricos; mas entre os mercados e a Municipalidade, do Sena até os bulevares, e além deles, residiam mais de 20 mil operários; na margem esquerda, do Palais Mazarin até o Panteão pelo menos 6 mil.

Lefebvre (2023, p. 112) afirma que a inexistência de uma organização de classe foi essencial para que a burguesia continuasse admitindo a participação da população no processo revolucionário. A Revolução popular gera, no dia 14 de julho de 1789 o marco reconhecido como o início da Revolução e a derrocada definitiva do antigo regime: a queda da Bastilha. Sobre esse momento, Vovelle (2019, p. 22) afirma:

O alcance desse episódio vai muito além de um acontecimento pontual. Ele é o símbolo da arbitrariedade real e, de certo modo, do antigo regime, que se encontra em decadência. A revolução popular parisiense avança em julho, (...) e, sobretudo no início de outubro, nos dias 5 e 6, quando os parisienses, seguidos da guarda nacional, respondem às novas ameaças de reação, marchando sob Versalhes para trazer de volta a família real: “o padeiro a padeira e o aprendiz de padeiro”. Um programa que associa a reivindicação política (controle da pessoa do rei) e reivindicação econômica. A partir dessa sequência de acontecimentos, podemos julgar o elo que une a revolução parlamentar no topo, tal como ela se afirma na Assembleia Nacional, e a revolução popular nas ruas. É claro que a burguesia é mais do que reservada com relação à violência popular e às formas brutais de luta pelo pão de cada dia. Mas, entre essas duas revoluções, há mais do que uma coincidência fortuita: graças à intervenção popular, a revolução parlamentar pôde concretizar seus êxitos e, graças ao 14 de julho, o rei teve que ceder readmitindo Necker no dia 16, e no dia 17, aceitando usar a roseta tricolor, símbolo dos novos tempos.

Dessa forma, apesar do início da Revolução e os fundamentos que a informaram derivarem, diretamente, de interesses de novos burgueses e da aristocracia, em realidade a classe que confere corpo ao movimento é composta pelo povo citadino e também pelo campo. Esse ponto é importante ressaltar vez a Revolução não se mantém resumida à Paris, considerando o que foi afirmado sobre a extensão da insatisfação no campo francês. Em verdade, no campo, inicia-se um processo de revolta próprio, por vezes extremamente violento. Os camponeses parisienses ateiam fogo a castelos, símbolos do regime que cai. As autoridades municipais, em muitos casos, se retiraram de forma pacífica, mas em localidades como Marselha e Bordeaux há levantes que são reprimidos de forma rigorosa. Vovelle (2019, p. 23) afirma que esse movimento não é, tão somente, uma extensão daquele levante urbano, mas possui um ritmo e características próprias, inclusive na existência do Grande Medo.

Há, portanto, uma situação de crise envolvendo também o Terceiro Estado. Isso porque, para além dos problemas sociais mais básicos, envolvendo o povo, a situação é agravada porque, ao lado do clero, os nobres possuíam uma série de privilégios fiscais que os protegiam contra impostos reais. Além disso, Vovelle (2019, p. 8) destaca, existiam uma série de privilégios honoríficos que levavam, por exemplo, à exclusão do Terceiro Estado das altas

patentes da carreira militar. Há, dessa forma, uma “cascata de desprezo”, daqueles que estão em estamentos superiores em relação aos plebeus. A sociedade de ordens feudal, portanto, é tão somente uma ficção, que esconde a erupção de uma série de lutas de classes. Foi a profundidade desses conflitos que a aristocracia não conseguiu prever, quando convocou os estados gerais.

Apesar de não possuir um líder ou um partido que dominasse, portanto, os debates públicos, a Revolução Francesa possuiu uma unidade inicial graças à profunda convergência de interesses dessa classe social. Nesse sentido, a burguesia também era formada por sujeitos que já não compactuavam com formas feudais de pensamento, inclusive em termos filosóficos. Hobsbawn (2015, p. 105-106) destaca que, nesse sentido, o liberalismo clássico e o Iluminismo foram responsáveis por fornecer as bases para esse movimento, gerando sua substituição por um novo regime, e não um simples colapso da monarquia. Sendo assim, o contexto de crise experimentado no solo francês na década de 1780 foi ideal para o desenvolvimento das ideias do Iluminismo (Vovelle, 2019, p. 17). De acordo com Hobsbawn (2017, p. 106):

Uma monarquia constitucional baseada em uma oligarquia possuidora de terras era mais adequada à maioria dos liberais burgueses do que a república democrática que poderia ter parecido uma expressão mais lógica de suas aspirações teóricas, embora alguns também advogassem esta causa. Mas no geral, o burguês liberal clássico de 1789 (e o liberal de 1789-1848) não era um democrata, mas sim um devoto do constitucionalismo, um Estado secular com liberdades civis e garantias para a empresa privada e um governo de contribuintes e proprietários.

Vovelle (2019, p. 74) destaca, ainda, que o próprio movimento de revolucionar representava uma série de novos valores. Havia uma denotação moderna nesse conceito, que se fundamentava em uma percepção de “caminho sem volta”, rumo à liberdade. Havia aqui, também, um novo conceito de ser humano, que dependia da ideia de direito natural, mas também de uma nova compreensão sobre o próprio conceito de Estado, que precisava levar em consideração novos ideais de igualdade e liberdade.

A mudança fica clara quando se observa que, durante a Idade Média, a preparação da vida do ser humano era pensada levando em consideração a vida após a morte. Havia, portanto, uma indiferença profunda em relação às condições materiais de cada sujeito, vez que esses fatores não contribuía com a salvação da alma. A burguesia muda esse cenário destacando, por um lado, a importância da felicidade terrena e, por outro, a dignidade do homem frente à natureza. A ciência, aqui, desempenhava um papel importante porque aumentava a possibilidade de riqueza de todos os sujeitos, ao interferir diretamente no modo de vida e economia de um país (Lefebvre, 2023, p. 70).

Essa visão de mundo origina uma certa concepção de sociedade na qual os sujeitos, sem qualquer tipo de distinção de nascimento, são convidados a concorrer, livremente, pelos bens sociais. Lefebvre (2023, p. 71-72) destaca, assim como Hobsbawn (2017), que não é possível dizer que a mudança no pensamento intelectual da época é a única fonte da Revolução, mas também é impossível ignorar a força do pensamento iluminista como fonte de unificação do movimento. A profunda convergência entre Iluminismo e Revolução é o que pode explicar, na Prússia, a crescente associação entre a filosofia de Kant e os ideais que eram defendidos na França, e a expectativa cresce que sua filosofia desenvolvesse uma teoria política que pudesse servir como arcabouço para a efervescência política que aconteceu no outro país.

Dessa forma, compreender a Revolução Francesa significa compreender não apenas uma série de eventos que, iniciados em 1789, formaram uma concatenação de acontecimentos ao longo dos anos seguintes, mas também um questionamento da própria estrutura do Estado e sociedade que culmina com a Revolução. Não é, portanto, considerá-la como um mero evento histórico, mas antes entendê-la como a ruptura com a ordem então estabelecida. Seguindo Vovelle (2019, p. 5), é possível entender que os revolucionários questionavam três elementos principais da sociedade francesa e do mundo europeu: feudalismo, sociedade de ordens e absolutismo. Cada um desses pontos era essencial da vida do povo francês. O primeiro, determina sua própria possibilidade de sobrevivência, em especial para o campesinato. O segundo, explica por que o campesinato depende de forma tão profunda da terra, e sente de forma mais radical as crises que se originam no campo. O terceiro, garante que a sociedade funcione segundo ordens, mantendo sua estagnação. Cada um desses elementos apresentou uma crise, no ano de 1789, o que explica porque a Revolução foi um acontecimento tão importante para o cenário moderno.

A mudança na concepção de ser humano, uma das causas para que o impacto causado pela Revolução acabasse sendo tão profundo, possui uma relação direta com a nova compreensão sobre o conceito de dignidade humana, analisado na introdução. Agora, sem o pressuposto de perfectibilidade, resta a razão, comum a todos, e que não exige mais um *comportamento do sujeito*, mas antes um *comportamento do governante, como chefe de um Estado*. Dignidade passa a significar, portanto, inviolabilidade. Nesse sentido, e apesar de serem imprevisíveis as dimensões que a Revolução toma, era impossível conceber essa nova compreensão de ser humano dentro de um Estado que não possuía qualquer limite de atuação. Os questionamentos apresentados na Revolução, bem como seus impactos mais duradouros somente podem ser compreendidos, contudo, quando se considera que o movimento teve como base não somente um novo conceito ser humano, mas do próprio Direito

2.2 O novo conceito de direito como fundamento e resultado da revolução francesa

As discussões sobre o conceito de Estado não surgiram durante do século XVIII, como destaca Höffe (2006, p. 1), mas mesmo os questionamentos acerca da legitimidade de decisões estatais, como o apelo da Antígona de Sófocles (2023), não expressavam inquiuições sobre o conceito de direito em si, como ocorreria a partir da modernidade. Acerca desse ponto, Edmundson (2006, p. 9), citando uma discussão realizada também por MacIntyre, afirma que começa a haver um debate intenso acerca da natureza da ideia de um direito principalmente a partir do pensamento iluminista. Isso também é novo porque antes desse ponto, na história, não existia sequer expressão linguística que abarcasse a noção de um direito subjetivo.

Edmundson (2006, p. 23) delimita, a partir disso, uma primeira expansão de direitos, que ocorre entre os séculos XVII e XVIII. A proeminência dos debates acerca da legitimidade estatal, nos moldes vistos nesses dois séculos, se desenvolve por razões específicas. Dentre elas, é possível citar a diminuição do poder da igreja, bem como da tradição clássica, que havia se desenvolvido brevemente na Itália. O Renascimento, contudo, ainda era muito vinculado a elementos religiosos, diferente do Iluminismo do século XVIII. Villey (2007, p. 2) destaca que aqui surge uma visão de idealismo, que começa a vincular lei e progresso, colocando o Estado como central na vida dos sujeitos.

A própria construção do conhecimento entrou em debate, e os métodos utilizados para chegar a uma certa conclusão se tornavam centrais. É isso que leva Kant, por exemplo, a escrever as três críticas, e Descartes a questionar a própria noção de conhecer. Mesmo a ética e a filosofia política começam a ser fundamentadas em conhecimentos a priori, com seus conceitos se tornando independentes da experiência (Shapiro, 2006, p. 9-15). Seguindo o raciocínio de Edmundson (2006, p. 23), também nesse período há uma transposição das novas compreensões sobre a natureza para as relações humanas, que também já não podem ser entendidas com base nos mesmos métodos.

De acordo com Höffe (2006, p. 10-11) o que há, aqui, é uma tentativa de mediação entre um positivismo e um anarquismo. Ocorrem, de forma paralela, uma crise radical na própria constituição das sociedades humanas e um questionamento profundo da ordem estatal e jurídica. Há violações constantes de direitos humanos básicos, principalmente daqueles em estratos mais baixos do meio social, bem como uma série de conflitos políticos religiosos. Destaca-se, aqui, que estes eram os elementos centrais que levaram os revolucionários não

apenas a contestar o regime em vigor na França, mas a conferir centralidade para as discussões sobre a liberdade dos sujeitos.

A filosofia política, e a discussão sobre os direitos, surge, em última instância, para criar uma estruturação social, de forma tal que possa haver um estado mínimo de liberdade e felicidade. Assim, a justiça surge como uma pretensão à convivência humana. Dessa forma, o direito se torna um modo de criação humana, a partir da liberdade (Shapiro, 2006, p. 19). Nesse sentido, na modernidade surge a ideia de direitos humanos universalmente válidos, fundamentos na noção de um direito natural. A ideia de um conceito de obrigação é antiga, mas a de direitos humanos é nova.

Dessa maneira, argumenta Darwall (2006), surge um novo direito natural que é formado a partir de certas obrigações comuns, mas que agora parte de uma perspectiva impessoal, vinculada à ideia de Estado, não mais de um único bem comum. A recém encontrada prevalência da razão formatava leis gerais, que precisavam ser justificadas a partir de novas bases. Ou seja, agora já não era mais suficiente explicar por que um cidadão francês possuía direitos dentro da França, mas antes porque a prerrogativa era válida mesmo que ele estivesse na Inglaterra. Mais do que isso, também era preciso justificar a obrigação de um cidadão britânico para com qualquer francês, independente do país no qual ambos se encontrassem.

Darwall (2006, p. 988) aponta que é possível notar que surge no mesmo período uma nova dimensão pública democrática, e que agora também precisa ser explicada pela noção de normatividade. É isso que faz com que, nesse período, a ética se torne tão próxima da filosofia do direito. É, também, a partir das discussões sobre legitimidade do poder que são incluídas nos debates as ideias de vontade e autonomia. Compreender esses elementos individuais, conferindo centralidade ao sujeito era, novamente, uma forma de mudar o foco da formação do Estado. O indivíduo se torna o fundamento do novo conceito de direito, que não servia mais ao Estado.

Além disso, aqui é central compreender a relação entre ser humano e mundo. Darwall (2006, p. 990), Haakonssen (1996, p. 25-26) e Korsgaard (1996, p. 1ss) compreendem que uma das rupturas que ocorrem na passagem entre o medievo e a modernidade é, justamente, a perda na percepção sobre a perfectibilidade do ser humano. Já não há mais um conjunto de leis ou realidade perfeita com a qual os sujeitos se conectam, mas antes um distanciamento, que exige que haja uma ponte, feita pelo próprio ser humano, com as normativas que os regem. Korsgaard (1996, p. 4) compreende que a modernidade representa uma mudança em termos de forma:

Nós não pensamos mais o que nós somos o que há de errado com o mundo. Nós não estamos mais confusos sobre porque o mundo, sendo bom, ainda assim não é bom. Porque para nós, o mundo não é mais a primeiramente forma. É matéria. Isso é o que quero fazer quando digo que houve uma revolução, e que o mundo foi virado pelo avesso. Aquilo que é real não é mais o que é bom. Para nós a realidade é algo *difícil*, algo que resiste à razão e ao valor, algo recalcitrante à forma.

É essa discussão, permeada por um ceticismo profunda, e que sob as bases da filosofia medieval seria impossível, movimenta a produção de uma filosofia do direito no século XVII. Antes de considerar que o direito natural é uma forma de interligar o ser humano a uma realidade perfeita, os autores da modernidade começam a sua filosofia considerando que o ponto gerador do direito natural é, em verdade, o conflito. Assim, a investigação sobre a normatividade se torna uma compreensão sobre a melhor maneira de formular uma teoria de benefícios mútuos. De acordo com Darwall (2006, p. 990):

Em parte essa era uma questão de motivação psicológica: como seres humanos podem agir de acordo com essas normas quando eles limitam o auto interesse? Para autores que se fundamentam em um egoísmo psicológico, como Locke, esse problema era especialmente grave. Complementar a isso, contudo, havia uma questão de filosofia moral: Por que indivíduos devem agir de acordo com tais normas? O que as torna obrigatórias? Ou, como também é possível questionar, o que faz com que elas sejam leis para nós?

Em termos de influência, é possível traçar uma linha direta que vai de Grotius a Kant não apenas através de Rousseau, que será trabalhado no próximo tópico, mas também em função da influência que esses autores tiveram sobre a filosofia de Wolff, na qual Kant baseou boa parte de seu sistema. Apesar da linha não ser contínua, vez que Rousseau rompe com ambas as correntes filosóficas, há aqui uma certa linearidade no desenvolvimento do conceito de ser humano moderno, que culmina no sistema kantiano e, como irá se argumentar adiante, na sua noção de dignidade humana.

A filosofia desenvolvida por Grotius e Pufendorf também é relevante porque ajuda a estabelecer um conceito de direitos universais, que mais tarde irão de consolidar durante a Revolução Francesa, e mais adiante, no século XXI, no conceito contemporâneo de direitos humanos. Nesse sentido, Hunt (2009, p. 117) argumenta que ao distanciar a fonte dos direitos naturais de Deus, Grotius abriu caminho para que Pufendorf o solidificasse. Além disso, essa nova noção de direitos parte do pressuposto e que sua compreensão não depende de qualquer tradição legal. O ponto, aqui, não era necessariamente realizar uma discussão profunda sobre

esses direitos, ou mesmo problematizá-los, mas provar sua existência de uma forma independente da teologia.

Uma versão desse novo conceito de direito natural é aquela apresentada por Hugo Grotius. O autor considera que todos os sujeitos são, em essência, livres, e toda submissão política tem, portanto, um caráter voluntário. Importante notar, contudo, que aqui a possibilidade de um absolutismo ainda é admitida, vez que o ponto central na formação de um Estado é a saída do estado de natureza:

Se vez por outra os condutores do Estado se deixam levar por um temor excessivo, pela ira ou por outras paixões, desviando-se da vereda reta que conduz à tranquilidade, isso deve ser considerado como um caso excepcional que será compensado, segundo a expressão de Tácito, pelo advento de coisas melhores. (...) Acredita-se que seja mais vantajoso isso do que viver sem regra ou deixar cada um livre de prescrever uma lei para si mesmo, segundo seus caprichos. (...) Em questões públicas, porém, o que é mais importante e sem contestação é a ordenação de que falei, segundo a qual alguns mandam e outros obedecem (Grotius, 2004, p. 238-240).

Contudo, Edmundson (2006, p. 28-29) destaca o potencial revolucionário contido na teoria do autor. Isso porque a sua argumentação, que começa com a possibilidade de cessão dos direitos, deixa clara a ideia de que os sujeitos possuem liberdade para determinar a forma como esses direitos serão repassados ao soberano, bem como sua divisão. Isso significa que Grotius não elege, ao contrário de seus predecessores, uma forma ideal de Estado, mas antes deixa em aberto para cada povo escolher aquela vida que mais lhe aprouver. Nesse sentido, o autor, pode ser classificado como um pluralista de valores.

Haakonssen (1996, p. 26) e Edmundson (2006, p. 26) destacam, ainda, um ponto essencial da compreensão de direito do autor: a noção de que direitos são ligados à pessoa. Essa é uma das maiores inovações da doutrina que Grotius (2004, p. 74-78) apresenta, e esse ponto fica claro quando ele destaca seu conceito de direito, a partir de três concepções:

Ao dar a este tratado o título *O Direito da Guerra*, entendemos pesquisar primeiramente, como já foi dito, se há algum tipo de guerra justa e, a seguir, o que há de justo na guerra. A palavra *direito* nada significa mais aqui do que aquilo que é justo. (...)
Há um significado de direito diferente do anterior, mas que dele decorre e que se refere à pessoa. Tomado nesse sentido o direito é uma qualidade moral ligada ao indivíduo para possuir ou fazer de modo justo alguma coisa. Esse direito está ligado à pessoa, mesmo que as vezes siga a coisa, como ocorre com a posse de imóveis que são chamados direitos reais, comparados com outros direitos puramente pessoais (...)

Há um terceiro significado da palavra direito, segundo o qual o termo é sinônimo da palavra lei, tomando no sentido mais amplo e que indica uma regra das ações morais que obrigam a quem é honesto.

Haakonssen (1996, p. 26-27) ressalta a conexão entre essas diferentes compreensões sobre o que significa a palavra direito. Em primeiro lugar, direito é o que é justo, o que, por sua vez, precisa ser determinado em função de um conceito de pessoa e, portanto, a partir do segundo ponto. Esse conceito, por sua vez, depende de dois elementos básicos, derivados da própria ideia de natureza humana: (1) uma noção básica de instintos, que determinam aquilo que é mais adequado para a sobrevivência; (2) e uma compreensão sobre o que é honesto, a fim de delimitar aquilo que é adequado na convivência com outros sujeitos.

Assim, para Grotius (2004) o direito natural é aquilo que, essencialmente, mantém a boa convivência entre todos, a partir de regras básicas derivadas da própria natureza humana. Nesse sentido, as organizações humanas são, para o autor, um equilíbrio delicado mantido a partir das demandas derivadas do amor-próprio e da sociabilidade. Novamente se destaca tanto a relação entre esse novo conceito de direito natural e as reivindicações políticas da modernidade, que agora colocam a ideia de pessoa como ponto central, quanto a conexão profunda entre essa forma de pensar o direito e a forma inicial de direito natural que Kant irá apresentar durante a década de 1780.

Quando se fala em uma doutrina moderna do direito natural, portanto, o que há é uma nova concepção desse termo, que se vincula mais à ideia de deveres, que já não depende de uma certa estrutura religiosa para sua validade. Os sujeitos são considerados livres para a estruturação do Estado, que é formado à mesma maneira de um contrato jurídico. A partir desse *insight*, Pufendorf procurou organizar a nova definição de direito internacional que surgia, especialmente a partir dos trabalhos de Hobbes e Grotius, sistematizando e corrigindo partes de suas obras (Edmundson, 2006, p. 35; Darwall, 2023, p. 75).

Interessante apontar, tanto para compreender a nova compreensão de dignidade humana que foi apresentada na introdução do trabalho, quanto a ideia de importância incondicional que será apresentada a partir de Kant, que Pufendorf coloca, em seu texto, o pressuposto de uma igual dignidade dos seres humanos. Darwall (2023, p. 73) destaca esse ponto, argumentando que, para o autor, esse elemento surge de um direito compartilhado, vinculado a uma obrigação de cultivar uma vida social. É o reconhecimento de que tal vida comum somente é possível se os demais forem sujeitos *iguais*, ou seja, seres humanos que partilham da mesma dignidade, que se torna o fundamento principal da ideia de direito natural

na teoria do autor. Isso significa que todos, em uma dada sociedade que se forma a partir das regras colocadas por Pufendorf, possuem os mesmos níveis de direitos.

Aqui também há uma outra frase, que mais tarde se repetirá na conhecida diferenciação que Kant apresenta na *Fundamentação*. Para Pufendorf, a *estima* se aplica, tão somente, a pessoas, especialmente se consideradas em seu papel para a vida comum. Em contraposição, as coisas não são valorizadas por sua *estima*, mas por seu *valor*. A questão que Darwall (2023, p. 74) destaca, aqui, é que em Pufendorf a distinção entre estima e valor está ligada mais ao conceito de sociabilidade. Nesse sentido, compreende-se que em Kant haveria a ligação com um conceito que se desenvolveria de forma mais proeminente em Rousseau, ou seja, a ideia de autonomia.

Os impactos reais dessa nova forma de pensar o direito podem ser compreendidos quando se tem em mente que a Revolução Francesa, para além de um movimento político, representou a consolidação de uma nova forma de pensar filosófica, que também encerrava em si tal compreensão sobre o direito natural moderno. Assim, a ruína do Estado francês, consolidada no curto espaço de três semanas, também representa um marco para a consolidação dos ideais modernos de direito, sociedade e ser humano (Hobsbawn, 2017, 109-110). A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, se não completamente democrática e igualitária, reivindica o abandono completo com os preceitos mais gerais do sistema que vigorava até então. As desigualdades sociais são admitidas, desde que sejam fundamentadas em uma “utilidade comum”.

Mas a visão de direito natural aqui ressaltada, bem como seu resultado mais concreto, a *Declaração dos Direitos do Homem* (doravante *Declaração*), não foi um elemento que surgiu de forma pacífica durante o levante revolucionário. Em verdade, Lefebvre (2023, p. 163) destaca que havia uma discussão intensa sobre a validade de direitos naturais garantidos em uma constituição. Alguns deputados, de classes mais privilegiadas, questionavam sua existência, enquanto outros afirmavam que a *Declaração* deveria vir somente após a Constituição. Havia também um medo subjacente de questionamento da frágil ordem estabelecida após o levante inicial. Um povo que tomasse conhecimento de uma declaração que determinava uma paridade de direitos, vinculada a uma série de direitos naturais, poderia questionar quaisquer decisões tomadas pela Assembleia Constitucional. Porém, apesar dos debates, na madrugada do dia 4 de agosto de 1789 a redação de uma declaração, prévia à Constituição, foi aprovada.

Nela, para além da consolidação do conceito de liberdade moderno, a propriedade privada, também é garantida como um direito natural e inalienável. Todos tinham os mesmos

direitos na criação de leis, mas as Assembleias que realmente determinavam a forma como os instrumentos legislativos seriam delineados não eram órgãos profundamente democráticos (Hobsbawn, 2017, p. 106). Apesar da força da Revolução popular, portanto, não é levada em consideração boa parte do pensamento mais radical da época, como aquele que aparece em Rousseau, e grande parte dos ideais liberais são transmitidos para o documento em questão. A relação entre a visão mais radical desse movimento, e sua versão mais contida, serão analisadas no último tópico desse capítulo, e terão impacto na terceira parte deste trabalho, que busca analisar a posição de Kant ante a Revolução.

O foco, aqui, era acabar com a monarquia. Discussões como direito de voto, a posição da religião dentro do Estado e a extensão do fim dos privilégios feudais fizeram com que a *Declaração* se tornasse mais uma declaração de óbito do antigo regime, do que a expansão de direitos específicos. A extensão da rusga dentro da própria assembleia, em relação a esses elementos, ficou clara a partir do dia 12 de agosto de 1789, quando a redação da *Declaração* começou a ser discutida. Apesar disso, o documento conseguiu ser formulada como uma grande sumarização dos direitos mais básicos dos sujeitos, ligados à liberdade, e como uma forma de proteção quando um possível retorno da monarquia. Nesse sentido, Lefebvre (2023, p. 179, *grifo do autor*) deixa claro o significado que o texto possui:

Na verdade, as circunstâncias que cercaram seu nascimento deixaram sua marca: seu conteúdo e lacunas, a importância desigual que ela visivelmente atribui aos diferentes princípios são testemunho de seu caráter “histórico”. Se os patriotas decidiram deixar de lado as objeções cujo alcance eram plenamente conscientes, se persistiram no seu objetivo de promulgar a Declaração, é porque consideravam que seu valor era sobretudo *negativo*, ou seja, destinava-se a condenar as práticas do Antigo Regime e evitar seu retorno.

Cada uma das proteções que são colocadas no texto possuem um significado específico, como proteção a algum abuso experimentado durante o regime monárquico. A liberdade individual aparece com tanta frequência, por exemplo, em função de casos de sua violação em processos criminais. A igualdade de direitos, mesmo que abstrata, é um avanço, vez que a antiga ordem era baseada em privilégios. Não se tem em mente, portanto, possíveis avanços, mas a firme decisão de evitar um retrocesso (Lefebvre, 2023, p. 180)

A nova concepção de direitos humanos, consubstanciada no documento citado, não surgiu, contudo, meramente da ebulição política que acontecia na França, nem de uma formulação advinda de teorias filosóficas abstratas. Como já foi explicado, Hunt (2009, p. 28-29) destaca que, ao longo de todo o século XVIII, a concepção sobre corpo e individualidade

se alterou. Havia uma diferença mais nítida entre público e privado, e formas de controle antes bem estabelecidas começavam a ser questionadas. Isso ocasionou a expansão do conceito de empatia entre os sujeitos e um respeito maior por seus corpos. Os espetáculos de tortura tornaram-se obsoletos em função de tal mudança de mentalidade.

Isso também é importante para compreender o que significa igualdade. Enquanto no pensamento cristão clássico a paridade entre os sujeitos, enquanto almas, deveria ser admitida sem questionamentos, a sua igualdade material não estava incluída em tal exigência. Com romances como *Júlia*, de Rousseau, os sujeitos começavam a entender que compartilhar sentimentos não dependia de uma similaridade de classe ou posição social, mas antes do fato de todos serem seres humanos. Compreende-se, portanto, que a igualdade essencial que Rousseau buscava em seus escritos fazia parte da própria mudança acerca do ser humano, presente no período em questão. A formulação de direitos que refletiam esse movimento era a consolidação, dessa forma, de uma certa visão de mundo, mas do que a confluência de fatores políticos. Nesse sentido, e sobre a importância da ideia de sentimento para a noção de direitos humanos, Hunt (2009, p. 58) afirma:

Os direitos humanos cresceram no canteiro semeado por esses sentimentos. Os direitos humanos só puderam florescer quando as pessoas aprenderam a pensar nos outros como seus iguais, como seus semelhantes em algum modo fundamental. Aprenderam essa igualdade, ao menos em parte, experimentando a identificação com personagens comuns que pareciam dramaticamente presentes e familiares, mesmo que em última instância fictícios.

Não apenas a empatia é um elemento fundamental na nova concepção de mundo que surge nesse período, como Hunt (2009, p. 60) afirma que a liberdade, aqui, passa a ser compreendida, primeiramente, enquanto autonomia. Assim, fica novamente clara a importância do contrato para essa nova forma de pensamento. Era fundamental pensar em um Estado que não se aplicasse apenas sobre os sujeitos, mas entre os diferentes componentes de uma comunidade. Os revolucionários foram profundamente inspirados por isso. Não havia, tão somente, uma tentativa de ampliar direitos, mas de construir uma certa esfera de proteção, em torno dos sujeitos, que resguardasse esse novo ideal de autonomia e espaço pessoal.

Hunt (2009, p. 114) afirma, em realidade, que a importância da Revolução se tornou clara após as declarações. A Assembleia que se reuniu em Paris, em 1789, através da declaração de direitos consolidou um novo conceito de direito, derivado diretamente da humanidade. Apesar disso, a Revolução de 1789 não procurou estabelecer um sistema democrático, quando foi iniciada. Contudo, a tentativa mais moderada de compreender o Estado mudou quando os

jacobinos tomaram o poder. Nesse sentido, é possível argumentar que, além de representarem fases distintas da Revolução, os debates sobre direitos específicos, em realidade, deixam claros os conflitos dentro da própria sociedade francesa, que lidou com o levante de formas diversas. Essas diferentes vertentes de pensamento serão apresentadas no próximo tópico.

2.3 Conservadores, revolucionários e democratas radicais: Os diferentes ideais da revolução

Dijn (2020, p. 186) destaca que a luta era pela liberdade é um ponto comum entre as Revoluções da modernidade. A autora cita que as palavras de ordem – liberdade ou morte – que Patrick Henry, revolucionário americano, utilizou em seu discurso para convencer a entrada do Estado da Virgínia no conflito em solo norte americano, se tornaram um dos lemas a Revolução Americana, decorando os estandartes dos exércitos. O mesmo ocorreu na França, no levante de 1789. Os revolucionários deixavam claro que morreriam pela liberdade, caso fosse preciso. A pintura de Regnault, o *Gênio da França entre a Liberdade e a Morte*, de 1793, mostra a jovem república, aqui já representada por um rapaz com asas, entre um esqueleto, coberto com um capuz e segurando uma foice, e uma bela jovem, segurando o chapéu da liberdade, semelhante ao utilizado por Marianne, na obra clássica *A Liberdade Guiando o Povo*, de Delacroix⁶.

A liberdade não era um conceito novo, mas era mais radical do que qualquer conceito visto, anteriormente, na Europa. A execução de reis, considerada um momento absoluto de crise durante a guerra civil Inglesa, se tornou um meio para extinguir, de forma completa, o governo monárquico. O objetivo, portanto, era acabar com a própria estrutura oligárquica dos países nos quais as revoluções aconteceram, além de discutir a redistribuição de riquezas. Contudo, quando os revolucionários começaram a discutir a extensão dessas alterações, ficou claro que a Revolução não era um movimento uno, mas dividido profundamente entre uma visão mais expansiva das alterações, especialmente em relação ao povo, e uma visão mais conservadora. Em termos gerais, é possível classificar diferentes vertentes em três: (1) conservadores, representados por aqueles que discordavam da revolução, sendo a favor da monarquia; (2) liberais, favoráveis à implementação de um sistema de igual liberdade, mas com restrições ao acesso do povo ao cerne da Revolução e (3) radicais, consubstanciados na figura dos democratas.

⁶ A utilização de alegorias e símbolos é extremamente importante para compreender os ideais por trás da revolução francesa. A figura do povo francês como um jovem de asas, demonstra, por exemplo, a crescente masculinização dos símbolos do movimento revolucionário. Sobre esse assunto, tem-se a obra de Hunt, *Política, Cultura e Classe na Revolução Francesa*.

A cisma entre os dois últimos conjuntos de sujeitos ocorre por um movimento previsível, mas indesejado pela burguesia. Quando o povo entra na revolução, mesmo com a cautela da classe burguesa em concordar com tal movimento, abre-se espaço para que haja reivindicações muito para além daquelas que estavam na ordem do dia para o objetivo específico dessa classe: o crescimento econômico. Hobsbawn (2017, p. 112) considera que, ante a inexistência de um proletariado, os caminhos que a Revolução poderia tomar, a partir do levante inicial de 1789, estavam entre a solução burguesa inicial, que não atendia todas as demandas sociais, e a dos jacobinos, um grupo extremamente desinforme, composto por uma série de ofícios distintos e que não tinham o que pudesse ser classificado como uma consciência de classe. Sobre esse tema, afirma Hobsbawn (2017, p. 112):

Os sans-culottes eram organizados, principalmente nas “seções” de Paris e nos clubes políticos locais, e forneciam a principal força de choque da revolução — eram eles os verdadeiros manifestantes, agitadores, construtores de barricadas. Através de jornalistas como Marat e Hébert, através de porta-vozes locais, eles também formularam uma política por trás da qual estava um ideal social contraditório e vagamente definido, que combinava o respeito pela (pequena) propriedade privada com a hostilidade aos ricos, trabalho garantido pelo governo, salários e segurança social para o homem pobre, uma democracia extremada, de igualdade e de liberdade, localizada e direta.

Entre 1789 e 1791 a vitória foi da classe burguesa. Nesse período, iniciou-se um processo de crescimento econômico da França, objetivo inicial pelo qual a Revolução, como um todo, foi realizada. Uma série de medidas liberais foram tomadas, a fim de moldar o Estado francês em algo semelhante ao que possibilitaria o desenvolvimento que ocorria na Inglaterra (Hobsbawn, 2017, p. 112-113). Apesar do fracasso na emancipação das mulheres, houve avanços também no campo social, com a concessão de direitos aos judeus, bem como a campanha para a libertação de negros escravizados nas colônias (Hunt, 2009).

Mas a situação social não se estabeleceu como deveria e, em verdade, entrou em ebulição, justamente por conta das modificações feitas na economia. A nova concepção de mercado fazia com que os preços flutuassem, o que agravou e inflamou os ânimos das massas. Além disso, a Monarquia não se conformou com a derrota de 1789, e a posição do Clero ao lado dos revolucionários foi modificada após a Constituição Civil do Clero, de 1790. De acordo com Hobsbawn (2017, p. 114), havia uma tentativa que acabar com a lealdade da Igreja Católica à Roma, o que gera uma rusga na relação entre essa classe e o governo revolucionário.

Foi nesse momento que a guerra se expandiu para fora da França. Havia uma esperança de que a intervenção estrangeira seria o elemento que faltava para restabelecer o antigo regime.

A questão, aqui, não era uma tentativa de colocar novamente Luís XVI no trono por algum tipo de vontade pessoal de outros governantes. O ponto crucial era que as ideias revolucionárias, e inclusive gerariam a decapitação do rei, se expandissem para outros países da Europa, que não vivenciavam a mesma situação econômica, política e social da França (Hobsbawn, 2017, p. 115). Hobsbawn (2012, p. 115-116) reforça a ideia aqui colocada afirmando:

Para os franceses, bem como para seus numerosos simpatizantes no exterior, a libertação da França era simplesmente o primeiro passo para o triunfo universal da liberdade, uma atitude que levou facilmente à convicção de que era dever da pátria da revolução libertar todos os povos que gemiam debaixo da opressão e da tirania. Havia entre os revolucionários, moderados e extremistas, uma paixão generosa e genuinamente exaltada em difundir a liberdade: uma inabilidade genuína para separar a causa da nação francesa daquela de toda a humanidade escravizada. O movimento francês, assim como todos os outros movimentos revolucionários, viria a aceitar esse ponto de vista, ou a adaptá-lo, daí até pelo menos 1848.

Em face desse cenário, surge, assim, um movimento de contrarrevolução, liderado pela Prússia. A possibilidade de se opor à Revolução surge da existência de um grupo de sujeitos conservadores, dentro da própria França, e também fora dela, nos casos de exílio, que se opõem claramente aos ideais defendidos a partir de 1789. Sendo assim, Vovelle (2019, p. 127) destaca que eventos contrarrevolucionários podem ser vislumbrados em diversas atitudes conspiratórias, pela parte dos nobres, dentro da própria França. Somado a isso, há propaganda em jornais; tentativas de organização de intervenções militares, além da insurgência do próprio povo, que em algumas regiões, como o oeste da França, precisa ser combatida com força estatal. Entra em questão, ainda, a interferência de outros países no contexto. A Prússia recebe um apelo direto do Rei, vez que havia o já citado temor de expansão do movimento (Vovelle, 2019, p. 142).

A guerra civil causada pela oposição ao regime revolucionário, bem como os conflitos externos, também iniciados pela Revolução, levam, em 1792, a um estado de guerra. A derrota gerou um processo de radicalização ainda mais profundo. Um novo calendário foi declarado e o Ano I da nova nação revolucionária foi instituído. Hobsbawn (2017, p. 118-119) chama esse período de “idade de ferro” da Revolução Francesa. As marcas mais duradouras dos anos que se seguiram a 1792 foram o massacre de prisioneiros políticos, a detenção do Rei, convocação da Convenção Nacional e rechaço de todo e qualquer estrangeiro. Os girondinos, partido

moderado em termos de assuntos civis, não conseguiram impor sua visão sobre o Estado⁷ francês, desestruturado em função de uma revolução completa.

Afastar o pensamento burguês que iniciou o levante não era somente adotar um lado na posição política, mas antes compreender o que significava o culto à liberdade. Isso porque, a educação dos jovens pertencentes às classes mais abastadas procurava demonstrar uma certa ojeriza aos mais pobres. Rosenblatt (2018, p. 25) afirma que mesmo em sermões religiosos era difundida a crença de que quem que não possuía bens, era menos capaz de desenvolver as virtudes necessárias a um bom sujeito liberal. Aqueles que eram destinados a trabalhos braçais, portanto, não poderiam se educados em valores mais profundos.

E isso tem um significado específico, porque ser liberal, no sentido moderno do termo, significava ser *civilizado*. Desapareciam, portanto, as formas mais estanques de separação social, junto com o medievo, mas se mantinha o poder da nobreza tradicional, vinculado, agora, à educação e ao comportamento. Ao mudar o critério para conferir dignidade ao sujeito, isto é, de um certo *status*, para um certo tipo de racionalidade que precisava ser desenvolvida, altera-se também a forma de alcançar tal patamar.

A filosofia de Rousseau, contudo, se distancia de tal pensamento. Assim, apesar de servir como fonte da Revolução, como um todo, sua teoria pode ser compreendida como uma das formas de pensar a pretensão por uma democracia direta, ala radical do movimento, bem como a negação de pressupostos centrais de sua primeira fase, como a manutenção de uma sacralidade da propriedade. Rosenblatt (2018, p. 31-32) afirma que quando as diferenças entre os sujeitos, em função de um acúmulo de riquezas cada vez maior, começaram a ficar aparentes, Rousseau se opôs ao citado movimento. Lefebvre (2023, p. 71) destaca que o posicionamento do filósofo, fica claro em sua resposta às perguntas lançadas pela Academia de Dijon, que marcam seu distanciamento dos demais pensadores da *Encyclopédie*⁸.

Enquanto, de acordo com Rosenblatt (2018, p. 43-44), a revolução na Inglaterra havia adotado princípios que já existiam na filosofia política da época, na França, com a Revolução, havia a pretensão de criar princípios. Apesar de ser possível pensar uma influência americana

⁷ Dessa forma, prevaleceu a estratégia os *sans-culottes*. Em função desses elementos ideológicos, em 1793, quando a França já estava em guerra contra a maior parte da Europa, e tentava expandir a sua forma de ver o Estado, a Gironda acaba perdendo espaço, de forma definitiva, para os jacobinos (Montanha). Isso acaba sendo determinante para inaugurar um novo período da história da Revolução Francesa: a partir de 2 de junho de 1793 tem início da República Jacobina.

⁸ Rousseau é uma continuidade e um rompimento com as doutrinas que foram colocadas até aqui. Continuidade porque, apesar de não ser possível determinar, com exatidão, quais eram as leituras do autor à época da escrita do Contrato Social, é certo que sua preferência era pelos autores que estavam, em sua época, debatendo as questões de filosofia política (Derathe, 2009, p.53-55). Sendo assim, apesar de ser inovador em termos de conteúdo, acerca do método, não há como ignorar a presença do direito natural que era desenvolvido no período.

direta na confecção dos estatutos de direitos humanos que resultaram do processo revolucionário, a influência filosófica é, seguindo Derathe (2009), compreendida, classicamente, a partir de Rousseau. O autor é considerado como o Evangelho da Revolução, apesar das inúmeras controvérsias que parecem surgir a partir das diferentes possibilidades de interpretação a partir de sua obra.

O *Discurso sobre a Ciência e as Artes* e o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (doravante primeiro e segundo Discurso), questionavam a premissa moderna básica de que a ciência, assim como a arte, deveria ser vista como algo benéfico para o desenvolvimento da humanidade, em acordo com a visão liberal de educação. O motivo pelo qual Rousseau discorda de tal ideia é a sua concepção do ser humano naturalmente bom, e a sociedade como um meio de corrupção dessa natureza, principalmente em função das desigualdades econômicas apoiadas e aprofundadas pelo discurso liberal clássico.

Isso fica claro no *Segundo Discurso*, no qual Rousseau apresenta seu estado de natureza. Apesar de não adotar a mesma compreensão que Hobbes e Locke acerca desse ponto, a premissa de um estado pré-social, que é seguido por um contrato entre os sujeitos para a consequente formação do tecido estatal, aqui é mantida (Kersting, 1992). A diferença começa a aparecer com a forma pela qual a relação entre dois elementos é apresentada. Enquanto em outros contratualistas o acordo para formação da sociedade viria para resolver os problemas presentes no Estado de natureza, fossem eles vinculados a uma ameaça à vida, ou à propriedade, em Rousseau havia uma harmonia pré-estabelecida, que em verdade era arruinada pelo surgimento do conceito de propriedade.

Apesar das discontinuidades, contudo Rousseau (2012) ainda é um moderno, mas com uma ideia de racionalidade humana que não é mediada pelo Estado. O homem racional é visto já na figura do sujeito selvagem, que experimenta a dissolução social por meio da desigualdade causada pelo surgimento da propriedade. Sendo assim, para Rousseau (2012, p. 19):

Concebo na espécie humana dois tipos de desigualdade: uma que chamo natural ou física, porque é estabelecida pela natureza e consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra que podemos chamar desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e é estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes privilégios que alguns usufruem em detrimento dos outros, como o de serem mais ricos, mais honrados, mais poderosos que eles, ou mesmo o de se fazerem obedecer por eles. Não se pode perguntar qual é a origem da desigualdade natural, porque a resposta estaria enunciada na simples definição da palavra. Muito menos se pode indagar se não haveria uma ligação essencial entre as duas desigualdades,

pois seria perguntar, em outros termos, se os que mandam valem necessariamente mais do que os que obedecem, e se a força do corpo ou do espírito, a sabedoria ou a virtude se encontram sempre nos mesmos indivíduos, na proporção do poder ou da riqueza. Questão boa de discutir, talvez, entre escravos ouvidos por seus senhores, mas que não convém a homens racionais e livres que buscam a verdade.

Para o autor, pensadores como Hobbes e Locke descrevem um Estado de Natureza a partir de uma “necessidade, de afeição, de opressão, de desejos e de orgulho” (Rousseau, 2012, p. 20), porque sua compreensão já foi determinada por elementos sociais. O que há no sujeito pré-social é, ao contrário, uma tendência ao isolamento e, portanto, não há sociabilidade suficiente para que haja um estado de conflito. Derathe (2009, p. 202-204) afirma que Rousseau é o primeiro a considerar que o próprio conceito de sociabilidade pode ser questionado⁹, negando a premissa da sociabilidade natural, considerando que os juristas escrevem, tão somente, para manter uma ordem de opressão aos sujeitos mais vulneráveis.

O que surge primeiro, na formação de um tecido social, é um conjunto de símbolos e regras, que originam, por sua vez, a propriedade. Somente com certas regras é possível conceber que um ser humano, perante outro, pode estabelecer um pedaço de terra como seu (Wokler, 2011). O direito de propriedade é, dessa forma, a etapa que encerra o estado de natureza e gera a ordem estatal, sendo o último estágio e estopim para a formação da sociedade (Wokler, 2001). Nesse sentido, Rousseau (2012, p. 37) coloca que:

A ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só puderam nascer sucessivamente, não se formou de repente no espírito humano. Foi preciso fazer muitos progressos, adquirir muita indústria e muitas luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração em geração, antes de se chegar a esse último termo do estado de natureza.

É com o surgimento do Estado, e a consequente submissão dos homens que os problemas sociais se iniciam. Esse ponto pode ser demonstrado naquela que é, talvez, a passagem mais famosa do *Segundo Discurso*:

O primeiro que, ao cercar um terreno, teve a audácia de dizer isto é meu e encontrou gente bastante simples para acreditar nele foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras e assassinatos, quantas misérias e

⁹ Seguindo os ensinamentos de Klein (2017, p. 52), é possível dizer que, para Rousseau, não há necessariamente um juízo de valor no estado social e no estado de natureza. Não é possível descrever esses conceitos a partir de ideias como “bom” ou “mau”, mas é possível argumentar que os sujeitos eram melhores antes de ingressar no estado social. Há, portanto, uma neutralidade essencial na forma como Rousseau descreve tal conceito. A visão, comumente aceita, de que Rousseau teria uma visão “positiva” esse elemento do contrato social parece ancorar-se em uma comparação com as teorias anteriores, que possuíam uma visão predominantemente negativa da natureza humana.

horrores teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas e cobrindo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Não escutem esse impostor! Estarão perdidos se esquecerem que os frutos são de a terra é de ninguém!” (Rousseau, 2012, p. 80, grifo do autor)

Nesse contexto, o contrato social nada mais é do que um engodo para submeter aqueles que estão em posição de desvantagem à vontade dos proprietários, oferecendo uma paz falsa, que tem como objetivo executar interesses privados. É assim que a liberdade se torna uma promessa vã, utilizada tão somente com a finalidade de subjugar (Wokler, 2001). O raciocínio do segundo discurso continua na obra *Contato Social*, na qual Rousseau (2010, p. 23) compreende a organização da comunidade política. A complementariedade das duas obras pode ser vista já na primeira frase do *Contrato Social*: “O ser humano nasce livre e em toda parte está a ferros”.

É na terceira parte do primeiro capítulo da obra citada que o conceito de pacto social é definido. Quando a sociedade surge, a violência também começa a fazer parte do estado de natureza, o que impede a sua continuidade. Por isso, é necessário que os sujeitos formulem um tipo de acordo para enfrentar esse novo cenário, sem desconsiderar o cuidado que cada um dever ter consigo. Com isso em mente, Rousseau (2010, p. 29) conclui seu argumento com o seguinte trecho:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os seus de cada associado e pela qual um se unindo a todos obedeça, todavia, apenas a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes. Eis o problema para o qual o contrato social oferece a solução.

Há aqui, contudo, uma dificuldade: entender como o conceito de liberdade pode ser colocado em uma ordem estatal que tem como pretensão primeira sua limitação, a partir de interesses individuais. Surge, nesse ponto, um dos conceitos centrais da tese de Rousseau: a noção de vontade geral ou soberania popular. O surgimento da ideia de soberania, no pensamento ocidental, tem por objetivo limitar o poder da Igreja, fazendo com reis possuíssem mando sobre um determinado território, originando a noção de Estado moderno. É com Rousseau (2010) que a soberania começa ser pensada ao lado da vontade popular, que por sua vez, interliga-se com a possibilidade de que os sujeitos possam fabricar suas próprias regras. Sobre esse ponto, é possível ler o seguinte, na obra *Contrato Social*:

(...) só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado em conformidade com o objetivo de sua instituição, que é o bem comum: pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi

o acordo desses mesmos interesses que o tornou possível. O vínculo social é formado pelo que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordam, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente com base nesse interesse comum que a sociedade deve ser governada (Rousseau, 2010, p. 33).

Riley (2011) afirma que há em Rousseau uma transposição da vontade humana para a esfera pública, que está presente na ideia de vontade geral determinando, assim, aquilo que é legítimo ao legislador. Não existe, portanto, uma autoridade que impõe deveres ao povo em função de uma vontade nacional, por exemplo (Wokler, 2001). Esse conceito também passa a representar não mais a vontade divina, e sim o acordo artificial para a educação contínua dos sujeitos (Riley, 2011).

Contudo, um dos pontos mais importantes da filosofia de Rousseau, inclusive para compreender a relação entre Revolução e República jacobina, seja sua ideia de democracia, diretamente derivada do raciocínio colocado. Com a entrada do povo na Revolução, especialmente o campo, surge uma rusga dentro do movimento. O campesinato não aceita bem a ideia de manutenção da propriedade feudal, tampouco a ideia de liberdade econômica (Lefebvre, 2023, p. 166). O principal interesse da burguesia na Revolução não era, portanto, amplamente compartilhado. Isso pode ser vislumbrado na própria Declaração: “Embora a Declaração comece declarando todos os homens iguais em direitos, é notável que na enumeração dos direitos imprescritíveis não figure a igualdade.” (Lefebvre, 2023, p. 177).

A contradições dentro do documento logo se tornaram motivo para o questionamento de algumas ideias, como a possibilidade de uma democracia direta, que poderia ser derivada de diversos pontos da carta de direitos. Lefebvre (2023, p. 184) destaca que era uma ilusão da burguesia acreditar que um levante democrático não estava nas possibilidades de desenvolvimento posterior do movimento, tendo em vista que todo o antigo regime já havia sido abolido, e ocorria uma marcha constante na direção de uma expansão de direitos. Além disso, havia uma fundamentação para tanto na obra de Rousseau.

Na teoria do autor, “vontade” e “geral” são vocábulos que ganham um significado específico. O primeiro termo tem ligação com a ideia de uma voluntariedade da associação civil, o segundo, dita o respeito à ideia de uma lei que tem como fundamento particularidades. Há, aqui, uma referência à *polis* clássica. A liberdade é central, nesse ponto da teoria, porque retirar o conceito de vontade da noção de liberdade, é o mesmo que pensar uma teoria moral sem a ideia de ação. O que existe é uma hipótese de generalização da boa vontade que, de acordo com Rousseau, só pode ser pensada em referência aos conceitos de direito, cidadania e

bem comum, afastando as noções hobbesianas de egoísmo e amor-próprio (Riley, 2011; Derathe, 2009).

Como corolário desse pensamento, é possível argumentar que sem a noção de vontade, o sujeito de Rousseau não seria capaz de autodeterminação, e sem a generalidade, a vontade transferida para a esfera pública cairia no problema do egoísmo, que encerra a harmonia do estado de natureza. Nesse sentido, Rousseau é voluntarista, como seus antecessores, com uma teoria de que os deveres surgem a partir da vontade humana e não a partir do uso da força, em uma comunidade de sujeitos (Riley, 2011).

Nesse ponto, é importante compreender a relação entre a teoria de Rousseau e a concepção moderna de direito natural. Derathe (2009, p. 57-58) argumenta que foram nas obras que Grotius e Pufendorf que Rousseau colheu sua formação política, e o direito natural de tais autores foram relevantes para a compreensão dos princípios do Estado na França. O país, ao contrário do restante da Europa resistia à expansão dessa nova forma de compreensão do direito, adotando uma versão de direito romano. Contudo, apesar da resistência das faculdades, havia uma aceitação de tais doutrinas pelo público.

A filosofia presente no contrato social avança com a teoria do direito natural presente nos autores citados e aqui é preciso fazer uma distinção, proposta por Derathe (2009, p. 87):

Convém, entretanto, precisar o sentido que se deve dar a esse princípio da soberania do povo, pois ele pode significar duas coisas bem diferentes. Com efeito, não se deve confundir a *origem* com o *exercício* da soberania. Todos os pensadores que se vinculam à escola do direito natural admitem que a soberania tem sua fonte no povo. Se Rousseau se limitasse a afirmar que a soberania reside *originariamente* no povo, ele não teria dito nada a mais do que Jurieu, Pufendorf, ou até mesmo Hobbes, e o *Contrato Social* não teria feito época na história da filosofia política.

O que há novo em Rousseau é, portanto, a ideia de uma inalienabilidade do poder que reside no povo, isto é, ele não é transferido ao soberano, mesmo após a formação do Estado. É por isso que a forma republicana de governo é aquela que deve ser adotada. Isso não estava presente nos autores anteriores, que ainda defendiam formas de absolutismo. É por isso que a via escolhida por Rousseau para a concretização do seu conceito de Estado é a democracia. Assim, a obra de Rousseau inova porque não se conforma a um despotismo esclarecido, aos moldes de outros governos europeus da época, mas adota uma democracia que, mesmo para os parâmetros liberais, mostrava-se radical (Derathe, 2009). Rousseau representa, portanto, uma dupla ruptura. De um lado, rejeita o liberalismo, da forma como esse se desenvolvia na

Inglaterra, com uma clara dependência a uma noção de divisão de classes, e de outro nega uma visão de direito natural, que insistia em argumentar a favor de um governo absolutista.

Mas, ainda seguindo Derathe (2009), e considerando o que foi exposto anteriormente, acerca da inexistência de uma sociabilidade natural nos seres humanos, é possível questionar se Rousseau se atrela ao conceito de *lei natural*, vez que no estágio pré-estatal há uma indiferença entre os sujeitos. É possível dizer, contudo, que o que o autor parece afastar é um conceito de *direito natural*, conforme estabelecido por Locke e Hobbes antes dele, mas não o de uma *lei natural*, cuja autoridade ele reconhece.

A lei natural, aqui, faz referência ao conceito de liberdade, que guia o ser humano em um estado de natureza, através de sua razão. Sem esse conceito, não haveria qualquer tipo de comprometimento moral que levasse os sujeitos à formulação de um contrato social, ou pelo menos garantisse o esforço desses em mantê-lo. A hipótese descrita fica clara, principalmente, com uma passagem, encontrada em *Emílio*:

Demais, quando esse dever de manter os compromissos não se tivesse firmado no espírito da criança pelo peso de sua utilidade, logo o sentimento interior, começando a brotar, lho imporia como uma lei da consciência, como um princípio inato que só aguarda, para se desenvolver, os conhecimentos a que se aplica. Esse primeiro traço não é marcado pela mão dos homens e sim gravado em nossos corações pelo Autor de toda justiça. Tirai a lei primitiva das convenções e a obrigação que ela impõe, e tudo será ilusório e vão na sociedade humana. Quem só se prende a sua promessa pelo proveito, não se acha muito mais preso do que se nada houvesse prometido; ou, quando muito, será, do poder de violá-la, como da bisca dos jogadores que só tardam em valer-se dela para aguardar O momento de valer-se com mais vantagem. Esse princípio é da maior importância e merece ser profundamente; pois é aqui que o homem começa a se pôr em contradição consigo mesmo (Rousseau, 2023, p. 70).

Assim, há uma lei natural, no sentido de conservar certos pactos de comportamento, que são mais antigos do que qualquer lei estatal, e mesmo à própria sociedade. Todo esse arcabouço conceitual faz com que exista em Rousseau, portanto, também um conceito específico de comunidade política, vinculado a um ideal. Como foi afirmado, a liberdade adotada pelo autor é semelhante àquela dos antigos, afastando-se de uma mera obediência e se aproximando de uma participação livre e autônoma em uma *polis*. A liberdade moderna é afastada, aqui, porque tem como base a ideia de posse, o que elimina possibilidade de uma vontade geral e não converge para um bem comum (Wokler, 2011). Para que essa noção possa fazer parte da estrutura de uma comunidade política, é preciso um processo de educação geral, que coloca a comunidade como elemento central, desconsiderando o egoísmo do indivíduo (Riley, 2011).

Somente por meio desse processo, é possível estabelecer um contratualismo que seja moralmente correto, e que preserve a liberdade dos sujeitos. Nesse sentido, a teoria de Rousseau depende, também, da noção de democracia direta, o que elimina o problema da dominação. Em verdade, todos fazem parte do grupo que escolhe os princípios do Estado, mantendo assim a liberdade geral. É possível verificar, portanto, que semelhante ao que ocorrerá em Kant, há uma ligação entre liberdade e autodeterminação.

É possível dizer que há aqui, portanto, uma disputa entre duas ideologias, que pareciam, no início da Revolução, levar para o mesmo caminho, mas que acabam se mostrando alternativas que não podem ser conciliadas. A primeira delas é uma visão liberal clássica de mundo, estampada na primeira *Declaração*. Essa primeira posição, de caráter moderado, representa em grande parte aquilo que pode ser encontrado nos liberalismos do início da modernidade, bem como nas argumentações de direito natural, que defendiam uma nova espécie de Estado, agora liberta da monarquia, mas que não possui uma relação direta com a realização da comunidade política como um todo, ignorando, especialmente, reivindicações mais diretas em relação à igualdade.

Um outro movimento, que por sua vez ganha força com entrada da massa camponesa na Revolução, é aquele de uma democracia, mais vinculado à forma como Rousseau pensava. Aqui sim é possível verificar um viés de Revolução, isto é, uma ruptura mais profunda com a ordem estabelecida anteriormente, com a garantia de direitos verdadeiramente iguais, e que já não consideram a ordem econômica como um elemento que deve ser estabelecido, antes dos direitos dos sujeitos. É esse segundo movimento que se instaura a partir de 1793, e que foge ao controle.

Dessa forma, há duas formas de ver o período que se inicia no ano de 1793. A primeira é o Terror, com a decapitação em massa de inimigos políticos e uma guerra interna generalizada. A segunda é a expansão das ideias francesas, antes contidas por uma política moderada, que tentava fazer com que os ideais de liberdade do Iluminismo fossem conformados a uma certa necessidade de crescimento econômico e, portanto, com uma contenção de uma reestruturação política muito profunda. Nesse sentido, o Estado se voltou, a partir da nova declaração de direitos surgida em 1793, para a felicidade do povo, que agora também deveria ser responsabilidade do Estado. Também foi dessa época a libertação dos escravizados em São Domingo, bem como a influência para a realização da Revolta Haitiana. Hobsbawm (2015, p. 121) destaca, aqui, que a primeira constituição verdadeiramente democrática do período moderno é da época da República Jacobina.

Tem-se, portanto, o cenário político e intelectual da Europa, na época em que Kant escrevia seus textos mais centrais. Como se verá a partir do capítulo seguinte, há, ao mesmo tempo, uma convergência a tais ideias, que parecem ser uma realização daquele conceito de história que Kant havia desenvolvido na década de 1780 e, mais tarde, um afastamento dos conceitos defendidos pela Revolução, conforme estes se tornam cada vez mais radicais e democráticos. No campo da dignidade humana, esse movimento pode ser visto em uma constante aproximação em relação à ideia de direito. O objetivo do próximo capítulo será demonstrar tal movimento.

3 OS SENTIDOS DE DIGNIDADE NA OBRA DE IMMANUEL KANT: Uma leitura política de suas alterações

Salgado (2017, p. 37) afirma o conceito de liberdade que se desenvolve durante a modernidade, com influência da filosofia medieval, perpassa pela ideia de uma igual dignidade de todos os sujeitos. Essa última noção representa o valor que o ser humano confere a si, considerando a sua nova posição na ordem do mundo. Agora, a liberdade torna-se um direito natural, que por sua vez é determinante para garantir a própria existência do ser humano e da comunidade de sujeitos. De acordo com Menke (2009, p. 1-2) surge, na modernidade, uma classe de direitos do homem subjetivos, que se expressam como uma pretensão a algo, não mais como referência somente àquilo que é justo. Assim, os sujeitos são compreendidos a partir de certas características e capacidades básicas, que conferem suporte para um conjunto específicos de direitos.

Os direitos do homem, como surgem na modernidade são, portanto, uma forma específica de direitos subjetivos, que fazem referência direta a uma *dignidade humana*, não mais um conceito de *dignidade do homem*. Não basta, dessa forma, diferenciar a ideia de direitos do homem a partir da noção de um *sujeito de direitos*, mas antes é preciso compreender que *o sujeito de direito compreendido pelos direitos do homem possui uma dignidade humana* (Menke, 2009, p. 3).

As alterações na forma de compreender, portanto, Estado, ser humano e direito, apresentadas no capítulo anterior, podem ser resumidas ao novo conceito de dignidade presente na modernidade. É argumentar: *porque os seres humanos podem ser compreendidos em sua dignidade, não mais como máquinas, então valem o conjunto X de direitos, em uma ordem estatal Y*. Nesse sentido, é importante rememorar aqui, ainda, a ideia de Pufendorf, segundo a qual a igual dignidade dos seres humanos, por meio de sua sociabilidade, seria o ponto que

uniria os sujeitos em uma comunidade política. As palavras de Karine Salgado demonstram de forma clara a importância de tal conceito:

Baluartes da cultura ocidental, expressão máxima de um esforço histórico que remonta à Antiguidade – e que persiste em todos os momentos que a sucederam –, para compreensão do homem, do seu lugar e do seu valor no mundo, a dignidade humana recolhe e sintetiza todos os ardentes labores e contribuições que o passado nos legou, razão pela qual ostenta riqueza e complexidade, transformando-se igualmente em grande desafio para a humanidade (Salgado, 2017, p. 27).

A filosofia kantiana, por sua vez, é uma das formas mais importantes de compreender esse conceito, principalmente na esfera jurídica, enquanto um fundamento da nova ordem de direitos humanos, que tem sua primeira grande expansão na modernidade, e segunda onda no século XX¹⁰. Em ambas, não apenas a visão sobre dignidade humana é primordial, mas também o conceito de dignidade kantiano. Considerando, especificamente, a segunda etapa da expansão, a relação entre uma forma de tratar os sujeitos e a dignidade é apresentada da seguinte forma: *A ação X não deve ser praticada pois fere a humanidade dos sujeitos de uma maneira que não deve ser admitida, tornando-os coisas, e não os respeitando como seres humanos.*

Surge, portanto, uma certa forma de tratamento adequado ao ser humano, não em função de uma posição ocupada, mas por sua *importância intrínseca*, que deve ser devidamente garantida. Isso tudo ocorre dentro de um espaço de razões, no qual sujeitos autônomos já não dependem de leis externas para definir suas máximas. É por isso que, além de Menke (2009, p.3) realizar uma diferença entre direitos subjetivos e direitos do homem, ele também aponta uma separação entre os conceitos de *dignidade humana* e *dignidade do homem*, como foi explicitado na introdução. A primeira ideia se desenvolve a partir da segunda, mas não corresponde a esta em sua integralidade.

Para compreender a diferença entre esses dois elementos, é preciso, ainda de acordo com Menke (2009, p. 4) especificar a separação entre honra e dignidade, para então delimitar tal conceito a partir de um paradigma tradicional. A honra, que está ligada ao mérito, deve ser estabelecida em relação a um sujeito específico, enquanto a dignidade do homem é atribuída ao

¹⁰ Aqui as expansões de direito são compreendidas a partir dos ensinamentos que Edmundson (2006, p. 19-20), citados no capítulo anterior e que são reiterados aqui: “Se tivéssemos que desenhar uma linha cronológica, da esquerda para a direita, representando a presença da retórica dos direitos ao longo da história, dois períodos se observariam, durante os quais o “diálogo sobre os direitos” era tão preponderante que essa própria preponderância tornou-se tema de comentários e críticas. (...) O primeiro pico ocorreu no último quartel do século XVIII, entre a data da Declaração de Independência dos Estados Unidos, em 1776, e o fim do Reino do Terror na França, em 1794. (...) Estamos vivendo, atualmente, o segundo pico, ou segundo período de expansão da retórica dos direitos, o qual começou logo após a Segunda Guerra Mundial, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948.”

papel do homem. Assim, é preciso pressupor uma certa ontologia, na qual os sujeitos estão em oposição direta aos animais não humanos, a partir da razão e de um *ethos*, que determina a necessidade de um certo *comportamento* de acordo com a citada posição. Esses dois pressupostos culminam em uma exigência: de que o comportamento de acordo com o *ethos* seja, também, devido aos demais sujeitos.

A filosofia kantiana e, especialmente, seu conceito de direitos subjetivos e dignidade pode ser compreendida como o ponto de virada entre a versão tradicional e moderna do conceito de dignidade e direitos humanos (Menke, 2009; Matos, 2025, p. 31). Há, contudo, uma forma diferente de interpretar a ligação entre a filosofia kantiana e o conceito de dignidade. Nesse sentido, é importante, como se afirmou anteriormente, a argumentação trazida por Oliver Sensen, em *Kant on Human Dignity*. Ali, admitindo a importância da dignidade kantiana para o conceito de direitos humanos, o autor afirma que, por mais que os conceitos sejam os mesmos, as concepções contemporâneas de dignidade, presentes nas normativas de direitos humanos, e aquela desenvolvida por Kant não são as mesmas. Portanto, ambas não podem ser utilizadas em conjunto. Segundo Sensen (2011, 1-2), quando se fala em *dignidade*, na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, o que se está querendo argumentar é um certo conceito de *valor intrínseco*, que todos os seres humanos possuem e que deve ser tomado como um elemento absoluto dentro de uma argumentação jurídica, não admitindo qualquer tipo de concessão ou negociação.

Para Sensen (2011), esse argumento não consegue ser colocado a partir da filosofia kantiana por dois motivos centrais. O primeiro deles, que não será objeto da discussão apresentada aqui, é que apesar de Kant argumentar que os sujeitos devem ser respeitados, principalmente a partir da segunda formulação do imperativo categórico, ele afirma, ainda na *Fundamentação*, que a única coisa que possui um *valor*, no sentido colocado pelas Declarações contemporâneas de direitos humanos, é a lei moral em si, não os indivíduos a ela vinculados. O que ocorre, aqui, é que, dada a ideia básica de que a vontade humana não segue, automaticamente, os preceitos da lei moral, vez que não é uma vontade santa, nem sempre dos sujeitos exercerão sua autonomia, agindo da forma moralmente estabelecida pelo Imperativo Categórico. Como a dignidade está, de acordo com o autor, na lei moral, então ela não pode ser vinculada aos sujeitos na forma que as declarações de direitos humanos pretendem, porque para isso ocorrer, os indivíduos precisam se comportar de uma forma específica, ou seja, com autonomia, de acordo com o que Kant coloca na *Fundamentação*.

Em segundo lugar, e mais relevante para o ponto que será colocado ao longo do capítulo, é que seria impossível uma correspondência entre essas duas concepções porque Kant

não estaria vinculado a uma noção contemporânea, ou sequer moderna, de dignidade humana. Sensen (2011, p. 146), assim como Menke (2009), afirma que é possível falar em dois sentidos para o termo dignidade, ao longo da história. O primeiro deles seria o que ele denomina de *paradigma tradicional de dignidade humana*, vinculado à noção de *ranking*. Cícero, Papa Leão e Pico della Mirandola estariam argumentando que há uma ordem natural, na qual o ser humano encontra-se no topo, em função de sua capacidade para agir não apenas de forma instintiva, mas com base na razão, que seria concedida por Deus ou pela própria ordem natural.

Para fazer jus à sua posição, o ser humano precisaria agir de uma forma definida, de acordo com certas regras da moralidade. Somente esse movimento, de cumprir essas normas e realizar a sua natureza confeririam ao ser humano dignidade. Nessa forma de argumentação tradicional, a qual para Sensen (2011, p. 147) Kant estaria vinculado por não atribuir valor aos sujeitos, mas à lei moral, a dignidade não seria uma característica inerente, como ocorre com as declarações de direitos humanos a partir da década de 1940. Isso porque esses diplomas normativos seguem o que o autor denomina de *paradigma contemporâneo de dignidade*.

Para Sensen (2011), apesar de em alguns pontos da filosofia kantiana, como no sempre citado parágrafo 435¹¹ da *Fundamentação*, parecer que há uma argumentação diversa, interligando sujeito e dignidade humana, quando se toma a passagem a partir da argumentação da obra, como um todo, o que se tem ainda é o paradigma tradicional de dignidade refletido. Não há, portanto, a concepção contemporânea desse conceito, o que faz com que não seja possível conceituar a dignidade humana, hoje, nas bases do que se tem originalmente em Kant. Dessa forma, a dignidade em Kant seria uma forma de *realização* da natureza do sujeito, através de um *comportamento* adequado por meio do uso de suas capacidades racionais, o que por sua vez *não geraria direitos para com os outros, mas somente para com o próprio sujeito*. Apesar de Sensen (2015), posteriormente, rever alguns pontos de sua argumentação, com o reconhecimento de que o paradigma antigo de dignidade exige o respeito aos direitos dos demais sujeitos, o autor segue compreendendo a filosofia kantiana a partir de tal forma de pensar a dignidade.

¹¹ “O que se relaciona com as inclinações e necessidades humanas em geral tem um *preço de mercado*; o que mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é, um comprazimento moral o mero jogo sem visar fins das forças de nosso ânimo, um preço afetivo; mas o que constitui a condição sob a qual apenas algo pode ser um fim em si mesmo não tem meramente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor intrínseco, isto é, *dignidade*. Ora, a moralidade é a única condição sob a qual um ser racional pode ser fim em si mesmo: porque só através dela é possível ser um membro legislante no reino dos fins. Portanto, a moralidade e a humanidade, na medida em que ela é capaz da mesma, é a única coisa que tem dignidade” (GMS, AA04: 434-435).

Como foi especificado, a tese defende uma posição intermediária. Apesar de concordar que não é possível fazer uma aproximação exata e completa entre aquilo que Kant argumenta em sua teoria e todas as discussões atuais sobre dignidade humana, discorda-se de Sensen (2011) no sentido de que as diferenças entre os conceitos de dignidade na obra de Kant são determinantes para compreender seu significado, que são se resume ao trecho da *Fundamentação*. Com base nesse ponto, é possível verificar que Kant parece utilizar, *Fundamentação* e em escritos da mesma época, o termo dignidade em conjunto com expressões que denotam a relação entre essa noção e uma importância singular dos sujeitos, a partir de um ponto de vista igualitário. Contudo, em outros momentos e pontos de sua filosofia, o sentido apresentado é diverso. Nesse sentido, concorda-se com Salgado (2017, p. 28) quando a autora afirma: “O esforço para rechaçar a dignidade como fruto da Modernidade e, conseqüentemente, situá-la na Antiguidade ou na Idade Média leva, a nosso sentir, a uma compreensão anacrônica dessa ideia.”

Aqui, portanto, compreende-se que Kant não apresenta, sob o mesmo contexto e com base na mesma argumentação, as expressões “dignidade de ser feliz” (*Crítica da Razão Pura e Crítica da Razão Prática*), “a oposição entre ser humano e coisa” a partir da dignidade (*Fundamentação*) e “a dignidade enquanto base do direito” (*Direito Natural Feyerabend*). Como forma de compreender o motivo pelo qual Kant altera sua ideia de dignidade humana, ao longo de sua obra, a tese realiza uma ligação entre o desenvolvimento dos conceitos ora apresentados.

Nesse sentido, propõe-se uma dupla divisão. Em termos cronológicos, a dignidade kantiana pode ser compreendida de formas diferentes *antes* e *depois* da Revolução Francesa. Considerando, contudo, as diferentes concepções de dignidade, os sentidos são três: *dignidade de ser feliz* (*Würdigkeit*); *dignidade humana* (*Würde*) e *dignidade não personificada* (aqui em um sentido próximo do termo *dignitas* romano). Assim, no período cronológico que corresponde à *pré-Revolução*, coexistem na filosofia kantiana dois sentidos de dignidade: (a) uma dignidade que corresponde a um comportamento, e que eleva o sujeito a partir da obediência à lei moral em conjunto com sua natureza física (*Würdigkeit*); (b) uma *dignidade humana* (*Würde*) que exprime a importância intrínseca dos sujeitos a partir da sua natureza que não pode ser igualada a máquinas ou coisas. No período cronológico da *pós-Revolução*, a dignidade humana cede lugar para uma (c) *dignidade não personificada*, que aparece na *Metafísica dos Costumes*, e que aplica esse conceito ao Estado e, de forma não intrínseca, ao sujeito e (d) novamente como um comportamento, no sentido de uma dignidade de ser feliz.

Dessa forma, é pela compreensão de que existem, na obra de Kant, conceitos não modernos de dignidade humana, que o capítulo aqui desenvolvido se afasta da tese de Menke (2009). A pretensão é deixar clara a base para que seja possível argumentar, no último capítulo, que Kant possuía, ao início de sua obra, um conceito de igualitário e emancipatório de *dignidade humana*, profundamente diferente daquele que Sensen (2011) atribui ao autor, e que a leitura da *Metafísica dos Costumes* deve perpassar pela compreensão de como o desenvolvimento dessa obra sofreu alterações com a censura sofrida por Kant.

A tentativa também é demonstrar que por mais que o conceito de *Würde* apareça ao longo de toda a obra kantiana, no começo de sua filosofia ele tem uma proeminência maior em relação ao conceito de direito, o que desaparece na última versão de sua filosofia política. É dizer, portanto, que o primeiro parágrafo contido na *Conclusão* da *Metafísica dos Costumes*, é um indicativo para compreender que o trabalho final de Kant está adstrito a sua posição de súdito¹², e portanto, a dignidade igualitária e emancipatória da década de 1780 é sua posição enquanto filósofo. Isso possibilitaria compreender que o conceito de revolução não é, necessariamente, contrário ao pressuposto de dignidade humana, como Kant parece argumentar.

3.1 Os conceitos de dignidade pré-Revolução Francesa: “Würde” e “Würdigkeit”

Na *Crítica da Razão Pura, Fundamentação, Resposta à Pergunta, Crítica da Razão Prática* e *Direito Natural Feyerabend* são utilizados dois termos para o conceito de dignidade: *Würdigkeit* e *Würde*. Dessa forma, nos textos da década de 1780, a dignidade é vinculada à duas ideias e campos distintos: ela pode ser compreendida tanto como um certo comportamento que o ser humano deve ter (*Würdigkeit*), quanto uma certa importância intrínseca dos sujeitos (*Würde*). Em relação ao primeiro significado, a dignidade é apresentada por Kant (*Crítica da Razão Pura; Crítica da Razão Prática*) como a ideia é que os indivíduos possuem uma espécie

¹² O que será verificado, de forma constante ao longo dos temas aqui abordados, é que há uma divisão clara entre a opinião pessoal de Kant acerca da Revolução Francesa, e sua postura como pensador (e também funcionário público), que se altera de forma significativa ao passo em que a situação política se modifica na Prússia. É nesse sentido que é possível falar em dois kants: o Kant pensador, favorável ao movimento revolucionário, e o Kant filósofo, que mostrava-se reticente e até mesmo crítico desse mesmo movimento, em função da necessidade de se comportar de acordo com as normas exigidas publicamente. Essa divisão fica clara, para além da argumentação de Kant acerca da esfera pública e privada, que aparece em *Resposta à Pergunta: o que é o Iluminismo?* no final da *Metafísica dos Costumes*: “*Protágoras* de Abdera começa seu livro com essas palavras: “*Se os deuses existem ou não existem, sobre isso nada sei dizer*”. Por isso foi banido pelos atenienses para fora da cidade e de sua propriedade de terra e seus livros foram queimados em público. (...) Dessa maneira os juízes de Atenas, enquanto *homens*, agiram muito *injustamente* com ele; mas enquanto *funcionários do Estado* e juízes procederam de modo inteiramente *justo*.” (MS, AA06: 486).

de destino, que se realiza tão somente com a submissão e depuração do conceito de felicidade à lei moral, formando uma *dignidade de ser feliz*.

Contudo, esse conceito coexiste com uma outra noção e que aparece de forma específica em textos de filosofia política, do direito e teoria moral: a ideia de uma *dignidade humana*, na esteira do que Matos (2025) e Menke (2009) entendem por dignidade na filosofia de Kant. O foco da tese será esse conceito, não apenas porque ele é central para compreender como Kant influencia a noção de direitos humanos a partir da década de 1940, mas também porque ele parece ter um teor profundamente igualitário, principalmente em seu aparecimento nos textos de filosofia do direito e política durante a década de 1780. Concomitante ao seu desaparecimento desse contexto, há dois elementos que podem ser observados na teoria e contexto de pensamento kantianos: (a) a consolidação de uma teoria política cada vez menos emancipatória (b) uma censura mais ferrenha, impossibilitando a relação aberta com o ideais da Revolução Francesa. A oposição entre *Würde* e *Würdigkeit* nesse tópico serve, portanto, para demonstrar como Kant não possui somente um conceito de dignidade tradicional, como afirma Oliver Sensen (2011), mas, como ele também não possui um conceito de dignidade que se refere apenas ao valor intrínseco dos sujeitos, como argumenta Menke (2009).

O aparecimento desse conceito parece se explicar por uma crescente influência do movimento da Revolução Americana em solo europeu. Três anos após a publicação da *Fundamentação* estoura a Revolução Francesa, ápice da influência Iluminista no campo da política e na filosofia política de Kant, nessa época, a dignidade realiza a distinção entre aquilo que possui liberdade de pensamento e tem, portanto, um valor inestimável (*Würde*) e o que é um *objeto artificial (Maschine)* e, portanto, não possui liberdade. O argumento principal para esse ponto aparece ao final do texto *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?*:

Se, pois, a natureza debaixo desse duro invólucro, desenvolveu o germe de que delicadamente cuida, a saber, a tendência e a vocação para *o pensamento livre*, então ela atua por sua vez, gradualmente, sobre o modo do sentir do povo (pelo que este tornar-se-á cada vez mais capaz de agir *segundo a liberdade*) e, por fim, até mesmo sobre os princípios do *governo*, que acha salutar para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que uma *máquina*, segundo sua dignidade (WA AA 08: 493,494)

Esse pensamento coloca o sujeito moderno como o elemento central da ordem jurídica e política, o que sumarizava, por sua vez, uma profunda influência de Rousseau no movimento da Revolução, colocado no capítulo anterior. Isso também deixa clara como a sociabilidade em Rousseau é derivada de teorias como as de Grotius e Pufendorf. Há, aqui, uma fundamentação comum que envolve uma relação interpessoal para compreender a própria moralidade. Assim,

é compreendendo a teoria de Rousseau que Kant começa a estabelecer a dignidade dos seres humanos como central, não a busca pelo conhecimento (Darwall, 2023, p. 269ss; Cassirer, 1963, p. 12).

É a partir desse ponto que Kant abandona o que ele chama de *vaidade*, ou seja, a atribuição de uma importância intrínseca à busca pelo conhecimento humano, e começa a atribuir um papel central para a definição dos direitos do homem (Cassirer, 1963, p.2). A influência de Rousseau no contexto alemão pode ser pensada a partir da geração *Sturm und Drang*, que via uma ancestralidade do movimento na teoria do autor. Ele era compreendido como um novo profeta, que havia exposto a forma correta de compreender o poder das emoções e paixões, afastadas de qualquer tipo de restrições, principalmente as advindas de convenções sociais. Durante a década de 1760, contudo, o papel que Rousseau desempenhava no contexto alemão era o citado acima: aquele que havia restaurado os direitos da humanidade. O julgamento foi feito não apenas por Kant¹³, e elementos desse contexto são centrais para compreender sua posição, entre conservadorismo e radicalismo. Rivero (2024, p. 252, tradução nossa) afirma que a disputa entre esses dois lados tinha como ponto central “se e qual era o papel do conceito de humanidade (*Menschheit*) assim como o “direito de humanidade” (*Recht der Menschheit*), na formação do Estado”.

Na época de Kant surge, ainda, o que Hunt (2009, p. 23) chama de uma linguagem dos direitos humanos, que colocam os direitos absolutos do ser humano, consubstanciados em sua liberdade, no centro das discussões filosóficas. Na Prússia, de acordo com Klippel (2021, p. 268-269), como foi antecipado, havia interpretações no sentido de em 1800 já estava se encerrando a era do direito natural neste território, em realidade o campo ganhou renovada centralidade a partir de 1790, que seguiu até o século XIX. Aqui, contudo, havia diferenças significativas em relação à tradição que Pufendorf, Thomasius e Wolff estabeleceram. O número de publicações nesse período, que continham termos como “filosofia do direito”; “doutrina jurídica filosófica” e “direito natural” aumenta de forma considerável. Havia, portanto, uma tentativa renovada de pensar o direito natural, principalmente em função da publicação da filosofia crítica de Kant e da Revolução Francesa.

¹³ Cassirer (1963, p. 1-2, tradução nossa) cita o fragmento no qual Kant apresenta seu juízo acerca de Rousseau: “Eu sinto uma sede por conhecimento que me consome, e uma paixão incansável pelo seu avanço, assim como uma satisfação com cada passo adiante. Havia um tempo em que eu pensava que somente isso poderia constituir a honra da humanidade, e eu desprezada qualquer homem comum que não sabia de nada. Rousseau me colocou no caminho certo. Esse preconceito cego desapareceu; eu aprendi a respeitar a natureza humana, e eu deveria me considerar muito mais inútil do que o trabalhador comum se eu não acreditasse de que essa visão pudesse conferir valor a todos os outros para estabelecer os direitos do homem”

Contudo, apesar da inegável importância desses eventos, há uma consolidação do estudo desses temas que ocorre mesmo antes desses dois acontecimentos. Esse novo interesse, contudo, começa com uma crise. No período de 1780, Hufeland resume o campo da filosofia do direito como uma ciência que não possui os alicerces necessários para a formulação de uma teoria contundente sobre problemas centrais, como criação de um critério adequado para a separação entre direito e moralidade. Determinar tal ponto era importante porque a definição da demarcação entre esses dois campos seria essencial para estabelecer quais deveres o Estado poderia tornar obrigatórios. A tendência, já perto da década de 1790, era negar que um sistema de deveres poderia estar presente em uma doutrina de direito natural (Klippel, 2021, p. 273).

Para além disso, também era rechaçada a possibilidade de argumentar a partir da ideia de um Estado de natureza. Aqui, a justificativa era a de que, em função de tal artifício tornava-se impossível resolver problemas fundamentais colocados pela filosofia do direito. A ideia de um estado de natureza como justificativa para o surgimento do Estado ignorava o fato de que, entre si, os entes soberanos ainda não possuíam nenhuma regra para regular suas condutas. É também nesse contexto que começa um questionamento acerca da relação entre Estado e sujeito, com a rejeição crescente de uma forma de governo absolutista. A liberdade se torna um conceito central, que deve poder ser exercida sem restrições, como parte de um conjunto de direitos do homem (Klippel, 2021, p. 275-276).

É possível, portanto, traçar uma linha direta entre o conceito de liberdade, autonomia, igualdade e Revolução, como apresentados aqui e no capítulo anterior. Compreender como todos os sujeitos são iguais em sua *dignidade humana*, a partir de sua natureza *inalienável* e *insubstituível*, parece ser a forma encontrada por Kant de internalizar essa ideia em diversos pontos de sua filosofia, como na *Fundamentação*. O que será demonstrado nesse tópico é que, durante a década de 1780, antes e logo depois da eclosão da Revolução Francesa, Kant coloca esse conceito em diversos pontos de sua obra, interligando-o com o conceito de liberdade. Como se verá adiante, isso ocorre não apenas em sua filosofia moral, como é normalmente argumentado, mas também em sua teoria política e em sua filosofia do direito, ainda em estágios iniciais.

Como foi aventado, isso não exclui, por sua vez, a existência de um conceito de dignidade que possua conexão direta com a ideia de *comportamento*. O ponto principal, aqui, é de que essas duas ideias *não se confundem na teoria kantiana*. Cada uma possui uma gênese específica e abarca questões bem delimitadas. É por isso que não faz sentido o argumento de Sensen (2011) de interpretar todos os usos do conceito de dignidade, na obra de Kant, apenas por uma lógica, qual seja, a do paradigma tradicional, vez que dessa forma a influência

explicada aqui tanto da teoria de Rousseau, quando da nova compreensão de direitos naturais, precisaria ser ignorada. Isso reforça a ideia de que Kant é um pensador apolítico, sem qualquer tipo de ligação os eventos e conceitos da modernidade, citados no capítulo anterior. É também a partir da descrição desses dois elementos e, portanto da atribuição do conceito tradicional de dignidade à ideia de *Würdigkeit* que será possível compreender, ao final do capítulo, como Kant, na *Metafísica dos Costumes*, em realidade possui um conceito *não personificado* de dignidade em sua filosofia, mais próximo àquilo que Menke (2009) chama de *dignidade do homem*.

3.1.1 A dignidade humana em oposição à máquina

A filosofia política de Kant possui etapas diversas, desde seus primeiros textos na década de 1780, até sua versão final, na *Metafísica dos Costumes*, uma década depois. Importante notar que esse campo se aproxima, gradativamente, do direito, área com a qual Kant procura referências ao longo de toda sua filosofia, mas cuja relação se consolida com a *Metafísica dos Costumes*. No espaço entre a década de 1780 e o ano de 1797, quando a *Doutrina do Direito* é publicada, Kant possui o que Saner (1975, p. I) apresenta como pequenas *incursões* no campo de debates políticos. O texto *Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?* seria mais uma forma de verificar como as ideias ali apresentadas seriam recebidas do que apresentar uma parte congruente do seu sistema filosófico.

Nesse mesmo período, especialmente logo após a *Crítica da Razão Pura* ser publicada, autores como Fichte se entusiasmam com as possíveis consequências políticas que Kant parecia implicar em função de seu pensamento metafísico. O filósofo, contudo, ainda não tinha pretensão de realizar a sistematização final de sua teoria prática, especialmente do campo das discussões sobre o Estado (Saner, 1975, p. II). Disso emerge a dúvida sobre o papel *efetivo* de Kant em sua época. Saner (1975), por exemplo, afirma que alguns enxergam-no como um autor que não se envolveu em grandes assuntos de sua época, mantendo-se à margem de qualquer evento político, especialmente após a mudança de governo na Prússia, com a morte de Frederico, o Grande. Maliks (2014, p. 4) argumenta o mesmo, afirmando que, em comparação com autores como Machiavel e Hobbes, Kant não possuiu uma vida pública agitada, mas também não pode ser considerado um autor que ficou à vargem das discussões de seu tempo. Losurdo (2015) tem uma visão diversa. Para o autor, a filosofia de Kant não apenas é revolucionária em seu início, seguindo as mesmas impressões experimentadas a esse respeito

pelo jovem Marx, mas permanece profundamente ligada à Revolução mesmo após o endurecimento do governo e da censura.

Maliks (2014, p. 3) destaca que, apesar de textos como aquele em comento terem sido publicados *antes* da Revolução, eles já encerravam uma influência profunda de Rousseau na teoria de Kant, bem como de Achenwall. Mas, o autor destaca, os conceitos apresentados ao longo da década de 1790 foram alterados, sendo, portanto, possível falar em diferentes fases da teoria política de Kant. Um ponto importante, que será trabalhado no próximo capítulo, é como o conceito de cidadania, que se torna central após o *Teoria e Prática*, aparece de forma muito escassa antes do processo Revolucionário. Os escritos políticos de Kant eram frequentemente usados para debates na esfera pública, e entre aqueles que os colocavam como fundamento para seus argumentos, havia tanto conservadores, quanto revolucionários mais radicais.

Mas se Kant era tão reticente em participar diretamente das controvérsias, por que a esfera pública era tão central em sua filosofia? Maliks (2014, p. 4) aponta que um primeiro motivo para isso é o seu comprometimento com a ideia de *Iluminismo*. No primeiro escrito político que Kant traz a público se destaca, justamente, a defesa desse conceito enquanto movimento filosófico determinante para a compreensão nova de ser humano que estava sendo apresentada na época. O texto começa de forma célebre com a definição do que seria essa forma de pensar:

O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere aude! Tenha coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do iluminismo (WA, AA08: 481, grifo no original).

Nesse estado, destaca-se a figura do *tutor*, que permanece no controle em função do temor dos sujeitos de adquirirem autonomia, como mais tarde o ato de pensar por si será conceituado na filosofia de Kant (WA, AA08: 482). A liberdade é a forma como o homem abandona esse estágio e é caracterizada pelo uso público da razão, ou seja, aquele que é feito diante do público ilustrado. Isso demonstra que somente conceder liberdade aos sujeitos, conceitualmente, não é suficiente para que, na filosofia kantiana, haja liberdade efetiva. Para Kant, sujeitos considerados em sua individualidade dificilmente saem de um estado de menoridade. A razão pública, por outro lado, permite que aqueles que já se encontram livres, e aqui é importante a figura do filósofo, consigam levar os demais na direção de um pensamento

crítico e esclarecido. Isso faz com que a população possa ter um papel direto na formulação de leis, bem como em decisões políticas.

Como afirma Salgado (2023, p. 99), é sobre a liberdade que se funda a filosofia kantiana. A partir da sua conceituação, especialmente como autonomia, há uma influência direta na forma como ela será compreendida pelo direito e, também com fundamento para suas discussões sobre a política. Todas essas alterações não excluem, contudo, o cerne desse conceito. E um ponto central é, justamente, a capacidade, que deve ser respeitada em todo ser humano, que este confira as leis que guiarão sua própria ação.

A liberdade aqui já é central na filosofia política de Kant (WA, AA08: 484). Nesse ponto, sem inclusive rechaçar essa hipótese da mesma forma como faria anos demais, o filósofo destaca que somente a revolução de um povo não é um fator determinante para que um Estado se liberte. Ela consegue retirar do poder, tão somente, um sujeito específico, mas não *ilustrar* o povo. O que permite esse movimento é a liberdade de uso da esfera pública. Maliks (2014, p. 14) explica que o uso da razão pública diante do público letrado significava, especificamente, a disseminação de ideias em cafés, salas de aula, salas de leitura e jantares, onde os sujeitos têm como foco a busca pelo conhecimento e a discussão filosófica. Assim, é importante notar que só são completamente justas aquelas decisões legislativas que encerram aquilo que pode ser testado em esfera pública.

A importância do contexto filosófico de discussão aparece em dois momentos de um posterior de Kant, *Paz Perpétua*. No suplemento segundo, Kant (ZeF, AA08: 67) afirma que não é possível estabelecer, de forma objetiva, um suplemento secreto, mas os conselhos de filósofos podem ser utilizados para pensar sobre a paz pública. A preocupação em tornar a fala do filósofo pública enquanto conselho estatal é o fato de que isso pode soar como interferência dessa classe em assuntos do tipo, o que não é desejável. Aqui há, ainda, um pressuposto de liberdade de expressão, mas os limites desta voltam a ficar claros:

O Estado convidará, portanto, os filósofos *em silêncio* (portanto, fazendo disso um segredo), o que significa tanto como *deixá-los falar* livre e publicamente sobre as máximas gerais da condução da guerra e do estabelecimento da paz (pois eles farão isso por si mesmos, sempre que não lhes for proibido) (ZeF, AA08: 68, *grifo no original*).

O jurista não é suficiente para pensar a aplicação das leis, pois não compreende as normas para além daquilo que já existe no direito. Ou seja, normalmente não há uma reflexão sobre como pode haver um melhoramento dessa seara. Não pode haver uma confusão entre a atuação do filósofo e o governante, nem tampouco da fala pública do filósofo como *propaganda*

(ZeF, AA08: 71-72). O segundo apêndice do mesmo texto coloca ainda outra condição que possui relação com a mesma ideia de razão pública: a necessidade de que todos os princípios sejam tornados públicos. Isto é, qualquer tipo de decisão, para concordar com o direito e com a política, precisa poder ser dita publicamente. A própria ideia de justiça de torna dependente da publicidade porque se uma determinação for injusta, ela automaticamente será rejeitada em esfera pública (ZeF, AA08: 98-99).

Em contraposição a isso, o uso privado da razão é feito no exercício de um cargo ou função. Nesse âmbito não são permitidos questionamentos, tendo em vista que não é possível, por exemplo, que um funcionário questione se deve ou não cobrar impostos, mas antes deve cobrá-los. Porém o Estado não pode impedir que, diante do grande público, esse mesmo funcionário questione a justiça da cobrança destes impostos, ou seja, não pode privar a existência de uma razão pública (WA, AA08: 485-486).

Cria-se, no campo político, uma divisão bipartite de sujeito, como ocorre na metafísica kantiana. O ser humano é, ao mesmo tempo, capaz de um uso público e privado da razão, enquanto cidadão e enquanto súdito. O que pode ser dito em cada um desses campos é diferente. O que ocorre, nesse ponto, é a imposição, ao Estado, de que este *permita* o exercício do uso público da razão. Isto é, não é possível pensar em um Estado justo se este não permite a constante libertação dos sujeitos, mas adote apenas o uso privado da razão. Essa vedação ocorre porque nesse cenário não será possível pensar o sujeito enquanto um ser *verdadeiramente livre*. Interessante notar, então, como no seu primeiro ensaio sobre filosofia política Kant, estabelece uma visão clara da relação entre a atuação *correta* que o Estado precisa ter para gerar o *desenvolvimento* do ser humano, não apenas para evitar conflitos.

A linguagem majoritariamente jurídica de Kant permanece quando ele argumenta que é vedado qualquer tipo de contrato que coloque o homem sob menoridade de forma eterna, vez que este seria nulo, independente da sua aceitação. Uma geração não pode colocar a outra em um estado de menoridade porque isso seria ir de encontro à própria natureza humana, que tende, justamente, à ilustração (WA, AA08: 489-490). A argumentação aqui disposta está de acordo com outros textos do mesmo período, principalmente levando em consideração o conceito de *providência* (IaG, AA 08: 402). A *Ilustração* é o resultado desse plano oculto que se desenvolve por meio da insociável sociabilidade dos seres humanos, e que através de sucessivos conflitos consegue alcançar a paz e realizar todas as disposições da natureza humana. A esse ponto mais

alto Kant (IaG, AA 08: 406) atribui a existência de um estado com *cidadania universal*, no qual todas as disposições humanas podem enfim se realizar¹⁴.

Sendo assim, qualquer tipo de acordo que busque cercear a Ilustração poderia, por hipótese, ser válido durante um curto período, mas deveria ser afastado em nome do processo de saída da menoridade. Um critério central para a validade do acordo é que eles sejam levados a público para que os sujeitos possam aceitá-los ou rejeitá-los, considerando um espaço de razão pública (WA, AA08: 487/488). Nota-se, portanto, que Kant prevê a possibilidade de revogação de um contrato político que cerceia o processo de Ilustração dos sujeitos, retirando-lhes a possibilidade de serem completamente livres, mesmo que em algum momento tenha existido uma concordância com tal forma de governo.

Aqui, o filósofo deixa claro que o respeito à humanidade dos sujeitos e ao seu direito de ilustrar-se deve determinar as ações, inclusive, do próprio monarca. O papel deste, por sua vez, é principalmente impedir que os indivíduos intervirem na vida uns dos outros usando a violência, sem intervir em assuntos privados como a religião (WA, AA08: 489). Vê-se, aqui, uma relação direta entre o que o autor argumenta, e discussões relevantes que ocorriam nos textos de direito em seu tempo. Uma das preocupações centrais da modernidade até esse ponto foram as guerras religiosas internas, consubstanciadas em um movimento generalizado de guerra civil. Ao argumentar, especificamente, um direito de liberdade religiosa, Kant está ao lado de autores que procuram dissociar as noções de Estado e Religião. Para além disso, coloca o monarca em uma posição em que suas ações não podem ser tomadas em contrassenso ao direito de humanidade pertencente a cada sujeito que faz parte da ordem política.

Nesse sentido, o monarca esclarecido é aquele que deixa o povo se guiar por sua própria razão. Há, desse modo, um estado de paz, tendo em vista a própria evolução moral do homem, rumo à perfeição que gera a *dignidade de ser feliz*. Isso deve observar, contudo, uma limitação civil por parte do soberano vez que, de outro modo, os próprios alicerces da ordem estatal acabam sendo ameaçados. Kant conclui o texto afirmando que o processo de ilustração dos homens é lento e tem como primeira limitação justamente as condições civis impostas. Mas mesmo isso, após algum tempo, isso acaba sendo rompido pelos súditos e gera um povo ilustrado. Nesse ponto aparece o conceito de dignidade humana (*Würde*):

¹⁴ As discussões sobre como essa república universal se realizaria, bem como as condições para a implementação de um direito cosmopolita kantiano, não serão abordadas aqui, dada a complexidade do tema, mas seus delineamentos principais serão apresentados no próximo capítulo. Trevisan (2019, p. 248n) aponta, por exemplo, que a própria denominação de Kant para a ideia de um Estado de cidadania universal é enormemente alterada ao longo de seus textos de filosofia política. Seguindo os apontamentos de Kleingeld (2011), é possível dizer que a discussão tem relevância, especialmente, para compreender assuntos contemporâneos, como a questão dos refugiados.

Se, pois, a natureza, debaixo deste duro invólucro, desenvolveu o germe de que delicadamente cuida, a saber, a tendência e a vocação para o pensamento livre, então ela atua por sua vez gradualmente sobre o modo do sentir do povo (pelo que este tornar-se-á cada vez mais capaz de agir segundo a liberdade) e, por fim, até mesmo sobre os princípios do governo, que acha salutar para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que uma máquina, segundo a sua dignidade. (WA, AA08: 493-494)

Alguns pontos aqui podem ser observados. O primeiro deles é a conexão direta entre dignidade humana e filosofia política, por meio do conceito de Ilustração, que por sua vez tem relação direta com uma descrição sobre o ser humano, que ao contrário de uma máquina, passa por um processo de esclarecimento. Nesse sentido, reforça-se a ideia de que esse ponto é central para compreender a filosofia política de Kant, e a gradual mudança em seu conceito de Estado, até sua formulação final na década de 1790, pode ser acompanhada por meio da aproximação e distanciamento do conceito de dignidade humana. Ao longo de todo o texto trabalhado, Kant afirma e reafirma a importância *do sujeito* frente à ordem Estatal, e mesmo frente aos desejos do soberano.

Não apenas as atitudes deste estão limitadas pela *liberdade*, mas o próprio Estado tem como finalidade o desenvolvimento desse conceito. De fato, o objetivo aqui é o florescimento da espécie humana. Ao final, a ideia de dignidade humana como o parâmetro segundo o qual o soberano deve agir para gradualmente contribuir com a Ilustração do povo, corrobora com a ideia de que esse conceito funciona, ao lado da liberdade, como pedra de toque para compreender o Estado kantiano nesse ponto de sua filosofia. Com esse pensamento corrobora Salgado (2017, p. 32):

A chegada do iluminismo abre definitivamente as portas para a concepção da dignidade humana. É preciso perguntar, então, pelas suas características, por aquilo que fez dele o momento não da criação *ex nihilo* da dignidade, mas da sua trazida à luz. O processo de secularização é fundamental nesse tema. Ele desmistifica a natureza e desvincula de modo radical ciência e ética. A ciência pode, então se libertar as explicações que precisavam se conformar a conotações axiológicas. Por outro lado, as questões éticas buscam apoio na vontade livre, o que abre as portas para a construção de uma nova realidade, apartada da natural, segundo suas próprias determinações.

Um segundo ponto interessante é a oposição que Kant faz entre um ser que possui *dignidade* e uma *máquina* (*Maschine*). Essa oposição parece antecipar aquilo que Kant irá colocar na *Fundamentação* como uma oposição entre *ser humano* e *coisa*. Nesse sentido, há aqui um distanciamento da ideia, colocada por Sensen (2011) de um *perfeccionismo*. O que Kant parece fazer com a oposição entre os dois termos é uma *descrição*, não a exigência de um

comportamento. Essa descrição, por sua vez, deixa claro um *dever* por parte do governante. Acerca desse trecho, comenta Matos (2025, p. 40):

Kant busca, destarte, responder ao dilema próprio do pensamento moderno acerca da necessidade de reconhecer a incomensurabilidade de todo indivíduo, a dizer, o fato de que cada um é único e, portanto, não pode ser comparado com um outro, e, ao mesmo tempo, a necessidade de conceber a humanidade como um projeto de emancipação de todo domínio ilegítimo, reconhecendo, assim, traços comuns, para além do mundo dos fenômenos, entre os indivíduos singulares. Em outros termos, a compreensão do projeto moderno de emancipação conduz a uma antinomia entre o ser humano como criatura (*Geschöpf*) racional e o ser humano como essência da natureza (*Naturwesen*).

Aqui, o sentido também parece ser o de que, a partir do momento em que um Estado não permite a Ilustração dos sujeitos, ele os trata com objetos e, portanto, violando o direito de sua humanidade. Ao ignorar a liberdade dos cidadãos, o soberano ignora sua qualidade de ser que está para além do mundo físico, pertencendo também ao entendimento. O processo de Ilustração é justamente aquele em que esse tipo de Estado já não deve existir, e sua existência atual, aqui, sequer obriga os sujeitos a garantirem a sua manutenção. Mas, para além do campo da filosofia política, a compreensão de sujeitos como seres que possuem uma *importância intrínseca* também se faz presente no direito, ainda no mesmo período.

3.1.2 A relação entre dignidade humana e direito na década de 1780: Os deveres derivados dos direitos humanos

O texto *Direito Natural Feyerabend*, assim como as *Lições de Ética*, não foi escrito pelo próprio Kant. Em realidade, eram anotações das aulas de direito natural e ética que ele ministrava durante a década de 1780. Apesar de não funcionarem, portanto, como uma fonte *oficial* da teoria kantiana, no sentido de não serem textos escritos diretamente por ele, fornecem indícios sobre como o filósofo pensava seu campo de estudos nesse período. Apesar das *Lições de Ética* tratarem de uma miríade de temas, elas também abordam o direito, principalmente a divisão entre direito e ética, e a diferença, em termos principiológicos, entre esses dois elementos.

O papel que as notas possuem se torna interessante quando se tem em mente a recepção da *Fundamentação*. Ainda em 1785, Gottfried Hufeland, um professor da faculdade de Jena, de matriz wolffiana e profundamente influenciado pela filosofia moral de Kant, envia-lhe uma carta e o manuscrito de um texto de sua autoria, relatando que sua pretensão era a de escrever uma teoria do Estado que fosse ao encontro daqueles princípios básicos colocados por Kant na *Fundamentação*. Em sua resposta, por meio da resenha da obra, Kant concorda com alguns

pontos do argumento colocado no livro, mas afirma que em verdade, já está em curso a construção de sua filosofia do Estado (o que aqui também significa a construção de sua teoria acerca do direito). As discordâncias de Kant em relação à teoria de Hufeland, que versam principalmente sobre a pretensão, por parte deste, de fundamentar o Estado em uma forma de perfeccionismo, estão antecipadas em suas aulas, principalmente no *Direito Natural Feyerabend* (Maliks, 2014, p. 33-35). Nesse sentido, as aulas de Kant representam não apenas uma repetição das teorias que ele lia e comentava, mas também a forma como ele antecipava muito do seu desenvolvimento filosófico.

Bacin (2020, p. 91) destaca que não é conferida a devida importância às notas, considerando que elas apresentam evidências de como funcionava o pensamento de Kant no ano de 1784, antecipando alguns de seus elementos de sua filosofia prática. É, ainda de acordo com o autor, uma das poucas formas de visualizar a interpretação que Kant possuía da doutrina do direito natural, antes de sua fase tardia. É no texto em comento que aparecem, pela primeira vez, noções importantes para a filosofia kantiana, como a ideia de *fim em si mesmo* e *autonomia*. Junto com *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, as aulas de direito natural conseguem fornecer uma interpretação adequada da época da *Fundamentação*, o que é de extrema importância para a compreensão do conceito de *dignidade humana*, abordado nesse tópico.

Direito Natural Feyerabend começa com um argumento que aparece, no mesmo período, na *Fundamentação*, e que será exposto mais adiante: a natureza está em uma relação de submissão à vontade humana. A única exceção a isso são os outros seres racionais. Isso quer dizer que tudo o que está ao redor do ser humano pode ser utilizado como um meio para que ele alcance seus objetivos, mas não os outros seres que possuem racionalidade. Nesse sentido, portanto, em uma relação de meios em fins, o ser humano sempre será o último fim. É por isso que não é possível que um ser humano seja utilizado tão somente como um meio para a vontade de outro, mesmo que ambos estejam, por exemplo, em uma situação contratual (V-NR/Feyerabend, AA27: 1319).

Em um sistema de fins, como aquele pensado para a razão prática kantiana, a vontade de um sujeito deve estar em conformidade e coordenada com a vontade dos demais. Essa adequação, por sua vez, é responsável por respeitar uma característica básica dos seres humanos, isto é, sua qualidade de fim em si mesmo. Os indivíduos possuem um valor interno, ou seja, uma dignidade humana, que tem como fundamento básico sua liberdade. É somente com essa premissa básica que é possível compreender os sujeitos como possuidores de uma vontade própria e, portanto, como sendo fins em si mesmos, e não meros meios (V-

NR/Feyerabend, AA27: 1319). A primeira premissa que o autor estabelece e reitera é a importância de considerar a centralidade dos seres humanos no mundo, por meio de sua dignidade. Nesse ponto do texto, a ideia de um ser que *não pode ser substituído*, aparece de forma clara, como mais tarde irá ocorrer também na *Fundamentação*:

Não há nada, além do ser humano, a que se possa atribuir tanto respeito quanto ao direito humano.— O ser humano é, assim, um fim em si mesmo, e só pode ter, portanto, um valor interno, i.e. uma dignidade, em cujo lugar não pode ser posto nenhum equivalente. Outras coisas têm um valor externo, i.e. um preço contra o qual alguma coisa que sirva para o mesmo fim possa ser posta como equivalente. O valor interno do ser humano baseia-se em sua liberdade, no fato de que ele tem uma vontade própria (V-NR/Feyerabend, AA27: 1319).

É exatamente por meio do direito que a liberdade dos indivíduos pode ser limitada, para que essa lei moral possa existir. Dessa forma, não há liberdade sem que haja, também, leis de coexistência entre os seres humanos. Contudo, nesse âmbito de compreensão acerca da legislação que rege o indivíduo racional, não é possível falar em leis da natureza, mas tão somente de leis que os seres racionais podem impor para si. Se a razão humana fosse completamente determinada por leis da natureza, então ela seria uma vontade da natureza. O conceito de vontade, aqui, se contrapõe a isso. Ele significa, portanto, que o ser humano consegue se autodeterminar (V-NR/Feyerabend, AA27: 1320). O que torna a posição da dignidade tão central para compreender o direito, aqui, é a condição sob a qual essa liberdade essencial, que mais tarde Kant, na *Fundamentação*, apresentará sob o nome de *autonomia da vontade*, é realizada:

Se o ser humano deve, portanto, ser um fim; então ele tem de ter uma vontade própria, pois não pode deixar-se utilizar como meio. O direito é a limitação da liberdade pela qual ela pode coexistir com toda outra liberdade segundo uma regra universal. Eu posso sentar-me onde quiser, e ele onde quiser também. Se ele, porém, está sentado; então eu não posso sentar-me ao mesmo tempo: por isso tem de haver uma regra universal sob a qual a liberdade de ambos possa coexistir. Eu prometo algo a ele, portanto, e ele é de fato meio, mas também fim. Não é necessária a limitação da liberdade? E pode a liberdade limitar-se de outro modo que não por si mesma segundo regras universais, de modo a poder existir consigo mesma? Se os seres humanos não fossem livres, sua vontade seria regulada por leis universais. Se cada um, porém, fosse livre sem leis, então nada mais terrível poderia ser pensado. Pois cada um faria com o outro o que quisesse, e assim ninguém seria livre. Os mais selvagens animais seriam menos temidos do que um homem sem lei (V-NR/Feyerabend, AA27: 1320).

Para começar a dirimir tal confusão o autor apresenta a ideia, que será repetida durante a *Fundamentação*, de que é preciso pensar em um fim para a cadeia de valoração, estabelecendo um fim objetivo. Não há como definir, com uma certeza apodítica, o que é tal elemento, mas esse conceito precisa ser um pressuposto na razão prática. A razão, aqui, não é essencial para

determinar essa característica nos sujeitos, mas sim a ideia de liberdade. A razão é, tão somente, um meio para alcançar a liberdade. O conhecimento da ideia de que os sujeitos são fins em si mesmos também não é possível por meio da razão, mas uma hipótese necessária a esta. Isso porque se um ser age de forma livre, então ele, necessariamente, possui razão. A linguagem jurídica, especialmente a ideia de lei, é essencial aqui:

Sob qual condição pode um ser livre ser um fim em si mesmo? Quando a liberdade for ela mesma uma lei. Ele tem de ser considerado sempre como um fim, jamais como um meio. As leis são ou leis da natureza, ou leis da liberdade. Se deve encontrar-se sob lei, a liberdade tem que dar leis a si mesma. (V-NR/Feyerabend, AA27: 1322).

A liberdade, portanto, está na ação que se submete, tão somente, à sua própria legislação. A legislação aqui é necessária porque a vontade humana é contingente e, portanto, não está sempre de acordo com a lei objetiva. O conceito que compreende a subsunção de uma vontade não perfeita à legislação moral é o de *necessitação*, e aparece tanto no texto em comento, como na *Fundamentação*, pensada na mesma época. A obrigatoriedade da ação, portanto, está ligada ao conceito de lei, não de qualquer elemento externo ou interno ao sujeito. Aqui se estabelece uma diferença que Kant irá repetir, mais tarde, na *Metafísica dos Costumes*, e que também já fica clara nas *Lições de Ética*: “A ética é a ciência do julgamento das ações segundo sua moralidade. O jus (direito) é a ciência do julgamento das ações segundo sua legalidade.” (V-NR/Feyerabend, AA27:1327). Dessa forma, para o direito, não importa se a ação foi praticada em virtude da própria lei, ou por medo:

Nosso autor, juntamente com outros, define o direito sem uma ciência das leis a cujo cumprimento se pode ser coagido e cuja coerção não contradiz o dever. A coerção é conforme ao direito quando promove a liberdade universal. Uma lei das ações a que se pode coagir alguém é uma lei de coerção, e o direito a coagir é um direito de coerção. Um direito que não seja de coerção é a equidade (V-NR/Feyerabend, AA27: 1328).

Essa discussão é importante porque Kant a realiza no âmbito de um debate doutrinário mais amplo. Em *Direito Natural Feyerabend* Kant (V-NR/Feyerabend, AA27: 1327) afirma que não há uma separação clara entre direito natural e a ética, e normalmente há falhas em delimitar esse ponto. A mesma crítica aparece, no mesmo período, nas *Lições de Ética*. No estudo da filosofia prática, na época de Kant, não havia uma distinção suficientemente rigorosa entre direito e ética. A preocupação do autor em estabelecer os princípios que informam esses dois campos em vários pontos de sua obra, inclusive mais tarde, na *Metafísica dos Costumes*,

deriva de uma discordância doutrinária, vez que os deveres éticos e aqueles provenientes do direito natural pareciam ter o mesmo peso (Cunha e Feldhaus, 2018, p. 44-45)¹⁵.

Maliks (2014, p. 36) argumenta que Kant, em suas lições de direito natural, em realidade não apenas criticava as teorias que ele usava como base de argumentação, aqui importando citar, principalmente, a filosofia de Achenwall, mas construía uma teoria que tinha por base a liberdade igual de todos os sujeitos. O mesmo autor argumenta, contudo, que ao contrário do que é visto em *Resposta à pergunta*, Kant está preocupado em formular um Estado que funcione como *moldura* para a liberdade externa, não tanto como uma forma de desenvolver a autonomia dos sujeitos. Compreende-se, entretanto, que o fato de Kant colocar, como se verá adiante, a dignidade como um elemento central para fundamentar o direito, demonstra que a importância intrínseca do ser humano, consubstanciada no último parágrafo de *Resposta à pergunta*, se mantém, apesar do tom mais sóbrio das lições de 1784.

Isso começa a aparecer na diferenciação, que Kant (*Lições de Ética*, AA27: 25) apresenta entre obrigações ativas e passivas. Obrigações ativas são aquelas que provém do arbítrio do próprio sujeito e na qual ele enxerga valor em cumprir em função da moralidade. Não é necessário qualquer tipo de mandamento externo, tendo em vista que a própria razão já determina a obrigatoriedade de agir em função do princípio determinante da obrigação. Obrigações passivas, por outro lado, são aquelas para as quais os sujeitos necessitam de uma coação *externa*. Alguém que possui uma dívida, por exemplo, não é obrigado simplesmente de forma interna a saná-la, mas também é coagido a isso sob a ameaça de sofrer uma punição no sentido jurídico do termo.

Mas a diferença entre direito e ética não está, necessariamente, no tipo de obrigação. Kant (*Lições de Ética*, AA27: 40-41) afirma que o ponto determinante são os motivos que fundamentam essa obrigação. Se o motivo for interno, então a obrigação é ética, se for externo, ou seja, quando o móbil está ligado a uma coerção, então ocorre a obrigação jurídica. A obrigações por dever *podem* ser cumpridas por dever e por coerção, assim como a obrigação para com um irmão pode coagir externamente, mas isso não são características que ocorrem de forma necessária nos dois casos. Em última instância, o que obriga o sujeito em relação a um parente é um dever interno, e o que o obriga a cumprir o contrato é a legislação cível.

¹⁵ É importante notar que, apesar de autores da época trabalharem essa questão em suas obras, inclusive influências diretas da filosofia kantiana, como Baumgarten e o próprio Hobbes, em *O Leviatã*, Kant considerava que as distinções entre essas esferas não eram rigorosas o suficiente. É por isso que, apesar de trabalhar com as distinções propostas por Baumgarten em diversos pontos das *Lições de Ética*, Kant procura encontrar um princípio que consiga realizar essa diferença de forma mais objetiva.

A separação entre as esferas da ética e do direito originou um extenso debate doutrinário sobre a separação ou interligação entre direito e moralidade. Isso ocorre porque, apesar de ser clara a separação entre direito e ética (V-NR/Feyerabend, AA27: 1327; MS AA06: 220), há dúvida sobre como os princípios estabelecidos no campo da moral, como por exemplo aqueles delimitados na *Fundamentação*, podem servir como base para o direito. Trevisan (2019, p. 152) ressalta esse ponto afirmando que, como tanto a *Doutrina do Direito* como a *Doutrina da Virtude* estão organizadas sob um mesmo título, ou seja, uma *Metafísica dos Costumes*, então é necessário explicar como elas se interligam, também, com a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Ainda de acordo com o autor, Kant não estabeleceu, de forma clara, a forma como essa ligação ocorreria, motivo pelo qual se formou uma extensa produção bibliográfica que procurou defender, ou não, os pontos de ligação entre esses dois campos. Há, portanto, uma tese de *subordinação* da doutrina do direito àqueles princípios básicos estabelecidos pela *Fundamentação*, e uma tese de *independência*, sendo a qual não havia como ligar o direito nem à ética, e nem à moralidade (Trevisan, 2019, p. 152-153). Os motivos para tanto são diversos, Terra (1995, p. 77ss) aponta, por exemplo, que haveria uma razão histórica para parte da doutrina considerar que direito e moralidade precisam ser separados: em uma argumentação moderna, oposta ao Estado absolutista, o direito precisaria assumir uma posição independente.

A interpretação adotada aqui é a de que, apesar de haver uma diferença entre ética e direito, não há uma separação estrita entre *direito e moral* na filosofia kantiana¹⁶. Em realidade, como Kant (*Lições de Ética*, AA27: 42) afirma, desde que também esteja de acordo com as regras de moralidade, isto é, desde que não vá de encontro com os conceitos básicos envolvendo a noção de lei universal e autonomia da vontade, então o direito também é considerado uma parte da moral. A ética está em contraposição ao direito considerado enquanto coerção, porque esses dois conceitos se anulam, mas não em oposição ao direito considerado de forma ampla. Esse, junto com a ética, compõe a moral. Dessa forma, estabelece-se a diferença que, para o filósofo era tão importante de determinar: enquanto o direito positivo surge do arbítrio humano, o direito natural é derivado da própria natureza das ações.

Importante notar também que o conteúdo das regras de direito e ética podem ser os mesmos. O sujeito não deve usar um amigo meramente como meio para uma finalidade particular, assim como os contratantes devem respeitar as suas qualidades de fins em si mesmos

¹⁶ Outro motivo para que esta seja a interpretação adotada, é a própria presença de termos como dignidade (*Würde*) e *fim em si mesmo* nas discussões de Kant sobre direito natural, em *Direito Natural Feyerabend*, o que parece indicar que ele pensava uma relação profunda entre esses dois campos.

e não mentir, durante a celebração do acordo. A questão aqui é o *motivo* pelo qual se cumpre a promessa para com um amigo não é o mesmo pelo qual se cumpre as regras determinadas por um contrato (*Lições de Ética*, AA27: 43). A diferença entre esses conceitos, bem como seus pontos de ligação, são elementos importantes por alguns motivos. O primeiro deles é o fato de que uma das críticas mais contundentes ao uso do conceito de dignidade kantiano no âmbito de uma teoria dos direitos humanos é o fato de que este conceito pertence à moralidade kantiana, não à sua filosofia do direito. Ao fazer o movimento de utilizar a dignidade como um fundamento das argumentações de direitos humanos, estaria se realizando um movimento que foi impedido pelo próprio Kant na *Metafísica dos Costumes*, por meio de sua distinção entre direito e ética.

A discussão doutrinária sobre esse ponto é extensa¹⁷, mas aqui é possível visualizar que, apesar de haver uma distinção entre direito e ética, nas *Lições de Ética*, que mais tarde aparecerá de novo na *Metafísica dos Costumes*, não há, necessariamente, uma diferenciação entre direito e moral. Isso permite pensar a inclusão da dignidade como ponto da fundamentação do direito na década de 1780, como no movimento realizado por Kant em *Direito Natural Feyerabend*. A dúvida que fica é se, com a repetição dessa diferença na *Metafísica dos Costumes*, dez anos depois, a relação entre direito e dignidade se mantém. Esse ponto será abordado no último tópico desse capítulo.

Além disso, a diferença entre as duas searas é importante porque Kant, nas *Lições de Ética*, estabelece uma *ordem* de obediência aos deveres de direito e de virtude, bem como deriva *deveres* que são devidos aos sujeitos em função de seus *direitos humanos* (*Rechte der Menschen*). A ideia de *Rechte der Menschen* é importante aqui, apesar de citada de forma esparsa por Kant ao longo de sua filosofia e não indicar, como ocorre contemporaneamente, a ideia de uma *lista* de direitos, mas antes a noção de um *direito de humanidade* (Tonetto, 2018, p. 33). Isso porque a presença de tal expressão coloca em xeque a ideia, estabelecida por Sensen (2011; 2015) de que as obrigações, na filosofia kantiana, seriam para com o sujeito, e somente de forma muito subsidiária devida, também, aos demais. É a ideia de um direito que decorre dos demais seres humanos que forma, segundo a interpretação de Trevisan (2019, p. 232ss), os

¹⁷ Além de Sensen (2011), contrário a essa possível conexão entre dignidade e direito em Kant, Allen Wood e Paul Guyer, na coletânea *Kant's Metaphysics of Morals* expõem suas posições, contrárias, em dois artigos e que expõem o debate sob outra ótica, para além das expostas aqui. As discordâncias surgem por uma miríade de motivos. Podem ser citados aqui: a natureza do princípio da moral (sintético) e o princípio do direito (analítico); a falta de clareza de Kant, na *Metafísica dos Costumes*, em delimitar em quais pontos há uma ligação e um afastamento entre direito e moral; a separação clara entre direito e ética, o que gera uma dúvida acerca da relação entre direito e moralidade; a ausência de conceitos importantes para a moralidade kantiana, como o próprio conceito de dignidade humana, na fundamentação do direito, na *Metafísica dos Costumes*.

elementos básicos para a formulação do direito privado kantiano, inclusive a ideia de propriedade. Nesse sentido, essa noção não apenas *presumiria* obrigações para com os demais sujeitos, mas seria seu fundamento mais básico.

Ainda sobre esse tema, Kant (*Lições de Ética*, AA27: 60/61) estabelece que: “Na moral, as leis possuem uma relação com a felicidade do outro. De acordo com a obrigação jurídica, as leis possuem uma relação com a vontade do outro.” Isso faz com que as obrigações jurídicas precisem ser preenchidas primeiro. O argumento aqui é o de que, como o direito é fundado no arbítrio de outro sujeito, é preciso primeiro se libertar deste a fim de ser verdadeiramente livre para cumprir o dever ético. Sendo assim, a felicidade alheia nunca é o primeiro dever do ser humano, mas sim um dever secundário, que se cumpre somente após todos os deveres jurídicos serem preenchidos. Ainda na senda desse raciocínio, e antecipando o que virá na *Metafísica dos Costumes*, Kant (*Lições de Ética*, AA27: 61) deixa claro, aqui, que qualquer ato no sentido de *forçar* um sujeito a alcançar a felicidade é um ato de *violência*. O exemplo que ele fornece é o de um soberano que procura determinar a felicidade de seus súditos. Vê-se aqui, portanto, a crítica de Kant, também em *Lições de Ética*, ao paternalismo estatal.

A prevalência dos deveres de direito se mantém quando, mais adiante, Kant (*Lições de Ética*, AA27: 268) expõe o tópico *Dos Deveres que Emergem dos Direitos Humanos* afirma que:

Em segundo lugar, todas as ações e deveres que nascem do direito dos outros são maiores entre nossos deveres para com os demais. Todas as ações de bondade são permitidas tão somente na medida em que não são contrárias ao direito de outrem. Se a ação é contrária a isso não é moralmente permitida. Então eu não posso salvar uma família da miséria e depois deixar uma dívida para trás. Portanto não há nada no mundo tão sagrado quanto o direito do outro.

O direito é considerado por Kant (*Lições de Ética*, AA27: 267/268) como um conjunto de ações que geram *obrigações*. Ao realizar um ato, por direito, que beneficia alguém, esse dever não é um ato de *amor* para com esse sujeito, mas uma obrigação que deve ser observada antes de todas as coisas. Importante notar aqui também um outro ponto de contato entre direito e moral: se a obrigação é contra o direito, então ela não pode ser considerada moralmente correta.

Porém, a delimitação adequada dos princípios que fazem parte do direito e da moral, é um dos pontos que Kant mantém da herança de Achenwall, bem como da doutrina do direito que deriva da filosofia de Wolff. A diferença é que com a divisão que Kant propõe já em *Direito Natural Feyerabend*, o princípio sobre o qual Achenwall fundamenta seu conceito

de direito, isto é, a preservação da vida, é transferido para a seara da virtude. Para Kant, a divisão rigorosa o afasta da teoria de Achenwall e é semelhante ao abandono de uma visão wolffiana em detrimento de um paradigma newtoniano. Assim, ele entende que o direito é uma relação e ação e reação com base em uma lei de igualdade, de forma tal que a liberdade individual do sujeito concorda com a liberdade universal de todos. É esse ponto, afirma Kant, que os demais autores de direito natural não conseguiram compreender (Maliks, 2014, p. 37).

Maliks (2014, p. 37) aponta que essa forma de argumentação é pensada por Kant, pelo menos, desde a década de 1770, quando havia também uma forte influência do pensamento de Rousseau em sua filosofia. Em uma reflexão, o filósofo afirma que o “centro comum de gravidade” entre dois corpos que estão em um processo de interação deve ser considerado a vontade comum¹⁸. A compreensão de um direito que reforça a ideia de um bem comum é, portanto, também uma tentativa de Kant de compreender melhor o conceito de vontade geral rousseauiano. O *Contrato Social*, a definição de vontade geral é pautada em uma ideia de que a comunidade deve ser orientada com vistas a um *bem comum*, que comporta tudo aquilo que uma pessoa civilizada poderia desejar. Aqui falta, portanto, uma definição mais extensa, lacuna de Kant busca preencher. A sua definição de um bem comum perpassa pelo respeito à liberdade dos sujeitos, uma vez consultados acerca de sua vontade. Assim, a orientação não é determinada por nenhum *fim* específico, como a felicidade, mas à igual liberdade de todos e seu respeito recíproco.

O afastamento de uma argumentação paternalista encontra eco na rejeição de um princípio da felicidade empírica também como fundamento de outras áreas, como o direito. Kant (V-NR/Feyerabend, AA27: 1324), aqui, opõe a sua forma de argumentação àquelas segundo as quais as ações não possuem qualquer valor em si, mas como um meio para alcançar um estado de felicidade. A filosofia kantiana não adota esse pressuposto, aqui, porque as consequências não são a mesma coisa que ações. Se apenas a felicidade for colocada como algo relevante, então haveria outros modos de realizar esse objetivo. Na *Fundamentação*, Kant irá repetir esse argumento, afirmando que o conceito de felicidade de ordem física pode ser mais bem realizado pelos instintos do que pela razão. O foco aqui, portanto, deve ser aquela máxima

¹⁸ “Pode-se comparar as relações do direito com aquelas dos corpos. Cada corpo está em repouso em relação aos demais a não ser na medida em que é movimentado por outros, e, do mesmo modo, cada um tem um dever de omissão para com outrem a não ser na medida em que outros ou bem ponham sua vontade em concordância com ele, ou bem alterem seu o estado contra sua vontade. *Actio est aequalis reactione*. Tanto mais um corpo grande afeta um pequeno, tanto mais este reage ao maior. O centro de gravidade comunitário, isto é, a vontade comunitária, é idêntico antes e depois da ação [...]” (Rfl 6667,AA19: 128).

que está em conformidade com a lei universal, o que determina aquilo que deve ser compreendido como moralidade.

O que pode haver é uma colaboração, entre indivíduos, para alcançar um conceito de felicidade. Contudo, sentimentos, como Kant (V-NR/Feyerabend, AA27, 1324-1325) esclarece aqui, não são elementos que podem ser compreendidos de forma *a priori*, mas tão somente *a posteriori*. A liberdade ocorre, justamente, quando a vontade não se deixa determinar, de forma completa, por impulsos sensíveis. Assim, ao contrário de Achenwall, Kant compreende que a ação deve ocorrer independente de qualquer tipo de esperança ou medo a fim de ser considerada de acordo com a moralidade.

Aqui aparece uma versão do estado de natureza kantiano. Para o autor, o que há, nessa fase da convivência humana, é tão somente uma obrigatoriedade negativa, isto é, a necessidade de se abster de algo. O que Kant (V-NR/Feyerabend, AA27: 1324) destaca aqui, e que é relevante, é a ideia de que não há uma vinculação necessária com a vontade divina, mas uma obrigação em termos de preservação da liberdade de todos os sujeitos. Por conta disso, a felicidade no sentido empírico, que não possui uma relação de obrigatoriedade com a ideia de liberdade, não gera qualquer tipo de obrigação jurídica, sendo apenas um elemento que fica a cargo de cada indivíduo, considerando as particularidades de sua vida. A equidade, nesse sentido, é justamente o direito sem qualquer elemento de coerção. Esse conceito também corresponde a um direito, mas a coerção externa pode ser validade somente quando se leva em consideração uma lei externa e, portanto, estritamente jurídica.

Considerar que a liberdade é essencial para o direito também significa negar qualquer tipo de lei paternalista. Em *Teoria e Prática Kant* (TP, AA08: 235-236, *grifo no original*):

Um governo que se erigisse sobre o princípio da benevolência para com o povo à maneira de um *pai* relativamente aos seus filhos, isto é, um governo *paternal* (*imperium paternale*), onde, por conseguinte, os súbditos, como crianças menores que ainda não podem distinguir o que lhes é verdadeiramente útil ou prejudicial, são obrigados a comportarem-se apenas de modo passivo, a fim de esperarem somente do juízo do chefe do Estado a maneira como *devem* ser felizes, e apenas da sua bondade que ele também o queira – um tal governo é o maior *despotismo* que se pode pensar (constituição, que suprime toda liberdade dos súbdito, os quais, por conseguinte, não têm direito algum).

Um raciocínio semelhante aparece na *Metafísica dos Costumes* (MS, AA06: 317, *grifo no original*):

Um *governo* que fosse ao mesmo tempo legislador teria de ser denominado *despótico*, por oposição ao *patriótico*, sob o qual, porém, não deve ser entendido um governo

paternalista (regimem paternale), que é o mais despótico de todos (trata os cidadãos como crianças (:..).

Contudo, o argumento colocado por Kant em outra parte da *Metafísica dos Costumes* afirma quase em termos de utilidade, que a legislação com base na felicidade não é eficiente, vez que não conseguiria garantir esse estado em uma comunidade política:

São três poderes diferentes (*potestas legislatória; executoria, iudiciaria*), portanto, pelos quais o Estado (*civitas*) tem sua autonomia, isto é, configura-se e mantém a si mesmo segundo leis da liberdade. – Em sua união reside a *saúde* do Estado (*salus reipublicae suprema lex est*), pela qual não se deve entender nem o *bem-estar* nem a *felicidade* dos cidadãos, pois esta talvez possa realizar-se de forma mais cômoda e desejável no estado de natureza (como também Rousseau afirma), ou ainda sob um governo despótico (MS, AA06: 318).

A repulsa ao governo paternalista, isto é, contrário à liberdade, é mais marcada em *Teoria e Prática*, do que na *Metafísica dos Costumes*, apesar de alguns trechos serem os mesmos. Também não fica claro como a *felicidade* poderia ser garantida por meio de qualquer governo, tendo em vista a impossibilidade deste de unificar a multiplicidade dos planos de vida dos cidadãos. Aqui parece, portanto, que Kant argumenta que seria possível garantir felicidade, simplesmente, por meio da satisfação de preceitos empíricos muito básicos, dissociando o ser humano de qualquer pretensão de liberdade (vez que um governo despótico anularia isso). Seria, portanto, um ser humano feliz, porém não digno, vez que sem conexão com sua humanidade ou personalidade. É por isso que a presença do conceito de dignidade humana (*Würde*) na fundamentação do conceito de direito natural em *Direito Natural Feyerabend* é tão relevante. O princípio do direito se mantém semelhante ao longo de toda a filosofia kantiana, mas é justamente a posição de importância do sujeito que se altera. A recusa de um governo paternalista, contudo, parece vir ao encontro do pensamento da modernidade, e dos motivos pelos quais a Revolução, mais tarde, ocorreria.

O direito, na senda no que irá ser argumentado na década de 1790, é aquele âmbito que cuida da limitação dos sujeitos. A liberdade, em momento algum da filosofia kantiana, pode ser compreendida sem o conceito de lei, mais especificamente considerando a limitação que ocorre a partir dessa. O direito, propriamente dito, é aquele que consegue limitar a ação dos sujeitos, quando estes agem em oposição a ele. A coação está intimamente ligada à liberdade, porque somente aquilo que possui liberdade pode ser limitado. Coisas, portanto, não entram nessa categoria. Coisas também são, para Kant (V-NR/Feyerabend, AA27: 1321-1322), algo que pode ser disposto. Seres humanos não entram nessa categoria e, portanto, não podem dispor de sua liberdade.

Desde esse ponto, portanto, a ideia de *liberdade*¹⁹ como fundamento do direito já fica evidente, sendo importante notar, também, a presença do conceito de uma *vontade geral* da sociedade ocorre porque a vontade do indivíduo não pode se tornar lei para os demais sujeitos. Se isso ocorre, então há uma injustiça²⁰. No direito, contudo, a coerção de limita a ação do outro. Não existe coerção em relação ao próprio sujeito. Aqueles direitos que surgem antes do ato jurídico são passíveis, tão somente, de resistência. O conceito de liberdade de Kant, aqui, é mais amplo do que aquele que se vê em Hobbes, por exemplo. Isto é, não há apenas uma liberdade no sentido físico, mas também que diz respeito a todas as ações dos sujeitos.

Até esse ponto tem-se, portanto, o seguinte cenário: a dignidade humana (*Würde*) fundamenta, no campo dos primeiros escritos políticos, a importância de garantir a liberdade dos sujeitos, colocando-a como uma *obrigação* do governante. Ao mesmo tempo, fundamenta o próprio princípio do direito kantiano, na forma como a argumentação aparece em *Direito Natural Feyerabend*. Não se tem, portanto, um papel secundário da dignidade humana na formulação de uma teoria política e do direito kantiana, considerando que as argumentações que Kant apresenta aqui já são um indicativo de como ele desenvolveria sua filosofia nesses campos, uma década depois. Além disso, permanece, aqui, a dignidade no sentido de uma qualidade intrínseca dos sujeitos, que os opõe a coisas. Mantém-se, dessa forma, o conceito e *Würde*.

O que há aqui, contudo, e é preciso destacar esse ponto, é uma sobriedade maior em relação ao perigo de um paternalismo, que poderia advir da forma como Kant apresentou seu argumento em *Resposta à Pergunta*. Interessante notar que, mesmo com essa mudança de tom, Kant ainda assim, durante toda a década de 1780, mantém a dignidade humana como base do seu conceito de direito, ao mesmo tempo em que usa essa noção na *Fundamentação*. O primeiro texto mais extenso que traz em si o conceito de dignidade é a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de 1785, quatro anos antes do início do movimento revolucionário na França.

¹⁹“O direito é a limitação da liberdade pela qual ela pode coexistir com toda outra liberdade segundo uma regra universal. Suponhamos que alguém gosta de um lugar no qual um outro se encontra, e quer expulsá-lo daí. Eu posso sentar-me onde quiser, e ele onde quiser também. Se ele, porém, está sentado; então eu não posso sentar-me ao mesmo tempo: por isso tem de haver uma regra universal sob a qual a liberdade de ambos possa coexistir.” (V-NR/Feyerabend, AA27: 1320).

²⁰“A vontade humana é limitada, portanto, à condição do consentimento geral da vontade de outrem. – Se deve haver um sistema de fins, então o fim e a vontade de um ser racional têm de colocar-se de acordo com a do outro. A vontade do ser humano não é limitada por nada na natureza a não ser pelas vontades dos demais seres humanos” (V-NR/Feyerabend, AA27: 1319).

3.1.3 A dignidade da filosofia moral: A Fundamentação da Metafísica dos Costumes e a diferença entre ser humano e mercadoria

Considerando, estritamente, o campo da filosofia moral, Guyer (2006, p. 34) afirma, que antes de publicar sua *Metafísica da Moral*, Kant precisava de um trabalho mais fundacional. Esse esforço parece ser necessário para que, em 1797, Kant apresente o princípio do direito como uma fórmula que permite que a liberdade jurídica possa ser pensada como um pressuposto de universalidade. Ali, o uso externo da liberdade, isto é, o aspecto físico dela, precisa estar de acordo com o uso da liberdade externa de outros sujeitos, independente de quaisquer motivos para a ação. A necessidade dessa derivação, já aparece no texto *Teoria e Prática*²¹, e a relação entre moral e direito já aparece de forma clara nas *Lições de Ética*²². Como foi explicado no tópico anterior, nesse último texto, Kant contrapõe ética e o direito *estrito*, mas não há uma contradição com o direito geral²³

O resultado desse esforço é, talvez, a obra mais famosa de Kant, *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, publicada em 1785. O enfoque central da obra é realizar uma dedução do que Kant compreende por *princípio da moralidade*. Como foi dito anteriormente, a obra moral de Kant foi recebida com entusiasmo. A parte final da *Primeira Crítica*, com discussão sobre questões de filosofia prática, abria espaço para que seus seguidores construíssem interpretações, a partir também da *Fundamentação*, no sentido de uma teoria da política e do direito, que o autor ainda não havia apresentado. Um dos exemplos foi Hufeland, também já citado, que utilizou o conceito de autonomia para a construção de uma fundamentação estatal perfeccionista.

Apesar, portanto, de não possuir uma teoria moral bem estruturada no início de seu programa filosófico, os contemporâneos de Kant entendiam que sua teoria moral *precisava* ter implicações políticas. De acordo com Maliks (2014, p. 17) um número significativo de liberais e republicanos encontravam em Kant um ponto de apoio para sua argumentação, especialmente considerando que a sua filosofia era profundamente pautada em um igualitarismo ético e na agência livre. A adoção de uma visão kantiana por parte desses pensadores era frequente,

²¹“Mas o conceito de um direito externo em geral decorre totalmente do conceito da *liberdade* na relação externa dos homens em si e nada tem a ver com o fim, que todos os homens de modo natural têm (...) O *direito* é a limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal (...)” (TP, AA08: 232-233).

²²“O direito, na medida em que significa autoridade (*Befugnis*), é a concordância da ação com a regra do direito, desde que a ação da regra não contradiga o arbítrio, ou é a possibilidade moral da ação se a ação não contradiz as leis morais.” (*Lições de Ética*: AA27: 151).

²³“Portanto há um direito estrito e um direito coercitivo. A ética coloca-se em contraste ao *jure stricto* e não ao *juri* em geral. Ela trata das leis das ações livres, na medida em que não podemos ser coagidos a elas.” (*Lições de Ética*: AA27: 42).

principalmente, entre aqueles membros da burguesia que rejeitavam a escola wolffiana, em função de seu caráter paternalista que, como já citado nos dois tópicos anteriores, é rejeitado por Kant. Adotar uma visão Iluminista significava, em última instância, rejeitar formas de convencionalismo.

Com esse contexto em mente surge, no final do século XVIII, no território germânico, uma disciplina acadêmica denominada *Staatszwecklehre*, que tinha como objetivo central debater os propósitos do Estado. Normalmente seu conteúdo era definido por duas correntes da filosofia política: (a) defensores de um Estado absolutista e (b) conservadores, críticos de um absolutismo esclarecido e defensores de pequenas comunidades tradicionais. A primeira, que era composta pelas teorias de autores como Pufendorf, Achenwall, bastante influenciados pela teoria de Wolff, tinha como pressuposto central a ideia de que o Estado seria responsável pela promoção da perfeição humana e o bem comum. Wolff, ao contrário de Kant, colocava a felicidade como ponto primordial do Estado, o que por sua vez era a forma de chegar à perfeição. Central ao seu conceito de direito natural era o raciocínio de que, a perfeição era uma forma de agradar a Deus e ajudar a concretizar um bem comum (Maliks, 2014, p. 18).

A segunda corrente era defendida por filósofos como Möser e Herder, sendo o primeiro seu principal representante. Não havia, aqui, a pretensão de apresentar um pensamento científico rigoroso, mas antes estabelecer uma ética de viés mais tradicional, focada em sentimentos e que era a favor dos estados do antigo *Reich* germânico. Não havia, portanto, a exigência de um Estado centralizado, sendo sua legitimidade derivada, principalmente da tradição e de uma visão de desenvolvimento multigeracional e orgânico das instituições de justiça. O despotismo, portanto, seria evitado por meio da divisão do Estado centralizado em pequenos feudos. Möser era especialmente contrário à ideia de direito natural. Os direitos, nessa forma de pensamento, eram garantidos por meio de pactos mútuos de proteção (Maliks, 2014, 19).

Quando se leva em consideração a delimitação colocada no último tópico do primeiro capítulo, é possível dizer que há, portanto, o domínio de um pensamento conservador no contexto acadêmico prussiano. As duas visões, contudo, eram desafiadas pela crescente burguesia do país, que encontrou uma válvula de escape na ampliação das publicações de periódicos que expunham ideais liberais de governo e, portanto, mais próximos do que viriam ser as discussões da primeira *Declaração* da Revolução Francesa. Havia um certo ressentimento contra o governo de Frederico II, que adotava uma visão paternalista mais próxima de Wolff, vez que essa forma de governo gerava poderes ilimitados ao governante, o que por sua vez acaba excluindo, de forma cada vez mais incisiva, a burguesia de cargos de poder,

constantemente cedidos à nobreza. É na esfera pública que dessa classe social emergente aparece de forma mais clara (Maliks, 2014, p. 19).

A esfera pública era ainda mais importante, e isso já foi abordado a partir do texto *Resposta à pergunta*, porque considerando a falta de poder político e econômico da burguesia, o campo da publicação filosófica era onde poderia haver expansão de seu domínio. A discussão sobre os limites do Estado também era relevante porque, nesse período, a Prússia tentava se consolidar como um Estado autônomo. Havia uma tensão constante com a nobreza da Prússia oriental, e a estratégia utilizada pela monarquia havia sido integrá-los ao Estado, lhes conferindo cargos que permitiram a expansão do poder da nobreza (Maliks, 2014, p. 21).

Durante o século XVIII também existia uma preocupação constante de centralização. Após a paz de Westfália e com o medo de que um Estado fraco resultasse em novas guerras religiosas, fortaleceram-se as teorias políticas que, ao modelo de Hobbes e Bodin, argumentavam a favor de um Estado mais forte e como uma pessoa moral, cujos interesses estavam acima dos governados. O governo de Frederico II, como já foi argumentado, era de natureza mais paternalista, o que significava certa quantidade de “engenharia social”, com a remodelação de partes da sociedade a fim de promover o *bem comum* e a *virtude*, consubstanciadas em uma ideia de felicidade da população. A visão do próprio governante era, contudo, de que seu governo não era despótico, mas comprometido com a organização social, política e jurídica de seu país (Maliks, 2014, p. 22).

Mas por que esse cenário é importante para compreender a visão sobre moralidade que Kant apresenta na *Fundamentação*? De acordo com Maliks (2014, p. 22):

Os escritos morais de Kant da década de 1780 eram compostos nesse contexto político. A sua *Crítica da Razão Pura* trouxe a ele notoriedade pública em 1781, e sua opinião nas matérias sobre moral tinham peso. Por mais que ele tenha entrado no debate sobre a legitimidade do Estado apenas de forma secundária, o seu igualitarismo moral, orientado no sentido de uma liberdade como um propósito de vida, tinha importantes implicações para uma relação adequada entre sujeito e Estado. Seu pensamento forneceu à crescente classe média alemã a fundamentação metafísica necessária para suas aspirações liberais.

Além disso, o conceito de dignidade que aparece na *Fundamentação*, é o mais utilizado quando se quer derivar a ideia de uma não objetificação dos sujeitos, a partir de um ideal de *dignidade humana*. O livro possui três partes, que compreendem uma especificação crescente dos objetivos de Kant. Na primeira, há uma dedução do princípio da moral a partir o senso comum, por meio do conceito de *boa vontade*. Enquanto este, de forma crescente, cede lugar ao conceito filosófico de *dever*, surge a derivação analítica da lei moral por meio de uma

compreensão do senso comum. O conceito central nessa segunda etapa é a ideia de um *Imperativo Categórico*. Aqui, aparece a divisão geral dos deveres, que se completará anos depois, na *Metafísica dos Costumes*. Na terceira e última parte da obra, que não será abordada a fundo aqui, há a transposição dos conceitos que Kant trabalhou até esse ponto para uma razão prática, considerando, principalmente, os resultados que foram obtidos ao final da *Primeira Crítica*, no tocante à liberdade (Guyer, 2006, p. 34).

Central para entender o conceito de dignidade é a ideia *Imperativo*, que faz sentido somente quando se tem em mente o conceito de ser humano. Isso porque *Imperativos* surgem quando um princípio fundamental, aqui podendo ter relação direta com a moralidade, é aplicado a uma criatura que não tem a vontade perfeita. Isso significa que a razão *humana*, em um ato de autonomia e sem depender de qualquer autoridade externa, confere ao sujeito uma lei que é obedecida por ele. Há um caminho específico que esse conceito segue, começando com a necessidade de universalização de um princípio individual do querer, passando pela determinação do fim, representado pelo conceito de humanidade e terminando com a definição de autonomia (Guyer, 2006, p. 35).

Na *Fundamentação*, a dignidade humana é apresentada na segunda seção da obra, mas até esse ponto do livro, existem um conjunto de argumentos que precisam ser levados em consideração. Kant (GMS, AA04: 389) começa o livro determinando que a sua preocupação, na obra, será com a filosofia moral em sua parte pura, isto é, sem levar em consideração elementos tão somente empíricos que seriam discutidos em uma antropologia. Nesse ponto, é apresentada questão central da obra, ou seja, o estabelecimento dos princípios de uma filosofia moral que não depende de qualquer elemento proveniente de causas subjetivas:

Dado que meu objetivo aqui concerne propriamente à Filosofia moral, vou restringir a questão colocada a isto apenas: se não achamos que é da mais extrema necessidade elaborar afinal uma Filosofia moral que esteja inteiramente expurgada de tudo que possa ser empírico e pertença à Antropologia; pois, que tenha que haver semelhante filosofia fica claro por si mesmo a partir da idéia comum do dever e das leis morais. (GMS, AA04: 389)

A tentativa de Kant é encontrar uma legislação que obriga de forma universal e gera, portanto, leis práticas. Aqui, não há uma tentativa de ignorar o caráter fenomênico dos sujeitos, mas conseguir construir um conceito de moral que não depende dele. Nas *Lições de Ética* (AA27: 151-154) a relação entre vontade humana e liberdade fica clara. O uso ilimitado desse último elemento somente é possível se não há uma vinculação, tão somente, com as inclinações, vez que desta forma o ser humano não poderia ser diferenciado de outros animais. Uma

liberdade que não encontra sua limitação da lei moral é, portanto, prejudicial à própria humanidade.

A dignidade humana (*Würde*) integra esse raciocínio porque, através da especificação do conceito de autonomia kantiano, é possível conferir a esses sua posição de seres dignos, em oposição à coisa. Os seres humanos são diferentes de outros animais porque podem se impor regras, a fim de preservar sua liberdade. Todos os males do mundo se originam em uma liberdade que não é vivenciada de acordo com essa forma de pensamento (*Lições de Ética*, AA27: 153). Isso faria parecer que Kant, na *Fundamentação*, argumenta no sentido daquilo que Sensen (2011) coloca, isto é, que a dignidade pode ser compreendida como um certo *status* dos seres humanos, que pode ser conferido somente se este cumpre com todas as exigências da lei moral. Guyer (2006, p. 178) afirma, contudo, que durante as aulas que Kant ministrava ao tempo de escrita da *Fundamentação*, não havia a ideia de que a razão possuía um *valor intrínseco*, mas somente a noção de que a razão é um meio para que os sujeitos alcancem a liberdade. Sendo assim, não é possível falar que o *ser humano* não possui dignidade, sendo esta conferida somente à lei moral, e quando a ideia de *Würde* aparece, não há a descrição de um comportamento.

Na *Fundamentação*, Kant (GMS, AA04: 389-390) entende que a própria natureza da vontade humana pode desviá-la do cumprimento do dever, e por conta disso é necessário dissociar a vontade dos elementos empíricos. A primeira parte do texto começa com o conceito de boa vontade, colocando-o como ponto central do raciocínio moral e desvinculando desse papel outros conceitos filosóficos, como a felicidade. Mesmo as disposições de caráter devem ser pensadas em função da boa vontade, e a própria razão humana provaria esse ponto. Há uma finalidade na filosofia kantiana, que também envolve o conceito de razão. Se a conservação da espécie, que Kant (GMS, AA04: 394) chama aqui de *felicidade*, fosse o ponto final de sua realização, então não seria necessária a razão, vez que esta seria mais ineficiente em garantir a realização do conjunto de satisfações empíricas. Assim, o objetivo da razão humana é a produção de uma boa vontade.

A boa vontade é um conceito que, em si, não é definido por Kant (GMS, AA04: 397), mas de forma indireta por meio do conceito de dever, a partir do qual a vontade pura é destacada. Isso porque somente quando a razão é confrontada com o cumprimento de um dever, é possível ver como a boa vontade está delineada. O ponto crucial, aqui, são aquelas ações para as quais o ser humano não possui uma inclinação imediata, mas há um esforço para cumpri-las. Isso, para Kant (GMS, AA04: 400), evidencia os casos nos quais não há qualquer outra motivação para a ação que não seja a própria lei moral. Sendo assim, o respeito à lei sem

qualquer motivação subjetiva, derivada das inclinações, é o que fundamenta a noção de dever. É esse elemento, de uma razão que prepondera sobre a inclinação, que forma a ideia de um *mandamento*.

Esse raciocínio gera a formulação da primeira ideia de lei moral kantiana: “Nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte que eu possa também querer que a minha máxima se torne uma lei universal” (GMS, AA04: 402). A ideia de uma legislação universal é o que pode ser colocado como ponto central, portanto, de uma boa vontade. Na segunda seção, Kant (GMS, AA04: 406-407) começa argumentando no mesmo sentido apresentado até o momento, afirmando não é possível utilizar o método da antropologia para a derivação da lei moral. Ou seja, não pode haver uma derivação de universalidade de uma ação individual. Assim, Kant (GMS, AA04: 409) se propõe a encontrar princípios puros da razão em seu uso prático, a partir de uma investigação filosófica rigorosa, sem depender de qualquer aglutinação de elementos empíricos.

Kant (GMS, AA04: 412ss) começa com o conceito de razão prática, considerando que assim é possível conceber um ser racional que age de acordo com leis, o que lhe confere *vontade*. Em uma vontade que não é, automaticamente, conformada à lei, de subsunção se chama *necessitação*. A representação do princípio que desencadeia esse processo é o *mandamento*. A fórmula que o mandamento assume é o que Kant (GMS, AA04: 413) denomina de *imperativo*. O dever é comum a todas as formas de imperativo²⁴, vez que em todos eles há uma conformação da vontade à lei²⁵. Isso não significa que, em termos subjetivos, é sempre possível fazer com que a vontade esteja de acordo com a lei, e é justamente nesse ponto que a vontade humana se diferencia da divina. Há, aqui, uma divisão entre aqueles Imperativos que possuem como elemento central a o fim pretendido pelo sujeito, como os hipotéticos (considerando aqui os técnicos e de prudência), e os Imperativos Categóricos, formulação que lida com o conceito de lei moral (GMS, AA04: 414-415).

A felicidade é o ponto central dos imperativos hipotéticos de prudência, e isso se relaciona, diretamente, com o fim de todo e qualquer ser racional, considerando sua característica de ser finito. O Imperativo Categórico, por sua vez, não coloca um fim subjetivo.

²⁴“Todos os imperativos são expressos por um <verbo significando> dever e mostram destarte a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que não é necessariamente determinada por isso segundo sua qualidade subjetiva” (GMS, AA04: 413).

²⁵“Visto que toda lei prática representa uma ação possível coo boa e, por isso, como necessária para um sujeito determinável praticamente pela razão, todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de uma maneira qualquer. Agora, se a ação é boa meramente *para outra coisa*, enquanto meio, o imperativo é *hipotéticos*; se ela é representada como *boa em si (...)*” (GMS, AA04: 414)

É por isso que ele consegue alcançar a universalidade e necessidade requeridas por Kant (GMS, AA04: 415-416). Assim existe aqui, também, uma diferença em termos de obrigatoriedade. Enquanto os demais imperativos são *conselhos*, os Imperativos Categóricos são *mandamentos* e podem obrigar independentes de qualquer tipo de vontade subjetiva. Ao contrário, imperativos de prudência não conseguem ocupar semelhante papel porque a felicidade não é um conceito que pode ser formulado de maneira unívoca.

Kant (GMS, AA04: 207-211) afirma, além disso, que os Imperativos Categóricos não obrigam em função de um fim. Assim, esse tipo de fórmula, ao contrário dos outros Imperativos, não é de tipo analítico, mas sintético *a priori*. Isso faz também com que ele possua um certo conteúdo, a obediência à lei, já determinado, sem depender de elementos empíricos para tanto. Portanto, somente a forma do mandamento permanece. Em função disso, Kant (GMS, AA04: 421) apresenta a primeira formulação do Imperativo Categórico nos seguintes termos: “*Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*”. Considerando, ainda, que a universalidade segue uma determinada lei da natureza, uma segunda formulação também é possível: “*Age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei da natureza*” (GMS, AA04: 421).

Em seguida, Kant (GMS, AA04: 427) começa a trabalhar com a ideia de um fim. O que ocorre, aqui, é que apesar de não ser viável argumentar a lei universal a partir de um fim empírico, não é possível excluir a *necessidade* de um fim. A natureza humana, por não ser santa e não se conformar, automaticamente, à lei moral, não pode funcionar como um fundamento para a própria moralidade. As leis são puras na medida em que não se deixam influenciar pela vontade, em seu caráter empírico. O fim é, dessa forma, o fundamento da vontade, mas somente quando esta está de acordo com a representação da lei. Assim como os imperativos, os fins podem ser subjetivos, e obrigarem com base em uma vontade desse tipo, ou objetivos, funcionando de forma incondicional (GMS, AA04: 428).

O fim incondicional é o ser humano, enquanto ser que não pode ser utilizado de acordo, tão somente, com a vontade alheia. É isso o que faz os seres racionais, ao contrário das inclinações, possuírem um valor incondicional. O princípio prático supremo *depende* da ideia de um fim objetivo que reside na humanidade dos sujeitos. Nesse sentido, a matéria do Imperativo Categórico pode ser formulada da seguinte maneira: *Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio* (GMS, AA04: 428-429). Essa ideia é tão central, que autores como Guyer (2006, p. 186) apontam as formulações do Imperativo Categórico deveriam ser extraídas dela.

Humanidade, aqui, possui um sentido específico, não significando tão somente que o sujeito faz parte da raça humana, mas sim aquele que tem a capacidade de ser determinado por fins, sendo, dessa forma, racional. Esse conceito aparece em outros momentos da filosofia de Kant, como na *Metafísica dos Costumes* (MS, AA06: 392), quando o autor afirma que a humanidade é a capacidade para estabelecer fins, independente da natureza destes, o que por sua vez imita a definição presente na *Religião nos Limites da Simples Razão*. Dean (2009, p. 83) afirma que a humanidade não é um conceito que pode ser preenchido somente com base em critérios biológicos, necessitando do conceito de racionalidade.

A humanidade não pode, então, ser destruída, mas, principalmente, não pode perder centralidade, se comparada a algo que possui valor relativo. Interessante notar aqui, que essa ideia sofre alteração quando é transferida para a *Metafísica dos Costumes*, especificamente na *Introdução à Doutrina do Direito*. Ali, ela deixa de possuir um caráter de proteção aos outros sujeitos, e passa a dizer respeito, tão somente, ao indivíduo, como apresentando na primeira fórmula de Ulpiano. Contudo, ela volta a se referir aos outros sujeitos ao final da obra, quando Kant (MS, AA06: 462) argumenta os deveres para com os outros sujeitos, mas aqui o sentido volta a ser o de um certo comportamento. Guyer (2006, p. 187) aponta que há uma linha de raciocínio semelhante nas *Lições de Ética*, onde a liberdade é definida como a capacidade de estabelecer seus próprios fins. Todas as escolhas, dessa forma, devem ser no sentido de preservar a liberdade e ter consciência desta.

Nesse ponto da filosofia kantiana, os outros indivíduos também importam, inclusive, como se viu, para definir o conceito de direito. Assim, toda ação deve ser pensada para a preservação da própria liberdade do sujeito e da liberdade de todos os demais. Nesse sentido, aquilo que pode ser considerado *vontade livre* perpassa sempre pelo respeito à humanidade dos outros. A capacidade de escolher fins, e o conceito de humanidade que não exige que tais fins sejam morais, gera um conceito que possui *valor incondicional* na teoria de Kant (Guyer, 2006, p. 188-189).

Importante notar, também, que a humanidade ocupa esse papel central da teoria kantiana porque é o único objeto que pode ser fonte de respeito. Isso faz com que a segunda formulação seja constantemente utilizada como base para afirmar a dignidade humana dos sujeitos dentro da argumentação de direitos humanos. O raciocínio pode ser sumarizado em torno da ideia de objetificação. Isto é, não se deve tratar os seres humanos meramente como objetos de uma vontade alheia, mas antes, eles respeitados em seu valor incondicional, isto é, sua dignidade. Cria-se, em torno disso, uma esfera de proteção que não pode ser ultrapassada por qualquer sujeito ou pelo Estado, e isso é inegociável. Aqui tem-se, portanto, pela terceira

vez no mesmo período uma ideia de *dignidade humana* (*Würde*) enquanto uma certa *importância intrínseca dos sujeitos*. Como foi afirmado, é essa ideia de um Estado que não interfere de forma significativa na vida dos sujeitos, delimitando seus fins privados, que servia de mote comum para a elite intelectual da Prússia, e como forma de oposição a governos absolutistas.

Destaca-se, contudo, que apesar desse raciocínio, o conceito de dignidade ainda não aparece até esse ponto da obra em comento. É na derivação da ideia de autonomia, presente na terceira formulação do Imperativo Categórico, a partir do Reino dos Fins, que ele é apresentado. Até aqui, apesar de Kant realizar uma derivação quase completa do seu conceito de lei moral, não é possível determinar se a lei, de fato, se aplica a seres humanos e como isso acontece. A Modernidade, e como foi argumentando, também o Iluminismo, exige que não haja mais qualquer tipo de autoridade sobre a razão humana e, portanto, é necessário preservar a liberdade dos sujeitos.

Para resolver esse problema, Kant (GMS, AA04: 431) torna toda vontade de todo ser racional universalmente legisladora. Isso faz com que somente as máximas que o sujeito dá a si mesmo sejam legítimas, de acordo com o conceito de razão prática. O ser humano é, assim, soberano e súdito da lei moral. É esse ponto da teoria kantiana que consegue conferir a incondicionalidade do Imperativo Categórico, e somente aqui é possível colocar a lei moral como verdadeiramente livre de inclinações (GMS, AA04: 433). Holtman (2009, p. 105) destaca que é aqui que a lei moral passa a ser compreendida do ponto de vista do sujeito.

Reath (2006, p. 12) afirma que a autonomia possui, em Kant, dois sentidos. Ela quer dizer tanto a não imposição de normas que provenham de uma autoridade que não seja o próprio sujeito, quanto quer dizer que as normas *devem* ser geradas a partir do próprio indivíduo. A autoridade normativa da ideia de autonomia permite que não haja, simplesmente, uma imposição de valores, mas um ato de criação. Ainda de acordo com Reath (2006, p. 126), o que há aqui é um teste de soberania, no qual a figura do indivíduo como legislador é limitada pela forma do Imperativo Categórico, como ela se apresenta na primeira formulação.

O conceito de reino dos fins surge da ideia de autonomia, e se refere a uma ligação sistemática entre todos os sujeitos racionais, que obedecem a leis que estão de acordo com a forma de uma legislação universal. Tais leis, por sua vez, têm em seu cerne a ideia de uma centralidade do conceito de humanidade, bem como reconhecem a posição do sujeito como soberano e súdito da lei universal. A liberdade é o que permite que os sujeitos consigam alcançar tal papel de soberania. A moralidade está conectada como aquilo que é possível em um reino dos fins, e o dever de obediência de uma lei moral não é atado a qualquer elemento empírico, e

nem em algo que pode ser alcançado através da razão. Dessa forma, o valor da lei moral se encontra no valor inestimável da dignidade do ser humano (GMS, AA04: 433-434).

Assim, Kant (GMS, AA04: 434-435) afirma:

A razão refere, portanto, toda máxima da vontade enquanto legislando universalmente a toda outra vontade e também a toda ação para consigo mesmo, e isso, aliás, não por causa de qualquer outro motivo prático ou vantagem, mas em virtude da ideia da dignidade de um ser racional que não obedece nenhuma lei senão àquela que ele dá ao mesmo tempo a si mesmo. No reino dos fins tudo tem ou bem um preço ou bem uma dignidade. O que tem preço em seu lugar também se pode pôr outra coisa, enquanto equivalente; mas o que se eleva acima de todo preço não permitindo, por conseguinte, qualquer equivalente, tem uma dignidade. O que se relaciona com as inclinações e necessidades humanas tem um preço de mercado; (...) mas o que constitui a condição sob a qual algo pode ser um fim em si não tem meramente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor intrínseco, isto é, dignidade.

A moralidade consegue fornecer para o ser racional a lente que o permite contemplar sua própria dignidade, e compreender sua condição de fim em si mesmo. Por conta disso, esse conceito aparece somente aqui, e não quando Kant apresenta a segunda fórmula do Imperativo Categórico. Por conferir aos seres racionais essa possibilidade, a legislação, de acordo com Kant (GMS, AA04: 438) também possui uma dignidade. A autonomia, aqui, é colocada como o conceito que gera essa cadeia argumentativa.

A dignidade dos seres humanos, em conjunto com a noção de reino dos fins, permite que a vontade seja pensada de forma pura, sem a interferência de molas propulsoras subjetivas. O quão correta uma ação será depende, em última instância, portanto, do quão autônoma ela foi. É a relação entre vontade humana e autonomia que origina o conceito de obrigação, e a necessidade de agir conforme tal obrigação, é o que forma a ideia de um dever. Ao contrário do que Oliver Sensen (2011) parece argumentar, no §440 Kant (GMS) coloca que *a capacidade para a legislação moral* o aquilo que confere ao ser humano dignidade. Afirma Kant (GMS, AA04: 440):

É a nossa própria vontade, na medida em que agisse tão somente sob a condição de uma legislação universal possível por suas máximas é esta vontade possível para nós na ideia, que é o objeto propriamente dito do respeito, e a dignidade do homem consiste exatamente nessa capacidade de ser universalmente legislante, ressalvada a condição de estar ao mesmo tempo submetido a exatamente essa legislação.

A *Fundamentação* é, portanto, ponto de maior desenvolvimento de uma ideia que Kant (*Fundamentação*; *Direito Natural Feyerabend*; *Crítica da Razão Prática*) parece desenvolver ao longo de toda a década de 1780. Isto é, a de que o Estado deve funcionar de forma a promover a liberdade dos sujeitos, considerando que isso é uma forma de respeito à sua igual dignidade.

A lei moral é, então, a forma pela qual isso se manifesta através da razão humana, sendo o direito um mecanismo para concretizar essa liberdade, considerando sempre a ideia de não instrumentalização dos sujeitos. Isso tudo sempre levando em consideração que máquinas e coisas, ou seja, seres sem autonomia, estão diretamente opostos a seres com *dignidade*, isto é, importância inestimável. Até a obra em comento a linha de raciocínio entre direito-liberdade-dignidade pode ser feita de forma relativamente clara.

Nesse ponto há, portanto, uma unidade de pensamento e significado em torno desse conceito, que tem objetivos históricos bem delineados em torno da negação de um estado paternalista, e desenvolvimento da liberdade dos sujeitos, dentro desse contexto. A Revolução Francesa, três anos depois, enche Kant de admiração porque os ideais ali argumentados parecem se encaixar, perfeitamente, naquele raciocínio que a *Fundamentação* funda. Não parece ser acidental, dessa forma, e nem decorrente de uma única influência, o aparecimento repetido desse conceito ao longo da obra do autor, seja em suas aulas ou no cânone de sua filosofia.

E apesar de considerar que a dignidade é essencial para a formulação do conceito de direito, conforme expressado em *Direito Natural Feyerabend*, Kant não parece entender que a autonomia gera, no âmbito desse pensamento, o perfeccionismo colocado por seus seguidores de matriz wolffiana. Isso porque existe uma divisão, que aparecerá de forma mais clara no próximo tópico, entre a dignidade que funciona como um parâmetro de importância dentro da argumentação moral e política, e que é colocada de forma clara ao final da segunda seção da *Fundamentação*, e a dignidade enquanto o resultado do desenvolvimento das capacidades humanas, consubstanciada no conceito de *dignidade de ser feliz (Würdigkeit)*, que já havia aparecido na *Primeira Crítica*, e que se repete na segunda. Além disso, parece haver na segunda crítica uma convergência nessa bifurcação do conceito de dignidade de Kant. O conceito de dignidade de ser feliz que aparece na primeira etapa de seu argumento, e que não tem um papel significativo na *Fundamentação*, reaparece na senda das discussões que são realizadas na segunda crítica, ao lado do conceito, agora trabalhado, de uma importância fundamental do sujeito.

3.1.4 A Crítica da Razão Prática: A dignidade de ser feliz no contexto do valor da pessoa humana

A *Segunda Crítica* é um meio termo entre as discussões das obras de metafísica e as obras de filosofia prática que Kant havia desenvolvido até então. Assim, ao delimitar seu objeto de estudo, Kant (KpV, AA05: A3-A4) estabelece que a ideia será realizar uma crítica à

faculdade prática, especialmente onde ela excede para além dos seus limites. Isso continua a tarefa empreendida na primeira crítica, principalmente levando em consideração o desabafo de Kant ao final desta ²⁶. A preocupação, central aqui, que também ficou em aberto ao final da *Fundamentação*, é compreender de que forma é possível pensar o conceito de liberdade, considerando que a superação de sua antinomia permitiu que ele fosse considerado possível, mas não de fato aplicado ao ser humano.

Assim, a obra parte da ideia de que o conceito de liberdade transcendental pode ser estabelecido²⁷, mesmo de que de maneira incompleta, de forma *a priori*. Aqui se repetem alguns conceitos que aparecem na *Fundamentação*, como a ideia de máximas, que novamente são colocadas como princípios subjetivos do querer humano, enquanto as leis são aqueles elementos que possuem o condão de obrigar a vontade de forma universal. Semelhante ao que ocorreu naquela obra, Kant (KpV, AA05: A36) parte do pressuposto de que a vontade humana não é, automaticamente, determinada pela lei moral e, portanto, necessita do conceito de *dever* para se adequar a esta.

Partindo da ideia da necessidade de *leis* morais para a vontade humana, tem-se que as máximas, por vezes, entram em conflito com os mandamentos universais. O campo teórico não enfrenta semelhante dificuldade porque as leis ali encontradas são, tão somente, regras sobre o ser. Uma vez compreendidas, elas tratam acerca de como as coisas ocorrem. As leis da razão prática, contudo, passam por um processo diferente. Por serem formadas pelo sujeito, como o conceito de autonomia exige na *Fundamentação*, elas não tratam imediatamente sobre aquilo que *é*, mas prescrevem o que *deve ser feito*, de forma subjetiva. Nesse sentido, nesse ponto, pode haver também a interferência da faculdade da apetição. Como Kant já havia argumentado na *Fundamentação*, preceitos que provêm da faculdade de apetição inferior não podem servir como leis universais, por não possuírem a qualidade de serem válidos de forma objetiva.

Por conta disso, os sujeitos não são objetivamente obedientes aos ditames da razão e, portanto, os imperativos se tornam necessários. Aqui a divisão de imperativos se mantém

²⁶ “A maior e talvez único a utilidade de toda a filosofia da razão pura é, portanto, tão somente negativa: a de que ela serve não como órgão para ampliação, mas como disciplina para a determinação de limites, e, em vez de descobrir a verdade, tem o silencioso o mérito de impedir os erros. Entretanto, tem de haver em alguma parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura; talvez apenas por mal-entendidos, eles dão ocasião a erros, mas, na verdade constituem a meta para os esforços da razão. Pois a que causa se poderia, de outro modo, atribuir o desejo indomável de sempre buscar uma base segura para firmar os pés além dos limites da experiência? A razão pura apresenta objetos que lhe são de grande interesse” (KpV, B: 823)

²⁷ “Com essa faculdade fica estabelecida, de agora em diante, a *liberdade* transcendental, tomada, certamente, naquele sentido absoluto que a razão demandava a ela, no uso do conceito de causalidade, para escapar da antinomia em que cai inevitavelmente ao querer pensar, na série da ligação causal, o *incondicionado* (...)” (KpV, AA05: A4)

semelhante àquela da *Fundamentação*. A felicidade também volta a ser um tema abordado na *Segunda Crítica*, e no segundo teorema da analítica aparece em sua ligação com o amor-próprio. Kant (KpV, AA05: A40-41) define a felicidade como um sentimento de agrado ininterrupto que o sujeito sente ao longo de sua vida, e quando esse conceito se torna a base para a escolha dos princípios básicos do agir humano, tem-se então o amor-próprio. É exatamente por isso que todos os princípios que provêm do prazer ou desprazer dizem respeito a esse conceito²⁸. O corolário dos três primeiros teoremas é o de que, portanto, se existirem somente regras que provenham de princípios práticos, então deve-se considerar a existência, tão somente, de uma faculdade inferior do desejo, nunca de uma faculdade superior da razão, o que por sua vez é negado por Kant (KpV, AA05: A45, *grifo no original*):

Unicamente nesse caso a razão apenas, na medida em que ela determina a vontade por si mesma (não a serviço das inclinações), é uma verdadeira faculdade de desejar *superior*, à qual está subordinada **a faculdade de desejar** patologicamente determinável, e se distingue efetivamente e mesmo *especificamente* dessa **faculdade**, de modo que a mínima mistura dos impulsos desta última prejudica sua força e sua preeminência, assim como o mínimo **elemento** empírico enquanto condição em uma demonstração matemática rebaixa e aniquila a dignidade e o peso dessa **demonstração**.

A felicidade própria, portanto, sempre será empírica, mesmo que se coloque nela a maior quantidade possível de princípios que provenham do entendimento. É necessário determinar, então, se a razão pode obrigar a vontade sem estar vinculada a sentimentos de prazer e desprazer e, portanto, somente em função da sua forma, ou se existe tão somente uma faculdade de apetição inferior (KpV, AA05: A44-45). A refutação da felicidade empírica como um móbil adequado para a lei moral aparece em todas as obras principais do projeto de filosofia prática kantiana. O mesmo raciocínio colocado aqui, já foi delimitado, mesmo que com menos detalhes, na *Fundamentação*²⁹, e voltará a ser abordado na *Metafísica dos Costumes*³⁰, além de

²⁸“Portanto, todos os princípios materiais que colocam o fundamento de determinação do arbítrio no prazer ou desprazer sentido a partir da efetividade de algum objeto são de uma só *e mesma espécie*, na medida em que eles pertencem, em seu conjunto, ao princípio do amor em si mesmo ou da própria felicidade.” (KpV, AA05: 40-41, *grifo no original*)

²⁹“*Princípios empíricos* não servem de modo algum para fundar leis morais sobre eles. Pois a universalidade com que devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que lhes é desse modo imposta desaparece quando seu fundamento é tomado à *constituição particular da natureza humana*, ou às circunstâncias contingentes em que está posta. Todavia, o princípio da *felicidade própria* é o que mais merece ser repudiado, não só porque é falso e a experiência contradiz a alegação de que o bem-estar sempre se regula pelo bom comportamento; não só tampouco, porque nada contribui para fundar a moralidade, na medida em que tornar alguém feliz é coisa inteiramente diversa de torná-lo bom (...)” (GMS, AA04: 442, *grifo no original*)

³⁰ A felicidade não serve como fundamento para o Estado, vez que gera paternalismo, como já se deixou claro anteriormente, a partir da *Metafísica dos Costumes*. Para além desse ponto, na *Doutrina da Virtude* lê-se: “Desejar e buscar felicidade, isto é, a satisfação com seu estado na medida em que se está certo do

também aparecer nas *Lições de Ética*³¹. Como já foi colocado, isso não é simplesmente uma posição doutrinária de Kant, mas uma tentativa política de ser opor a um tipo de governo absolutista.

Mas, ao mesmo tempo que é negado o papel de fundamento à felicidade, esse princípio não perde centralidade, e é importante para compreender um dos conceitos de dignidade que aparece na obra de Kant. O autor escreve dentro de uma certa lógica da modernidade, na qual a determinação arbitrária de planos de vida pré-determinados não pode ser mais aceita. Sendo assim, definir o conceito de felicidade com base em elementos empíricos, para então colocá-lo como fundamento universal de uma lei não causa apenas uma impossibilidade teórica, mas antes uma violação do pressuposto básico de autonomia e liberdade dos sujeitos, vez que gera um tipo de legislação que universaliza critérios particulares. Assim, as leis de felicidade *precisam* ser contingentes, para que possam ser compatibilizadas com a ideia de um sujeito livre.

O sentimento de prazer e desprazer muda de pessoa para pessoa, e mesmo que fosse possível colocar o prazer de todos os seres humanos tão somente sobre um e mesmo fundamento, ainda sim este conceito seria contingente. Se preceitos práticos materiais fossem, portanto, a única possibilidade para a determinação da vontade, então existiriam tão somente máximas, mas nunca leis morais. Da mesma forma como o livro anterior, Kant (KpV, AA05: A58-59) conclui, portanto, que excluída a matéria, resta somente a forma da legislação, guiada pela autonomia da vontade, que aparece no quarto teorema.

Kant (KpV, AA05: A73) utiliza a lei moral, e sua conexão com a ideia de liberdade, para compreender a forma como a consciência da lei consegue estabelecer a passagem da compreensão do sujeito como um elemento do mundo fenomênico e do mundo noumênico e, dessa forma, determinar sua característica de sujeito livre. Assim, as leis segundo as quais as coisas efetivamente acontecem, ligada ao mundo sensível, são, portanto, leis heterônomas. As leis segundo as quais as coisas devem acontecer e pelas quais o homem se liga por meio da liberdade são as leis pertencentes ao mundo do entendimento e, portanto, derivam da autonomia da vontade e, por conseguinte, da lei moral.

A liberdade e o conceito de lei possuem, também, um certo sentido político da filosofia de Kant. Saner (1975, p. 261) afirma que essas noções levam a uma ideia de unidade, o que por

prosseguimento da mesma é inevitável à natureza humana; por esse mesmo motivo, porém, não é também um fim que é ao mesmo tempo dever. (MS, AA06: 387-388)

³¹“Todos *motiva* pragmáticos são meramente condicionados na medida em que as ações são meios para a felicidade. Dessa forma, aqui não há qualquer fundamento para a ação em si, mas apenas para ela como um meio.” (*Lições de Ética*, AA27: 20) e mais a frente no texto: “O *motivum morale*, portanto, deve ser considerado bastante puro em si e por si mesmo e separado de outros *motivis* da prudência e dos sentidos.” (*Lições de Ética*, AA27: 22).

sua vez, conduzem à paz. Falar em uma única lei moral significa encerrar o múltiplo dos desejos individuais, conseguindo uma ideia de coesão da razão, o que geraria, também, uma coesão social. Se princípios da felicidade, que de acordo com o autor não significam nada em específico, forem fundamento para a legislação, então não há qualquer tipo de estabilidade. Noções de felicidade diversas geram antagonismos profundos o que, por seu turno, se autodestroem quando são colocados como fundamento da legislação. Sumarizado, esse argumento versa sobre o seguinte ponto:

O governo de princípios eudaimonistas leva a uma multiplicidade caótica, cujo ponto de referência para a unidade permanece desconhecido. Não existe fim para esse conflito, até que um princípio mais geral é encontrado. O conflito pode ser compreendido como uma guerra sobre a qual a paz não pode ser esperada. Colocar princípios eudaimonistas como o fundamento supremo da vontade é contrário não apenas a uma visão kantiana, mas a toda a estrutura formal da metafísica de Kant. Quando a sua filosofia se volta para a ética portanto, ela começa com o conflito de uma determinação absoluta contra princípios relativos (Saner, 1975, p. 262).

A ausência de uma *matéria* para a lei moral e para a liberdade, com o afastamento da noção de felicidade, permite que *todos* os planos de vida individuais sejam considerados válidos dentro de uma forma de governo moderna, desde que não interfiram com os planos dos demais sujeitos, comprometendo sua liberdade. É isso o que se contrapõe com uma forma absolutista de governar. Colocando a liberdade como ponto central e, seguindo o raciocínio de *Direito Natural Feyerabend*, estabelecendo uma conexão este conceito e a dignidade humana, o ser humano pode ser pensado como fundamento da unidade social, com uma importância intrínseca que não pode ser ignorada.

Cumprir notar, com a insistência de Kant, em rejeitar o conceito de felicidade e adoção da ideia de liberdade, o quanto ele se afasta das filosofias modernas que vieram antes de si. De acordo com Cassirer (1989, p. 28) Rousseau pode ser interpretado de inúmeras formas, aliás como Kant também foi, mas elementos de sua filosofia levam, por exemplo, a um perfeccionismo no âmbito do Estado, muito em função do seu conceito de ser humano e educação em *Emílio*. Há, portanto, elementos comuns, como a igual liberdade e vontade de todos os seres humanos, que deve governar de forma universal. Mas existem também pontos de distanciamento, como a ideia de que a liberdade envolve a não determinação de elementos importantes da vida dos sujeitos, como aqueles voltados para a religião.

No mesmo sentido, a resposta de Kant ao problema da unidade estatal, para usar o termo colocado por Saner (1975), é diferente daquela que foi colocada anteriormente por autores que reforçaram um conceito de absolutismo, como Hobbes e Bodin. Em vez de

argumentar que o Estado deve ter mais *força*, Kant procura deixar os sujeitos mais *livres*. Do respeito aos próprios indivíduos, e do processo de esclarecimento que desse fator decorreria, haveria a paz. Isso vai ao encontro da forma como Cassirer (1989, p. xiii) vê o desenvolvimento do próprio Iluminismo, isto é, como uma forma livre de pensar a filosofia, contradizendo a ordem de sistemas, mesmo que metafísicos, que existiam à época. O questionamento passava por todos os campos do conhecimento, e por isso é possível pensar em um conceito de dignidade humana (*Würde*) que, ao mesmo tempo, funciona como uma base para a filosofia moral, política e do direito de Kant, assim como o objetivo em direção ao qual a sua filosofia especulativa se move.

Mas, ao apresentar a lei moral em oposição à felicidade, Kant cria uma cisão entre as duas formas de compreender o sujeito racional. Enquanto algo que faz parte de uma natureza sensível, seu fim é sempre a felicidade, mas considerando que a liberdade também é possível graças à consciência da lei moral, essa mesma felicidade parece lhe ser negada. É contra um *empirismo* como fundamento de princípios da moralidade que Kant (KpV, AA05: A126) também argumenta, e na senda desse raciocínio, a *dignidade da humanidade* é afirmada durante o texto da *Segunda Crítica*. Aqui a ideia parece ser aquela colocada por Sensen (2011), isto é, de que o que possui uma *dignidade* é a lei moral, mas ao mesmo tempo Kant (KpV, AA05: A126) não nega que a humanidade chega a esse patamar.

Em sua argumentação, ele afirma que a inclusão de princípios empíricos como base das ações da moralidade *degrada a humanidade quando são elevadas à dignidade de um princípio prático supremo*. Aqui é possível compreender que a lei moral está em um patamar de sublimidade, mas que o processo de agir contrariamente a esses ditames gera, justamente, uma degradação da *humanidade* nos indivíduos. O mesmo raciocínio aparece, mais a frente, quando Kant (KpV, AA05: A154) está discutindo o conceito de *dever*. É a ideia de que a lei moral possui um valor em si, como a joia que Kant (GMS, AA04: 394) cita no início da *Fundamentação*, que eleva o sujeito acima do mundo sensível e das inclinações. Essa elevação ocorre por conta da *personalidade*, característica do ser racional que permite que haja uma ligação entre este a ideia de liberdade. Quando se compreende que é possível entender o sujeito como pertencente, também, ao mundo inteligível, é possível estabelecer que sua existência se coloca em um patamar *igual* à lei moral, portanto *digna também*. Isto posto, Kant (KpV, AA05: A155-156, grifo no original) conclui:

A lei moral é *santa* (inviolável). O homem está certamente muito longe de ser santo, mas a *humanidade* isso a pessoa tem de ser santa para ele. Em toda a criação, tudo o

que se queira e sobre o que se tenha poder também pode ser usado *meramente como meio*; apenas o homem, e com ele toda a criatura racional, é um *fim em si mesmo*.

Aparece aqui o mesmo raciocínio colocado durante da *Fundamentação*, isto é, um pressuposto de não instrumentalização. É por isso que a ação humana, contrapondo-se às inclinações sensíveis, ainda assim consegue cumprir os ditames da lei moral, respeita sua *dignidade*, enquanto aquele que não realiza a mesma ação, torna-se *não-digno* (*Nichtwürdigkeit*)³². Nessa categoria está, por exemplo, aquele que conta uma mentira (KpV, AA05: A166). O argumento, portanto, não parece ser, simplesmente, de que a lei moral é a única coisa que possui dignidade no mundo, mas que o ser humano possui *a mesma característica*, por ser capaz de liberdade. Assim, é possível estabelecer uma ligação entre lei moral e sujeito. Por conta disso, é vedado tratar os sujeitos como meros meios para fins particulares.

Essa mesma liberdade é o que fundamenta a conexão com outra argumentação: a que Kant realiza em *Resposta à pergunta sobre dignidade*, isto é, a dicotomia entre sujeito e máquina, que também aparece na *Segunda Crítica*. As ações humanas podem ser compreendidas de duas formas diferentes. Enquanto alterações de um certo estado de coisas na natureza, são consideradas de acordo com uma causalidade natural e, nesse sentido, o ser humano poderia ser considerado como uma *máquina*, isto é, como uma ser cujos movimentos estão concatenados em uma certa temporalidade. Contudo, quando o sujeito deixa de ser considerado meramente de um ponto de vista natural e, através de sua liberdade, se *eleva* enquanto algo que possui uma *importância em si*, então deixa de ser máquina, tornando-se um ser digno em sua humanidade (KpV, AA05: A174-176).

Importante ressaltar que a lei, aqui, não possui sentido e nem importância simplesmente por uma questão de *obediência*, mas por representar a forma como a *liberdade* pode ser pensada. Pensar a *lei*, em Kant (KpV, AA05: A265) significa, em última instância, pensar o ser humano *livre* e, portanto, *impossibilitado de ser instrumentalizado pelos demais e mesmo por um poder soberano, pois não é máquina*. A *Segunda Crítica*, portanto, torna possível o esforço de Kant na *Fundamentação*, permitindo que em seu sistema prático a humanidade seja elevada a um patamar de importância e centralidade, ou seja, de dignidade.

Mas, como foi argumentado, a *Crítica da Razão Prática* é um ponto de convergência dentro da filosofia kantiana, que tanto aborda a ideia de dignidade humana (*Würde*) na

³² A tradução para o termo normalmente é *indigno*. Contudo, para evidenciar a ideia de dignidade aqui presente, optou-se pelo termo *não-digno*.

Fundamentação, como também engloba outro termo, que havia aparecido na *Primeira Crítica*³³, e que ganha contornos também mais definidos nesse ponto de sua obra. Esse conceito é o de *dignidade de ser feliz* (*Würdigkeit*). O termo é composto pelo prefixo (*Würdig*) que Kant utiliza para falar de uma *atitude indigna*, não da palavra que o autor usa para falar da dignidade da humanidade (*Würde*). Isso é importante, assim como a ideia de uma *dignidade de ser feliz*, para compreender a ideia, que Oliver Sensen (2011) atribui a Kant, de que seu conceito de dignidade estaria ligado a um *paradigma antigo de dignidade*, que versaria sobre um determinado comportamento que indica que os sujeitos são dignos, dentro de uma determinada ordem natural.

O conceito de uma dignidade de ser feliz retoma o debate acerca da felicidade como fim do sujeito racional pertencente, também, à ordem natural. Esse conceito aparece na *Crítica da Razão Pura*, como uma resposta à pergunta: o que devo esperar? Ali, Kant (KrV: B837-838) argumenta que a razão humana deve ser conduzida no sentido de uma *dignidade de ser feliz*, isto é, de uma adequação das finalidades empíricas dos sujeitos à lei moral, depurando da felicidade tudo aquilo que poderia ser considerado contingente. Na *Crítica da Razão Prática*, a esse raciocínio é incorporada a ideia de um *sumo bem*. Essa noção corresponde a uma espécie de sabedoria, que se acessa por meio da lei moral. Ele não é um fundamento da lei moral, mas um fim para a mesma.

O segundo capítulo da dialética começa com a conceituação dessa noção. Kant (KpV, AA05: A198-200) diferencia entre aquele bem incondicionado, isto é, não subordinado, e aquele que se constitui como um todo absoluto, isto é, sem referência a algum outro todo. Já foi provado na analítica como o bem pode se incondicionado, mas ainda não ficou claro como ele pode ser completo. Essa completude depende de um conceito de felicidade que é dado pela razão e que não provém de um julgamento individual. Essa felicidade que faz parte do sumo bem, deve sempre vir ao lado da virtude e sempre ser subordinada à conduta moral.

Acontece que as duas partes que compõem o sumo bem, isto é, virtude e felicidade são pautadas em pressupostos diversos. Enquanto a virtude é boa *per se*, a felicidade é boa tão somente de forma condicionada, vez que depende do mero agrado do sujeito. Kant (KpV,

³³ Além da primeira crítica, cita-se o primeiro parágrafo da *Fundamentação*: Poder, riqueza, honra, a própria saúde, e o completo bem-estar e contentamento com seu estado, a que damos o nome da *felicidade*, dão coragem e destarte também, muitas vezes, soberba, quando não há uma boa vontade para corrigir sua influência sobre o ânimo e, ao mesmo tempo, sobre todo o princípio do agir, tornando-os assim conforme a fins universais; para não mencionar o fato de que um espectador imparcial e racionais pode se comprazer sequer com a vista da prosperidade ininterrupta de um ser a quem não adora traço algum de uma vontade boa e pura e, assim, que a boa vontade parece constituir a condição indispensável até mesmo da dignidade de ser feliz.” (GMS, AA04: 393).

AA05: A204) argumenta que essa ligação pode ocorrer de forma analítica, ou seja, a definição de um conceito pelos termos que ele já contém, ou de forma sintética, isto é, a partir da necessidade de uma ligação que ocorre fora do conceito. Isso pode gerar, respectivamente, uma relação de identidade ou derivação, com a virtude produzindo a felicidade. Kant (KpV, AA05: A207) nega a primeira opção, por colocar os princípios da felicidade e da virtude como opostos. Caso sua ligação fosse realizada de forma analítica, como foi pretendido pelos estoicos e epicuristas eles acabariam, portanto, se anulando.

Assim, deve existir uma conexão entre a felicidade e a virtude, dentro do conceito de sumo bem, mas que ocorre de forma sintética. A derivação sintética desse argumento é complexa, e Kant (KpV, AA05: A216) a compara com a tarefa da razão teórica em compreender o conceito de liberdade. A solução está, novamente, na compreensão de dois mundos distintos. É negado que a felicidade consiga produzir ações virtuosas, mas a virtude pode gerar felicidade *se* esse conceito não for compreendido tão somente em relação a elementos empíricos. Aqui, portanto, a felicidade é compreendida em uma relação submissão à lei moral.

Realizar o sumo bem é um pressuposto necessário para a observância da lei moral. Acontece que isso só é possível em uma vontade que se encontra em perfeita conformidade com a lei moral. Mas, vez que isso não é possível no homem, considerado tão somente enquanto ser material, logo é necessário pressupor que a sua existência, considerada enquanto alma racional, é infinita. Nesse sentido, há uma tendência à realização do sumo bem e à adequação da vontade de forma perfeita à lei moral. Dessa forma, por mais que não seja possível demonstrar, teoricamente, o conceito de imortalidade da alma é necessário pressupô-lo como necessário e, dessa forma, como válido a priori de forma incondicional, isto é, um postulado (KpV, AA05: A220ss).

A moralidade, portanto, é a doutrina que trata da dignidade de ser feliz. Essa dignidade, por sua vez, somente é possível caso se tenha concordância como o sumo bem. Assim, o conceito de dignidade está intimamente ligado com o de conduta moral, tendo em vista que este é o fato que leva à participação no tipo mais ideal de felicidade. Esse ideal de felicidade, contudo, é aquele que surge a partir da exposição do conceito de lei moral, e não como pressuposto para essa. Assim, o fim último na realização do mundo é o sumo bem, que engloba um conceito de felicidade sujeito à moralidade. Dessa forma, o ser humano, na ordem dos fins, é aquilo que pode funcionar como sujeito da lei moral porque a sua humanidade é santa, isto é, possui um valor incondicional (KpV, AA05: A220).

O raciocínio de Kant (KpV, AA05: A199) sobre a dignidade de ser feliz, na *Segunda Crítica*, pode ser sumarizado da seguinte forma:

Agora, na medida em que a virtude e a felicidade constituem juntas a posse do sumo bem em uma pessoa, mas também *na medida em que* a felicidade distribuída em exata proporção com a moralidade (enquanto valor da pessoa e sua dignidade de ser feliz) **constitui** o *sumo bem* significa o bem total e acabado, no qual a virtude é, como condição, sempre o bem supremo, porque não tem nenhuma outra condição acima dela, e a felicidade é sempre algo que, embora seja certamente agradável para aquele que a possui, não é absolutamente bom, por si mesmo e em toda consideração, mas sempre pressupõe como condição a conduta conforme a lei moral (KpV, AA 05: 199, *grifo no original*).

Assim, da mesma forma como ocorre na *Primeira Crítica*, a dignidade aparece como *würdigkeit*. Nesse sentido, a existência desse conceito, em conjunto com a noção de dignidade da humanidade, leva a crer que Kant possui duas noções de valor distintas em sua filosofia. A dignidade de ser feliz surge após realização da felicidade em conjunto com a moralidade, por meio da adequação das ações humanas de acordo com esse fim. Nesse sentido, ela é mais uma *realização humana*. A ligação com o conceito de *felicidade* torna ela o resultado de uma atitude moral, que precisa ser efetivada enquanto uma ação. Por isso que o seu contrário, a ideia de uma *não-digno*, também aparece se referindo a certas *ações* que são praticadas pelos sujeitos, e a semelhança entre os termos parece vir desse ponto. A dignidade de ser feliz sumariza perfeitamente aquilo que Sensen (2011) compreende como um *conceito tradicional de dignidade*.

A dignidade humana (*Würde*) contida na humanidade dos sujeitos, por sua vez, é realizada por meio de uma máxima, mas não é o *resultado dela*. É, antes, o seu pressuposto³⁴. Há uma circularidade no pensamento. As ações só podem ser pensadas enquanto livres se tomarem como *fundamento* a ideia de uma humanidade dos sujeitos, que por sua vez só pode ser considerada enquanto *digna* se a liberdade for pensada por meio da consciência da lei moral. Semelhante ao que ocorre na *Fundamentação*, portanto, aqui a humanidade e a personalidade são conceitos centrais para a compreensão da dignidade humana e essa noção, por sua vez, é essencial para estabelecer a liberdade dos sujeitos, enquanto um fundamento. Não se sustenta, portanto, a ideia de que a compreensão da dignidade, nesse período da teoria kantiana, fica adstrita à *Fundamentação* e tão somente a uma ideia de perfeccionismo.

³⁴“A partir do que se acabou de dizer é fácil explicar como é que se dá que, embora nos representemos em pensamento pelo conceito de dever uma submissividade À lei, nos representemos, ao mesmo tempo, no entendo, uma certa sublimidade e *dignidade* naquela pessoa que cumpre todos os seus deveres. Pois, na verdade não há nela qualquer sublimidade na medida em que está submetida à lei moral, mas há-a, certamente, na medida em que ela é ao mesmo tempo *legislante* com respeito à mesma lei e a esta só por isso está submetida” (GMS, AA04: p. 440, *grifo no original*)

A semelhança, em termos de associação entre *dignidade, humanidade e personalidade*, entre a *Crítica da Razão Prática* e a *Fundamentação* aparece, principalmente, quando se tem em mente o terceiro capítulo da segunda crítica. Quando Kant (KpV, AA05: A145) começa a expor o conceito de dever, esses termos surgem tanto para caracterizar o ser humano, quanto a sublimidade da ideia de uma autodeterminação:

Precisamente devido a essa **liberdade**, cada vontade, mesmo a vontade própria a cada pessoa e dirigida a si mesma, é restringida à condição da concordância com a *autonomia* do ser racional, a saber, a não submeter nenhum propósito que não seja possível segundo uma lei que poderia se originar da vontade do próprio sujeito que padece; portanto, a nunca usar esse **sujeito** como meio, mas ao mesmo tempo como fim (KpV, AA05: A156, *grifo no original*).

Mais adiante, Kant (KpV, AA05: A157, *grifo no original*) afirma:

Um homem íntegro, conseguindo pôr de lado o dever, não se mantém erguido pela consciência de que ele todavia preservou e honrou, em sua dignidade, a humanidade em sua pessoa, e que ele não tem **por que** temer o olhar interior do auto exame?

Ao mesmo tempo, ganha contorno e profundidade a oposição feita por Kant entre sujeito com dignidade e máquina³⁵, o que ajuda a compreender como, nesse período, a ideia de dignidade do autor se aplica à sua teoria política. *Maschine* é o oposto de sujeito livre e, portanto, o contrário de sujeito com dignidade. Ao tratar os indivíduos dessa forma, o soberano ignora sua autonomia, e sua capacidade para lei moral, ferindo sua capacidade para acessar o entendimento, e colocando-os apenas como parte de um mundo sensível. Compreender uma sociedade como gradativamente livre, portanto, significa compreendê-la a partir de sujeitos que não apenas são livres, mas que são capazes de acessar a autonomia *da lei moral* e que, a partir desse elemento, não podem ser tratados pelo soberano como *meros meios para seus fins ou fins do Estado*.

Colocar o conceito de *dignidade humana* nesse contexto de sua teoria política, portanto, implica em incluir ali as ideias de personalidade e humanidade, dispostas na *Fundamentação*. Contudo, há aqui o sentido de uma importância fundamental que deve ser

³⁵ “Certamente não se pode negar que, para colocar, pela primeira vez, nos trilhos do bem moral, um ânimo ou ainda não formado ou mesmo degenerado, seja preciso algumas orientações preparatórias para atraí-lo pela sua vantagem própria ou para amedrontá-lo quanto aos prejuízos. Mas, assim que esse instrumento mecânico (*Maschinewerke*), esse andador, tenha produzido algum efeito, tem de se trazida inteiramente à alma o motivo moral puro, pois esse **motivo**, não apenas por ser o único a fundar um caráter (um modo de pensar prático consequente, segundo máximas imutáveis), mas também por ensinar o homem a sentir a sua própria dignidade” (KpV, AA05: A271, o grifo em alemão é nosso). Fica claro aqui, para além da oposição, novamente, entre ser mecânico e ser humano, a ideia de a dignidade não é *conquistada* por meio da obediência a lei moral. Esse instrumento ajuda o ser humano, tão somente, a *ver a dignidade que já está em si*.

respeitada, nunca como uma forma de perfeccionismo, que se aplica ao conceito de *dignidade de ser feliz*. Ou seja, há aqui um comportamento que pertence ao sujeito no campo da *moralidade*, enquanto um *destino a ser alcançado*. Esse elemento também ajuda a integrar o texto *Direito Natural Feyerabend* no escopo do projeto kantiano. Ao argumentar, ali, que a base para a compreensão do conceito de direito está na ideia de não tratar os sujeitos como meros meios, Kant parece estar realizando essa mesma conexão. Assim, a dignidade humana pode ser considerada parte do próprio fundamento do conceito de direito kantiano, nesse ponto de sua teoria.

Não se pode confundir, portanto, o conceito de *importância intrínseca na forma de uma dignidade humana (Würde)*, com um *comportamento que leva a uma sublimidade por meio da ideia da santidade da humanidade, consubstanciado na noção de uma dignidade de ser feliz (Würdigkeit)*. A utilização desses conceitos e os elementos que gravitam em torno deles, inclusive conceituais, são bem delimitados. Além disso, Kant tem motivos de contexto histórico e vinculação política, nesse período de seu pensamento, para *afastar* a ideia de um perfeccionismo da sua forma de argumentação. Fica claro, portanto, que *há um conceito que pertence*.

Encerra-se, aqui, a delimitação dos conceitos de dignidade que aparecem na teoria de Kant na década de 1780. A *Segunda Crítica* é de 1788, um ano antes dos acontecimentos da Revolução Francesa. O aparecimento do conceito de dignidade ao longo do restante de toda a obra de Kant, portanto, posterior a esse evento. Interessante notar que, apesar do distanciando de Kant em relação a eventos políticos mais concretos, o fato da sua filosofia ter sido utilizada, de forma igual, por revolucionários e conservadores, bem como os rumores de que ele era colocado como um dos possíveis auxiliares para a confecção da Constituição Francesa pós-revolução, o estabelece como um elemento central de todos os debates realizados acerca do acontecimento político (Saner, 1973; Maliks, 2014). No último tópico, serão abordados os conceitos de dignidade que aparecem *após* o movimento revolucionário considerando, além desse fator, a censura que Kant sobre durante a construção de seu sistema filosófico.

3.2 A versão final da dignidade: A censura, a construção da Metafísica dos Costumes e a ideia de uma dignidade não personificada

A profundidade da influência da Revolução Francesa para a filosofia de Kant será trabalhada no próximo capítulo considerando, principalmente, seus escritos políticos a partir do

texto *Teoria e Prática*. Aqui, contudo, é importante compreender como a *Metafísica dos Costumes*, com seu conceito *não personificado* de dignidade já antecipa uma guinada menos emancipatória da filosofia kantiana. Esse livro é importante porque é o fechamento da argumentação moral de Kant, mas também é normalmente lido como um *problema* dentro de seu sistema filosófico. Se até esse ponto a teoria de Kant foi emprestada, de forma relativamente igual pelos dois campos da controvérsia política em torno de sua obra, isto é, pelos conservadores, radicais e liberais, aqui a decepção com o que foi apresentado foi mais generalizada. Ao longo da interpretação da obra, ela é considerada fruto da senilidade de Kant, de uma volta ao dogmatismo ou simplesmente de como um livro que não faz sentido, se colocado ao lado do restante de seu sistema e de sua posição crítica (Trevisan, 2019, p. 19).

Contudo, colocar a *Metafísica dos Costumes* como um acidente na obra de Kant não faz sentido, quando se reconstrói o caminho seguido por ele para a construção de sua filosofia. Trevisan (2019, p. 19) destaca que em 1765, em uma carta, Kant já indicava que estava pensando na construção da *Metafísica dos Costumes* e, como foi afirmado anteriormente, tanto seus escritos menores, submetidos à esfera pública, quanto suas aulas de direito natural, podem ser consideradas antecipações e testes dos argumentos que Kant pensava em colocar em sua filosofia. Não é coerente, portanto, pensar que a *Metafísica dos Costumes* não era um projeto *planejado* por Kant há pelo menos trinta e dois anos.

Nesse período de tempo, contudo, muita coisa se alterou, e a ideia é aqui demonstrar como o conceito de dignidade apresentado na *Metafísica dos Costumes* é um termômetro para determinar de que maneira Kant já não se aproxima a muitos dos elementos políticos mais emancipatórios da década de 1780. É, portanto, não interpretar o livro como um acidente, mas compreender como acidentes ao longo do caminho determinaram sua escrita. Como foi dito, a Revolução Francesa desempenhará um papel importante no próximo capítulo, mas aqui é importante destacar que o contexto no qual Kant escreve a obra em comento é aquele no qual já se viu em que medida uma visão wolffiana/rousseauuniana de governo, no qual o governante (nesse caso, Robespierre), se preocupa em desenvolver a virtude dos sujeitos pode levar a um Estado ainda pior do que aquele absolutista (Maliks, 2014, p. 66).

As reformas implementadas durante a Revolução Francesa, especialmente aquelas que extirpavam a nobreza de privilégios, vinham com o risco de gerar uma instabilidade social profunda, levando a um estado de caos. Como foi argumentado isso gerava, além de problemas internos na França, também tensão no restante da Europa, inclusive na Prússia. A doutrina de Kant, com sua ênfase nos princípios da razão e na sua argumentação baseada em um conceito e igualdade mais forte, se transferidos para o campo do direito, poderia reforçar esse estado de

desordem. O anarquismo de Fichte, que também era compreendido como uma forma de desdobramento da filosofia kantiana aumentava as suspeitas nesse sentido (Maliks, 2014, p. 76).

Isso é visível na correspondência entre Kant e Ernst Klein, um dos responsáveis por reestruturar a constituição da Prússia, ainda a pedido de Frederico II. Ele expôs a Kant seus temores, especialmente após a Revolução. A resposta para Kant veio no texto *Sobre o dito comum: Isso pode ser verdade na teoria mas nada vale na prática* (doravante *Teoria e Prática*). Sua argumentação era que a prática, que aqui poderia ser lida como o próprio processo revolucionário, não pode determinar aquilo que é correto em teoria, isto é, os princípios de Estado que devem ser buscados pelo governante. O texto foi uma tentativa de tornar a sua filosofia mais coerente com a realidade (Maliks, 2014, p. 76-77). Mas a tentativa de Kant se tornar sua filosofia menos emancipatória e mais distante da ideia de Revolução parece, também, ter outras raízes.

Todos os escritos da década de 1780 estão inseridos em um contexto de Ilustração, e ainda não possuem uma visão clara de sua aplicação. Ao final da década, a Revolução Francesa demonstra como a nova forma de ver o mundo pode ocorrer não como uma reforma, como poderia eventualmente acontecer em governos de déspotas esclarecidos, como o de Frederico II, mas em insurreições populares que fugiam, inclusive, ao controle da própria burguesia. Antes as ideias que eram apenas formas filosóficas de compreender um novo mundo se tornaram, então, representações da Revolução. E esse processo parecia aplicar *exatamente* as ideias de Kant ao campo político.

Por isso a tensão experimentada pelo governo prussiano. Com a morte de Frederico II, sobe ao poder Frederico Guilherme II, cuja políticas começaram a limitar de forma significativa da liberdade de pensamento de Kant. No que Saner (1975, p. 2) chama de uma *atitude pouco heroica*, Kant afirma que quando aqueles que estão em posição de poder estão intoxicados, então os homens pequenos devem ficar longe de seu caminho, a fim de salvar sua própria pele. A opinião de Kant parece derivar de seu conhecimento sobre o rigor do governo em questões religiosas, vez que em 1794 ele entra em conflito com a censura na Prússia e tem seus escritos sobre essa matéria proibidos. Losurdo (2015, p. 202) coloca que os alemães estavam na primeira fileira do combate nos conflitos que sucederam 1789, mas a situação de seus intelectuais não ficava mais fácil.

O próprio Kant argumenta, e isso aparecerá no último tópico desse capítulo, que a mentira interna, ou seja, quando o sujeito fala algo que não acredita, é também uma forma de

degradar a humanidade em si, movimento pelo qual ele preferia calar sobre aquilo que não poderia ser dito:

Aquilo que acontece em Paris é a demonstração para as cortes alemães de como pode ser perigoso deixar que se difunda livremente uma cultura subversiva ou em todo caso pouco respeitosa do trono e com o altar. A partir desse momento, os intelectuais alemães da vanguarda se veem atuando em um contexto bem diferente daquele dos iluministas franceses, não só pelo fato de não terem a retaguarda uma base social suficientemente ampla, um grupo social suficientemente extenso e sólido, mas também pelo fato de que os acontecimentos do Além-Reno fizeram agora soar o alarme (e que alarme!) para a classe dominante na Alemanha. Nesses anos, Kant amargamente constatar que, pelo menos quanto a certos assuntos-tabu, não se pode “pensar em voz alta” (L, X, p. 237; carta de 24/2/1792), e confessa que continua refletindo para esclarecer a si mesmo aquilo que pensa, mas evitando com muito cuidado ao mesmo tempo qualquer “comunicação para fora de mim” (*Mitteilung ausser mir*) (L, XII, p. 37; carta datada de 14/08/1795) (Losurdo, 2015, p. 203).

Entre os escritos dos anos de 1780 e a *Metafísica dos Costumes* há, portanto, não apenas a própria Revolução, mas também a censura. Não se torna estranho, desse modo, que o livro pareça tão pouco integrado ao restante do sistema de Kant. Ele se coloca, seguindo o trecho que Losurdo (2015, p. 203) destaca em uma de suas cartas, em uma posição de súdito, na qual é um dever não falar publicamente tudo aquilo que se pensa. A censura forçava Kant a não exprimir a completude de seu pensamento, apenas princípios básicos, que de todo não eram de seu desagrado. O que gera a estranheza no último livro de Kant, portanto, não é a hipótese da senilidade, tão difundida com base em Schopenhauer (1999, p. 229), mas a diferença fundamental em ver um filósofo escrevendo de forma livre, e outro que se torna, para usar o termo de Kant, uma *máquina de falar*, em função de um governo cada vez mais autoritário.

Há formas distintas de verificar essa hipótese, na teoria de Kant. A que será utilizada aqui, tem como ponto fundamental o conceito de dignidade humana. Através da forma como esse conceito aparece na *Metafísica dos Costumes*, é possível verificar que Kant não tem mais a pretensão de fundamentar sua teoria política em um conceito de dignidade de caráter emancipatório. Em realidade, a tentativa é atribuir o conceito de *importância fundamental* ao *Estado*, na figura de seus poderes, gerando uma forma de dignidade que não se aplica aos sujeitos e, portanto, tem como característica principal uma *não personificação*. O desligamento entre os conceitos de dignidade e sujeito também fica claro porque *a dignidade do cidadão, além de não implicar mais uma igualdade radical entre todos, também pode ser retirada, caso os sujeitos não ajam de acordo com a ordem estatal*. O que se mantém, na doutrina da virtude e, portanto, com aplicação somente à ética kantiana, é a ideia de uma dignidade que se manifesta por meio do comportamento, sendo, portanto, a versão tradicional desse conceito. Esses elementos serão abordados nos dois tópicos que se seguem.

3.2.1 A dignidade não personificada: A filosofia do direito da década de 1790

A *Metafísica dos Costumes* é considerada a obra final de Kant em relação aos seus conceitos políticos e do direito. Publicada mais de uma década após a sua promessa, e nove anos após o início do movimento revolucionário, a obra consegue apresentar uma visão madura não apenas dos acontecimentos na França, mas também da própria filosofia de Kant. A dignidade já não é vista, aqui, na mesma forma como foi utilizada durante a década de 1780. O termo fim em si mesmo não aparece quando Kant fala de uma dignidade do Estado, mesmo quando o argumento descrito é aquele vinculado à relação entre soberano e cidadão, na forma como antes ele discutiu no opúsculo de 1784.

A liberdade aparece com limitações, nos contornos de seu aparecimento ao longo da filosofia de Kant, mas não há mais uma ligação direta com a ideia de um fim em si mesmo, da mesma forma como o autor inicialmente argumenta no *Direito Natural Feyerabend*. A única ligação entre esses conceitos apresentada no âmbito dos direitos para com os outros sujeitos, no campo da ética. Nos princípios gerais da *Metafísica dos Costumes*, a ideia de um respeito à humanidade aparece apenas em relação ao próprio sujeito, não aos demais, tampouco diz respeito à comunidade humana, considerada a partir da sua relação com o soberano.

Foram necessários dezesseis anos para que a obra viesse à luz, em 1797, publicada em duas partes. A primeira trata sobre os princípios do direito, e a segunda acerca dos princípios da ética. A dignidade aparece em ambas, mas de forma diversa. Apesar de sua publicação apartada, a obra ganha uma unidade, que segundo Kant (MS, AA06: 205), segue os esforços empreendidos pela *Crítica da Razão Prática*. A unicidade da obra é vista por meio de uma *Introdução à Metafísica dos Costumes*, que estabelece os princípios que regem a doutrina do direito e a doutrina da virtude.

Kant (MS, AA06: 213) começa nesse ponto uma série de definições a fim de chegar ao conceito de *leis da liberdade*. Aqui, o autor estabelece uma divisão entre vontade e arbítrio, que ainda não havia ficado clara em sua filosofia. Kant (MS, AA06: 213) estabelece a existência de uma faculdade de apetição. Se essa faculdade se destina a gerar um objeto, então é denominada *arbítrio*. Quando há a ligação entre a faculdade de apetição e a razão humana, então ela é chamada de *vontade*. A vontade vem, portanto, necessariamente, da razão e dessa forma é a razão prática. Nesse sentido, ela pode conter o desejo e o arbítrio ³⁶sobre si, caso

³⁶“Na medida em que está ligada à consciência da capacidade de sua ação para a produção do objeto ela se chama *arbítrio*; mas, se não está unida a esta consciência, então o seu ato se chama *desejo*.” (MS, AA06: 213, *grifo no original*).

esteja interligada com estes elementos. Quando isso ocorre e o arbítrio se interliga com uma razão pura, então se tem o *livre-arbítrio*. Ele é livre na medida em que a vontade humana não é *necessariamente* determinada por impulsos sensíveis, sendo esse seu sentido negativo. O sentido positivo é semelhante ao conceito de *autonomia*, apresentado na *Fundamentação*, ou seja, a capacidade da razão pura ser prática com a submissão da máxima à lei universal. É a essa lei que Kant (MS, AA606: 214) chama de *leis da liberdade*.

Aqui Kant (MS, AA06: 214) estabelece uma diferença entre os princípios que guiam as duas partes da *Metafísica dos Costumes*. Se a lei que determina a vontade for simplesmente externa, então ela é jurídica. Quando elas se tornam o fundamento da ação, então elas são éticas. Há, então, leis da liberdade que guiam a razão em seu externo e do uso interno, ambas sob o nome de *leis morais*³⁷. Independentemente de como a representação ocorre, contudo, ela diz respeito a uma *lei* e, portanto, um elemento objetivo que por meio de uma ligação *subjetiva* une o arbítrio à representação da lei. É esse último ponto que torna o dever um móbil para a ação. Quando esse móbil *exclusivamente* determina a ação, então a legislação é de tipo ético, mas quando são admitidos outros móveis, a ação é jurídica. Kant (MS, AA06: 220) afirma que, quando se cumpre uma ação do ponto de vista jurídico, e aqui ele exemplifica seu ponto com a ideia de um contrato, pode haver um desejo de realizar tal ação porque se compreende que esse é o *correto* a ser feito. Porém, também pode-se agir, simplesmente, considerando a coerção que será sofrida caso o contrato não seja cumprido e se ater, portanto, à *legalidade*. Todos os deveres jurídicos também estão contidos na ética, mas nem sempre a ação jurídica correta terá como motor um motivo ético. Note-se, portanto, que aqui já não há um detalhamento tão extenso sobre a ligação entre a moral e o direito, como Kant o faz em *Lições de Ética*.

Aqui se mantém o raciocínio da *Fundamentação*, colocando os imperativos como normas que se aplicam à razão humana em virtude de sua imperfeição. Kant (MS, AA06: 222) estabelece uma série de conceitos que se aplicam tanto à *Doutrina do Direito*, quanto à *Doutrina da Virtude*. *Imperativos* são colocados aqui nesse ponto. Esse elemento determina a passagem entre uma ação que seria meramente contingente, para algo que deve ser tomado como obrigatório. O que diferencia, aqui, os Imperativos Categóricos de todas as outras leis da mesma natureza é o conceito de *liberdade* que serve como seu fundamento. Kant (MS, AA06: 223) segue descrevendo o conceito de Imperativos, e então passa a repetir uma diferença que já foi apresentada aqui, no texto da *Fundamentação*: aquela entre pessoas e coisas.

³⁷ “Essas leis, à diferença das leis da natureza, chamam-se *morais*” (MS, AA06: 214, *grifo no original*)

Recorde que, na obra citada, a oposição entre esses elementos é feita com base no conceito de *dignidade humana* (*Würde*). É o fato de que os sujeitos serem dignos que faz com que eles não possuam, meramente, um *preço de mercado* e, como uma *coisa*, possam ser substituídos. Na *Metafísica dos Costumes*, a diferença é feita com base no conceito de *imputação*:

Pessoa é aquele sujeito cujas ações são suscetíveis de imputação. A personalidade moral, portanto, é tão somente a liberdade de um ser racional submetido a leis morais (a psicológica não passando, porém, da capacidade tornar-se a si mesmo consciente da identidade de sua existência nos seus diferentes estados), donde se segue que uma pessoa não está submetida a nenhuma outra lei além daquela que dá a si mesma (seja sozinha ou, ao menos, juntamente com outras). Coisa é aquilo que não é suscetível de imputação. Todo objeto do livre-arbítrio, carente ele mesmo de liberdade, chama-se por isso coisa (res corporalis) (MS, AA06: 223, grifo no original)

A *imputação* é definida por Kant (MS, AA06: 227) algumas páginas depois como “o juízo pelo qual alguém é considerado autor de uma ação que, pois, chama-se *feito* (*factum*) e está sob leis”. Ou seja, *pessoa* não é mais um ser que possui uma importância intrínseca e que, portanto, não pode ser substituído, como a definição que aparece na *Fundamentação*. É, antes, um ser que consegue conferir leis para si, e agir de acordo com elas, sempre dentro de uma estrutura que pressupõe a relação com o outro. A liberdade aqui aparece, assim como o conceito de personalidade moral, mas o vocábulo *dignidade* que foi utilizado para determinar a diferença entre esses dois conceitos na década de 1780 não é repetido.

Isso parece não ter grandes implicações, mas há uma diferença argumentativa. Havia uma força emancipatória maior em afirmar que o ser humano não deve ser tratado como coisa, porque *em sua natureza* havia uma característica que o diferencia, de forma *inerente*, desse conceito. Há, aqui, um caráter igualitário na lei moral, porque torna iguais todos os sujeitos em torno desse conceito, estabelecendo uma diferença fundamental para com coisas que não o possuíam. Reiterando o que foi colocado ao início do capítulo: é justamente a mudança na compreensão sobre o papel do conceito de dignidade, para o pensar sobre uma *dignidade humana* (*Würde*) que marca a diferença entre a forma como Kant compreende esse conceito, e a ideia de uma *dignidade do homem*. Ou seja, a transição aqui é justamente para a ideia da compreensão dos sujeitos como elementos invioláveis dentro do espaço de razões e da comunidade moral (Matos, 2025; Menke, 2009). Esse ponto, da forma como ele está descrito, poderia ser repetido aqui, mas não foi essa a escolha de Kant.

O problema é que se perde, justamente, a ideia de uma *não objetificação dos sujeitos*, tão presente na filosofia pré-revolucionária, e marcante para a definição do conceito de uma

dignidade humana (Würde), em oposição à *dignidade de ser feliz (Würdigkeit)*, ou seja, a um comportamento. É esse conceito que não volta a aparecer, aqui, nas posições argumentativas que ele assumia nos textos apresentados antes, isto é, em *Direito Natural Feyerabend, Resposta à Pergunta e Fundamentação*. Ressalte-se que esses três campos estão compreendidos aqui, em função do pressuposto que vem sendo adotado de que a fundamentação de Kant, nesse ponto, é tanto para as leis jurídicas, quanto para as leis éticas, que possuem uma mesma raiz comum na moral.

A grande diferença é que, nos textos citados aqui, essa ligação é feita por meio da ideia de uma *dignidade humana (Würde)*, o que coloca o sujeito autônomo, livre de qualquer elemento mecânico. Em essência, o indivíduo é diferente de uma coisa, e funciona como ponto primordial da moral, compreendendo aqui ética, direito e política. Aqui, portanto, vê-se um elemento de uma guinada conservadora³⁸ na filosofia kantiana. É possível ver uma diferença clara entre as tentativas de fundamentação de Kant para sua filosofia na década de 1780, quando a ligação entre dignidade aparecia também no campo político, e agora, na década de 1790, quando apesar da ideia de coletividade da lei ficar clara, seu caráter emancipatório, aqui compreendido a partir da dignidade uma *dignidade humana (Würde)* é retirado.

O próprio conceito de Imperativo Categórico, apesar de ter contornos semelhantes ao da *Fundamentação*, não aparece da mesma forma. Fica evidente o caráter de universalidade desse conceito, sem levar em consideração as demais formulações, como a ideia de fim em si mesmo, ou de autonomia da vontade³⁹. Aqui, as leis são associadas à vontade e, portanto, ganham um aspecto de ligação com a razão humana (MS, AA06: 226). De forma direta, contudo, a autonomia não é citada. Nota-se, dessa forma, um desaparecimento não apenas do conceito de *dignidade humana*, mas de todos aqueles elementos que possuem ligação com ele, na *Fundamentação*. Mas, novamente, a diferença maior são ideias como a de *fim em si mesmo*, que deixam de ser centrais para a caracterização dos conceitos que serão apresentados, principalmente no campo do direito e da política.

³⁸ O que aqui se denomina por “conservadora” é, justamente, a compreensão de uma filosofia que já não possui contornos emancipatórios, mas antes retrocede para um pensamento não Iluminista.

³⁹ Esse argumento é discutível. Cunha e Feldhaus (2018, p. 286) argumentam que quando Kant fala em universalidade, deve-se pressupor que ele adota como fundamento *todas* as formulações do Imperativo Categórico, vez que as fórmulas devem ser compreendidas em conjunto, e não como elementos separados dentro de uma mesma argumentação. A razão para isso encontra-se na *Fundamentação*, quando Kant argumenta que todas as versões da lei não são leis diferentes, mas características de um único imperativo. Contudo, compreende-se aqui que quando se toma a obra de Kant como um todo, vê-se que em períodos diferentes de sua filosofia a mesma argumentação, foi colocada a partir de pontos de vista diversos, como a ênfase maior no conceito de humanidade, ou como ocorre aqui, na ideia de universalidade. Trabalhar uma ou outra das formulações parece significar, portanto, falar apenas da forma ou do conteúdo da lei, por exemplo, como elementos de importância.

A argumentação de Kant (MS, AA06: 227) parece, de início, contraditória, mas ela possui um significado específico dentro do contexto por ele trabalhado. Aqui, o que ele tenta fazer distanciando o conceito de liberdade da lei moral, é uma tentativa de manter a pureza do conceito de mandamento. Isso porque, quando se tem em mente a ideia de uma liberdade *humana*, não se pode supor, de forma necessária, o cumprimento da lei moral. Em verdade, deve-se admitir que, por vezes, o sujeito se distanciará desta. Por isso, é preciso supor que a liberdade não pode vir acompanhada de um *descumprimento* da ideia de lei, vez que para Kant, como já se argumentou anteriormente, a liberdade não pode ser considerada válida quando vem junto à destruição da humanidade.

Após descrever os pontos que fundamentam ambas as doutrinas, Kant (MS, AA06: 229) passa a descrever aqueles princípios da doutrina do direito. O filósofo volta a deixar claro que a legislação do direito é *externa*, mesmo considerando um conceito moral de direito. Por conta disso, não se pode levar em consideração a matéria do arbítrio dos demais sujeitos, mas unicamente o seu cumprimento de obrigações jurídicas. Assim, a definição do conceito de direito gira em torno de duas ideias: universalidade e liberdade: É *correta* toda ação que permite, ou cuja máxima permite, a liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal etc. (MS, AA06: 230). A injustiça ocorre quando um sujeito, de alguma forma oferece uma resistência não justificada para a ação do outro, rompendo com sua liberdade.

Colocar a liberdade como fundamento do direito também significa que a máxima do sujeito deve ser compreendida como válida tão somente para ele. Isso gera um conceito que mantém de fora qualquer tipo de determinação sobre os planos de vida dos demais. Isto é, cada um pode escolher aquelas máximas de acordo com sua liberdade, desde que isso não interfira, de forma injusta, nas máximas dos demais. A lei do direito, então, *nunca* é compreendida como móbil da ação. Faz parte também do conceito de direito a ideia de coação. Segundo Kant (MS, AA06: 232): “direito e competência para coagir significam, pois, a mesma coisa.”

Um outro ponto relevante desse ponto da obra é quando Kant (MS, AA06: 236, *grifo no original*) apresenta as fórmulas de Ulpiano. A primeira merece destaque:

Seja um homem correto (honeste vive). A honestidade jurídica (honestas iuridica) consiste no seguinte: afirmar na relação com os outros o seu próprio valor como o de um homem. Dever este que se expressa na proposição: “Não faça de si simples meio para os demais, mas seja para eles ao mesmo tempo um fim”. Este dever será explicado como obrigação surgida do direito de humanidade em nossa própria pessoa (Lex iusti).

Desaparece aqui, portanto, a obrigação de respeito à humanidade *do outro*, que está de forma nítida em *Direito Natural Feyerabend*, permanecendo somente a obrigação de respeito à humanidade *no próprio sujeito*⁴⁰, de forma semelhante à maneira como Kant descreve tal formulação nas *Lições de Ética*. O que merece destaque aqui, contudo, é que esse é o único ponto segundo o qual a humanidade funciona como um fundamento para a argumentação presente na *Metafísica dos Costumes*. Kant parece sugerir, com isso, que a proteção da humanidade no outro se encontra preservada na medida em que sua liberdade é mantida. Mas, quando retirado esse elemento, essa proteção parece muito mais mecânica do que aquela que aparece no texto ora citado. O objetivo de Kant de produzir uma obra de dogmática jurídica, na *Metafísica dos Costumes*, parece ter retirado qualquer tipo de fundamento emancipatório de sua forma de compreender o direito natural, o que, novamente, não acontecia antes da censura e antes da Revolução Francesa.

A ciência dessa necessidade de integração aparece quando Kant (MS, AA06: 237) destrincha o conceito de liberdade enquanto um direito *inato*, tornando-o dependente dos conceitos de igualdade, independência e integridade:

A *liberdade* (a independência em relação ao árbitro coercitivo de um outro), na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é esse direito único, originário, que cabe a todo homem em virtude de sua humanidade. – E as seguintes competências já estão no princípio da liberdade inata e dela não se distinguem realmente (como membros da divisão sob um conceito superior de direito): a *igualdade* inata, isto é, a independência que consiste em não ser obrigado por outrem senão àquelas coisas que também reciprocamente se pode obrigá-los; por conseguinte, a qualidade de ser um homem de ser seu *próprio senhor* (*sui iuris*); de igual modo, a qualidade de ser um homem *íntegro* (*iusti*) porque anteriormente a qualquer ato jurídico não se fez nada incorreto (...) (MS, AA06: 237-238, grifo no original).

O respeito à humanidade não aparece, portanto, como um *fundamento* do direito, mas como um direito natural. Kant (MS, AA06: 238) especifica que papel esse conceito desempenha em uma comunidade política: Ele deve ser utilizado como um elemento que consegue resolver uma disputa, caso surja qualquer tipo de dúvida em relação ao direito positivo. Ou seja, ao contrário de ser aquilo que fundamenta um contrato de trabalho, como Kant argumentou em *Direito Natural Feyerabend*, a humanidade é o que resolve a disputa *caso ocorra um problema com o contrato de trabalho*. A humanidade aparece, aqui, enquanto um conceito que pertence *ao sujeito*, fundamentando o conceito de autonomia. Mas o sentido em que o argumento é

⁴⁰ E, como argumenta Rivero (2024, p. 251), esse conceito é bastante complexo, mesmo na filosofia kantiana, vez que parece contradizer o próprio conceito de direito kantiano, já que este pressupõe uma externalidade e uma capacidade para obrigar, elemento difícil de ser compatibilizado em um direito do sujeito para com ele mesmo.

apresentado, fornece uma ênfase maior no direito do próprio sujeito do que na forma de tratar os demais. Na divisão da *Metafísica dos Costumes*, a humanidade volta a aparecer, mas quando Kant (MS, AA06: 240) usa esse conceito para fundamentar uma divisão dos direitos, assim como ocorre com a fórmula de Ulpiano, sua utilização é no sentido acima abordado.

A dignidade, contudo, não aparece ao longo de toda argumentação de Kant acerca do direito privado. Ao fim desse tópico, Kant começa a estabelecer os conceitos que fundamentarão sua visão sobre a formação do Estado, que aqui é realizada sob o nome de um *direito público*. Estado é, para Kant (MS, AA06: 306-307) a união de sujeitos sob a ideia de uma justiça distributiva. Antes que este conceito seja estabelecido, pode haver comunidades legítimas, mas nunca justas ou civis. Aqui também é importante verificar a forma como Kant (MS, AA06: 307) aborda a ideia de um poder soberano. Em sua compreensão desse conceito, não há uma ideia de cooperação entre soberano e súdito, mas uma subordinação deste.

A segunda parte da doutrina do direito começa com Kant (MS, AA06: 311) apresentando, mais uma vez, a ideia ora citada. Ele descreve o conceito de um direito público da seguinte forma:

O conjunto de leis que precisam ser universalmente promulgadas para produzir um estado jurídico é o *direito público* - Este é, portanto, um sistema de leis para um povo, isto é, para um conjunto de homens ou para o conjunto de povos que, estando entre si em uma relação de influência recíproca, necessitam de um estado jurídico sob uma vontade que os unifique numa *constituição (constitutio)* para se tornarem participantes daquilo que é de direito. - Este estado de relação mútua entre os indivíduos no povo chama-se estado civil (*status civilis*), e o seu todo, em relação aos seus próprios membros, é o *Estado (civitas)*, que se denomina a *comunidade política (res publica latius sic dicta)* devido à sua forma, enquanto unida pelo interesse comum de todos em estar em um estado jurídico (...) (MS, AA06: 311, grifo no original).

Aqui Kant (MS, AA06: 311) deixa claro também seu conceito de estado de natureza. Há uma predisposição ao conflito mútuo, que é evitado, tão somente, quando os sujeitos concordam em entrar em um Estado Jurídico, com regras públicas que se aplicam a todos. O estado de natureza não é injusto, vez que ainda não há Estado para determinar aquilo que é correto. É, antes, um estado sem direito algum. Toda aquisição, bem como todo contrato pessoal, feitos aqui, são, portanto, provisórios. Esse elemento de provisoriedade, contudo, é importante. É somente com base nele que é possível determinar os conceitos jurídicos que aparecem no Estado civil.

Essa visão acaba influenciando o próprio conceito de Estado kantiano, que se torna então uma união entre sujeitos sob leis jurídicas comuns. Não basta, na formação de um Estado, que haja uma vontade geral. Os atos tomados sob esta estrutura devem ser legitimados por meio

de leis públicas. A estrutura civil, dessa forma, é necessária para que os conflitos no estado de natureza sejam encerrados, por meio da consolidação de uma justiça que funciona a partir de um juiz que possa determinar o Meu e o Teu jurídicos. No Estado de natureza há, sempre, a pretensão de uma posse que é reivindicada contra outro sujeito, por isso a necessidade de um *postulado*, que aqui é compreendido a partir do direito público (Trevisan, 2019, p. 245-246).

A legitimidade jurídica, dessa forma, é a pedra de toque para determinar aquilo que, originado no estado de natureza, pode ganhar validade em um estado civil. Não há, portanto, um novo conjunto de direitos na passagem do estado de natureza para o estado civil, mas tão somente a consolidação de direitos pré-existentes. É isso que permite com que haja uma expansão do raciocínio kantiano para direitos que estão para além do território restrito do Estado. Em função disso, há uma estrutura que funciona em três níveis: um direito político, das gentes e cosmopolita. É por isso que a paz garantida no primeiro nível não se faz suficiente, se entre si os Estados vivem, ainda, os conflitos característicos de uma sociedade pré-estatal (Trevisan, 2019, p. 246-247).

Aqui ainda se vê um resquício da filosofia de Rousseau em conceitos que formam o contratualismo kantiano: “Somente a vontade concordante e unificada de todos, portanto, na medida em que cada um decida a mesma coisa sobre todos e todos sobre cada um, isto é a vontade popular universalmente unificada, pode ser legisladora” (MS, AA06: 314). Ao descrever os sujeitos que compõem o Estado, Kant (MS, AA06: 314) então realiza uma distinção entre cidadão ativo e passivo. Repete-se, dessa forma, o que o filósofo já havia abordado no *Teoria e Prática*, isto é, há três características básicas que definem aqueles que compõem o estado: liberdade, igualdade e independência. Esse último conceito é consubstanciado na ideia de uma *personalidade civil*, ou seja, a capacidade de ser seu próprio representante de em assuntos de Estado. Maliks (2014) argumenta que essa noção aparece, tão somente, durante a década de 1790 no pensamento kantiano e, de fato, ela não é determinante nas aulas de direito natural do autor, tampouco em seus escritos políticos menores.

Os cidadãos, por sua vez, são divididos, assim como ocorre no texto *Teoria e Prática*, entre cidadãos ativos e passivos. O corpo comum de sujeitos, que possuem as prerrogativas básicas de respeito à liberdade e igualdade, são cidadãos passivos, mas aqueles que possuem o direito de participar do corpo de criação das leis que organizam aquela sociedade, também são cidadãos ativos. O ponto de Kant (MS, AA06: 315), aqui, é que só fazem parte dessa última categoria aqueles que podem ter algum tipo de propriedade que pode ser alienada⁴¹. De acordo

⁴¹ A última qualidade, porém, torna necessária a distinção entre cidadão ativo e passivo, ainda que o conceito do último pareça estar em contradição com a definição de conceito de um cidadão em geral. – Os seguintes exemplos

com ele, isso não é uma violação dos princípios de liberdade e igualdade, e as leis formuladas devem respeitar esses direitos nos demais sujeitos. A relevância desse conceito de propriedade, que gera a diferença de cidadania entre os sujeitos kantianos, será abordada em mais profundidade no próximo capítulo.

Um ponto importante acerca dessa parte da filosofia kantiana, contudo, é que a ideia de *Würde* volta a aparecer. O que ocorre é que esse conceito já não é mais aplicado à *pessoa*, mas ao Estado. No início do §47 Kant (MS, AA06: 315) afirma: “Esses três poderes do estado são dignidades e, na medida em que surgidas necessariamente da ideia de um Estado em geral, como essenciais para a fundamentação do mesmo (constituição), são *dignidade de estado*”. No parágrafo seguinte, os poderes do Estado são, de novo, considerados em sua dignidade:

Assim, os três poderes do Estado são, *em primeiro lugar*, coordenados entre si como pessoas morais (*potestates coordinatae*), isto é, uma pessoa é parte complementar das outras para a integridade (*complementum ad sufficientiam*) da constituição política; mas, *em segundo lugar*, também são *subordinados* (*subordinatae*) uns aos outros, de tal modo que um não pode, enquanto auxilia o outro, ao mesmo tempo, lhe usurpar a função, mas tem antes de ater-se a seu próprio princípio, isto é, ele comanda, de fato, na qualidade de uma pessoa particular, mas o faz sob a condição de vontade de um superior; *em terceiro lugar*, pela união de ambos distribui-se a cada súdito seu direito. Desses poderes, considerados em sua dignidade diz-se que a vontade do *legislador* (*legislatoris*), com vistas àquilo que concerne ao meu e seu exteriores, é *irreprovável* (irrepreensível), a faculdade executiva do detentor supremo do poder (*summi rectoris*) é *incontestável* (irresistível) e o veredicto do *juiz supremo* (*supremi iudicis*) é *irrevogável* (inapelável) (MS, AA06: 316, *grifo no original*).

É importante notar, aqui, que apesar do termo ser igual àquele que foi colocado na *Fundamentação*, seu sentido e aplicação são diferentes. Aqui, como foi destacado, ele não se aplica mais aos sujeitos que compõem o corpo moral e político, mas ao próprio Estado como pessoa moral e, de forma ainda mais abstrata, aos poderes que o formam. O que aparenta, é que a ideia de uma importância fundamental é retirada do âmbito do indivíduo e transferida, como no *dignitas* romano, para o Estado, no sentido, portanto, de uma *dignidade não personificada*. Isso torna a divisão do conceito de cidadão ainda mais importante. Faz parte da *dignitas* do Estado não aquele cidadão passivo, mas somente o cidadão ativo e que, portanto, possui

podem servir para superar essa dificuldade: o rapaz empregado por um comerciante ou artesão; o servidor (não aquele que está a serviço do Estado); o menor de idade (*naturaliter vel civiliter*); todas as mulheres; e qualquer um, em geral, que não pode manter sua existência (seu sustento e proteção) por sua própria atividade mas segundo as disposições de outrem (exceto as do Estado), carece de personalidade civil e sua existência é como que apenas inerente. – O lenhador que emprego em minha propriedade, o ferreiro da índia, que vai pelas casas com seu martelo, sua bigorna e seu fole para trabalhar no ferro, em comparação com o carpinteiro ou ferreiro europeu que podem coloca publicamente à venda os produtos de seu trabalho como mercadorias; o tutor em comparação com o professor de escola; o meeiro em comparação com o arrendatário etc. são meros serventes da comunidade política porque precisam ser comandados ou protegidos por outros indivíduos e, portanto, não possuem independência civil” (MS, AA06: 314-315, *grifo no original*)

propriedade. O restante dos sujeitos faz parte do corpo político, mas sem integrar, especificamente, sua dignidade.

Essa forma de compreensão da dignidade, que Sensen (2011) nomeia *sentido aristocrático do termo dignidade humana*, parece ser o que Kant (MS, AA06: 328) porque mais adiante ele afirma: O direito supremo detentor do poder do Estado abrange: (...) 2) a distribuição das *dignidades* que, enquanto promoções sem pagamentos, atribuições de posição aos superiores (os que não de mandar) com relações inferiores (...). *Würde*, durante toda essa porção do texto, se aplica, portanto, a elementos abstratos e parece significar uma certa posição ocupada por um certo conceito, mais do que o sentido de *importância intrínseca*, apresentado nos textos da década de 1780.

Isso também fica claro em outros trechos do texto. No §49 do livro, é afirmado que o tipo de Estado mais despótico é aquele de tipo paternalista, ou seja, estabelece leis que confundem elementos morais e políticos, tratando os cidadãos como se fossem “membros da família” (MS, AA06: 316-317). A dignidade volta a aparecer, aqui, ligada à posição que o chefe de Estado. Aqui ela parece estar ligada a uma ideia de um comportamento adequado, vez que Kant (MS, AA06: 318) explica que está abaixo da dignidade de um chefe de Estado se comportar como magistrado. A autonomia, e o conceito de Imperativo Categórico, também são utilizados para descrever o conceito de Estado, concedendo aos três poderes a possibilidade de realizar sua própria liberdade.

Retomando a argumentação apresentada por Matos (2025), já trabalhada aqui, uma das principais contribuições a alteração do conceito de dignidade, é justamente a transição entre considerar a dignidade enquanto um certo *papel*, para atribuí-la à forma como os sujeitos integram a comunidade moral, a partir de sua *capacidade* para a formulação de regras morais para si. Nesse sentido, argumenta Matos (2025, p. 31):

A hipótese é que Kant modifica a pergunta central da dignidade. Ao invés de se questionar sobre quais obrigações e direitos são compatíveis com o respeito à *pessoa*, Kant coloca a questão acerca de quais condições devem ser aceitas para que uma pessoa possa se vincular às obrigações e direitos morais. A dignidade passa, então, a ser tratada não mais como dignidade do homem em seus diversos papéis sociais, mas, sim, dignidade da humanidade ou dignidade humana como condição para o tratamento de um sujeito inserido no espaço de razões.

A diferença entre essa argumentação e a que Sensen (2011, p.153) apresenta como o paradigma romano fica clara:

O paradigma tradicional de dignidade humana é relacionado com um terceiro e mais antigo paradigma *aristocráticos* de “dignidade”. O uso aristocrático é parte da linguagem corriqueira se, por exemplo, alguém fala sobre um “dignatário” ou uma “baronesa que se move com dignidade”. O paradigma aristocrático pode ser visualizado no termo romano *dignitas*, de acordo com o qual a dignidade é uma posição elevada ou rank. Em Roma, *dignitas* era um conceito da vida política: ele expressava a *posição elevada* da classe governante. Em seu uso aristocrático, a “dignidade” não é assegurada a todos os seres humanos, mas como uma forma de distinção; era uma forma de concepção aristocrática no sentido de que se aplicava somente a alguns, por exemplo um cônsul ou senador.

O que, por sua vez, deixa clara a semelhança entre essa forma de colocar o conceito, e aquela que Kant apresenta na doutrina do direito, quando fala da dignidade que os sujeitos possuem dentro da comunidade política. Durante todo o tópico D, Kant (MS, AA06: 328-330) utiliza o conceito de dignidade no sentido de uma certa posição, conferida ao sujeito em função de um cargo que lhe é dado pelo governante, e que não pode ser retirado sem qualquer tipo de motivo. Esse tipo de dignidade também se aplica sem que seja concedido qualquer tipo de cargo, em função de títulos nobiliárquicos. Apesar de Kant (MS, AA06: 329) considerar que não há qualquer tipo de mérito nessa forma de dignidade, ela deve ser mantida pelo soberano. Contudo, e argumenta a favor de uma certa *dignidade geral*:

Não pode haver no Estado nenhum homem sem qualquer dignidade, pois ao menos a de cidadão ele tem; a não ser que por meio de seu próprio *crime* ele se torne, embora mantido vivo, um mero instrumento do arbítrio de um outro (do Estado ou de outro cidadão). Quem está nesta última situação (o que só pode ocorrer por meio de um julgamento e do direito), é um *escravo* (*servus in sensu stricto*) e pertence à *propriedade* (*dominium*) de um outro que, por isso, é não apenas seu senhor (*herus*), mas também seu *proprietário* (*dominus*), podendo aliená-lo como uma coisa, usá-lo conforme lhe aprouver (ainda que não para fins vergonhosos) e *utilizar-se* (dispor) de *suas forças*, não incluídos sua vida e os membros de seu corpo (MS, AA06, 330, *grifo no original*).

Aqui chamam a atenção dois pontos: (a) a dignidade de cidadão, considerada o mínimo por Kant dentro de uma ordem estatal, ainda assim pode ser perdida; (b) não há uma contradição entre ser humano e escravo, enquanto sujeito que pode ser utilizado como coisa, isto é, à disposição do arbítrio de outrem. É a perda da dignidade enquanto posição que parece possibilidade que esse uso ocorra. Assim, esse conceito deixa de ser tornar algo inerente, e volta a ser uma condição que pode ser perdida. Dessa forma, sujeitos sem qualquer tipo de dignidade podem ser admitidos dentro do Estado kantiano. Como se verá mais adiante, essa hipótese é admitida também em outros casos, dentro da *Metafísica dos Costumes*. A diferença entre colocar a dignidade como um papel, ou colocá-la como característica dos sujeitos que fundamentam a estrutura política, pode ser compreendida se, novamente, forem analisados os trechos nos quais esses conceitos aparecem em *Direito Natural Feyerabend*:

Não há nada, além do ser humano, a que se possa atribuir tanto respeito quanto ao direito humano. – O ser humano é, assim, um fim em si mesmo, e só pode ter, portanto, um valor interno, i.e. uma dignidade, em cujo lugar não pode ser posto nenhum equivalente. Outras coisas têm um valor externo, i.e. um preço contra o qual alguma coisa que sirva para o mesmo fim possa ser posta como equivalente. O valor interno do ser humano baseia-se em sua liberdade, no fato de que ele tem uma vontade própria. Já que ele deve ser o fim último; então sua vontade não tem de depender de mais nada. – Os animais têm uma vontade, mas não a sua própria vontade, e sim a vontade da natureza. A liberdade do ser humano é a condição sob a qual o ser humano pode ser ele mesmo um fim. As outras coisas não têm qualquer vontade, mas devem, isto sim, guiar-se pela vontade alheia, deixar-se utilizar como meios. Se o ser humano deve, portanto, ser um fim; então ele tem de ter uma vontade própria, pois não pode deixar-se utilizar como meio. O direito é a limitação da liberdade pela qual ela pode coexistir com toda outra liberdade segundo uma regra universal (V-NR Feyerabend, AA27: 1319-1320).

Reforça-se, portanto, o argumento que vem sendo defendido: a dignidade, aqui, aparece enquanto uma dignidade *não personificada*, mais no sentido de uma *dignitas* romana, e que, portanto, já não se comunica com a *dignidade humana*, que Kant apresenta no trecho citado, assim como em *Resposta à Pergunta e Fundamentação*. Como se verá mais adiante, é a partir dos textos pós censura, após os eventos iniciados com a Revolução Francesa, que essa diferença pode ser claramente visualizada. Assim, o mesmo argumento já não aparece em *Paz Perpétua* e *Teoria e Prática*, o que também ocorre com a *Metafísica dos Costumes*. Dessa forma, pode-se argumentar que não há uma diferença significativa entre o princípio do direito e sua ligação com a ideia de liberdade entre as aulas de direito natural e a *Metafísica dos Costumes*, mas os fundamentos são diferentes, e a dignidade no sentido de *dignidade humana*, já não pode ser encontrada.

A diferença entre a *dignidade não personificada* e a *dignidade humana* (*Würde*) fica evidente quando se considera que, na *Metafísica dos Costumes*, Kant (MS, AA06: 330) utiliza exemplo do contrato: “Ninguém pode obrigar-se por meio de contrato a uma tal dependência, pela qual deixa de ser pessoa, pois apenas como pessoa pode firmar um contrato.” Aqui o filósofo não está afirmando que é impossível firmar um contrato desse tipo *porque* ele viola a posição básica do sujeito como fim em si mesmo, mas porque um contrato desse tipo seria *juridicamente* impossível. Os argumentos, portanto, têm fundamentos diferentes, apesar de inicialmente parecer que Kant estaria reafirmando a ideia de dignidade humana. Isso se intensifica quando se tem em mente que mulheres, crianças e criados possuem um status diferente dentro da ordem jurídica kantiana, como se verá no próximo capítulo.

Nota-se, portanto, que há um enfraquecimento desse conceito e seu sentido mais emancipatório se perde ao longo da formulação da ideia de direito kantiana da década de 1790.

A repetição do termo *Würde* ocorre, mas ele nunca funciona como fundamento, e no único caso em que é aplicado ao sujeito que faz parte do Estado, Kant logo em seguida ressalta que essa característica pode ser retirada. Em verdade, a oposição de Kant à retirada da dignidade nobiliárquica, que ele inclusive deixa claro não possuir qualquer mérito, parece ser mais contundente do que sua oposição à retirada da dignidade geral de cidadão. Já não há mais um conceito de sujeito como um elemento *fundamental* para a determinação do conceito daquilo que é correto, nem o fio condutor de uma *humanidade* para definir essa ideia.

Recorde-se que, durante a década de 1780, Kant não apenas tinha consciência de como pretendia formular seus conceitos jurídicos, como havia indicação que ele pretendia afastar conceitos que pendessem na direção de forma de paternalismo e absolutismo. E nessa mesma época, para o autor, a dignidade como fundamento não parecia incorrer em qualquer dessas argumentações. A posição desse conceito parecia bem definida, no sentido de destacar a posição dos seres humanos. O que há aqui, portanto, mais do que a aparente retirada de um termo utilizado de forma incidental, é a mudança na própria natureza da argumentação que Kant propõe. Como se verá adiante, contudo, essas não são as únicas utilizações que Kant faz da ideia de dignidade na *Metafísica dos Costumes*.

3.2.2 A dignidade humana na Doutrina da Virtude

Há, ainda, a dignidade que aparece na *Doutrina da Virtude*. Recorde-se que Kant divide a *Metafísica dos Costumes* em duas etapas, publicadas separadamente. A primeira estabelece, como o autor deixou claro, as regras para as ações de cunho externo, enquanto a ética determina as ações que dependem, também, de uma concordância interna na vontade do sujeito. Essa diferença, contudo, não se aplica aos fundamentos subjetivos que ambas as etapas da *Metafísica dos Costumes* precisam possuir. Na *Doutrina do Direito* os princípios metafísicos precisaram ser determinados porque tal parte da filosofia versa somente sobre a forma da ação. Mesmo que esse não seja o caso na *Doutrina da Virtude*, a mesma fundamentação principiológica precisa ser estabelecida, vez que a atitude que pode ser considerada eticamente adequada não pode provir, meramente, do *sentimento* ou de qualquer elemento particular do sujeito.

Kant (MS, AA06: 377) aproveita o tema para, mais uma vez, estabelecer a diferença entre sua doutrina e aquelas argumentações que têm por base a ideia de felicidade. A refutação, aqui, ocorre a partir da negação da ideia de que os sentimentos dos sujeitos podem funcionar como uma base segura para a moralidade. Isso abre espaço para que Kant (MS, AA06: 379), na

Introdução à Doutrina da Virtude apresente novamente a ideia de um dever, através da necessitação do livre-arbítrio, como parte da construção de uma ação ética.

A autocoerção é o elemento determinante para compreender como, apesar de falar em uma ética que *obriga* o sujeito, Kant (MS, AA06: 379-380) ainda consegue pensar em um ser humano *livre*. Além disso, em oposição ao direito, que continha somente uma condição formal para a ação, aqui se fala também em uma doutrina fins. Os deveres, dessa forma, são para o ser humano *fim*, em Kant (MS, AA06: 381), é tudo aquilo que determina a ação humana no sentido de produzir o objeto do arbítrio. Recorde-se que esse conceito aparece já na *Fundamentação* como *necessário* à moralidade. Sem ele, nenhuma ação humana pode ser compreendida em sua totalidade. Portanto, os fins individuais são afastados, e apenas a humanidade dos sujeitos é colocada como um fim objetivo.

Os indivíduos não podem ser *obrigados* a possuírem um fim, tão somente a estabelecem os meios para que uma ação se realize. Contudo, quando se tem em mente a ideia de uma razão prática, também se admite a existência de fins que provêm da razão prática e que não são impostos aos sujeitos, mas antes aplicados a eles a partir de sua própria autonomia. Sendo assim, Kant (MS, AA06: 383) conclui: “O dever de virtude é distinto do dever jurídico essencialmente pelo fato de a este ser moralmente possível uma coerção externa, e aquele, porém, repousar unicamente na autocoerção livre”. No direito, tais fins dependem, unicamente, do livre-arbítrio do sujeito, mas na ética eles se tornam seu fundamento e são pensados, portanto, não a partir dos desejos de cada um, mas tendo como base o conceito de dever.

Os fins dos sujeitos são determinados, então, com base naquele conceito que encerra e consegue estabelecer a ideia de dever: a noção de Imperativo Categórico. Dois fins são colocados como Kant (MS, AA06: 386) como deveres: a própria perfeição e a felicidade alheia. Os deveres são estabelecidos dessa forma em função de dois argumentos: cada sujeito sabe melhor do que ninguém o que é felicidade para si, além de ser guiado para esse fim por sua própria natureza. Portanto, seria sem sentido estabelecer um *dever* de realizar sua própria felicidade; além disso não é possível procurar *realizar* a perfeição nos outros, vez que faz parte do mérito em realizar a perfeição que ela seja, unicamente, responsabilidade do próprio sujeito.

O conceito de perfeição, aqui, é importante de ser trabalhado. Recorde-se que Sensen (2011) atribui ao conceito tradicional de dignidade a ideia de uma *perfectibilidade*. Como Kant coloca esse conceito em um patamar importante na versão final de sua obra sobre ética, então esse argumento parece correto. Kant (MS, AA06: 386) define a perfectibilidade em termos de realização da noção de *humanidade* no ser humano. Isto é, quanto mais se afasta de sua animalidade e se aproxima da realização do ideal de humanidade, então mais próximo se está

da realização do referido dever. Porém é interessante notar que, aqui, poderia aparecer o conceito de *Würde*, o que não é o caso. O termo *digno de humanidade*, semelhante ao *digno de ser feliz*, é o conceito escolhido por Kant (MS, AA06: 387) para explicar o estágio que o sujeito alcança ao realizar sua própria perfeição. Assim, a ideia de uma dignidade aparece, aqui, mais como algo que o sujeito *alcança* do que como um elemento que ele *já possui* e que serve, dessa forma, como um fundamento para a noção de perfeição.

Nesse sentido, é interessante destacar, novamente, a diferença entre os termos. Kant tem um padrão de uso para dois termos que se referem ao conceito de dignidade (*Würde* e *Würdig*). *Würdig* é o primeiro que aparece, em uma aglutinação, para se referir ao conceito de *dignidade de ser feliz* (*Würdigkeit*). Como vem sendo colocado ao longo do capítulo, “*Würdigkeit*” é o *resultado* de um conjunto de *ações* que tornam o sujeito, ao final delas *merecedor* de felicidade. *Würde*, ao contrário, é um conceito que se aplica *ao sujeito*, sem que uma ação seja necessária para tanto, mas interligando-se somente à capacidade.

Esse padrão de sentido se repete aqui na *Metafísica dos Costumes*, ao falar da dignidade da humanidade, Kant também utiliza *würdig*. Além disso ao falar de uma *não-dignidade* (*Nichtwürdigkeit*) no ato de mentir, Kant também utiliza a mesma base. O que parece haver aqui, portanto, é uma distinção entre aquele valor que é atribuído ou não atribuído a um conjunto de atos, em contraposição a uma importância *prévia* que os sujeitos possuem, é que é representado pelo substantivo *Würde*. O ponto é: Quando Sensen (2011) argumenta que o conceito que aparece na *Fundamentação* está ligado, também, à forma como os sujeitos agem, em virtude da sua compreensão de que Kant (2009) está vinculado ao conceito antigo de dignidade, ele parece atribuir ao termo “*Würde*”, o significado de “*Würdigkeit*”, o que, de acordo com padrão que vem sendo apresentado até aqui, não faz sentido.

Faz mais sentido, para o padrão de aparecimento dos termos, compreender o seu sentido como uma *dignidade humana*, durante a década de 1780, e seu desaparecimento durante a década de 1790, com a manutenção somente do “*Würdigkeit*”, na doutrina da virtude, por mais que o termo não seja, necessariamente, esse. Um argumento que corrobora com essa tese, que aparece ao final do tópico X, é de que a *lei* possui uma dignidade. Kant (MS, AA06: 397) explica, nessa parte da obra, como os sujeitos devem se considerar *obrigados* a cumprir os ditames colocados pela ideia de uma virtude. Isso pode ser compreendido dessa forma pois a liberdade de se opor aos obstáculos sensíveis é simplesmente pressuposta, mas adquire *status* de uma obrigação quando se contempla a *dignidade* que a lei moral possui.

Essa passagem é interessante para notar que, apesar do termo *Würde* não se utilizado para se referir à humanidade, na passagem anterior, aqui fica claro, quando da sua aplicação à

lei moral, que Kant segue utilizando esse conceito para se aplicar a elementos *abstratos* de sua filosofia, não ao ser humano em si. Isso não parecia ocorrer anteriormente, quando *Würde* era utilizado para falar de uma certa importância do sujeito racional, *em conjunto* com a lei, que possuía uma importância *igual*.

Isso começa a se alterar quando Kant (MS, AA06: 420) fala dos deveres para consigo vez que volta aqui a distinção entre sujeito e coisa:

No que concerne, entretanto, ao dever do homem para consigo mesmo *unicamente* enquanto ser moral (sem considerar a sua animalidade), ele consiste no elemento *formal* da concordância das máximas de sua vontade com a *dignidade* da humanidade em sua pessoa; consiste, portanto, na proibição de privar-se do *privilégio* de um ser moral, a saber, agir segundo princípios, isto é, na proibição de privar-se da liberdade interna e transforma-se, assim, em um jogo de meras inclinações, portanto, uma coisa. Os vícios que se contrapõem a esse dever são: a *mentira*, a *avareza* e a *falsa humildade* (servilismo). Estes vícios adotam princípios que contradizem diretamente (já segundo a forma) o caráter do homem enquanto ser moral, isto é, a liberdade interna e a dignidade inata do homem; o que equivale dizer que eles tomam como princípio não ter nenhum princípio e também nenhum caráter, isto é, aviltar se e tornar-se objeto de desprezo (MS, AA06: 420, *grifo no original*).

Importante notar que a mentira, que poderia implicar na ideia de uma violação da dignidade do *outro*, é tratada por Kant (MS, AA06: 429) como uma violação do dever para *consigo*. A mentira, aqui, é compreendida como uma inverdade que o sujeito profere e que não depende de qualquer dano causado para ser compreendida como uma violação ao dever. A dignidade é violada pela mentira *interna*, que se opõe ao conceito de honestidade. Isto significa que o sujeito que não acredita naquilo que fala, quando interage com outrem, faz de si um mero objeto da sua vontade. A ideia de um *objeto* corresponde ao raciocínio de Kant (MS, AA06: 430) de que o sujeito que fala sem acreditar naquilo que profere se utiliza como meio, pois se torna uma *máquina de falar*⁴², vez que não haveria uma ligação adequada entre o elemento fisiológico, o ato de falar, e o fim do sujeito, sua intenção ao proferir as palavras.

Mas, no geral, o uso de Kant do conceito de dignidade, na *Doutrina da Virtude*, sempre parece ser mais próximo do *paradigma tradicional*:

Somente o homem considerado como *pessoa*, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral, eleva-se acima de qualquer preço; pois como tal (*homo noumenon*) tem de ser avaliado não meramente como meio para outros fins, nem mesmo para seus

⁴² Importante destacar, aqui, que o termo que Kant (MS, AA06: 430) para a ideia de uma *máquina de falar* é *Sprachmaschine*. O termo que Kant utiliza para opor sujeito e coisa em *Resposta à pergunta* também é *Maschine*, mas nesse segundo texto a proibição, assim como ocorre com o conceito de dignidade que aparece na *Fundamentação* o dever é em relação a outrem. O soberano deve garantir uma gradual liberdade de expressão aos sujeitos, para tratá-los cada vez menos como máquinas, enquanto no trecho da *Metafísica dos Costumes* a vedação é que o sujeito *se trate* como máquina, ao utilizar sua liberdade para falar.

próprios fins, mas como fim em si mesmo, isto é, ele possui uma *dignidade* (um valor interno absoluto), pela qual ele constringe todos os outros seres racionais do mundo a ter respeito por ele e pode medir-se com qualquer outro dessa espécie e avaliado em pé de igualdade (MS, AA 06: 435).

O foco de Kant (MS, AA06: 435) é o próprio sujeito, mas ele menciona, rapidamente, a possibilidade de também exigir dos demais o respeito à humanidade em sua pessoa. Deve haver, portanto, um reconhecimento por parte do sujeito de que ele, apesar de sua natureza animal, tem uma *dignidade* que deve ser levada em consideração na sua relação com os demais. Essa comparação, contudo, deve ser realizada somente a partir da ideia de uma *lei*. Na ausência da consciência desta, ocorre a arrogância. A questão, aqui, é que o sujeito se rebaixa perante dos demais com a intenção de obter favores, ou conseguir algo a partir disso, o que acaba por fazer com que ele mesmo se coloque em uma posição de meio, a fim de alcançar um determinado fim. É da comparação da sublimidade da lei que existe dentro do próprio ser humano que este é capaz de alcançar *respeito por si mesmo*. Mais a frente, Kant (MS, AA06: 441) coloca que é a disposição para o bem que torna o reconhecimento da dignidade do homem possível.

Nesse ponto Kant (MS, AA06: 436) delinea, inclusive, um fator econômico que determina a ausência de respeito à dignidade da humanidade. É dever do ser humano não se colocar em uma situação financeira que gere a necessidade de pedir dinheiro para outros sujeitos, porque isso também seria ferir a dignidade própria. Coloca-se a questão se há, a partir desse ponto, um critério econômico, mesmo na ética, para determinar a dignidade do sujeito, que seria perdida caso um sujeito se tornasse miserável. Cumpre questionar, também, se, aqui, a dignidade da humanidade, como ocorria na década de 1780, é pensada como um elemento inerente ao sujeito, em função de sua capacidade para a lei moral.

A consciência da dignidade do outro, contudo, volta a aparecer de forma mais clara, quando Kant (MS, AA06: 449, *grifo no original*) fala do dever para com os outros sujeitos:

O mesmo tem que ser dito do *respeito* que temos que provar diante dos outros: por ele não se entende não meramente o *sentimento* proveniente da comparação de nosso próprio *valor* com o de outrem (tal como sentem, por mero hábito, uma criança diante de seus pais, um aluno diante de seu professor ou, em geral, um inferior diante de seu superior), mas apenas uma *máxima* da limitação de nossa autoestima por meio da dignidade da humanidade em outra pessoa, portanto o respeito em sentido prático (*observantia aliis praestanda*).

Em uma passagem seguinte volta o dever, expresso de forma mais evidente na segunda formulação do Imperativo Categórico, na *Fundamentação*, de não tratar os outros sujeitos como meros meios para os fins dos demais:

Portanto, o dever de amor ao próximo pode também ser expresso assim: ele é o dever de propor como meus os *fins* dos outros (na medida em que estes fins não sejam imorais); o dever de respeito ao meu próximo está contido na máxima de não degradar nenhum outro homem tomando meramente como meio para os meus fins (não exigir que o outro deva aviltar para servir aos meus fins) (MS, AA06: 450).

Nesse sentido, é importante notar que a dignidade, aqui, também funciona como uma forma de fundamento, vez que todos os deveres para com os demais sujeitos dela derivam:

Portanto, o *respeito* que tenho pelos outros, ou que um outro pode exigir de mim (*observantia aliis praestanda*), é também o reconhecimento de uma *dignidade* (*dignitas*) em outros homens, isto é, de um valor que não tem preço, que não tem equivalente pelo qual o objeto da estima (*aestimii*) pudesse ser trocado. A avaliação de uma coisa como algo que não tem valor é o desprezo. (...) A humanidade ela própria uma dignidade, pois o homem não pode ser usado por nenhum homem (nem pelos outros nem sequer por si mesmo) apenas como meio, mas tem sempre de ser ao mesmo tempo usado como fim, e nisto (a personalidade) consiste propriamente sua dignidade, por meio da qual ele se eleva sobre todos os outros seres do mundo que não são homens e que podem certamente ser usados; e eleva-se, portanto, sobre todas as coisas. Logo, assim como ele não pode alienar a si próprio por preço algum (o que seria contrário ao dever de autoestima), do mesmo modo ele não pode agir contra a autoestima igualmente necessária dos outros enquanto homens, isto é, o homem é obrigado a reconhecer praticamente a dignidade da humanidade em todos os outros homens, portanto, radica nele um dever que se refere ao respeito que se tem necessariamente de mostrar por todo o homem. (MS, AA06: 462, *grifo no original*).

Assim, de forma geral, o conceito de dignidade colocado aqui parece se referir, mesmo na *Doutrina da Virtude*, não à *dignidade humana*, mas à dignidade do homem, considerando o comportamento dele para que haja uma elevação da humanidade diante dos demais seres. Coexistem, na *Metafísica dos Costumes*, portanto, um *sentido aristocrático de dignidade*, na *Doutrina do Direito*, e um *sentido tradicional de dignidade* na *Doutrina da Virtude*. O que ocorre na obra é, portanto, uma *exclusão* completa da *dignidade humana* dentro daquelas partes em que Kant se refere a qualquer *direito*. O que parece ser colocado aqui é um golfo, que se aprofunda, entre a ética e a filosofia do direito de Kant, e mesmo entre o direito e a moral, e que permite dois tipos de tratamento radicalmente diferentes em cada um desses âmbitos. Parece sumir, portanto, a sensação de um direito e ética que se complementam, como ocorria naqueles conceitos que apareciam nas *Lições de Ética*.

Muito mais coerente parecia ser a visão da década de 1780, na qual a ideia de um sujeito possuidor de dignidade informava não apenas os deveres do sujeito, no âmbito da moralidade, como também os deveres do Estado, inclusive em termos de atitudes do soberano. Ao final da *Metafísica dos Costumes*, Kant (MS, AA06: 486) assinala que, em um julgamento, Prótagoras de Abdera foi julgado de forma injusta, se os juízes forem considerados enquanto

homens, mas de forma justa, se considerados como funcionários do Estado. Kant, nesse ponto de sua obra, parece realizar a mesma distinção do sujeito enquanto integrante de um Estado e enquanto sujeito ético. No primeiro caso, o respeito é devido somente em termos de liberdade, no segundo em termos de dignidade humana.

4 A REVOLUÇÃO NA FILOSOFIA KANTIANA: A esperança do súdito e o dever do filósofo sob o peso da censura

Cumprido, agora, analisar o conceito de revolução na filosofia kantiana, bem como a relação entre Kant e a Revolução Francesa. A tese aqui adotada pode ser resumida da seguinte forma: durante a década de 1780, Kant formula uma teoria da história que abre espaço, apesar de não adotar diretamente, para um conceito de Revolução. Em *Teoria e Prática*, contudo, a filosofia de Kant adota uma postura conservadora, que apesar de ser afastada brevemente em *Paz Perpétua*, retorna, na *Metafísica dos Costumes*. Esse movimento pode ser explicado em função da censura, mas também em função de um afastamento de Kant do movimento da Revolução, conforme este se tornava mais ampla e democrática. O “termômetro” para compreender essa mudança de perspectiva é, justamente, a passagem da *dignidade humana* (*Würde*) da década de 1780, para a *dignidade não personificada* da década de 1790, que coincide com uma visão cada vez mais crítica acerca de um direito de revolução.

O termo Revolução tem, em seu uso contemporâneo, um sentido que surge durante a Modernidade. Na antiguidade, afirma Arendt (1990, p. 21), apesar de haver termos que indicavam uma ruptura política relativamente grande, não havia um sentido de descontinuidade histórica definitiva. Assim, apesar da violência das mudanças políticas, havia a crença de que tais alterações eram parte de um funcionamento orgânico do corpo político, semelhante ao que ocorria no corpo físico. Mesmo a pobreza, e as alterações políticas que ocorriam com base na sua percepção, era considerada como algo natural das sociedades humanas. Koselleck (2014, p. 41) reforça essa perspectiva, afirmando que própria forma como a sucessão dos tipos de governo ocorria era um fenômeno natural, seguindo uma ordem cíclica. Essa perspectiva não se mantém na era revolucionária e, em verdade, começa a ser questionada ainda antes da Revolução Americana, funcionando como um de seus fundamentos principais. Sendo assim, afirma Arendt (1990, p. 28):

O conceito moderno de Revolução, intrinsecamente ligado com a noção de que o curso da história, de repente, começa do zero, que uma história completamente nova, uma história nunca conhecida ou contada anteriormente, está prestes a se desenrolar, era desconhecido antes das duas grandes revoluções, no final do século XVIII.

A ruptura completa ficou clara, na Revolução Francesa, com a declaração de que o ano 1 do novo calendário era, justamente, aquele da execução do rei e Proclamação da República. As revoluções começaram a ser compreendidas como um evento cujo resultado não poderia ser, minimamente, conhecido por seus atores. O que era determinado quando a Revolução começava era, tão somente, seu princípio básico: a liberdade dos sujeitos. Assim, liberdade e reinício da história eram conceitos que começavam a convergir, tão somente, na Modernidade (Arendt, 1990, p. 29). A questão é que, nesse tempo histórico, o conceito de liberdade se transforma. De uma mera locomoção, que poderia ser garantida porque qualquer tipo de governo, ela passa a ser compreendida em um sentido que não se restringe a um elemento físico.

A violência também não é um critério definidor do conceito de Revolução moderno. O que é determinante, aqui, é que haja uma mudança completa na forma de governo. Arendt (1990, p. 36) considera importante investigar o surgimento da palavra Revolução para determinar seu sentido moderno. Em textos do Renascimento Italiano, Revolução era ainda um vocábulo inexistente e, apesar da ideia já estar presente no pensamento de Maquiavel, o filósofo ainda considerava uma mudança no governo como uma renovação, não revolução. Isso porque vocábulos como este, bem como rebelião e revolta, já eram conhecidos desde o fim da Idade Média, mas não indicavam a ruptura com o conceito de libertação, e adoção da ideia de liberdade. Esse último elemento significa, ainda de acordo com Arendt (1990, p. 40) a inserção de todos os sujeitos dentro de um mesmo conceito de humanidade. A própria noção de uma igualdade, se altera profundamente durante a modernidade.

Nesse sentido, Beiser (1992, p. 15) argumenta que, no contexto do pensamento alemão, o liberalismo ganha proeminência não apenas em função dos eventos ocorridos na França, mas também por encerrar em si essa nova compreensão, considerada como premissa básica do conceito que surgia, que os seres humanos devem ser considerados livres, iguais e possuidores de uma série de direitos humanos fundamentais. Isso se tornou, em verdade, um evento básico da compreensão da própria ideia de história.

Aqui o foco não era tanto formar uma corrente de pensamento determinada, mas justificar um novo conceito de Estado. Assim, todos aqueles que podem ser compreendidos como liberais, na década de 1790, como Kant, Schiller, von Humboldt, Jacobi e Forster, eram defensores ferrenhos da liberdade como um elemento fundamental da formação de uma estrutura política. A partir dessa noção, uma série de direitos eram defendidos, como a liberdade de imprensa, tolerância religiosa, igualdade de oportunidade e a defesa contra qualquer tipo de prisão arbitrária (Beiser, 1992, p. 16).

Além de um novo conceito de Estado, e a compreensão da importância de um certo conjunto de direitos irrevogáveis, o pensamento revolucionário também tem, em seu cerne, uma relação direta com uma compreensão sobre o fim dos privilégios das classes que dominavam o antigo regime, bem como a ideia de que o terceiro estado deve ser considerado essencial para o desenvolvimento de um conceito de Estado que funcione de forma justa. O pensamento de Rousseau e o Abade de Sieyès corroboram esses preceitos básicos, principalmente em função da ideia de vontade geral. O povo reunido, e aqui especificamente todo o povo reunido, é a única fonte possível de legitimidade para as decisões que são tomadas no âmbito estatal (Maliks, 2014, p. 42).

Porém, até esse ponto, *revolução* era um termo astronômico, utilizado por Copérnico para deificar movimento das estrelas e não envolvia, portanto, a ideias de novidade ou mesmo violência. Se tratava, portanto, de um movimento cíclico. Trazendo o termo para filosofia política, ele significava uma sucessão de governos humanos imutável e que seguia uma ordem pré-determinada. Quando esse conceito começa a ser, de fato, aplicado a acontecimentos mundanos, como ocorre na filosofia de Hobbes, ele significa uma rota irresistível que determinados acontecimentos seguem. Quase como um nascer e pôr do sol, que ocorrem obedecendo a leis maiores que os próprios astros. A metáfora, portanto, significa o caminhar e retorno ao mesmo ponto. Por isso, o termo foi utilizado, pela primeira vez, para falar sobre a restauração da monarquia na Inglaterra, nos anos de 1660. O mesmo ocorreu em 1688, com a Revolução Gloriosa, quando o termo foi utilizado para designar a volta da monarquia ao seu status anterior ao levante (Arendt, 1990, p. 42-43; Koselleck, 2014, p. 41-42).

A Revolução Gloriosa também marcou a diferença entre a guerra civil e os novos movimentos políticos que, mais tarde, seriam interpretados como revolucionários. Antes das grandes revoluções do século XVIII, o conceito de guerra civil conseguia compreender parte dos conflitos internos experimentados em um Estado. Esse tipo de insurreição ocorria quando um evento violento colocava um Estado em posição de inimigo, em relação a um grupo que estava contra a lei vigente. A revolução inclui a guerra civil, mas não há identidade completa. O conceito de mudança, no caso de uma revolução, era considerado, antes da Revolução Francesa, pré-determinado. Também após esse evento, a Revolução se aplica a qualquer movimento brusco e irreversível de mudança coletiva, abarcando áreas como a economia, o direito e a religião. Nesse contexto, o uso do termo “guerra civil” passou a se referir aos conflitos religiosos, e interpretado, portanto, a partir de um fanatismo. Assim, o surgimento da revolução, tornou a guerra civil algo sem sentido (Koselleck, 2014, p. 45-46).

Arendt (1990, p. 44) considera, contudo, que a fim de compreender o sentido real do termo revolução, como ele começa a aparecer na Modernidade, é preciso estabelecer aquilo que era central dentro dos dois modelos mais claros de levantes desse tipo, nesse período. Na Revolução Americana e na Revolução Francesa, a intenção mais evidente daqueles que as levaram a cabo era, de forma clara, o retorno a uma ordem social que havia sido perturbada pela implementação de governos despóticos, ou antes dos abusos que as colônias experimentavam. A tentativa, na visão de mundo de alguns dos autores do período, era voltar para uma época anterior mesmo ao próprio Estado, um estado de natureza, no qual os direitos de todos os indivíduos eram respeitados de forma plena. Mas o curso do movimento das revoluções gerou a impossibilidade de pensar em um retorno, desembocando em uma concepção nova sobre governo, liberdade e Estado, conferindo ao termo revolução um novo sentido.

Mas um ponto importante para pensar como esse conceito se transformou é compreender o seu uso anterior em outro sentido: o de um movimento irresistível. As estrelas não possuem opção em seu movimento, elas simplesmente seguem uma órbita cujo movimento está fora do seu controle. Em 1789, durante a Revolução Francesa, uma conversa entre Luís XVI e Duque de La Rochefoucauld-Liancourt, sobre a queda da Bastilha, demonstra a inevitabilidade dos eventos que estavam ocorrendo. À constatação do rei de que ocorria uma rebelião, o Duque responde que o que está acontecendo é, em verdade, uma revolução. O movimento possui uma lei própria, sobre a qual os sujeitos não têm controle. A imagem de ondas, que arrastam os sujeitos no sentido de uma emergência necessária de um novo conceito de liberdade, começa a fazer mais sentido (Arendt, 1990, p. 48-49).

Isso significou a compreensão básica de que nenhum dos atores iniciais das revoluções realmente tinha controle sobre os eventos, bem como seu desenrolar. Nesse sentido, afirma Arendt (1990, p. 51):

No passado, isto é, nos dias felizes do Iluminismo, somente o poder despótico do monarca parecia estar entre o homem e sua liberdade para agir, formas muito mais fortes de repente surgiram, compelindo o homem à sua vontade, e das quais não havia libertação, nem rebelião e nem escape, a forma da história e da necessidade histórica.

Koselleck (2014, p. 46-47) aponta que o conceito de Revolução, a partir do século XVIII, passa a designar um movimento singular e coletivo, contendo em si todas as revoluções individuais e assumindo um papel de princípio regulatório, que consegue abarcar o comportamento dos sujeitos que estão levando a cabo um movimento político. Assim, ele possui um certo sentido metahistórico, com um senso de aceleração. Não haveria como esperar

a chegada natural de um certo momento na história, seria necessário agilizar esse processo por meio de um levante. Sendo assim, a partir de 1789, a revolução se torna posicionamento político, voltado para um futuro da sociedade.

Em função disso, a revolução é pensada como um certo objetivo bem definido, que coloca uma direção inequívoca a ser seguida. Esse sentido, por sua vez, é sempre o de uma emancipação social, da qual o conceito de revolução se tornou um sinônimo. Isso significa, ainda segundo Koselleck (2014, p. 48) que a revolução se torna um conceito social, não apenas político. Aqui, o caráter social significa que a preocupação começa a ser com a transformação da estrutura social. Corolário desse pensamento, compreende-se que a partir da modernidade, as revoluções se tornam movimentos globais e permanentes, que não cessam até que seu objetivo seja alcançado.

Quando se leva em consideração a filosofia da história desenvolvida por Kant, todas essas características parecem estar presentes, ao mesmo tempo em que não se encaixam, diretamente, em uma filosofia considerada revolucionária. Em função disso, o conceito de revolução kantiano segue sendo um tema controverso em sua filosofia. Considerando o aspecto mais amplo segundo o qual a sua teoria é desenvolvida, é preciso compreender que o pensamento político alemão foi impactado pela Revolução Francesa, não sendo exceção ao restante do mundo. A partir desse evento histórico, em verdade, formaram-se três linhas centrais de pensamento no contexto germânico: liberalismo, conservadorismo e romantismo. As alterações significativas na direção do pensamento filosófico desse país a partir do levante de 1789, contradiz a crença, portanto, de que havia uma obediência absoluta, característica do povo alemão, que o tornava apolítico (Beiser, 1992, p. viii; Losurdo, 2015, p. 24-25).

Em contraposição a essa leitura de um povo distante de qualquer tipo de debate, Beiser (1992, p. ix) argumenta que, em verdade, o pensamento filosófico alemão era profundamente guiado por objetivos de cunho político. Nesse sentido, a finalidade da filosofia da época não pode ser compreendida apenas através dos argumentos que eram defendidos, mas em função de um propósito político mais amplo. O foco do pensamento liberal, que como foi argumentado era dominante no cenário intelectual do país, não era apenas uma defesa de um certo conjunto de direitos, mas uma nova compreensão sobre os propósitos do Estado. Beiser (1992, p. 16) coloca que a função principal do Estado, aqui, é promover os direitos dos sujeitos, e não seu bem estar, havendo, portanto, uma restrição dos poderes estatais. Nesse sentido, o termo paternalismo, ao qual Kant (2013) se opõe de forma ferrenha, significava que: “A lei da natureza demandava que o príncipe estabelecesse uma sociedade piedosa, justa e feliz na terra” (Beiser, 1992, p. 16).”

Na prática, essa forma de pensamento influenciou, sobremaneira, a escola wolffiana, bem como os principais tratados do governo de Frederico II. O bem comum era um objetivo central, não apenas do ponto de vista físico, mas também como uma contribuição para a salvação espiritual dos sujeitos. Quando os liberais se opõem a essa forma de conduzir o Estado, portanto, a preocupação é mais com os limites do que um governante pode fazer, do que com a constituição que precisará ser adotada. Isso é visível no fato de que há opiniões semelhantes sobre os limites do Estado, mas compreensões diferentes sobre como sua constituição deve ser formulada (Beiser, 1992, p. 16). Além disso, de acordo com o que coloca Losurdo (2015, p. 24-25) no próprio tempo histórico em questão, o povo alemão era considerado uma inspiração para se opor à autoridade instituída, em função das revoltas geradas pela Reforma na Alemanha. O fato desse movimento ter encontrado apoio popular, assim como a revolta na França, é evocado para compreender que, no pensamento do povo, também havia uma tendência à liberdade, e não à obediência cega.

Quando a Revolução na França ocorre, ela é compreendida, em certa medida, como a realização dessa argumentação na própria história, um sinal de que, de fato, os acontecimentos, a partir daquele ponto, poderiam ser lidos como uma movimentação sem retorno para um ponto de progresso dos sujeitos e do Estado. Mas, se Kant parece se encaixar no pensamento liberal, como foi colocado anteriormente, por que há dúvida em relação à sua posição diante da revolução? Beiser (1992, p. 36) argumenta que não há, na filosofia de Kant, nada que fizesse qualquer intérprete pensar que o autor apoiaria a Revolução. O que há é, tão somente, uma negação ferrenha do direito à Revolução, e sua visão do governo não difere de forma significativa dos pensadores conservadores. Losurdo (2015, p. 10) reitera esse ponto, e acrescenta à discussão afirmando que a tentativa de ler Kant como um conservador também é derivada de uma certa escolha interpretativa.

Ainda de acordo com o autor, havia uma confusão entre o que de fato diz a filosofia kantiana, e o sentido da argumentação que esta apresenta, e o temor de Kant pela censura. Assim, a filosofia de Kant foi interpretada pelos liberais nacionais, especialmente a partir da metade do século XIX, como um conservadorismo. Nesse período, os autores eram compreendidos como filósofos que não possuíram um respeito adequado pelas instituições sociais tradicionais. Portanto, Kant teria sido, forçosamente, colocado ao lado do restante do povo alemão, na categoria de um povo sem espírito de ordem, ao contrário dos franceses (Losurdo, 2015, p. 11).

O conceito de individualismo era dominante e, portanto, não haveria culto a uma figura estatal ideal, como aquela colocada pelos jacobinos. Tampouco havia diferenças agudas entre

classes sociais para justificar uma revolta popular. Além da pretensão de apagamento dos pontos nos quais os autores, de fato, apoiavam um ideal revolucionário, há ainda a tentativa de alterar aquelas posições que foram colocadas. Nesse sentido, Kant é compreendido como um filósofo apolítico⁴³, sem qualquer consciência desse tipo de tema. Quando alguma concessão é feita, reforça-se a ideia de uma diferença crucial entre o Kant súdito e o Kant pensador. Nesse sentido, a revolução seria comemorada por ele em termos de acontecimento histórico passível de estudo filosófico, mas nunca como uma convicção verdadeira (Losurdo, 2015, p. 17).

É por conta dessa divisão entre o Kant filósofo e o Kant súdito, já apontada a partir da *Metafísica dos Costumes*, que surgem dúvidas contundentes em relação a como a revolução pode ser compreendida a partir de sua filosofia. Quando se observa a vida do autor, o que se tem é um Kant obcecado pela Revolução Francesa. Havia uma avidez por qualquer notícia sobre o levante, e durante os primeiros anos após seu início, ele fazia questão de discutir a Revolução Francesa em qualquer debate sobre princípios políticos. A Revolução se tornou, para ele, a confirmação de sua teoria do progresso da história, que será apresentada mais adiante. Foi esse evento, argumenta Beiser (1992, p. 37), que levou Kant a finalmente escrever sobre política, vez que mesmo que este tema fizesse parte de suas reflexões antes de 1789, havia pouca publicação nesse sentido. Ainda de acordo com o autor, todos os textos entre os anos de 1793-1798 foram uma tentativa de defender os direitos do ser humano, cerne do movimento ocorrido na França. Muitos dos acontecimentos traumáticos da Revolução entre os anos de 1792 e 1793 não fizeram Kant perder sua admiração pelo movimento, e sua reprovação mais contundente foi em relação à execução do rei Luís XVI.

Há relatos que indicam, contudo, essa ressalva não fez com que ele deixasse de apoiar o movimento especialmente entre seus amigos mais próximos, principalmente em relação aos princípios gerais que guiavam o processo revolucionário, o que lhe gerou a fama de jacobino. Um estudante seu apontou a forma como Kant pensava, ainda em 1794: “Ele ainda é completamente democrata, e ele vem compreendendo que todos os horrores que estão acontecendo na França são insignificantes perto do mal crônico do despotismo que havia antes, e que os jacobinos provavelmente estão certos em suas ações” (Beiser, 1992, p. 38).

Um colega seu expressou a franqueza com que Kant tratava do assunto: “Havia uma época, em Königsberg quando qualquer um que meramente falava sobre a Revolução era

⁴³“Então, pelo visto, nem tampouco o renascimento do hegelianismo arranhou os clichês liberais-nacionais. (...) Ao pregar uma obediência incondicional à autoridade constituída, poder-se-ia traçar uma linha de continuidade de Lutero a Kant. Quando se quer mostrar generosidade, faz-se uma exceção em favor deste ou daquele autor, mas, no conjunto, considera-se a tradição cultural alemã imune de qualquer impulso revolucionário ou subversivo” (Losurdo, 2015, 19-20).

registrado nos livros negros como jacobinos, mas Kant nunca se deixou intimidar, e que ele sempre falava a favor da Revolução, mesmo nas instâncias mais altas da sociedade”. No *Conflito das Faculdades*, escrito em 1797, Kant argumenta que os eventos da Revolução, e a recepção do povo, indicam que os seres humanos têm esperança de melhorarem. Porém, a mudança no tom da Revolução e a recepção negativa do povo no período do Terror, fez com que a argumentação de Kant não envelhecesse bem (Beiser, 1992, p. 38).

Considerando uma leitura mais detida do tema, compreendendo a relação de cada uma das fases do pensamento de Kant e os acontecimentos que se desenrolavam na França, Maliks (2014, p. 39) distingue a Revolução da filosofia kantiana no sentido de que, quando Kant publica o escrito *Teoria e Prática*, em 1793, o Terror já substituiu os ideais iniciais da Revolução, abrindo espaço para um governo que instaurava a guerra civil e externa. Ao afastar a possibilidade de um direito de revolução, no escrito citado, de acordo com o autor, Kant estabelece uma distância entre a sua teoria e aqueles filósofos que se mantinham em solo mais radical, como Fichte. Aqui, em realidade, o debate que Kant apresenta em textos como o *Teoria e Prática* pode ser compreendido como uma inserção no debate de sua época, e não uma discussão com os filósofos mais canônicos, como Hobbes. Nesse sentido, Kant parece tentar provar dois pontos. O primeiro é a comprovação de que a sua concepção de pessoa leva a um ideal republicano de Constituição, cujo Estado será mais do que um instrumento para a realização da liberdade e mais um elemento com uma importância intrínseca.

Maliks (2014, p. 40) considera que essa visão que Kant começa a apresentar em 1793 é mais complexa do que aquela apresentada até então, porque se distancia, meramente, da prova, derivada da filosofia moral kantiana, acerca da autonomia individual. Além disso, existem consequências práticas de pensar tal teoria no contexto prussiano, em conjunção com os eventos que ocorriam na França. A Revolução fez com que Kant adotasse um conceito de igualdade que se realiza de forma mais gradual, e não na forma de um movimento repentino.

Isso porque a recepção da Revolução na Prússia não é uniforme, do início ao fim do movimento. A notícia do acontecimento, inicialmente, foi recebida com entusiasmo, com os fins dos privilégios de classe sendo endossados por conservadores e liberais. Acreditava-se que a forma como o Estado germânico funcionava já abarcava uma quantidade grande daquelas reivindicações que eram feitas em solo francês, mas por meio de reformas graduais, não no sentido de uma revolução completa. O entusiasmo, contudo, começa a desaparecer a partir de 1790. Conforme a revolução se tornava cada vez mais popular e com a instauração posterior do governo jacobino e do terror a opinião pública do restante do continente Europeu muda,

considerando os eventos na França um modelo que deveria ser condenado, e não adotado (Maliks, 2014, p. 43).

Nesse sentido, existe uma diferença significativa entre a primeira declaração de direitos, publicada no início da Revolução, e a *Constituição da República Francesa*, de 1793. Agora, o governo francês estabelece direitos sociais, o fim da monarquia, fim da escravidão e o direito de rebelião. A noção de virtude volta a aparecer como parte dos objetivos do Estado em relação aos sujeitos, e o Reino do Terror de Robespierre executa sumariamente qualquer indivíduo que aparente possuir um interesse privado contrário aos objetivos do novo Estado francês (Maliks, 2014, p. 44).

A partir desse ponto, o apoio à Revolução deixa de ser um tópico tratado com ares de unanimidade. Aqueles que argumentavam a favor da ideia de um conjunto de direitos naturais dos seres humanos, mas que já não concordavam com o Terror, passaram a realizar um esforço para diferenciar o processo evolucionário das teorias que estavam em voga na época. Mesmo a liberdade, que inicialmente era garantida a todos os sujeitos, começou a ser compreendida como um conceito mais limitado, a fim de embasar uma ideia de Estado que não precisasse pressupor uma ideia de rebelião. Era arriscado continuar defendendo os mesmos ideais, nos mesmos moldes de 1789 (Maliks, 2014, p. 45-46).

Quando Fichte, fortemente influenciado pelos ideais Iluministas, bem como pela filosofia moral de Kant, começa a publicar seus textos, na década de 1790, suas ideias, fundamentam diretamente um direito de revolução, negando uma obediência irrestrita e irrevogável dos sujeitos, bem como preservando sua liberdade, na medida em que a ação não é proibida por um dever moral. Além disso, o autor trabalha uma questão que também era colocada como revolucionária, no pensamento da época: a abolição dos benefícios da nobreza. Na Prússia, argumentar algo nesse sentido era arriscado, vez que a nobreza do país possuía uma série de privilégios, concedidos a fim de manter um certo nível de estabilidade política. Apesar do contato franco e próximo entre Fichte e Kant, as linhas nas quais o escrito *Teoria e Prática* apresenta uma filosofia política não seguem o radicalismo fichteano (Maliks, 2014, p. 46-50).

A dubiedade existente no pensamento de Kant, e a profunda diferença entre sua opinião pessoal, com um apoio quase incondicional à Revolução, e a construção de sua filosofia política que, ora silencia, ora nega um direito de revolução, faz surgir diferentes interpretações sobre como esse conceito pode ser compreendido dentro de seu sistema. Como se verá ao longo do capítulo, autores como Maliks (2014) e Losurdo (2015) defendem que é possível considerar a filosofia kantiana como revolucionária durante toda sua construção, e autores como Beiser (1992) destacam o sentido de ruptura que a Revolução causa dentro da teoria política de Kant.

Seguindo a mesma divisão do capítulo anterior, este partirá de uma organização cronológica, trabalhando os textos na ordem em que foram publicados. Assim, primeiro serão apresentadas as obras de filosofia política que tratam de um possível direito de rebelião antes mesmo da Revolução de 1788. Nesse ponto, o foco será, principalmente, compreender o conceito de providência kantiano, e sua relação com o que ele compreendida pelo conceito de Estado. Após, serão abordados os textos pós revolucionários, com atenção especial para as obras que tratam também da censura: *Conflito das Faculdades* e *A Religião nos Limites da Simples Razão*. A censura, aqui, se interliga com a revolução porque grande parte do processo de censura na Prússia foi causado pelo temor de insurreições após a Revolução Francesa. Por conta disso, esse conceito aparece de forma reiterada durante do capítulo. Por fim, serão apresentadas três obras da década de 1790, nas quais Kant se alterna entre a defesa e oposição aos ideais da Revolução *Teoria e Prática*, *Paz Perpétua* e *Metafísica dos Costumes: A Metafísica dos Costumes*, em especial, é relevante para compreender não apenas como Kant nega *textualmente* um direito de Revolução, mas também se afasta dos ideais dos levantes na França de forma *ideológica*.

4.1 A filosofia da história antes da Revolução de 1788: A possibilidade da revolução para além da razão humana

Apesar dos debates teóricos sobre em que medida Kant apoia ou rejeita a Revolução Francesa, é fato que sua compreensão do conceito de história está em consonância com o novo conceito de revolução. Nesse sentido, compreender o texto *Ideia de uma História universal com um propósito cosmopolita* (doravante *Ideia*), significa verificar em que medida, a partir da *Fundamentação*, os conceitos políticos de Kant começam a se desenvolver a partir de uma noção de progresso histórico. É importante ressaltar, a partir do que Maliks (2014, p. 23) destaca, que apesar do texto ser tradicionalmente lido como uma das obras que discute uma versão inicial da filosofia política de Kant ela é, em realidade, uma discussão sobre a agência moral individual. Porém, no contexto do pensamento alemão, a sua argumentação foi responsável por contribuir com o debate sobre a justificação do Estado.

Isso ocorreu porque havia uma consequência mais política da forma como Kant havia apresentado sua filosofia da moral na *Fundamentação*. A ideia de que a felicidade não poderia ser colocada como fundamento de conceitos que aspirassem à racionalidade, colocava de lado não apenas a filosofia tradicional, com a de Wolff, mas a própria forma como Frederico II conduzia seu governo. A liberdade dos sujeitos era o ponto central que levava, inclusive, a uma

vida *verdadeiramente feliz*, que por sua vez estava conectada não a elementos empíricos, mas antes à própria realização dos sujeitos enquanto seres autônomos. Além disso, quando Kant define o conceito de Imperativo Categórico, há também uma determinação de como os outros sujeitos devem ser tratados, e qual motivo deve, de fato, embasar a obediência à lei moral. Liberais alemães tomaram a filosofia da *Fundamentação* como um fundamento para sua argumentação de cunho político. Como a ideia de um *reino dos fins* implicava na de cidadãos com direitos comuns, parecia haver a indicação de que Kant estaria de acordo com uma ideia de democracia rousseauiana (Maliks, 2014, p. 25).

Contudo, a própria forma como a filosofia kantiana apresenta sua argumentação, a deixa muito distante de uma teoria constitucional concreta. Desse modo, em tese, os sujeitos que adotam o Imperativo Categórico como forma de delimitação da lei universal, poderiam viver em uma democracia, monarquia ou aristocracia (Maliks, 2014, p. 25). Aqui, pode-se considerar a interpretação estoica da filosofia de Kant. Se a realização da moralidade no indivíduo é, tão somente, uma questão de consciência, então não é necessária qualquer alteração externa, em termos de Estado ou sociedade. Contudo, quanto mais Kant formula uma teoria da moral que exige que os sujeitos sejam tratados de uma certa forma, ou seja, possuidores de uma dignidade, mais clara fica sua posição, na década de 1780, contra um Estado de tipo despótico, e mais evidente parece ser seu apoio à causa liberal. Quando a Revolução estoura, em 1789, Kant parece, até então, ter formulado uma teoria que seria, exatamente, o espelho utilizado pelos revolucionários franceses para a confecção de suas declarações de direitos.

O que há aqui, portanto, é a compreensão de que, apoiar a ideia de Revolução, a partir da teoria de Kant, é possível porque há não apenas uma teoria política inicial que consubstancia essa noção, mas também uma teoria moral em conexão com a ideia de direito que admite a *dignidade humana (Würde)* como elemento central de sua formulação, o que impede que os sujeitos *possam* ser vistos como meros sujeitos da ordem estatal, sem possibilidade de alteração destas. Em outras palavras, há uma certa convergência de elementos, de diferentes partes da filosofia kantiana, que corroboram os ideais liberais. Além disso, há um conceito de liberdade que deve ser tomado como o ponto final tanto das ações humanas, quanto das decisões que são tomadas em âmbito estatal. Por tanto, vê-se aqui que há uma presença dupla na filosofia de Kant nesse período: existe um conceito de uma evolução histórica que parece sumarizar o novo ideal de *revolução* que existe na modernidade, bem como a presença de uma dignidade humana, que por existir no campo da política como uma exigência para o comportamento do ser humano, pode ser pensada como um fundamento para essa noção.

Em *Ideia*, isso começa a aparecer quando Kant (IaG, AA08: 385) afirma que a história tem o propósito de narrar a manifestação da liberdade da vontade nas ações humanas que, por sua vez, são determinadas por leis da natureza. A regularidade desses fenômenos não pode ser observada em casos individuais, mas é visível na espécie, mesmo que de forma incompleta. Esse plano, por sua vez, pode ser percebido em parte e em alguns casos, mas no geral os seres humanos se mantêm alheios ao panorama geral do qual fazem parte. Maliks (2014, p. 26) destaca que essa é a principal diferença entre esse texto e *Resposta à pergunta*, onde o principal caminho para o Iluminismo era a agência individual. Aqui, esse lugar é ocupado por um conceito de providência que Kant chama de *Natureza*.

O contexto no qual o opúsculo é escrito também versa sobre o debate, na esfera intelectual prussiana, sobre a possibilidade de relaxamento da censura, e em que medida isso poderia levar a um estado de desordem. Nesse sentido, Kant, em *Ideia*, ao concordar com a ideia de liberdade de expressão, mas ao mesmo tempo argumentar a favor de um conceito teleológico de natureza, valida o pensamento de que os sujeitos podem falar na esfera pública livremente, mas não podem ser opor às ordens do governante. Há, portanto, a possibilidade de Reforma estatal, principalmente por meio da liberdade de expressão, mas para além disso, há o reforço de apoio a direitos básicos argumentados por liberais.

Losurdo (2015, p. 193) apresenta, contudo, motivos para compreender de que forma o texto de Kant pode apresentar não apenas uma ideia de reforma, mas de revolução. Para o autor, em trechos que o autor fala em uma alteração que pode ocorrer “a partir de cima” ou “a partir de baixo”, não significam, necessariamente, uma oposição entre *reforma* e *revolução*. Isso porque, para o autor, quando Kant fala em uma reforma ele não quer dizer, meramente, a manutenção de instituições que não mais funcionam, mas uma mudança radical na própria estrutura de Estado.

Com os conceitos apresentados até aqui, dois são mobilizados para corroborar com essa interpretação. Se Kant estabelece, durante a década de 1780, a *dignidade humana* como ponto essencial do direito, da política e da moral, colocando o dever do sujeito, governante e jurista com base em uma noção de humanidade compartilhada entre os sujeitos, não há de se falar no apoio às instituições como elas funcionavam na época. Nem sequer pode pensar em uma consonância com princípios que pregassem, por mais que de forma remota, algo menor do que a centralidade do sujeito, o que era o cerne, por sua vez, de um outro conceito apresentado aqui: o daqueles que, no centro do movimento revolucionário na França, defenderiam esse acontecimento, contra os que argumentavam uma posição conservadora.

Não se pode compreender, contudo, ao mesmo tempo, um pensamento da filosofia da história de Kant, conforme ela é apresentada nesse período, como distante daqueles conceitos históricos que, na forma como a filosofia se estruturava da época de Kant, compreendiam, justamente, um processo de revolução, não de reforma. Assim, apesar desse conceito não aparecer e forma *evidente* nos textos kantianos, seu sentido está presente ali. Faz sentido aqui, portanto, pensar em uma transição entre os conceitos de dignidade humana e revolução, como um movimento histórico que ocorre rumo à liberdade, vez que este conceito permitiria a realização daquele.

Aqui também é apresentado um certo conceito de natureza humana que procura fundamentar a nova ordem política pensada por Kant. Nesse sentido, esse conceito é sempre duplo, pressupondo instinto e razão. Contudo, a partir dele, parece não ser possível pensar em um plano que seja comum a todos os sujeitos. Recorde-se que é a *razão* humana que gera a ordem, não a *natureza humana*. Isso torna-se ainda mais provável quando se tem em mente a narrativa histórica da ação humana. Segundo Kant (IaG, AA08: 387):

Não é possível conter uma certa indignação quando se contempla a sua azáfama no grande palco do mundo; e não obstante a esporádica aparição da sabedoria em casos isolados, tudo, no entanto, se encontra finalmente, no conjunto, tecido de loucura, vaidade infantil e, com muita frequência, também de infantil maldade de ânsia destruidora: pelo que, no fim de contas, não se sabe que conceito importará instituir para si acerca da nossa espécie, tão convencida da sua superioridade.

A instabilidade da natureza humana coloca a questão da existência ou ausência de um certo plano que guia os seres humanos em uma única direção, rumo à razão e ao desenvolvimento de uma sociedade ideal. Há, assim, como citado anteriormente, a possibilidade de uma certa compreensão metahistórica de acontecimentos mundanos. Isso, por sua vez, faz parte de uma concepção teleológica de natureza. Kant (IaG, AA08: 388) argumenta, na primeira proposição no texto, que o não desenvolvimento de um órgão ou de uma disposição é contrário a uma concepção de natureza do tipo em comento. Sem um fim para esses elementos, então a natureza atua com base em um “desolado mais ou menos”, mas não se pode pensar em uma natureza regular.

Essas disposições naturais, no caso do ser humano, não se desenvolvem de forma completa no indivíduo, mas sim na espécie. Isso porque o uso da razão e a sua ampliação, que Kant (IaG, AA08: 388-389) acredita não ter limites, precisa de um processo de tentativa e erro para que possa avançar na determinação do conhecimento. Diante da impossibilidade de os seres humanos viverem um tempo extraordinariamente longo, seria necessário admitir, então,

a existência de gerações diversas, no sentido de um mesmo objetivo. Isso gera, por sua vez, a terceira proposição no texto, na qual Kant (IaG, AA08: 388-390) argumenta que o homem não pode ser tão somente dirigido por instintos, mas sim deve conseguir tudo por si mesmo, alcançando a maior destreza e a maior felicidade possíveis por seus próprios méritos. Assim, a natureza passou a conferir mais importância para a autoestima racional dos homens do que para o seu bem-estar. Aqui é interessante notar que, além do raciocínio disposto nesta proposição também seguir a linha de raciocínio da filosofia moral de Kant, o autor dispõe que a utilização da razão é necessária a fim de evitar uma mecanicidade no comportamento humano, semelhante ao que ocorre com o parágrafo final do *Resposta à pergunta*, apresentado no capítulo anterior.

Terra (1995, p. 141) destaca que a ideia de progresso aqui ressalta o próprio conceito de história que era discutido no século XVIII. Desaparece a ideia de um eterno retorno, e nesse sentido a ideia de uma revolução cíclica, e surge a noção de uma linearidade de acontecimentos. O antagonismo se torna o elemento central para compreender como a evolução no sentido de um único ponto ocorre. A circularidade começa a ser vista como um movimento negativo, vez que não se relaciona, diretamente, com a esperança de um reino celeste. No sentido da filosofia moral kantiana, seria a realização de uma *dignidade de ser feliz*. A ideia de uma filosofia da história que opera em uma linearidade aparecia, também, como uma forma nova de explicar o tempo revolucionário, e se desenvolvia desde Voltaire, passando por Rousseau, no sentido de que a história seria desenvolvida em círculos sucessivos, rumo a um objetivo. Mas a situação da França, e mesmo da Inglaterra, de onde a nova concepção de história era importada, era diferente da Alemanha, que estava em um meio termo entre um país feudal e um país capitalista (Terra, 1995, p. 155).

Assim, novamente é possível destacar que Kant não argumenta no sentido de uma sociedade que se desenvolve sempre para o mesmo tempo, mas antes de uma comunidade política que é feita de rupturas constantes, pontos de inflexão e avanços e retrocessos significativos e contínuos, até que a razão humana seja finalmente plenamente desenvolvida, e a comunidade de sujeitos esteja organizada de forma adequada. A Revolução parece ser, portanto, um movimento que pode ser admitido aqui, principalmente porque, como se destacou no início do tópico, o conceito de tempo histórico é extremamente semelhante à compreensão que permite a construção de um novo conceito de revolução.

A própria mudança na compreensão da ideia de história, gera uma explicação diferente para a formação da sociedade. Não há aqui, tão somente, a ideia contratualista básica de que os sujeitos formam uma comunidade política para proteção mútua. Surge, antes, um dever, vez que somente na formação de uma comunidade política o ser humano consegue se sentir mais

como um ser humano. A própria junção entre os sujeitos, a partir do mecanismo da sociabilidade insocial dos seres humanos, que une repulsa e inclinação para a formação da sociedade, é um objetivo da razão para o seu desenvolvimento. Há, portanto, um caráter de naturalidade na formação da comunidade kantiana, bem como uma centralidade no que diz respeito a esse conceito. É a compreensão de que os sujeitos não se suportam, mas ao mesmo tempo precisam uns dos outros, que desperta gérmen da cultura e gera o desenvolvimento dos talentos. Essa propensão também é parte de um plano da natureza (IaG, AA08: 392-393).

O que se tem, dessa forma, além de um distanciamento, em relação a teorias como as de Hobbes e Rousseau na própria descrição dos sujeitos, é a inserção de um novo elemento, a razão, que coloca um objeto que deve ser perseguido e, mais do que isso, que fornece um significado para o que acontece no curso da história, que se desenvolve, agora não mais de forma mecânica, mas natural, rumo ao desenvolvimento dos sujeitos. Isso, por sua vez, está em consonância com um elemento básico não apenas do pensamento kantiano, mas da forma como a filosofia alemã funcionava à época: a preocupação política é de extrema relevância e, na verdade, é considerada central para a compreensão do próprio conceito de ser humano, o que volta a colocar a dignidade humana como um ponto central dessa etapa da filosofia kantiana. Aqui, esse conceito ajuda a compreender como Kant pode entender o ser humano como um elemento *central* dentro de sua visão sobre a história.

Os esforços para o estabelecimento de uma comunidade política fazem com que a espécie humana consiga entrar em um estado de ilustração, quando finalmente ocorre o abandono de uma grosseira disposição natural em nome de princípios morais e isso, para Kant (IaG, AA08: 393-394), é digno de louvor:

Graças, pois, à Natureza pela incompatibilidade, pela vaidade invejosamente emuladora, pela ânsia insaciável de posses ou também do mandar! Sem elas, todas as excelentes disposições naturais da humanidade dormitariam eternamente, sem desabrochar. O homem quer concórdia; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie, e quer discórdia. Ele quer viver comodamente e na satisfação; a natureza, porém, quer que ele saia da indolência e da satisfação ociosa, que mergulhe no trabalho e nas contrariedades para, em contrapartida, encontrar também os meios de se livrar com sagacidade daquela situação.

Assim, o fim ao qual a natureza guia o homem é a construção da sociedade, que por sua vez está ligada à realização da liberdade máxima dos homens, considerando também a limitação da liberdade de cada um. Essa é a tarefa mais elevada do gênero humano, bem como aquela que cumpre os propósitos da natureza. Isso porque em um sistema de liberdade irrestrita o homem não poderia cumprir os seus propósitos naturais. Dessa forma, a cultura e as artes

acabam se tornando fruto da sociabilidade insociável dos homens, bem como desta deriva a melhor ordem social possível (IaG, AA08: 394-395). Comunidade esta que só pode ser pensada quando há, de um lado, a contraposição entre sujeito e máquina, colocando aquele como elemento que não está, simplesmente, subordinado ao governante; e de outro a formulação de um novo conceito de direito natural, que consubstancia a noção de um direito do homem a partir da dignidade humana funcionando com um fundamento deste.

Porém, para Kant (IaG, AA08: 396), o estabelecimento dessa sociedade ideal também é a questão mais difícil de ser solucionada. Isso porque os seres humanos, em sociedade, necessitam de alguém que os comande. A questão é que ser humano tem uma tendência natural a desencaminhar-se em intenções egoístas. Como o soberano também será um ser guiado, ao mesmo tempo, por instinto e razão, então ele também poderá incorrer em pretensões egoístas e, como não poderá ter ninguém acima de si, deverá ser justo por si mesmo. Em última instância a preocupação central permanece sendo, portanto, como compreender a formação ideal de um Estado que já não está fundamentando em princípios empíricos, vinculado ao bem-estar dos sujeitos, mas antes em pressupostos que independem destes.

Nesse sentido, Kant (IaG, AA08: 397) lista, ao final da sexta proposição, três fatores que geram uma ordem justa: o soberano justo em si mesmo, uma constituição que conheça a ordem do mundo, por meio de tentativa e erro e uma vontade boa. Existe, contudo, um outro fator determinante para que uma ordem civil possa ser considerada perfeita: uma relação externa entre os Estados. Nesse sentido, existem aqui duas esferas. Uma interna, da qual ele veio tratando até então e que diz respeito à relação dos súditos com o soberano, e uma externa, que trata da relação entre os Estados. Esse conceito, que terminará se desenvolvendo no sentido de um Estado cosmopolita, aparece não apenas aqui, mas também em todos os demais escritos de filosofia política kantiana.

Os entes estatais, assim como os seres humanos, também vivem em um estado de liberdade irrestrita o que gera o mesmo estado de conflitos iminentes e guerras da esfera interna. É por isso que uma paz duradoura dentro de um Estado depende uma relação legal com os demais governos. Inúmeras guerras, num processo de sucessivas tentativas, ocorrem antes que possa existir uma efetiva liga dos povos que traga paz para os indivíduos e os governos, agora unidos, atinjam um estágio de um autômato, semelhante a uma comunidade interna (civil). O homem deve, portanto, atingir um estado de paz tanto nas partes quanto no todo (IaG, AA08: 397-398). Nesse sentido, aqui o pensamento de Kant é no sentido de um Estado, que ao contrário do que ocorrerá na *Metafísica dos Costumes*, não pode ser compreendido como algo *digno*, mas apenas como algo *automático*. É somente neste estágio que há uma paz verdadeira

entre os seres humanos (IaG, AA08: 399). Assim, semelhante ao que ocorrerá com a visão sobre a Revolução Francesa, a empreitada humana é vista como uma crescente realização da liberdade, que longe de ser um projeto individual, é um movimento que abarca todo o gênero humano. Note-se aqui, ainda, que o Estado não é definido em termos de dignidade, o que parece indicar que Kant escreve o texto em comentário tendo em mente o conceito de dignidade que ele desenvolve em outras searas.

Após esse processo, com a melhor constituição civil no plano interno e com acordos e legislação unificada no plano externo erigir-se-á um Estado que, em semelhança com a constituição civil interna, possa manter a si mesmo como um autômato. Antes disso não existe, de fato, paz entre os homens. A evolução rumo a esse estágio é perceptível quando, ao limitar as liberdades de um indivíduo, o Estado acaba se prejudicando frente aos demais. Assim, com o avanço da ilustração, aliado a esta necessidade de disputa interna e de ganho de poder frente aos outros Estados, fará com que a guerra entre estes por fim desapareça. A Ilustração possui, portanto, relação direta não apenas com uma certa disposição interna dos sujeitos, na realização de sua liberdade e autonomia, mas também *necessita* de uma configuração estatal específica que, com a certeza de um movimento astronômico, chegará a cabo (IaG, AA08: 404-405). Importante notar a repetição de metáforas e a convergência entre uma certa visão de ciência astronômica como espelho de um movimento da natureza, inclusive em relação à realização da comunidade política.

Parece haver, portanto, um fechamento. A filosofia política de Kant parece argumentar que é preciso admitir pontos de ruptura, para que, ao fim, seja possível atingir um Estado que seja capaz de realizar a dignidade dos sujeitos, respeitando sua qualidade de fins em si mesmos. No texto *Ideia* o conceito de *Natureza* aparece de forma reiterada e guia os sujeitos no sentido de uma constituição perfeita e, mais do que isso, associa a configuração do estado à própria realização da natureza humana. Há, portanto, um raciocínio aqui que interliga e torna indistinguível um plano de realização físico e imutável, com a direção segundo a qual a história ocorre. É por isso que é possível dizer que, apesar de não haver um apoio *direto* a um direito de revolução, nesse ponto da filosofia kantiana ou em qualquer outro, que o seu raciocínio, mesmo antes dos acontecimentos na França, antecipa de forma clara a *mentalidade* por trás do movimento em questão. A futura Revolução Francesa parece, dessa forma, justificada.

Isso parece ficar claro na última proposição do texto, onde Kant (IaG, AA08: 407), chega à conclusão de que quando se observa a história humana do ponto de vista da realização de uma constituição civil, então é possível dizer que há um fio condutor na história dos povos. Isso confere um sentido à história humana e fornece uma visão de futuro da mesma. Essa visão

é clara mesmo quando se analisam eventos que parecem alterar, completamente o curso dos fatos, como revoluções completas. Mesmo nesses casos é possível ver um certo sentido, no caminho de uma Ilustração. Reitera-se: é compreensível a empolgação pessoal de Kant com os eventos da Revolução Francesa, vez que o evento, de fato, parecia ser a realização daquilo que ele acreditava ser um conceito de história que encerrava o conceito de Ilustração humana.

Mas, como foi dito, Kant *nunca* apoia diretamente um conceito de Revolução em sua filosofia. Não havia, em verdade, uma estrutura institucional que permitisse tal tese. Apesar da semelhança entre o conceito de Revolução que embasava os eventos na França, e a crença de Kant em uma mudança na estrutura do Estado governado por seres humanos a partir de uma evolução dos mesmos, Maliks (2014, p. 28-29) assevera que mesmo nos textos dessa época não há pretensão de Kant de argumentar a favor de um conceito de Revolução. Um movimento desse tipo não leva aos resultados corretos, mas antes é necessário que exista um Estado, a fim de que este funcione como um instrumento para o desenvolvendo moral dos agentes. Isso se interliga com a ideia, central no texto, de que o Estado pensado por Kant, mesmo em sua versão cosmopolita, nunca é tomado de um ponto de vista *realmente* histórico, mas antes como a apresentação de uma *ideia*.

Terra (1995, p. 155) argumenta que, em função das diferenças entre os cenários intelectuais e políticos da França e da Alemanha, vai se desenvolver, em Kant, um certo conceito de história que afasta a Revolução, e que, por sua vez, possui um sentido mais reformista, consoante o cenário político específico daquele país. Contudo, como foi afirmado aqui há espaço para a ideia de Revolução na filosofia de Kant. O progresso do gênero humano deve ser visto a partir de algum ponto de vista. Um *signo* deve demonstrar a existência de uma racionalidade que guia os sujeitos na direção de um objetivo do devir histórico. Esse signo, presente no tempo de Kant, era a Revolução Francesa. Nesse sentido, a Revolução Francesa não pode ser lida como *fundamentada* na filosofia de Kant, mas tão somente, *aceita* por esta. E mesmo isso seja abandonado durante as décadas seguinte.

O abandono ocorre, justamente, porque a abertura desaparece, com a inclusão de conceitos, como o de independência, que exclui um conjunto amplo de sujeitos, e a noção de uma dignidade não personificada, apresentada no capítulo anterior, que demonstra que o autor já não tem em mente a inclusão do ser humano, como fim em si mesmo, no cerne do conceito e Estado. Por esses dois fatores se torna, gradativamente, mais difícil crer na *radicalidade da reforma*, que no mundo fático se apresentou como Revolução, que Losurdo (2015, p. 197) cita existir na filosofia kantiana. É, portanto, uma negação em princípios, mais do que uma nova argumentação presente nos textos de Kant.

Nesse sentido, reitera-se que apesar de Kant não adotar diretamente um conceito de revolução em seus escritos, em vista da clara negativa, inclusive em termos ideológicos, que ele apresenta durante a década de 1790, é possível dizer que aqui havia uma abertura para esse conceito. Isso porque o conceito de Estado formulado aqui não admite a ideia de um cerceamento da liberdade dos sujeitos, e isso parece ser amparado por sua filosofia moral, que parecia não admitir a existência de um Estado que impossibilitasse dos sujeitos de cumprirem com suas disposições mais básicas. Além disso não poderia haver uma certa comunidade política que não respeitasse os seres humanos como fins em si mesmos, desconsiderando completamente sua dignidade.

A ideia de um *movimento inexorável* formulado a partir do conceito de história da filosofia kantiana, abria espaço para justificar a revolução futura, considerando um plano do qual nem mesmo os sujeitos têm consciência, mas que tem como objetivo o desenvolvimento, justamente, de sua razão. O evento que ocorreria em 1789 na França, portanto, não poderia ser evitado, pois serviria como base para a finalidade última do ser humano. Ao mesmo tempo, o Kant dos *textos*, o pensador, nunca deixa claro que a Revolução, de fato, pode ser compreendida como filosoficamente viável, admitindo, tão somente, um certo conceito de resistência, que poderia ser tomado pelos sujeitos em caso de injustiça.

Mas a negativa da Revolução em si para ser uma consequência de amarras as quais o Kant súdito parecia atado. Para além de uma certa compreensão filosófica, a Revolução não pode ser vista, tão somente, como um evento que faz avançar, de forma mais radical, um certo conjunto de direitos, mas em realidade, na época dos eventos, houve uma preocupação das demais nações de que os pensamentos dos revolucionários franceses gerassem acontecimentos semelhantes em outros países. Por isso, é de se imaginar que, uma das formas de controlar esse movimento fosse um endurecimento na censura. Na Prússia, a preocupação essa possibilidade vem ocorrendo desde 1784, antes mesmo da Revolução estourar. Em uma carta da Kant, datada de 3 de abril desse ano, um conhecido afirma que *os protestantes estão fazendo o possível para combater o Iluminismo* (Br, AA10: 375). Quatro anos mais tarde, em setembro de 1788, um editor de livros de Berlim, Meyer, expressa o mesmo medo a Kant, afirmando que há indicativos de que ocorrerá uma resistência à liberdade de imprensa e pensamento (Br, AA10: 545).

Sendo assim, o primeiro édito de censura, de 1788, tinha como objetivo principal a *impetuosidade* dos Iluministas e a liberdade de imprensa, que de acordo com o governo de Frederico Guilherme II, havia se transformado em uma *insolência de imprensa*. Em uma carta enviada a Kant em 14 de outubro de 1790, há uma detalhada descrição de como está a França durante a Revolução. Jachmann, autor da carta, não economiza na descrição de um cenário de

guerra completa, principalmente no campo, ressaltando que o acontecimento é um marco para a história, mas ao mesmo tempo ocorre de forma desordenada (Br, AA11: 217).

O foco da censura era a religião. Ao responder, em 2 de fevereiro de 1792, uma carta de Fichte, que pede conselhos sobre a possível censura de um de seus escritos, Kant (Br, AA11: 321) afirma:

Você solicita meu conselho, senhor, sobre o seu manuscrito, rejeitado pelo censor, se ele pode ser salvo. Minha resposta é, não pode! Apesar de não ter lido seu livro, eu compreendo, pela sua carta, que a tese principal é 'que a fé em uma dada revelação não pode ser racionalmente justificada com base na crença em milagres

Ainda em fevereiro de 1792, Kant (Br, AA11: 327) responde uma missiva de Christian Selle, que lhe solicitava uma análise de um escrito seu, sobre religião, atestando os riscos de se pronunciar sobre o assunto, especialmente considerando sua profissão:

Recentemente, contudo, uma Nova Ordem foi estabelecida, o que pode frustrar meu pretendido projeto, inteiramente. Eu me refiro à restrição da liberdade de pensar alto sobre matérias que, mesmo que de forma indireta, possuam relação com teologia. A pressão nos professores universitários é muito maior que em outros tipos de acadêmicos em tais situações, e a razoabilidade exige que os ensaios desse tipo sejam, pelo menos, adiados, ao menos até o ameaçador meteoro se desintegre ou revele sua real natureza. Apesar da minha aversão ao combate, você não encontrará menos adversários contra mim, de membros do partido dogmático, apesar das nossas diferenças de estilo. O empiricismo é intolerável para essas pessoas, apesar deles certamente atacarem essa corrente filosófica de uma forma vazia e inconsistente (vez que eles pensam que o empiricismo não deve ser aceito nem em parte, nem como um todo). Em comparação com esse raciocínio, sua declaração empática a favor desse princípio é muito boa. Eu imploro, portanto, caro senhor: liberte-me dessa obrigação, e me permita postergar mais um pouco a resposta às suas críticas, vez que agora um trabalho desse tipo seria, meramente, uma perda de tempo.

Sendo assim mais do que meramente não apoiar abertamente a Revolução com uma teoria que lhe embase diretamente, é fundamental compreender que os pensadores, à época, estavam sob o risco de censura por formularem teorias que, em termos de *ideais* se assemelhassem àqueles eventos que ocorreriam na França. Nesse sentido, a censura a Kant não ficou apenas no campo da possibilidade. Em 1792 a obra de Kant sobre teologia *A Religião nos Limites da Simples Razão* é censurada. É a partir desse ponto que a filosofia política de Kant deixa de ser formulada em um único sentido, e ganha contornos cada vez mais contraditórios, com cada novo texto parecendo indicar um caminho diferente em relação não tanto a um direito de revolução, mas à possível convergência entre os ideais e Kant e aqueles defendidos pelos revolucionários.

4.2 O escrito censurado: A revolução e A Religião nos Limites da Simples Razão

Mais do que um acontecimento histórico singular, a Revolução Francesa foi um alerta. Na corte prussiana, surgem receios de um pensamento *muito* livre, ao ponto da subversividade, e que questiona, frequentemente, tanto o poder político quanto o poder religioso instituído. Há, portanto, uma virada no contexto de pensamento, já bastante conservador. Enquanto em Paris havia uma certa liberdade no pensar que, amparada por uma base social ampla, abria espaço para a expansão da argumentação iluminista, os eventos decorrentes dessa conjuntura geraram um descontentamento crescente com o *Aufklärung* (Losurdo, 2015, p. 203).

Em junho de 1792, Beister escreve uma carta, inconformado com o resultado da análise da censura dos escritos de Kant, que consideraram a obra imprópria. Durante todo o ano de 1792, o editor tenta recorrer da decisão, para publicar o segundo livro da *Religião nos Limites da Simples Razão*. Em nenhum deles, ele obtém sucesso, nem sequer ao Rei. A resposta de Kant (Br, AA11: 349-350), é no sentido de uma obediência de súdito absoluta. Ele nega que seja possível tentar, inclusive, submeter o escrito a outro censor, que não o local, vez que isso poderia parecer uma tentativa de burla, o que colocaria em risco as publicações de outros teóricos.

A censura de Frederico Guilherme II aparece em *O Conflito das Faculdades*. Ali, Kant justifica sua posição intelectual, e se defende das acusações imputadas ao seu texto. O monarca acusa Kant de desrespeitar as escrituras e agir de modo irresponsável contra a juventude:

A nossa suprema pessoa constatou já há longo tempo com grande desgosto que fazeis um mau uso da vossa filosofia para deformar e degradar as doutrinas capitais e fundamentais da Sagrada Escritura e do cristianismo; que fizestes tal sobretudo no vosso livro *A Religião nos Limites da Simples Razão*, bem como noutros tratados mais pequenos. Esperávamos melhor da Vossa parte; pois Vós mesmo deveis reconhecer de que modo irresponsável agis assim contra o vosso dever, enquanto mestre da juventude, e contra as nossas intenções soberanas, que Vos são muito conhecidas. Exigimos quanto antes a mais escrupulosa justificação e esperamos de Vós, para evitar o nosso supremo desfavor, que no futuro não Vos torneis culpado de coisas semelhantes mas, ao invés, de harmonia com o vosso dever, utilizeis a vossa consideração e vossos talentos para realizar cada vez mais a nossa intenção soberana; caso contrário, e se persistirdes em ser refratário, tereis de esperar infalivelmente medidas desagradáveis (SF, AA07: 6).

A postura daquele que considera a honestidade, inclusive intelectual, um dever absoluto, é sempre a de se submeter à ordem. Em uma carta a Kiesewetter em 13 de dezembro 1793, Kant (Br, AA11: p. 476) afirma que o censor tem pretensão de estender sua análise para questões puramente filosóficas. A sua estratégia, que ele deixa clara na mesma correspondência, é “ter paciência e ser obediente à legislação”, até que finalmente cheguem “tempos mais

calmos”. Mesmo dentro das universidades havia uma determinação do que poderia ser ensinado, como Kant (Br, AA11: 496-497) deixa claro em uma carta de abril de 1794. Após a censura, em novembro de 1794, Kant (Br, AA11: 531) afirma, em carta a François de la Garde, que um dos obstáculos para a publicação de novos textos, é a “mão do censor, que pousa pesadamente em todos esses tópicos”, e não se pode ter certeza das decisões que serão tomadas em relação aos seus trabalhos futuros. Sobre esse tema, ele continua:

Eu torço para que, quando a paz estiver estabelecida, o que não deve demorar, os limites acerca do que um autor está autorizado a escrever estejam definidos de forma mais precisa, de forma que se possa escrever de maneira mais confiante sobre aquilo que é permitido. Até lá, valoroso amigo, você terá que ter paciência e ter esperanças de que eu continue meu trabalho (Br, AA11: 531).

Assim, o que houve não foi apenas um aumento do rigor em relação ao que estava sendo escrito sobre religião. É certo que, nesse sentido, no governo de Frederico Guilherme II, havia um certo tom de fanatismo religioso e, como foi afirmado, no começo o foco era somente esse. Mas logo a censura começou a pesar, também, em outras áreas do conhecimento. Então, já não era possível falar abertamente em uma esperança de eventos que conseguissem avançar a razão. Losurdo (2015, p. 205) destaca que a posição de Kant era delicada: ao mesmo tempo em que ele não poderia formular uma teoria que fosse, abertamente, aquela que ele queria, também não haveria como abandonar princípios filosóficos que considerava corretos, sob pena de violar os princípios mais básicos de seu pensamento. Resta, então, uma filosofia que está meio na sombra. O que Kant expõe ao público, longe de ser a totalidade de seu pensamento é, antes, somente aquilo que pode ser dito. O aprofundamento da cisão entre o Kant filósofo e o Kant súdito, mais do que um fato, torna-se uma necessidade.

A *Religião nos Limites da Simples Razão* (doravante, *Religião*), além de ser importante para entender o conceito de religião kantiano, ao menos antes da censura, é também, um escrito de teoria prática do autor. Isso porque, desde a *Primeira Crítica*, e passando por todo o sistema que Kant construiu até esse ponto, a teologia e a moral possuem uma relação próxima. Essas searas fazem parte de um plano, determinado também na *Crítica da Razão Pura*, que consiste nas três perguntas principais: (1) O que eu posso saber? (2) O que eu devo fazer? (3) O que eu posso esperar? Em uma carta de 4 de maio de 1793 a Carl Stäudlin, professor de teologia de Göttingen a quem Kant dedicou o *Conflito das Faculdades*, ele explica que a *Religião* procurava responder à terceira questão:

Neste livro eu procedi de forma cautelosa e com um respeito genuíno com a religião Cristã, mas também com uma candura apropriada, pretendendo nada além de apresentar abertamente o modo que acredito tornar possível uma união entre a cristandade com a mais pura razão prática possível (Br, AA11: 429)

Após explicar o argumento básico da obra, Kant (Br, AA11: 430) expõe como ocorreu o processo de censura:

Talvez você fique alienado pelo meu prefácio, que é de certa forma um tanto violento. O que o ocasiona é: todo o livro deveria aparecer em quatro volumes da *Berliner Monatschrift*, com a aprovação do censor daquela cidade. Com a primeira parte “Do Mau Radical na Natureza Humana” ocorreu tudo bem; o censor de filosofia, o Conselheiro Privado Hillmer, tomou como a jurisdição do seu departamento. A segunda parte não foi tão bem, vez que o senhor Hillmer pensou que eu me aventurava na área da teologia bíblica (por alguma razão desconhecida ele não considerou que isso se aplicava à primeira parte), e ele entendeu que era aconselhável declinar a censura ao censor bíblico, *Oberconsistorialrath* Hermes, quem, é claro, tomou como parte de sua própria jurisdição (quando um mero padre negou qualquer tipo de poder?), então ele expropriou o texto e se recusou a publicá-lo. (...) Eu estou disposto a expor esse incidente para você, senhor, para que você esteja apto a julgar se as minhas ações são justificadas, caso haja uma disputa pública sobre o caso, e mostrar a você, como eu espero que você concorde, a justificação para o que eu fiz.

O prólogo de *Religião nos Limites da Simples Razão* (doravante, *Religião*), começa com o conceito de moralidade, reiterando a noção de um dever que se funda no ser humano enquanto um sujeito livre, e na ideia de uma lei incondicional. Como o móbil da ação deve provir da autonomia do sujeito, afirma Kant (RGV, AA06: 4), então a religião não é necessária como fundamento da moral, mas se coloca com seu fim.

É o fim último da moralidade, consubstanciado na ideia de um fim supremo, que consegue determinar a vontade humana. É essa noção que gera um *dever* de supor a existência de Deus. Um fim não seria necessário, afirma Kant (RGV, AA06: 7) se a lei moral fosse suficiente, isto é, caso os sujeitos não se importassem com a realização da felicidade. Mas para que a ação humana ocorra de forma adequada, é sempre necessária a ideia de fim, como Kant explicou na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*. Aqui é gerada a necessidade de pensar Deus para que o sumo bem kantiano, e dignidade de ser feliz (*Würdigkeit*) se realizem (RGV, AA06: 7).

A liberdade é um elemento essencial para entender o próprio conceito de mau kantiano. Não se pode atribuir ao ser humano a ideia de uma qualidade ou ação que foi boa ou má, *por natureza*, vez que isso viola diretamente a ideia de que os sujeitos são livres para determinar suas máximas de acordo com os princípios que lhes aprouver. Também não é possível associar *graça* e lei moral, como fez Schiller, tendo em vista que os fundamentos desses dois conceitos são diferentes, e pelo fato de a lei moral ter uma importância intrínseca (*Würde*), que não pode

ser confundida com o conceito de graça. À espécie humana, contudo, é possível atribuir a ideia de bom ou mau por natureza.

Para explicar esse ponto, Kant (RGV, AA06: 26) coloca as três características principais da natureza humana, que foram citadas anteriormente: a animalidade, humanidade e personalidade. Aqui, tais conceitos são apresentados em termos de capacidades dos seres humanos e, ao mesmo tempo, como vícios que podem ser adquiridos a partir do uso inadequado dessas predisposições. É possível utilizar a animalidade e a humanidade de forma contrária à sua disposição original para o bem, mas não a personalidade, tendo em vista que esse conceito não é apenas uma inclinação para a lei moral, mas ela em si. Apesar de em alguns pontos de sua filosofia, que já foram citados no capítulo anterior, Kant (*Lições de Ética*) afirma que é possível atingir a humanidade em sua própria pessoa, mas aqui fica claro que esse conceito não pode ser *anulado* no sujeito (RGV, AA06: 28).

Kant (RGV, AA06: 29ss), nesse ponto do texto, investiga duas hipóteses distintas: a de que a espécie humana seria boa por natureza, e a de que haveria uma disposição natural ao mal. Importa notar aqui uma nota de rodapé, na qual em termos políticos, Kant (RGV, AA06: 34) aborda o assunto. O autor volta a falar em um *fim da natureza*, semelhante ao que ele trabalhou no texto de cosmopolitismo, presente no tópico anterior. Quando convivem entre si, ele afirma, os Estados tendem à guerra, formando uma *monarquia universal*, que impossibilita o desenvolvimento de qualquer arte ou ciência humanas. Atribuindo a separação de tal Estado à discórdia e à insurreição, Kant afirma que há uma divisão em Estados menores, que por sua vez tendem a continuar em guerra.

Se considerarmos a hipótese de Losurdo (2015) isto é, a de que toda a filosofia de Kant se apresenta, de forma direta ou indireta como uma teoria revolucionária, então a escolha de palavras para abordar a crescente obediência do ser humano às máximas da lei moral é, no mínimo, inusitada:

Mas que alguém se torne não só um homem *legalmente* bom, mas também *moralmente* bom (agradável a Deus), i. e., o virtuoso segundo o caráter inteligível (*virtus noumenon*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além dessa representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante *reforma* gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na disposição de ânimo do homem (por uma transição para a máxima da santidade dela); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação (Jo III, 5; cf. Moisés, 2) e uma transformação do coração (RGV, AA06: 47).

Adiante, ao contar a história da humanidade por meio daquilo que é narrado nas escrituras cristãs, Kant (RGV, AA06: 79) fala do povo que deve estar *maduro para uma revolução*. Mas o conceito de comunidade aparece de forma mais detida, tão somente, na terceira parte da obra, isto é, n' *O triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de um reino de Deus na terra*. Kant (RGV, AA06: 93-94) começa o raciocínio afirmando que o mau, enquanto disposições de ânimo ruins que tomam parte nas decisões livres de um sujeito, surge não de forma isolada, mas na interação entre seres humanos. Quando estão uns ao redor dos outros os sujeitos facilmente se corrompem, pois surge a necessidade constante de comparação de riquezas. A conquista do ser humano sobre o mau envolve, portanto, também a realização de um Estado de acordo com uma legislação que evite o conflito.

Aqui, surge uma segunda distinção entre diferentes interações sob leis, além daquela que Kant já trabalhou, entre direito e moral. Unidos sob leis de virtude, os seres humanos estão em uma comunidade ética. Quando as leis se tornam públicas, tem-se uma sociedade civil ética. Uma comunidade desse tipo *pode* ser considerada uma comunidade política, mas esses conceitos não são sinônimos, vez que a virtude é o elemento que serve como fundamento de uma comunidade ética. A semelhança entre essas duas formas de interação humana, contudo, permite usar o vocabulário político aplicado à relação ética, dessa forma denominando-a de Estado ou mesmo reino ético. É essa divisão que Kant (RGV, AA06: 95) reitera ao explicar, novamente, a separação entre um Estado civil de direito e um Estado ético.

Formar essa comunidade, nos dois casos, significa sair de um estado de natureza, no qual os sujeitos conferem leis para si, sem referência a qualquer legislação comum de teor público. Mas a relação entre a formação de um estado civil de direito e um estado civil ético não é direta. Seria contraditório Kant (RGV, AA06: 95) negar, considerando também o restante de sua filosofia, inclusive livros posteriores a este, que a coação externa pode servir como fundamento para um Estado, e atrelar o estado ético ao estado de direito. Em verdade, um estado ético não necessariamente se forma no interior de um estado de direito, e os cidadãos não podem ser obrigados a ser submetem a leis éticas comuns. Assim, Kant (RGV, AA06: 96) afirma:

Mais ai do legislador que, pela boa ação, pretender levar a cabo uma constituição orientada para fins éticos! Efetivamente, produziria assim não só o contrário da constituição ética, mas também minaria e tornaria insegura a sua constituição política. - O cidadão da comunidade política permanece, pois, plenamente livre, no que toca a competência legisladora da última, quer queira, além disso, ingressar numa união ética com outros concidadãos, quer pretenda antes permanecer do estado de natureza desta índole.

Uma vez, contudo, estabelecido um estado civil ético há de existir uma relação com a comunidade política. Kant (RGV, AA06: 96) argumenta que os sujeitos considerados sob leis de virtude não devem se deixar influenciar pelo poder político para a determinação destas, mas devem respeitar seus deveres de cidadãos de um Estado. A comunidade ética, por dizer respeito à humanidade como um todo, corresponde a uma totalidade, o que a diferencia de uma comunidade política. Aqui a definição de um Estado de Natureza kantiano é colocada de forma semelhante àquilo que se encontra em Hobbes. Kant (RGV, AA06: 97) compreende que a ausência de leis públicas, sejam elas de direito ou éticas, coloca o sujeito em um estado de *guerra de todos contra todos*, do qual eles devem se esforçar para sair o quanto antes. Essa necessidade, contudo, não é tão somente um objetivo secundário, mas algo para o qual todo o gênero humano deve se esforçar, e que funciona com um objetivo unificado.

Kant (RGV, AA06: 98) assevera que há o dever de estabelecer uma *república universal* de acordo com leis de virtude. A ideia de um Estado que é formado a partir de leis comuns que não são impostas, mas dadas pelos próprios sujeitos, é colocada também do ponto de vista jurídico. Aqui, Kant (RGV, AA06: 98) assevera que só se pode pensar essa forma de relação entre sujeitos quando *todos* são considerados legisladores, de forma igual.

A Revolução, aqui, não é um conceito completamente rechaçado por Kant (RGV, AA06: 121), mas ele o avalia com ressalvas. Um processo pode ocorrer por meio de uma transição tranquila, ou por meio de uma Revolução. A providência, aqui, é o que escolherá um caminho ou outro, de acordo com um certo rumo que a história deve seguir. Surge, dessa forma, uma *justificação* semelhante ao que parece existir no escrito abordado no tópico anterior. O problema em um processo como o que ocorria na França, é que há um risco enorme e dano à liberdade dos sujeitos, que não pode ser antecipada. Aqui, portanto, o argumento é mais a favor de uma *reforma*, do que de uma *revolução*, mas não há um juízo automaticamente negativo desse conceito. O despotismo, contudo, é rechaçado mesmo no âmbito de uma autoridade religiosa. Mesmo as leis que são colocadas por um legislador supremo não devem ser arbitrárias, mas respeitar liberdade que existe nos sujeitos. A observância cega de regras, portanto, não é um elemento existente na filosofia de Kant (RGV, AA06: 179-180) e corrompe até mesmo o exercício da religião.

O conhecimento de uma fé verdadeira, que vem também por meio da ilustração dos sujeitos, ocorre em todo o gênero humano e não deve ser pautado, portanto, em sua erudição ou posição social. A liberdade é um elemento tão essencial, para esse raciocínio, que apesar de no escrito *Resposta à Pergunta*, Kant apoiar um despotismo esclarecido, a sua visão de comunidade política envolve, em realidade, colocar a liberdade dos sujeitos como fim absoluto

da comunidade política, desconsiderando que o estabelecimento, ou não, de uma moralidade adequada:

Confesso que não consigo acomodar-me à expressão de que se servem também homens prudentes: Certo povo (a caminho da elaboração de uma liberdade legal) não está maduro para a liberdade; os servos e um proprietário rural não estão amadurecidos para a liberdade; e assim também os homens em geral ainda não estão maduros para a liberdade de fé. De acordo com semelhante pressuposto, porém, a liberdade nunca terá lugar; pois não se pode para ela amadurecer se antes não se foi posto em liberdade (há de ser livre para alguém se poder servir convenientemente das próprias forças na liberdade) (RGV, AA06: 188n).

O processo de libertação ocorre em moldes semelhantes ao que Kant já descreveu o *Ideia de uma história*. Há um movimento não linear da providência, no qual os sujeitos, por meio de uma luta ao longo da história, gradativamente se movem no sentido de uma realização da liberdade. É indevido que o Estado, com qualquer justificativa que seja, cerceie parte dessa liberdade, mesmo sob pretensão de conferir uma liberdade maior no futuro (RGV, AA06: 188n). É interessante notar, nesse ponto, e especialmente a partir do exemplo do servo e do proprietário, trazido por Kant no trecho citado acima, a importância que a propriedade passa a ter para o autor, especialmente a partir do escrito que será tratado no próximo tópico.

Apesar de Kant se defender, em suas cartas, em relação ao conteúdo de *Religião é certo que o escrito, ao modelo com o que ocorreu no opúsculo anterior, se não apoia diretamente um governo de ordem democrática ou revolucionária, se mantém ao lado dos pensadores liberais ao formular um Estado que não admite qualquer outro tipo de finalidade que não seja a absoluta liberdade de seus súditos se mantendo, assim, coerente com a ideia de uma dignidade humana que fundamenta o Estado. Aqui, o ciclo kantiano parece se fechar, em na resposta às três perguntas que o autor formulou na *Primeira Crítica* há sempre o mesmo raciocínio: é preciso garantir que os sujeitos possam ser autônomos e, em última instância dignos. *Religião, moralidade, razão e Estado devem ser pensados para realizar esse objetivo último*. Longe de precisar, abertamente, apoiar a Revolução Francesa em sua filosofia, Kant parece fazê-lo por meio de seu pensamento.*

Se tomarmos a argumentação de Losurdo (2015, p. 208) como base, ao menos em relação a alguns escritos, então é possível dizer que havia um esforço profundo de Kant para driblar a censura, preservar a sua forma de pensar, e ao mesmo tempo não ser acusado de uma insinceridade em seus escritos. Ainda de acordo com o mesmo autor, havia aqui uma tentativa de autocensura por meio de uma *obscuridade do pensamento* através da qual não se deixasse ver as intenções verdadeiras de um apoio ao avanço do processo revolucionário. Nesse sentido,

é preciso *desnudar* o pensamento kantiano, considerando que, se nunca haverá um apoio *direto* e *textual* ao processo de Revolução na França, mas o seu *pensamento é a própria revolução*, pelo menos do que se pode dizer até o escrito censurado.

E isso se mostra através da própria forma como Kant aborda o conceito de religião. Ao conferir a esse elemento um verniz racional, desaparece a tentativa de simulação de uma certeza que não é possível, por meio do pensamento religioso. Quando um governante força a fé e a certeza dos sujeitos, suje a insinceridade, que não pode ser admitida como um conceito que pertence à moral ou à religião. Losurdo (2015, p. 211-212) assevera, sobre a interpretação da obra, que a própria condenação de Kant à guerra refere-se, principalmente, à sua discordância da interferência do governo da Prússia nas guerras contrarrevolucionárias com a França, cujo povo tentava a ilustração.

Importante notar, também, que Frederico Guilherme II expede, em 5 de março de 1792, um novo édito de censura, para além daquele que 1788. O documento procura demonstrar a reação contrarrevolucionária aos eventos ocorridos na França. Nesse sentido a cautela de Kant cresce. Isso também ocorre porque, nesse ponto, a Revolução já não é mais um assunto unânime. O movimento começa a tomar um sentido mais *desordenado*, o que torna cada vez mais imperativo de manter distante de qualquer apoio direto. Nesse sentido é que, de acordo com Losurdo (2015, p. 139-140) Kant passa a argumentar que, por mais que a liberdade seja conferida a um povo, por meio dos movimentos da providência e da história, é preciso que este esteja pronto para a liberdade, o que nem sempre ocorre. Ainda na senda desse raciocínio, Kant defende a possibilidade de manter o poder político vigente, em forma de uma espécie de despotismo esclarecido, a fim de aguardar que o povo consiga usufruir da sua liberdade. Começa a haver, portanto, uma relativização daquele raciocínio que, amparado na ideia de *dignidade humana*, ao fim de *Resposta à pergunta*, vinculava de forma profunda o governante.

Mas o fato de Kant ser um alvo não impedia que seus discípulos rejeitassem sua filosofia como uma fundamentação dos revolucionários (Losurdo, 2015, p. 144; Maliks, 2015, p. 89). Há notícias de que, além da defesa entusiasmada de Fichte em relação à Revolução e à filosofia kantiana, na mesma medida, os grupos clandestinos de jacobinos se reuniam a fim de discutir como a filosofia kantiana poderia formar um fundamento viável para sua forma de pensamento. O escrito sobre religião vem para fomentar ainda mais esses ideais revolucionários. Losurdo (2015, p. 144-145) argumenta que, para além das citações literais ao movimento, ao longo do texto, um certo *sentido* se faz presente em toda a obra. Como um dos exemplos disso ele cita:

Na realidade, se temos presente o momento histórico em que se situa a publicação da *Religião*, as referências à Revolução Francesa e principalmente seus ecos objetivos se relevam muito mais numerosas. Já se disse, falando do direito de resistência, da condenação que precisamente nessa obra se exprime da revolta na Vendeia. Mas, deve-se acrescentar que não é certamente casual se, no momento em que se desencadeava com a maior fúria a luta da ração vendeana e internacional, tendo como palavra de ordem a defesa da ordem constituída e do cristianismo, a *Religião* insiste mais de uma vez em definir o cristianismo como uma revolução, aliás, domo uma “nova revolução” (*neue revolution*) (R, VI, p. 127). Pode-se pensar que seja totalmente casual o fato de a definição kantiana do cristianismo como “revolução total” (*gänzliche revolution*) (R, VI, p. 127) cai no mesmo período de tempo do qual Gentz condena, como se viu, a Revolução Francesa como *gänzliche revolution*? (Losurdo, 2015, p. 145)

Importante notar, também, que a afirmação de Kant em favor de uma religião racional fará parte dos debates ao longo de toda a revolução na França. A própria reforma política é necessária para pensar a religião, o que faz com que Kant esteja, ao mesmo tempo, ao lado do processo revolucionário e como crítico do governo prussiano, que aumentada gradativamente a censura. Há uma crítica subjacente, em todo o texto, a um fanatismo e obscurantismo religiosos, que no contexto no qual Kant viviam davam origem aos problemas que ele enfrentava para expressar seu pensamento verdadeiro. O próprio sarcasmo com que Kant fala de Hermes, responsável por sua censura, é um indicativo de sua posição ante o debate sobre o clero.

Mas, o que se pretende argumentar aqui, é que a filosofia de Kant não mantém seu ímpeto revolucionário subjacente, e isso pode ser visível a partir do escrito *Teoria e Prática*, por meio do conceito de independência. É certo dizer que a ideia de propriedade sempre ocupou um local central na filosofia de Kant, mas sua definição para o conceito de *cidadania* é algo que ocorre apenas na medida em que o seu conceito de filosofia política se torna mais conservador e menos emancipatório. Como será argumentado mais adiante, falar em uma noção de cidadão que depende da ideia de propriedade, em um Estado como a Prússia, é se opor, de forma direta, ao cerne do movimento que ocorria na França, que foi possível tão somente a partir dos proprietários franceses que residiam no campo, e que fizeram com que o levante deixasse de ser um movimento burguês, e se tornasse popular.

4.3 A expansão revolucionária e a guinada conservadora: Sobre o escrito “Sobre a expressão corrente: Isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”

Um dos textos mais centrais para a compreensão da filosofia política kantiana antes da publicação da *Metafísica dos Costumes* é, em realidade, um opúsculo denominado *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* (doravante *Teoria e Prática*). Como foi argumentado, apesar de pensar o problema moral e político como central

para o seu pensamento, já na *Primeira Crítica*, Kant não aborda esse assunto de forma sistemática. Como ficou claro em sua correspondência com Fichte, ele parecia não estar pronto para escrever sobre o tema, salvo por textos menores, como *Resposta à Pergunta e Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* e mesmo tais textos, como ficou salientado, não possuíam uma discussão estrita sobre filosofia política. Uma primeira versão mais sistematizada desse tópico aparece, de forma clara, em 1793, no texto *Teoria e Prática*, em grande parte em função dos eventos ocorridos na França.

Kant (TP, AA08: 201) começa o texto diferenciando teoria e prática. A teoria contém certas regras que possuem um determinado nível de generalidade na sua aplicação, enquanto a prática visa a realização de um certo fim, com a observância de algumas regras. A transição entre teoria e prática funciona com a adequação de certas situações a uma regra e é feita pela faculdade de julgar. A teoria não pode ser compreendida em sua totalidade sem que se tenha em mente que é preciso haver um ato que faz uma correspondência entre o particular e o universal, e verifica se à prática pode ser aplicada a regra teórica. A grande questão é que, por vezes a teoria falha e não consegue abarcar todos os casos práticos, o que não impede sua complementação. O que Kant (TP, AA08: 202-203) refuta é a hipótese da prática ser admitida sem a teoria ou, o que para ele é pior, afirmar que na prática as premissas são diferentes. Nesse sentido, Kant (TP, AA08: 204-205) afirma que a construção do conhecimento sempre deve ocorrer no sentido da formação de um sistema teórico, no qual os princípios práticos que são encontrados na atuação dos profissionais são generalizados.

O texto divide-se em três partes principais: moral, política e cosmopolitismo. Na primeira Kant (TP, AA08: 208-209) trata da relação entre teoria e prática no campo da moralidade, considerando principalmente as objeções que foram feitas, a época, à sua teoria, apresentada na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática*. O ponto fundamental aqui é debater com Garve, um teórico da época, por quem Kant tinha bastante admiração. Em suma, repete-se o mesmo raciocínio da *Fundamentação*, que já foi apresentado no segundo capítulo. Ressalte-se que, apesar de encontrar algumas oposições ferrenhas, a moralidade era um tema *menos polêmico* de ser abordado durante o período mais pesado da censura. A disputa central com a censura girava em torno dos conceitos de religião, e principalmente no que consistia a ideia de fé, mas havia, também, um risco iminente em tratar questões de política, em função do clima de guerra e da situação ocorrida na França. Como foi dito anteriormente, considerava-se, nesse ponto, que o pensamento Iluminista representava um risco à manutenção da ordem na Europa e em textos anteriores Kant já começava a dissimular parte de suas ideias, a fim de afastar a censura.

Talvez por isso, o texto *Teoria e Prática* ganhe tantos contornos de uma mera discussão teórica, diferente do tom que havia em *Resposta à Pergunta*. Mesmo na segunda parte da obra, onde há a discussão sobre a relação entre teoria e prática no campo do direito político, Kant pretende realizar um debate com a teoria hobbesiana. Aqui, é interessante apontar a forma como Losurdo (2015) lê o texto em questão. Apesar da decepção dos revolucionários alemães com o texto, e da alegria de algumas pessoas próximas a Kant, com a clara oposição do autor à Revolução, Losurdo (2015, p. 159) permanece fixo à ideia de que a obra possui um tom revolucionário, ao afirmar que a teoria não pode ficar adstrita às escolas.

Isso parece ocorrer porque, à época, havia a crença de que o *pensamento* iluminista havia gerado o horror visto na França. Kant parece se opor a tanto, colocando-se ao lado da Revolução. Nesse sentido, o autor argumenta que o que se segue do texto de Kant é o ensinamento que: “Ao contrário, a teoria é capaz de informar por si mesma o real e transformar o mundo é o que estava demonstrando o poder que mandou da revolução francesa (...)” (Losurdo, 2015, p. 160). Para o autor, para escapar da censura, a ideia de liberdade, igualdade e fraternidade é substituída, de forma hábil, por liberdade, igualdade e independência, mas deixando a ideia de fraternidade clara com a argumentação, presente na última seção do texto, a favor de um cosmopolitismo.

O que se argumentará, contudo, é que o cerne do texto já não se mantém revolucionário por um outro fator, que ganha força aqui: justamente a ideia de independência. Voltando ao opúsculo, em sua segunda parte Kant (TP, AA08: 232-233) começa afirmando que o contrato que une os homens em uma sociedade civil assemelha-se, na sua estrutura geral, a qualquer outro contrato, mas há nele uma característica que o torna claramente distinto dos demais. Essa diferença reside no seu objeto. Isso porque a união civil entre os homens é uma união de “dever ser” que gera uma influência recíproca e é um dever incondicionado, que somente se realiza na comunidade. Tal condição é o pré-requisito de existência de todo e qualquer dever externo, vez que somente sob o Estado, e a sua capacidade de coação é possível pensar tal conceito (TP, AA08: 233-234).

Nesse ponto é importante destacar a importância que o conceito de Estado possui dentro da teoria kantiana:

(...) mas a união dos mesmos homens que em si mesmos é um fim (que cada qual *deve ter*), por conseguinte, a união em toda a relação exterior dos homens em geral, que não podem deixar de se enredar em influência recíproca, é um dever incondicionado e primordial: uma tal união só pode encontrar-se numa sociedade enquanto ela radica num estado civil, isto é, constitui uma comunidade (*gemein Wesen*). Ora o fim, que em semelhante relação externa é em si mesmo um dever e até a suprema condição

formal (*conditio sine qua non*) de todos os restantes deveres externos, é o *direito* dos homens *sob leis públicas de coerção*, graças as quais se pode determinar a cada um o que é seu e garanti-lo contra toa a intervenção de outrem (TP, AA08: 233)

No texto, Kant elenca a liberdade, igualdade e independência individual como princípios racionais a priori que fundamentam o Estado. Esses conceitos são essenciais para compreender como a própria estabilidade da união entre os sujeitos é possível em uma comunidade política. A liberdade, aqui, é externa e não leva em consideração fins empíricos e individuais ou internos. Antecipa-se, portanto, a diferença básica que será apresentada por Kant na *Metafísica dos Costumes* e que vinha sendo destacada por ele como relevante desde *Direito Natural Feyerhabend*.

A sua aversão a um Estado paternalista, aqui, é clara quando ele afirma que não pode haver a determinação, por parte do governante, de um certo conceito de felicidade a ser seguido pelo sujeito. Nesse sentido, portanto, a busca pela realização deve ser pertinente a cada sujeito. Mais tarde, isso gerará um dever no campo da ética, que também já vem sendo antecipado, que diz respeito à necessidade de auxiliar os demais à busca de felicidade. Realizar essa prerrogativa básica dos sujeitos, portanto, não é uma tarefa solitária, mas também não pode ser uma determinação externa.

A igualdade faz referência a um direito de exercer coação sobre os outros e obedecer às ordens do Estado. Assim, todos os sujeitos devem poder fazer valer, de forma idêntica, a sua posição dentro da comunidade política. A exceção à essa possibilidade é, justamente, o chefe de Estado, que não pode ser coagido sem que essa ação lhe tire a autoridade. Isso não é incompatível, para Kant (TP, AA08: 239), com uma comunidade em que existem diferenças entre os níveis de vida de cada indivíduo. Ou seja, pode haver diferenças não apenas em termos de condições físicas dos indivíduos, mas também de fortuna e mesmo direitos específicos. Para os diferentes níveis são parte da composição do Estado. O único elemento que deve ser manter intacto é, no entanto, a igualdade de coerção. Note-se, aqui, que já não há, simplesmente, o pressuposto de que os sujeitos devem ser considerados iguais em termos de uma *mesma característica intrínseca, isto é, uma dignidade humana*, mas simplesmente devem poder passíveis de coerção da mesma medida.

Alterar o *status social* dos sujeitos não deve ser algo proibido dentro do corpo estatal, mas os indivíduos devem poder chegar no patamar que desejarem por seus próprios talentos, sem serem impedidos a tanto. A liberdade, portanto, aparece como o princípio que guia toda a filosofia política de Kant, especialmente seu conceito de Estado:

Pois, visto que todo o direito consiste apenas na limitação da Liberdade de outrem com a condição de que ela possa coexistir com a minha segundo uma lei universal, e uma vez que o direito público (numa comunidade) é simplesmente o estado de uma legislação efetiva, conforme a este princípio e apoiada pela força, em virtude da qual todos os que, como súditos, fazem parte de um povo se encontram num estado jurídico (*status juridicus*) em geral, a saber, num estado de igualdade de ação e reação de um arbítrio reciprocamente limitador, em conformidade com a lei universal de liberdade (chama-se a isso o estado civil): Pelo que o *direito inato* de cada qual nesse estado (isto é, anteriormente a todo o ato jurídico do mesmo), quanto ao poder de constringer quem quer que seja permanecer no interior das Fronteiras da consonância do uso da Liberdade com a minha é universalmente o *mesmo* (TP, AA08: 240-241).

Dessa forma, a liberdade é, não apenas em si, um fundamento para o Estado, mas também informa conceitualmente o princípio da igualdade. Aqui, a visão de Kant do que seria uma formação social igualitária fica atrás dos avanços que são vistos na época, especialmente na Revolução Francesa. Durante esse movimento, houve não apenas a declaração geral de um certo conjunto de direitos, mas também uma *constante expansão destes*. O conflito, entre cidadãos e Estado fundou uma nova ordem não apenas para aqueles que se encontravam em certa paridade com as classes mais abastadas, como aqueles de mesma etnia ou religião, mas também para sujeitos que guardavam diferenças de tais aspectos com aqueles que iniciaram o movimento revolucionário. Dessa forma, vê-se, ao longo da Revolução, uma expansão constante de direitos para sujeitos que, inicialmente, não estavam incluídos na generalidade consubstanciada na primeira declaração de direitos da Revolução Francesa.⁴⁴

Ao imaginar os círculos concêntricos que se formam ao jogar uma pedra na água, o movimento da Revolução é sempre no sentido de conferir direitos aos círculos mais distantes, enquanto é possível começar a ver, em verdade, uma retração da filosofia kantiana para o campo da política, mantendo-se sempre no centro, distante da generalidade pensada pelos revolucionários. É importante ressaltar aqui que é difícil imaginar essa consequência advinda de uma filosofia moral que pretende estabelecer, de forma inequívoca, conceitos que tendem a uma universalidade. Seria mais fácil imaginar que, a construção da filosofia política a partir da moralidade kantiana, seria no sentido de uma expansão de direitos para que este conceito, ao menos em princípio, pudesse ser pensado de forma universal, principalmente quando se

⁴⁴“Durante os meses e anos seguintes, grupo após grupo foi alvo de discussões específicas, e por fim a maioria deles conseguiu direitos políticos iguais. Os homens protestantes ganharam seus direitos em 24 de dezembro de 1789, assim como todas as profissões. Os homens judeus obtiveram finalmente o mesmo avanço em 27 de setembro de 1791. Alguns, mas nem todos os homens negros livres conquistaram direitos políticos em 15 de maio de 1791, mas os perderam em 24 de setembro e depois os viam reestabelecidos e aplicados de modo mais geral em 4 de abril de 1792. Em 10 de agosto de 1792, os direitos de votar foram estendidos a todos os homens (na França metropolitana) à exceção dos criados e desempregados. Em 4 de fevereiro de 1794, a escravidão foi abolida e direitos iguais concedidos, ao menos em princípio, aos escravos. Apesar dessa quase inimaginável extensão dos direitos políticos a grupos antes não emancipados, a linha foi traçada nas mulheres: as mulheres nunca ganham direitos iguais durante a Revolução.” (Hunt, 2009, 149-150)

considera a hipótese, colocada no capítulo anterior, de que a *dignidade humana* é um fundamento para o direito natural em si.

Mas o ponto que determina, de forma definitiva, a retração que pode ser observada em comparação com escritos anteriores é o conceito de independência. Dentro do corpo político existem, de acordo com Kant (TP, AA08: 243-246), dois tipos de indivíduo. Aqueles que ditam as leis e aqueles que apenas obedecem. A igualdade não gera, para o autor, a pressuposição de que todos irão participar da mesma forma do corpo político. Assim, há uma divisão entre cidadãos ativos e passivos, sendo o critério de determinação de um cidadão ativo a capacidade de ser seu próprio senhor e proprietário de terra. Isso exclui, portanto, mulheres e crianças. A liberdade e a igualdade convergem e encontram unidade neste conceito de independência, vez que a vontade particular de um indivíduo não pode se impor sobre a vontade da comunidade. Na unidade entre os conceitos de igualdade de independência, tem-se o conceito de contrato originário.

Existe dentro do corpo político, portanto, o cidadão (*citoyen*). Esse conceito, que aparece com mais força na filosofia de Kant somente a partir desse escrito, pressupõe a ideia de uma propriedade *externa* ao sujeito, que funciona como seu modo de sustento. Sendo assim aqueles que fornecem sua força de trabalho não podem ser considerados senhores de si, não sendo, portanto, cidadãos ativos do corpo político. A relação entre esse conceito e a Revolução Francesa possui diversas camadas.

A resistência à posição do abade de Sieyès, que adotava uma visão de democracia plena, derivada de Rousseau, no início da Revolução, demonstra que não haveria aceitação de um direito ao voto que fosse geral. A tendência, mesmo com a generalidade do movimento, e o teor da primeira declaração de direitos, era manter a divisão entre cidadão ativo e cidadão passivo. Nesse sentido, portanto, semelhante ao que ocorre em Kant, na fase não radical da Revolução Francesa, compreende-se que o avanço em relação à cidadania, conferindo este status todos os sujeitos (excluindo mulheres) já era o suficiente (Maliks, 2014, p. 83).

Em uma primeira análise, portanto, Kant parece estar ao lado dos revolucionários, ao adotar uma posição semelhante, e a interpretação de Losurdo (2015), ao afirmar que o opúsculo em comento é revolucionário parece correta. Contudo, o avanço do movimento radical na França significa, precisamente, a prevalência de um certo pensamento democrático, e argumentar a favor de uma diferença entre cidadania ativa e passiva começa a soar mais como uma posição conservadora. Argumentar a favor de direitos de voto cada vez mais igualitários era, justamente, um dos pontos da propaganda jacobina radical na Prússia (Maliks, 2014, p. 85-89). Por isso aqui se argumenta que há um viés mais conservador que se instala na filosofia

kantiana. Diferente dos escritos sobre história, abordados anteriormente, não há pressupostos que simplesmente convergem com a Revolução, mas antes a inclusão de conceitos que, de forma cada vez mais consolidada, demonstram um afastamento da forma como esse movimento se desenvolvia. Reitera-se: é complexo pensar como um Estado de matriz kantiana, como insinuado na última frase de *Resposta à pergunta*, e consubstanciado em uma igualdade que deriva de uma igualdade humana baseada na dignidade de todos seria coerente com a não concessão de direitos amplos.

Nesse ponto, é importante compreender, também, como esse raciocínio pretendia não apenas se apor à letra da lei que os revolucionários estavam criando na França, mas ao próprio espírito da revolução que se desenvolvia na época. Havia uma diferença significativa entre o campo francês e o campo prussiano. Enquanto no primeiro caso havia uma grande massa de pequenos proprietários, cuja insatisfação e entrada na Revolução foram determinantes para torná-la, definitivamente, um movimento popular, na Prússia isso era vedado, tendo em vista que havia, ali, um sistema semelhante à servidão (Vovelle, 2019; Lefebvre, 2023)

Quando se considera a natureza do argumento presente na *Fundamentação* e, mais do que isso, a forma como Kant apresenta a *dignidade humana* (*Würde*) como parte integrante da formulação de seu sistema, seria de se esperar que a sua argumentação, em termos de Estado, seria no sentido de se contrapor a esse sistema. O que o autor faz, ao contrário, é colocar como fundamento um princípio, para a determinação de seu sistema do direito, *que reforça a manutenção dos sujeitos na estrutura que havia na Prússia*. Não haveria sentido nesse ponto, portanto, que Kant, em *Teoria e Prática*, argumentasse a favor da Revolução, se o próprio princípio básico de seu sistema se encontra contra os elementos mais básicos do movimento francês.

A distância entre o pensamento revolucionário sobre a cidadania e o pensamento de Kant fica ainda maior quando se tem em mente que o argumento apresentado por ele para definir o conceito de cidadania no *Teoria e Prática* é de natureza hobbesiana, derivado diretamente da tradição absolutista. Nesse sentido, Maliks (2014, p. 92) argumenta que é inusitado Kant ter escolhido um conceito de cidadania tão distante de sua tradição imediata. O objetivo, com isso, seria formular uma relação direta entre sujeito e governante, sem a intervenção de qualquer tipo de autoridade independente.

Sem surpresa, o escrito foi recebido como um problema entre os seguidores mais radicais de Kant na Prússia. Maliks (2014, p. 99) destaca que mesmo aqueles mais moderados discordavam da ideia kantiana de basear o direito ao voto na ideia de propriedade. Em geral, nesse sentido, se formaram duas categorias, entre os seguidores não conservadores de Kant:

aqueles, como Fichte, que acreditavam que o direito ao voto deveria ser estendido a todos, como um direito universal; e aqueles mais moderados, que consideravam que era necessário substituir o critério da propriedade como aquele definidor da cidadania ativa. Em suma: nenhum revolucionário, nesse ponto, seria capaz de concordar com a visão de independência que Kant apresenta em *Teoria e Prática*. Em seu cerne, o escrito não é mais, tão somente, uma negativa textual dos princípios da revolução, mas em ideia representa uma virada conservadora no pensamento kantiano.

Voltando ao texto, Kant (TP, AA08: 248-249) afirma que o contrato originário que se forma a partir da vontade de um povo é, tão somente, uma ideia da razão, não sendo necessário pressupô-lo como algo historicamente real. Assim, ele se realiza de modo provável na prática, e a pedra de toque para sua realização é a ideia de que as leis justas serão aquelas que emanam da vontade reunida do povo. Ao *pensar* uma lei como possivelmente derivada desse elemento, tem-se então uma normativa que pode ser adotada como válida em um determinado território. É aqui, também, que fica claro a posição que a revolução ocupa no sistema kantiano.

A ideia de pensar uma norma válida para o povo deve vir do soberano. Aqui Kant atrela a ideia de uma resistência à de felicidade que, do mesmo modo como ocorre com a moralidade, não consegue servir como um conceito válido para fundamentar princípios gerais. Por isso, a comunidade civil não pode voltar-se contra o soberano caso este não esteja promovendo a sua felicidade, vez que esta não pode fornecer um princípio universal suficiente e, portanto, não deve figurar como lei. Assim, o princípio mais importante do Estado é aquele que promove a liberdade a partir de leis. A promoção da felicidade seria adequada apenas enquanto meio para a manutenção do Estado do ponto de vista externo, caso o soberano assim julgasse necessário. A rebelião, portanto, não pode ser realizada pelo povo tendo por base um ideal de felicidade, vez que não há qualquer direito de constrangimento em relação ao chefe de Estado considerando que este é o poder maior dentro da ordem política (TP, AA08: 251-253).

Assim, o critério central para determinar a validade de uma norma é o direito. Dessa forma, estando a lei de acordo com este, ela se torna irrepreensível, não podendo ser questionada. A existência de uma legislação que abre espaço para a possibilidade de uma resistência possui, para Kant (TP, AA08: 254-255) um princípio que anula toda a constituição em si. Nessa forma, qualquer tipo de rebelião do povo *é o crime mais grave e mais punível, porque arruína todo o fundamento do direito em um Estado*. Isso continua válido mesmo quando o chefe de Estado viola o contrato originário. Há em Kant (TP, AA08: 254-255) um poder de obediência *incondicional*, mesmo que ele admita a reclamação pública, na forma de uma liberdade de expressão. Nesse ponto, Kant estava se opondo mesmo a autores estabelecidos

de direito natural de seu tempo, como Achenwall, que argumentava a favor de um direito de rebelião, no caso de violação do contrato originário por parte do soberano.

Para Kant (TP, AA08: 258-259) os autores argumentam a favor dessa possibilidade tão somente porque as rebeliões vistas por eles foram bem-sucedidas. Sendo assim, em última instância a acusação de Kant é que tais pensadores acabaram deixando eventos práticos determinarem os elementos básicos de suas doutrinas filosóficas. A preocupação central, aqui, em admitir a possibilidade de revolta dentro de um país é gerar uma contradição intrínseca em sua própria constituição política. Para Kant (TP, AA08: 259-260) o motivo pelo qual muitos autores adotam tal princípio é, justamente, por colocarem a felicidade do povo como fundamento central da ordem política. Assim, no soberano, a felicidade gera despotismo, no povo origina rebeldia.

A própria forma como Kant (TP, AA08: 261-262) compreende a formação da sociedade e o seu conceito de um contrato social, aqui, faz com que haja uma oposição direta entre o conceito de Estado e a possibilidade de uma resistência do povo em relação ao soberano. É importante notar que aqui havia uma preocupação cada vez maior com a censura, e o texto visa retirar os olhos do censor de cima de Kant. Na época em que escrevia o texto, o filósofo já havia sido censurado, e também tinha conhecimento de processos contra seguidores seus, como Fichte. Por conta disso, ele havia postergado a publicação do *Conflito das Faculdades*, que já estava pronto na data na qual o opúsculo *Teoria e Prática* foi publicado. Fiel a ideia básica de seu sistema, de que o filósofo não pode prescrever aquilo que não acredita, ele afirma, não sem certa acidez:

Se a propósito das minhas asserções ninguém me censurar por eu, mediante esta inviolabilidade, adular excessivamente os monarcas, é de esperar também que me poupem a censura de favorecer excessivamente o povo, ao afirmar que ele possui também os seus direitos imprescritíveis perante o chefe de Estado, embora esses não possam ser direitos de constrangimento (TP, AA08: 263-264).

Kant (TP, AA08: 264), em oposição a Hobbes, considera que não é possível conceber uma tese geral de que o soberano não pode praticar injustiças contra o povo. É importante notar que, mesmo admitindo que pode haver uma injustiça, o filósofo considera que esta é cometida por *erro* ou *ignorância* do soberano, não por dolo. Nesse caso, o cidadão pode *falar publicamente* sobre a atitude do soberano. A liberdade de expressão é, no Estado, o direito que deve se manter inviolável. Os ditames injustos, por sua vez, são aqueles que o soberano impõe ao povo sem que nem este pudesse se impor, ou seja, aquilo que o povo não pode se impor

como lei, também não pode o soberano. Não há como conceber uma sociedade que atue apenas com um princípio de obediência, sem levar em consideração a liberdade (TP, AA08: 266).

Assim, não deve haver somente uma obediência cega, vez que mesmo em relação ao soberano a liberdade deve ser mantida. É preciso compreender, portanto, que o Estado não pode se desenvolver se estiver funcionando contra os fins básicos da humanidade. Porém, é importante notar que o que há em Kant (TP, AA08: 266-267) um direito de reconhecer erros no governo, mas nunca de se opor efetivamente a este. Nesse sentido, vale destacar que, apesar desse princípio já aparecer em *Resposta à Pergunta* o fato de Kant ter resguardado unicamente essa liberdade frente ao soberano, mesmo que de forma extremamente limitada, parece ser uma consequência direta a situação da intelectualidade na Prússia. Nesse sentido, cumpre ressaltar, também, que a liberdade de expressão no texto de 1784, era acompanhada de uma visão de um povo rumo a uma *crescente* evolução intelectual, levando consigo o Estado. Aqui, essa mesma liberdade parece servir, tão somente, para não admitir um despotismo completo, violando a própria ideia de humanidade.

Em suma, na prática os homens têm se deixado guiar pelo conceito de felicidade e têm este como o princípio soberano do Estado, ao passo que Kant (TP, AA08: 269) argumenta ser necessário pautar a escolha de princípios estatais com base em pressupostos *a priori*, principalmente no princípio da liberdade. Nesse sentido, o texto tem como premissa principal formular uma teoria do Estado semelhante à teoria moral que Kant havia pensado na *Fundamentação*, mas mais segura, a fim de evitar problemas com o censor, e afastar o teor iluminista, que era perseguido no território prussiano. A diferença entre a formulação da primeira versão de um Estado kantiano, perpassada pela teoria iluminista e pelo conceito de uma história de progresso, e o Estado que é apresentado em *Teoria e Prática*, faz-se evidente no texto:

Os homens podem, sem dúvida, ter na cabeça a ideia dos direitos que lhes são devidos, porém, em virtude da dureza do seu coração, seriam incapazes e indignos de ser tratados em conformidade com eles e, por conseguinte, só um poder supremo que proceda segundo regras de prudência os pode e deve manter na ordem. (...) Se nada existe que pela razão force ao respeito imediato (como o direito dos homens), então todas as influências sobre o arbítrio dos homens são impotentes para restringir sua liberdade (TP, AA08: 269-270).

A dignidade intrínseca dos sujeitos, que se opõe à ideia de um tratamento desses como máquinas, desaparece, e permanece apenas a ideia de uma *não-digno* (*unwürdigkeit*), ou seja, um comportamento incorreto, que deve ser corrigido por uma atuação absoluta do poder soberano. Como foi visto, o texto é escrito para evitar a censura, e sua forte oposição a ideia de

uma Revolução é comentada também pelos conhecidos de Kant. Em uma carta de 5 de outubro de 1793 Beister elogia Kant por sua publicação do escrito *Teoria e Prática*. Ele afirma algo interessante, nesse ponto, que começa a indicar a forma como o texto foi recebido:

Para ser bem honesto, eu fiquei muito satisfeito em ver que o texto refutou o rumor (que recebi com desconfiança desde o início) que você era a favor da, cada vez mais repulsiva, Revolução Francesa, na qual a verdadeira liberdade da razão e moralidade e toda a sabedoria no comando do Estado e da legislação estão sendo vergonhosamente enterrados - uma revolução que rompe e anula princípios universais de direito constitucional e o conceito de uma constituição civil, agora eu compreendo a partir do seu ensaio (Br, AA11: 456).

Mas começa a ser formada, aqui, uma outra parte do conceito de Estado kantiano: a sua ideia de cosmopolitismo. A terceira e última parte do texto trata da relação entre a teoria e a prática do ponto de vista da filantropia universal, isto é, do cosmopolitismo. Nota-se, aqui, o quão *direcionada* a um certo conjunto de condições para a formação de um estado cosmopolita. Kant (TP, AA08: 270-271) ao contrário de Mendelssohn, argumenta que é possível esperar dos indivíduos uma evolução moral e, por conta disso não é correto que se procure evitar, em absoluto toda a espécie humana e que, tampouco, se considere que os ditames referentes à evolução moral sejam abandonados.

Para Mendelssohn, na leitura de Kant (TP, AA08: 271), é possível ver algum avanço temporário no gênero humano, mas quando se olha seu conjunto, essa ilusão desaparece, e não é possível compreender nenhum avanço realizado como definitivo ou mesmo duradouro. Kant (TP, AA08: 273-274), contudo, acredita que o gênero humano *sempre* avança no sentido de uma certa evolução moral, por mais que por vezes haja períodos de afastamento da virtude. Kant (TP, AA08: 276) acredita que há uma *esperança* de que o progresso humano rumará para uma evolução moral definitiva. Aqui aparece, como motor para chegar a tal estágio, o conceito de *natureza*, que seria responsável por tanto.

A evolução moral da sociedade e a consecução de um projeto final de paz perpassa pela ideia de um direito cosmopolita, no qual os homens devem ingressar pela mesma forma do contrato civil e de acordo com um plano da natureza, a fim de evitar a miséria que resultada guerra entre governos. Aqui Kant (TP, AA08: 279-280) pressupõe uma teleologia na qual o homem está em um processo constante de melhoramento em relação às suas disposições morais/culturais, que são realizadas em várias gerações e de acordo com um plano da natureza, semelhante ao que já foi apresentado por ele em seu conceito de história. Esse estágio também é alcançado por meio da transição da simples paz interna entre os Estados, para uma paz externa, na qual há cessação da guerra entre os Estados, que entram em uma espécie de legislação

comum sobre o direito das gentes, um cosmopolitismo. Esse direito das gentes é um requisito necessário para o aperfeiçoamento moral do ser humano.

Apesar de Kant, nessa etapa de *Teoria e Prática*, retomar uma série de pressupostos de textos anteriores, que possuem um tom mais inovador, do ponto de vista político, é interessante verificar, novamente, o teor que essa etapa final do texto apresenta. Aqui, o autor ressalva várias vezes que a apresentação desses conceitos são *ideias, esperanças, um plano de uma natureza que pode ocorrer em algum tempo futuro*. Há uma resistência no texto kantiano, que leva seu tom a ser quase uma opinião do *súdito*, do que de fato uma parte da teoria do *filósofo*. Isso parece demonstrar, mais uma vez, como Kant não estava disposto a se envolver em qualquer tipo de polêmica filosófica, caso sua opinião pudesse ser compreendida como mais *revolucionária*, no sentido amplo do termo. Nesse sentido, vê-se a carta de 22 de março de 1793:

Contudo, eu não posso concordar com a proposta de publicar uma nova edição, em separado, do meu ensaio na *Berliner Monatsschrift, Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*, menos ainda com um complemento, comentando sobre o estado de coisas atual. Se os poderosos deste mundo estão bêbados, seja isto o resultado da respiração de algum deus ou as emanações de um fogo amortecido, então deve-se aconselhar fortemente um pigmeu que se importa com sua própria pele a ficar distante de sua luta, mesmo que o convite para se envolver no conflito venha de intenções respeitadas. A principal razão é que ele não será, de forma alguma, ouvido, enquanto os caluniadores que o escutam interpretarão erroneamente aquilo que ele fala. Em quatro semanas, eu devo completar 70 anos. Que influência especial, sobre pessoas de espírito, alguém dessa idade ainda tem a pretensão ter? E no rebanho comum? Seria um desperdício de trabalho, em detrimento até mesmo para os seus interesses. O melhor conselho para um homem idoso, no que resta de seus anos é “Estes não são os defensores que esta hora precisa” e ele deve ser aconselhado a conservar sua força, o que fará com que ele deseje, tão somente, paz e quietude (Br, AA11: 417).

Ao formular uma teoria do Estado na qual o soberano é absoluto, sem que seja possível qualquer tipo de insurreição, ao mesmo tempo em que mesmo a ideia de um estado cosmopolita é colocada como uma mera *esperança*, Kant altera, portanto, o teor de sua filosofia, colocando-se abertamente contra a Revolução Francesa. Além disso, como foi argumentando, a própria força do seu conceito de independência, vinculado fortemente à noção de propriedade, também faz com que sua filosofia não consiga ser colocada em grau de paridade com as *ideias* de um crescente conjunto de direitos, a uma crescente parcela da população, conforme a Revolução na França colocava. Há, portanto, uma guinada conservadora no texto kantiano, em seus princípios, mais do que meramente a existência de uma oposição textual.

Mesmo que Maliks (2014, p. 122-123) considere que a negação que Kant apresenta aqui de um direito de resistência não esteja criticando abertamente os revolucionários da época,

é importante notar que, como foi demonstrado, não há, simplesmente, uma reafirmação de ideias que já foram colocadas em outros textos. Há a apresentação de novos conceitos que, ao ganharem centralidade, acabam fazendo com que a filosofia kantiana comece a ser considerada de forma cada vez mais contrária àqueles que procuravam defender a Revolução. Já não há mais sentido, aqui, pensar em uma dissimulação no pensamento kantiano, mas a adoção de um certo posicionamento claro, o que não diminui a ruptura que isso causa no centro do seu pensamento político.

Mas os *tempos mais calmos* que Kant parece estar esperando, para continuar o desenvolvimento de sua filosofia, parecem ter chegado com a morte de Frederico Guilherme II. Com esse acontecimento, o filósofo estaria livre para formular uma teoria política e filosófica que não precisasse ser constantemente submetida à censura. Seria de se esperar, dessa forma, algo menos conservador, na senda do raciocínio que, como foi asseverado, já estava contido em seus textos de filosofia moral. No tópico seguinte, a resposta à censura será analisada, verificando se esse movimento ocorreu.

4.4 A chegada do tempo de esperança: O Conflito das Faculdades e o novo conceito de revolução

A cisão entre a Revolução e a filosofia kantiana, causada pela censura, não termina com a exposição do conceito no *Religião*. Em verdade, há uma *concessão revolucionária* que aparece durante a década de 1790, quando Kant apresenta um conceito *consequencialista* de Revolução. Aqui há margem para que o movimento seja validado, e os documentos jurídicos dela derivados se tornem obrigação para aqueles sujeitos em uma comunidade política. O que se verá em *Conflito das Faculdades e Paz Perpétua* é a repetição desse conceito. A relação entre esse retorno e avanço do conceito na filosofia de Kant e seu conceito de dignidade que será objeto da última parte do capítulo, mas é possível adiantar o seguinte: o avanço de Kant em admitir a possibilidade de que uma Revolução se torne ordem vigente, agora sem um direito que tem a dignidade dos sujeitos como fundamento, faz com que sua filosofia se torne revolucionária no papel, mas seu cerne volta a ser conservador com a *Metafísica dos Costumes*.

O *Conflito das Faculdades* é um texto que surge durante o processo de censura que Kant sofre. Sua publicação é postergada, justamente, em função do medo de que o livro sofra o mesmo destino de *Religião*. Em uma carta de 4 de dezembro de 1794, Kant afirma que a obra está pronta, mas considerando que ela precisará tratar de alguns exemplos que envolvem a

faculdade de teologia e dado o poder que o censor acumula, a sua publicação é impossível. Mas ao fim, o texto parece ter sido submetido à publicação, como sugere a missiva abaixo:

Há muitos anos, eu planejava publicar um trabalho sob o título “Conflito das Faculdades, por I. Kant”. Contudo, ele foi censurado por Hermes e Hillmer, e precisou ser abandonado. Agora o caminho está aberto, existem, ai de mim, outras coisas desagradáveis que ficaram no caminho da criação do meu intelecto, nomeadamente o meu recente trabalho intitulado: “Retorno a uma antiga questão: A raça humana está constantemente em progresso?”, o qual eu enviei para o bibliotecário Biester para ser publicada na sua *Berliner Blätter*, e que foi, de alguma forma, submetido ao *Stadtpräsident* Eisenberg para censura. Isso foi feito em 23 de outubro de 1797, isto é, quando o antigo rei ainda estava vivo, e o livro teve sua impressão negada pelo censor. É incompreensível para mim que Herr Biester esperou até 28 de fevereiro de 1798 para me reportar tal incidente. Todo mundo sabe como eu tenho, conscientemente, mantido meus escritos dentro dos limites do direito, mas eu não estou disposto a ter os produtos dos meus esforços cuidadosos jogados fora sem qualquer motivo. Dessa forma eu decidi, depois de consultar um advogado, em enviar, junto com o outro, censurado por Eisenberg, para Halle, através do meu editor Nicolovius e perguntar se ele pode ser submetido à censura lá. Eu tenho certeza de que não será condenado, e eu vou tentar escrever uma introdução para ele de forma tal que as duas partes passem a compor um livro. Se você quiser, você pode os publicar depois, separadamente, em sua coleção de ensaios menores (Br, AA12: 240-241).

A paciência de Kant com a censura parece ficar cada vez menor, e sua posição inicial, de se manter sendo dentro dos limites estritos da lei, é abalada quando ele tem outro escrito submetido à censura negado. As negativas, em si, não são surpreendentes. Como foi dito, Kant era o arcabouço intelectual em reuniões de jacobinos, e após uma censura, apesar de seus cuidados, a mão do censor não parecia disposta a afrouxar, mesmo com a publicação de escritos como *Teoria e Prática*. Apesar disso, e da esperança de Kant em uma liberdade de pensamento maior após a morte de Frederico Guilherme II, ele não parece abandonar completamente a ideia de escrever de forma cautelosa, a fim de não causar problemas mais extensos, mas sua posição parece ficar mais sincera.

Kant (SF, AA07: 5-6) começa o texto *O Conflito das Faculdades*, em verdade, expondo o processo de censura sofrido por ele logo após a publicação do da segunda parte *Religião*, como ficou claro no tópico anterior. Em uma notificação datada de 1794, Frederico Guilherme II exige que Kant passe a observar, em seus escritos, o édito de religião publicado por ele, bem como que observasse melhor o tom de seu discurso, tendo em vista sua condição de professor. O próprio Kant (SF, AA07: 5) atribui a atitude de Frederico Guilherme II aos eventos de ebulição política que ocorriam no restante da Europa.

Kant (SF, AA07: 7) divide a censura sofrida por ele em dois pontos centrais. Ao primeiro, qual seja, o de influenciar de forma negativa a juventude do país, violando seu dever de mestre, o filósofo responde que, em suas aulas, o material utilizado jamais esteve relacionado

a discussões sobre religião e que, portanto, ele não poderia ser acusado de depreciar um assunto que sequer estava sendo discutido. Além disso, os argumentos colocados na obra citada seriam, tão somente, vinculados a uma religião natural, não a um conceito estrito de cristianismo. Não obstante, Kant (SF, AA07: 10) se compromete, como destaca no segundo ponto da notificação da censura, a não mais publicar sobre o assunto, o que ele cumpre, voltando a falar sobre religião apenas ao fim do governo de Frederico II, justamente com o *Conflito das Faculdades*.

O fato de que Kant estabelece um dever de não mais publicar sobre religião durante o governo de Frederico Guilherme II, e o fato de que ele cumpre a promessa, publicando o *Conflito das Faculdades* somente após a morte do monarca, muitas vezes é lido como mais um exemplo de como Kant era rígido em seu comportamento, vinculando-se estritamente à literalidade daquilo que ele havia prometido. Mas os sucessivos processos de censura que Kant vinha sofrendo, dos quais o episódio envolvendo a segunda parte do *Religião* foi apenas o mais comentado, deixam claro que, mais do que derivado de sua personalidade, o comportamento de Kant foi uma imposição necessária em tempos de censura. Ou seja, o que ocorreu não foi um comprometimento de Kant em não mais publicar sobre religião, em realidade ele *não poderia mais* escrever sobre o tema.

Mais do que isso, como ficou claro anteriormente, a censura foi se expandindo. O que começou como resultado de um mero fanatismo religioso, derivado do Ministro Wöllner e compartilhado por Frederico Guilherme II, converte-se em uma perseguição mais ampla, que começou a envolver também temas sobre política, conforme a situação na França começou se tornar mais incerta e envolver outros países do continente europeu. É sempre importante destacar que censura e Revolução Francesa estão sendo trabalhadas, aqui, sempre em conjunto, porque a Prússia era o cerne do processo contrarrevolucionário. Nesse sentido, é impossível pensar que o país permitiria, de bom grado, o desenvolvimento de uma filosofia que desse qualquer indicativo de pretensões rebeldes. Kant também parece disposto a criar um vão entre sua filosofia e a Revolução, mas aqui, com a morte de Frederico Guilherme II, a oposição à *ideia* de uma Revolução já não é mais tão absoluta.

Na introdução do texto, que é uma coletânea de três trabalhos distintos, para os quais Kant (SF, AA07: 17-20) confere uma certa unidade, o filósofo divide as três faculdades afirmando que os termos utilizados para designá-las (superiores e inferior) são determinados, justamente, pela obediência à forma como o governo pensa. Mas à faculdade inferior, afirma ele, é dada a tarefa de poder pensar fora daquilo que é colocado pelo governo e, portanto, lhe é permitido fazer ciência. Kant atribui a verdadeira produção de conhecimento, portanto, ao livre pensar, e não à produção de conhecimentos de ordem natural, que ficam a cargo da medicina,

no caso discutido. Assim, as faculdades superiores são aquelas: “Segundo a razão, certamente teria lugar a hierarquia habitualmente admitida entre as faculdades superiores, qual seja: primeiro, a *teológica*, em seguida a dos *juristas* e, por fim, a Faculdade de *Medicina*.” (SF, AA07: 22).

Kant (SF, AA07: p. 19) continua afirmando que, como o interesse do governo é estabelecer uma influência duradoura sobre a ação dos sujeitos, então seu ganho é com faculdades que consigam alcançar esse objetivo. Surge desse ponto a predileção do governo por tais áreas. Nesse sentido, os bens são divididos em três, para fim de controle do povo: “em primeiro lugar, o bem *eterno* de cada um; em seguida, o bem *civil* como membro da sociedade; por fim, o bem *corporal* (viver longamente e com saúde).” (SF, AA07: 21).

Kant (SF, AA07: 23) adverte que a construção dos estatutos de cada uma das faculdades superiores, em função do controle do governo, deve ser pensada sempre em termos de distanciamento com a faculdade inferior, isto é, a filosofia. Se qualquer pensamento filosófico é colocado nestes, a repressão do governo é imediata, retirando qualquer tipo de valor que os conceitos filosóficos poderiam fornecer ao pensamento dos eclesiásticos, juristas e médicos. Nas palavras do autor: “(...) habilmente manter uma distância respeitosa de si, para que a consideração dos seus estatutos não sofra qualquer dano por meio do livre sofismar da última” (SF, AA07: 23).

O tom do texto continua o mesmo quando começam as análises detidas de cada uma das faculdades superiores. Na faculdade do direito, o jurista não deve questionar aquilo que é justo ou injusto, mas tão somente estabelecer as normas que estabelecem o que o legislativo determina como lei. Não há, portanto, de se questionar se as leis de uma determinada comunidade, que devem ser delimitadas de acordo com a razão externa, nunca com conceitos filosóficos. Note-se aqui a diferença de argumento desse ponto, com aquele no qual Kant, em *Direito Natural Feyerabend*, estabelece uma ligação direta entre a forma como o direito é fundamentado e a ideia de que os sujeitos são fins em si mesmos.

À faculdade inferior é concedida a prerrogativa de ser livre, e o governo não pode intervir na produção de sua ciência, sob pena de afetar seu elemento mais fundamental. É oneroso que as demais faculdades devam se submeter ao status de verdade que é alcançado pela filosofia, vez que poderiam ter mais paz se fossem deixadas para produzir seu próprio conhecimento. Isso, porém, conferiria a eles um certo nível de despotismo. Semelhante ao que ocorre no escrito *Resposta à Pergunta*, Kant (SF, AA07: 29) separa a tarefa do funcionário público e do livre pensador. Ao livre pensador é facultada a possibilidade de realizar suas

críticas ao governo e às leis instituídas, mas o mesmo não pode ser feito pelo jurista que aplica a legislação.

Kant (SF, AA07: 29) considera *ilegal* o conflito entre as faculdades quando não há possibilidade de uma impugnação pública das proposições que são defendidas por ambos os lados. À faculdade filosófica é atribuída a tarefa de indicar objetivos singelos da vida humana, que não necessitam de grande erudição para serem estabelecidos. Como o povo quer apenas ser dirigido, então a faculdade filosófica não seria indicada. O ideal, aqui, seria a obediência aos ditames que o governo coloca, por meio das outras faculdades do conhecimento. O conflito ilegal começa na medida em que os princípios colocados pelo governo são de cunho particular, e não podem ser colocados como adequados por meio da faculdade filosófica. Esse conflito, por sua vez, não pode ser admitido porque sua existência coloca fim ao projeto filosófico de paz entre os sujeitos.

A resolução entre o conflito das faculdades não se resolve por meios amigáveis, pois a vontade de governar das faculdades superiores não consegue ser compatibilizada com a ideia de liberdade que está contida no cerne da faculdade de filosofia. Não há, contudo, uma disputa com o governo, mas antes uma discussão de eruditos da faculdade superior.

Ao falar da faculdade jurídica, Kant (SF, AA07: 85-86) expõe de forma clara seu ideal de Estado republicano. Uma constituição desse tipo é exigida a fim de evitar a guerra, que para o autor interrompe a progressão da sociedade para sua constituição última. A discussão ocorre no cerne de um comentário mais amplo, feito pelo autor nessa parte do livro, sobre a ideia de progresso humano. A Revolução Francesa, ele argumenta, não possui um final que possa ser previsto e, em realidade, semelhante tipo de levante não deveria ser levado a cabo de forma gratuita, a fim de testar qualquer tipo de ideal. Contudo, o fato de ter havido uma Revolução Francesa é atribuído a uma *disposição moral do gênero humano*. Essa disposição pode ser dividida em duas: o direito de um povo de possuir uma constituição civil, e o fim de estabelecer uma constituição republicana.

Losurdo (2015, p. 59) destaca como Kant parece justificar mesmo a violência ocorrida durante a Revolução Francesa:

O filósofo da paz perpétua não só condena a agressão, mas não sente dificuldade alguma para defender a guerra nacional revolucionária do povo francês. Pelo contrário, tira dos acontecimentos uma conclusão de teor geral que parece pôr em crise a inspiração de conjunto gradualista da sua visão política: a passagem da *respublica noumenon* para a *respublica phaenomenon* não é indolor. A construção de uma sociedade realmente fundada sobre a liberdade “só pode ser conquistada com duro esforço através de muitas guerras e contrastes”.

Nesse ponto, Kant faz um breve elogio aos revolucionários, destacando que estes eram guiados por ideais, de forma tal que nenhuma outra recompensa pecuniária, naqueles que eram contrários à revolução, foi capaz de imitar. A nota de rodapé presente nesse trecho, é importante. Nela, Kant (SF, AA07: 86n) argumenta que um povo com uma constituição monárquica não pode se deixar influenciar pela ideia de alterar sua legislação, mas que é possível que um povo deseje um comportamento diferente do Estado frente a países vizinhos. Kant considera que semelhante descontentamento não é danoso, mas que em circunstâncias concretas, as críticas ao governo foram interpretadas como jacobinismo e ameaça ao Estado, o que o autor nega tendo em vista, inclusive, a distância entre a Prússia e a França.

O levantamento da censura parece deixar a teoria de Kant mais aberta à Revolução, mas aqui começa a ficar evidente que a teoria do direito de Kant já não tem mais a mesma relação com uma ideia de dignidade humana (*Würde*), e através dessa um viés mais emancipatório. Maliks (2014, p. 134) considera que surge, portanto, um segundo conceito de Revolução kantiano, a partir da década de 1790. O autor considera que, em *Teoria e Prática*, Kant acaba formulando um conceito de resistência, e também de revolução, que o coloca, ao mesmo tempo, em oposição a revolucionários e contrarrevolucionários. Contudo, a partir da década citada, a Revolução se torna um motor para o progresso moral durante a história.

É por isso que, apesar de negar que haja justiça na revolução, Kant (2017) afirma, no trecho exposto acima, que a revolução indica que há um progresso moral em curso, em direção a um futuro republicano. Maliks (2014, p. 135), e em sentido parecido argumenta Losurdo (2015, p. 142), destaca que em nenhum ponto da filosofia kantiana, antes do *Conflito das Faculdades*, a revolução foi tratada como um processo que poderia trazer qualquer sentido positivo. O autor comenta que a ideia mais generosa que Kant começa a fazer desse conceito, tem uma relação direta com a simpatia que ele possuía por seus seguidores mais radicais, que para ele possuíam uma profunda disposição para a *humanidade*. Em suma, a Revolução começa a ser, pra Kant, uma palavra que, como foi dito, ele usa cada vez mais para definir sua filosofia política: uma esperança.

Os seguidores mais radicais de Kant parecem indicar para ele que, mais do que uma rebelião desenfreada, a Revolução parece ter um certo sentido. Isso começa a aparecer não apenas de forma implícita no texto, mas também começa a influenciar a própria forma como Kant trabalha o conceito de Revolução, no *Conflito das Faculdades*. Isto posto, é nesse ponto que aparece o conceito de Revolução mais difundido a partir da filosofia kantiana. Kant (SF, AA07: p. 87-88) começa afirmando que a disposição moral do gênero exige, não

necessariamente, uma *revolução*, mas antes uma *evolução*⁴⁵ da sociedade dos sujeitos. Isso ocorre porque a disposição dos sujeitos tende ao direito natural e a uma constituição que tenha por base a liberdade. O texto afirma que o movimento visto na década de 1780 realizou aquilo que, até então, parecia ser impossível vislumbrar no gênero humano, e que governo nenhum havia sido capaz de fazer pelo povo.

Contudo, e esse conceito de Revolução de Kant (SF, AA07: 88-89) possui, ao contrário do restante de sua filosofia, um certo tom de *consequencialismo*. O autor afirma que, se a revolução for bem-sucedida, então ela será considerada um conceito com força filosófica. Ao fracassar, perde seu respaldo. Aqui, isso ocorre em função de um conceito de história que funciona, na filosofia kantiana, como uma forma de providência. O conceito de uma Revolução e sua propagação em um povo, para Kant, é um movimento que deve ser visto com cautela, e sua deflagração não deve ser admitida como algo natural. É preciso que as constituições dos povos possuam solidez, a fim de que guiem as sociedades rumo a uma paz duradoura. Seguindo o raciocínio anterior, colocado por Maliks (2014), esse é o ponto no qual, apesar de Kant não aprovar a ideia de iniciar um movimento revolucionário, em si, este nega que ele possa ser invalidado simplesmente, por uma contrarrevolução.

Kant (SF, AA07: 89-90) volta a tratar do tema da ilustração do povo. Aqui, esse conceito é ligado a ciência, por parte dos sujeitos, de seus direitos e deveres estatais. Nesse sentido, as normas de direito natural não compreendidas como preceitos básicos, os quais são atributos dos filósofos, não tanto dos juristas. Exatamente por isso, ele argumenta, os filósofos são considerados *iluministas* e, portanto, compreendidos como uma ameaça ao Estado. Volta a exigência de uma liberdade de publicação, sem a qual o progresso do povo não é possível.

A exigência para os governos vigentes está presente, em forma semelhante àquela presente em *Resposta*, isto é, não há um dever de estabelecer uma constituição republicana, mas o governo deve tratar os sujeitos como seres com uma liberdade intrínseca. Kant (SF, AA07: 93) considera que o momento revolucionário que existe na Europa como uma forma de guerra, mas que se destina à evolução da sociedade ao progresso humano.

Mas mesmo aqui há autores que enxerguem não um avanço na filosofia de Kant causado pela retração da censura, mas mais um indicativo de como a filosofia do autor de torna gradativamente mais incoerente. Beiser (1992, p. 54) destaca que a insistência de Kant no

⁴⁵Sobre o termo Maliks (2014, p. 135) comenta: “Apesar de ser estranho que Kant cite Erhard como um defensor da evolução, em vez da revolução, isso não pode ser lido estritamente como um erro de interpretação, vez que Erhard escreveu que, nos casos em que a elite governante voluntariamente abre mão do poder são casos de evolução”.

conceito de providência vem de um elemento político específico da sociedade prussiana de sua época: não havia organizações políticas organizadas. Isso fazia com que ele possuísse um ceticismo absoluto em relação à possibilidade de tais associações, vez que, para ele, os sujeitos não conseguem se organizar de forma estável o suficiente. O comentador citado deixa claro que essa noção de uma história que se desenvolve para além da autonomia humana, e sobre a qual os sujeitos não têm qualquer tipo de ingerência, cria uma cisão profunda com os conceitos que Kant coloca no centro de sua teoria moral, bem como indica uma ruptura com sua concepção de ser humano.

Para Beiser (1992, p. 56) a origem de tal conflito é já citada impossibilidade de convergir, de forma completa, as demandas do Kant filósofo e do Kant súdito. Como professor em Königsberg, e como admirador pessoal de Frederico II, Kant parecia não querer levar a cabo, de forma completa, o seu conceito de autonomia. De fato, para além do que há da década de 1780, a linguagem de Kant nos escritos a partir da censura parecem indicar, ao lado do conceito de providência em si, uma série de outros termos que indicam não um elemento racional no processo de evolução de uma sociedade, mas uma certa movimentação que ocorre para além da vontade dos sujeitos e sem qualquer participação destes. Como o movimento da órbita de um planeta.

O que se vê aqui, é, comparando o tópico anterior e o que é colocado em *Conflito das Faculdades* é uma alteração substantiva de conceitos importantes na filosofia de Kant. O que poderia ser considerado um movimento comum em qualquer sistema filosófico, contudo, é extremamente difícil de compreender advindo de um autor tão profundamente sistemático. Seguindo Beiser (1992, p. 56) são justamente a censura e a Revolução que podem explicar a perda de coerência na filosofia de Kant. Nas palavras do autor, quando Kant havia negado o direito de resistência, durante o governo de Frederico Guilherme II, o seu conceito de liberdade de expressão “soa como nada mais do que um lamento dos velhos tempos” (Beiser, 1992, p. 56).

A dimensão da ruptura causada pelo governo de Frederico Guilherme II pode ser vista nas palavras de Losurdo (2015, p. 212-213):

Se no *Conflito das Faculdades*, em um momento no qual o novo poder republicano está consolidado e tinha levado a Prússia à paz de Basileia, e no país do filósofo havia diminuído a pressão da censura e da reação, a participação simpática na Revolução Francesa é a prova do progresso da humanidade, na *Religião* a grave incerteza que envolve o resultado da luta, a aparente fragilidade do novo poder republicano, abalado por dilaceradoras contradições internas e cercado por uma formidável coligação de países, que já no seu interior sufocam toda a manifestação de simpatia pelas radicais transformações protagonizadas pela França. Tudo isso lança, inevitavelmente, uma sombra sobre as perspectivas de progresso da humanidade inteira. Seja como for, é necessário levar em conta a situação real, as relações de força existentes, estar pronto

para esconder o que de perigoso há na verdade, sem por isso recorrer à mentira. É uma trabalhosa busca de compromisso a que se vê forçado não apenas Kant, mas à qual se sentem forçados, durante um período histórico, os intelectuais em gerais e, sobretudo, os que ocupam posições mais progressistas.

Com o governo, e a chegada de uma *época de mais clareza e esperança*, Kant parece voltar ao que ele pretendia argumentar desde o começo. O que se verá no próximo tópico é como Kant repete, ao longo da década de 1790, através do escrito *Paz Perpétua*, os conceitos apresentados em *Conflito das Faculdades*. Ali, mais uma vez, Kant apresenta uma visão embrionária do que será sua futura *Metafísica dos Costumes* e, novamente, considera a validade do conceito de Revolução e de um direito que segue deste.

4.5 Os ventos de esperança: A Paz Perpétua e a convergência entre moralidade, a partir da liberdade e igualdade

Em 1795 Kant publica um outro texto que antecipa sua versão final de teoria política: *A Paz Perpétua*. O texto tem por propósito investigar se a ideia da paz perpétua é, de fato, realizável ou se é apenas uma mera formulação filosófica. A noção de uma vivência plena entre os sujeitos, objeto tanto de uma esperança como de um projeto filosófico, já havia aparecido no escrito *Teoria e Prática*. Como foi explicitado, ali Kant havia colocado essa noção no campo da realização de um direito cosmopolita, mas de maneira muito reticente, quase como uma opinião pessoal. Em *Paz Perpétua* o tema volta, com um tom semelhante. Kant (ZeF, AA08: 3-4) afirma, ainda no início do texto, que a obra é uma *opinião* que não interessa ao político, que antes deve se preocupar com princípios empíricos para guiarem o governo. Contudo, como se verá adiante, a tese de Kant não é no sentido de uma utopia, mas possui uma relação direta com a realidade da época em que ele escrevia.

Kant divide *Paz Perpétua* em duas seções principais, seguidas de dois suplementos e, por fim, dois apêndices. As duas primeiras seções contêm, respectivamente, os pressupostos necessários para a paz perpétua, que Kant denomina de “artigos preliminares” e a construção do estado de paz em si ao que o autor chama de “artigos definitivos”. Maliks (2014, p. 154) ressalta que a tentativa de Kant de criar uma espécie de tratado para discutir o tema da paz perpétua, na obra em questão, não deve ser encarada sem certa perplexidade. Isso porque Kant não explicita a origem e o motivo para sua seleção, o que leva a crer que a sua natureza é de um tratado fictício pois, ao contrário do que ocorreria com um contrato real, a extinção das guerras seria definitiva. Losurdo (2015, p. 180) destaca um ponto semelhante ao afirmar que a tese de

Kant parece ter uma realidade maior porque sua implementação depende da ideia de república, que por sua vez representa uma transformação política real.

O que há de estranho e compreender o tema dessa forma, contudo, é que a argumentação de Kant gira em torno da ideia de que os tratados não são formas eficientes de garantir a paz perpétua. Isso ocorre pois não existe autoridade internacional para garantir que tais acordos sejam cumpridos. O que fica explícito, portanto, é que o conceito de república aqui é central, o que determina a manutenção da ordem internacional de uma paz perpétua é a estrutura interna dos Estados. Não há, portanto, uma ordem coercitiva internacional, ao contrário do que ocorria em *Teoria e Prática*⁴⁶, mas somente uma ordem internacional organizada, na qual não há sequer possibilidade de coerção para o ingresso dos entes estatais. Assim, Kant parece argumentar a favor da superação da ideia de coerção em si, vez que na República esse conceito já não parece ser essencial (Maliks, 2014, p. 155).

No primeiro artigo preliminar, Kant (ZeF, AA08: 5-6) fala sobre a necessidade de tratados de paz que não façam *reservas secretas* a uma guerra futura. O conceito de paz kantiano possui uma estabilidade indefinida, por isso não é válido considerar um mero armistício como uma situação duradoura. Aqui Kant afirma que não condiz com a *dignidade (Würde)* do governante realizar tais tipos de reservas. O segundo artigo preliminar demonstra aquilo que já foi argumentado a partir da *Metafísica dos Costumes*, no capítulo anterior, isto é, a constante *personificação* do conceito de Estado e do governante, em oposição ao desaparecimento da dignidade dos sujeitos. Aqui, a formulação que Kant (ZeF, AA08: 7) apresenta para argumentar a impossibilidade de anexar um outro Estado é praticamente a mesma que ele utilizou, na *Fundamentação* para afirmar a dignidade dos sujeitos:

O estado não é patrimônio (*patrimonium*) (como por exemplo o solo em que ele tem a sua sede). É uma sociedade de homens sobre a qual mais ninguém a não ser ele próprio tem que mandar e dispor. Enxertá-lo noutro Estado, a ele que como tronco tem a sua própria raiz, significa eliminar a sua existência como pessoa moral e fazer desta última uma coisa, contradizendo, por conseguinte, a ideia do contrato originário, sem a qual é impossível pensar direito algum sobre um povo (ZeF, AA08: 7).

Um raciocínio semelhante, mas afirmando, no lugar de uma característica intrínseca, um certo direito, é colocado para argumentar a favor do fim de exércitos definitivos. O terceiro artigo preliminar coloca que os exércitos permanentes devem desaparecer, vez que, ao parecem

⁴⁶ “E uma vez que não pode ter vigência para os Estados, segundo o direito das gentes, o que vale para o homem no estado desprovido de leis, segundo o direito natural – “deve sair de tal situação” (porque possuem já, como Estados, uma constituição interna jurídica e estão, portanto, subtraídos à *coacção* dos outros (...))” (ZeF, AA08: 34, *grifo nosso*)

sempre prontos para uma guerra e representam uma ameaça para outros Estados. Além disso, matar ou morrer mediante um pagamento, como no caso de um soldado, é atentar contra a humanidade na sua pessoa, vez que deixa evidente sua utilização como *máquina*. Kant (ZeF, AA08: 9) ressalva como correta, contudo, a guerra de defesa.

Kant (ZeF, AA08: 9ss) também apresenta artigos preliminares contrários à emissão de dívidas públicas como fonte geradora de conflitos, bem como o impedimento, no quinto artigo preliminar, à interferência em qualquer conflito interno de países que tenham sofrido uma ruptura do contrato social. A ausência de lei ser, segundo o autor, no máximo como um mau exemplo, mas nunca um acontecimento que justifica a interferência de outro Estado em um território.

No caso da guerra civil, no qual Constituição foi afastada e cada parte reclama para si a totalidade de um Estado, o auxílio prestado não é considerado uma ingerência, vez que não há Constituição. Mas se as potências interferem diretamente no litígio, então há violação da autonomia do povo que vive naquele Estado (ZeF, AA08: 11-12). O sexto e último artigo preliminar considera os meios que podem ser utilizados em um conflito. Kant (ZeF, AA08: 12-13) considera que existem certos estratagemas que são desonrosos, e que não podem ser considerados como minimamente válidos em uma guerra entre Estados.

As regras contidas nos artigos 1, 5 e 6 são absolutas, isto é, não devem levar em consideração as circunstâncias na sua aplicação e são imediatamente eficazes. As demais regras, no entanto, recaem no conceito de lei permissiva, e devem levar em consideração as circunstâncias para que a restituição do Estado, como no caso da segunda regra, seja mais de acordo com os interesses desse. Assim, a posse do Estado que fora incorporado contra o fim da paz não é completamente proibida, mas uma nova aquisição dessa maneira, sim. Seguindo esse raciocínio, também recai no conceito de lei permissiva a aplicação do direito de humanidade dos sujeitos, que até uma data indeterminada, mas certa, continuarão sendo utilizados como máquinas (ZeF, AA08: 14-15).

Aqui, em uma nota de rodapé, Kant (ZeF, AA08: 15n) faz uma breve exposição sobre o conceito de lei permissiva, que também aparecerá na *Metafísica dos Costumes*. O autor discute se a lei poderia ser compreendida, além de proibitiva ou em forma de mandamento, também como uma lei permissiva. Esse conceito versa, justamente, sobre as situações que são abarcadas pelos artigos preliminares 2,3 e 4, isto é, que não são proibidas, não são um mandamento, mas dependem de circunstâncias práticas. Como se verá mais adiante a partir da *Metafísica dos Costumes*, a lei permissiva procura conceder uma *estabilidade mínima* para

situações que se iniciam de forma injusta, a fim de aguardar circunstâncias fáticas mais apropriadas para a realização destas.

Em seguida Kant (ZeF, AA08: 18) passa para a delimitação dos artigos definitivos para a paz perpétua, que contêm a descrição propriamente dita do Estado. Instaurar um estado de paz perpétua entre governos perpassa, primeiramente, pela compreensão de que a convivência entre os sujeitos é *em si* um Estado de guerra. Não há aqui, e Kant (ZeF, AA08: 18) ressalva, uma explosão de hostilidades, como ocorre em Hobbes, mas um perigo constante de que estas fujam controle. É preciso, portanto, entrar em um Estado, para que seja possível estabelecer a ideia de paz perpétua, de acordo com os critérios que serão elencados nos três artigos definitivos.

Em uma nota de rodapé Kant (ZeF, AA08: 18-19n) coloca que a hostilidade de um indivíduo para com o outro pode ser considerada correta, se o indivíduo estiver revidando uma lesão. Contudo, para que tal ideia seja válida é necessário um estado civil, a fim de que tal conflito ocorra com base em um conceito de segurança e coação, caso haja uma violação da liberdade. Em um estado de natureza, contudo, tal conflito já seria considerado uma ameaça. Apesar da formação do Estado ser uma necessidade moral, não há como obrigar os sujeitos a tal configuração social. A constituição civil é formada a partir do momento que essa junção entre diferentes sujeitos ocorre.

Assim como ocorria em *Teoria e Prática*, essa noção, em Kant, possui três níveis distintos, todos necessários a saída do estado de guerra e realização da paz perpétua. Na constituição segundo o direito político os homens se unem como um povo, isto é, como um Estado considerado individualmente. Em segundo lugar, há o direito dos povos, considerando os Estados em suas relações recíprocas. Por fim, o direito também é considerado em relação a um estado que comporta a relação entre os homens e os Estados, tomando em conta a ideia de um estado universal da humanidade, isto é, um estado cosmopolita.

Estabelecidos esses três níveis e o pressuposto básico de uma constituição civil, no primeiro artigo definitivo Kant (ZeF, AA08: 20-21) traz a forma de estado que ele considera ideal, isto é, a República. Esse conceito, por sua vez, é embasado por outros três, e é importante destacar esse ponto, porque há uma diferença em relação ao que foi apresentado em 1793, no *Teoria e Prática*, e o que será exposto na *Metafísica dos Costumes*. No texto em comento, lê-se:

A constituição fundada, em primeiro lugar, segundo os princípios da *liberdade* dos membros de uma sociedade (enquanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da *dependência* de todos em relação a uma única legislação comum

(enquanto súbditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da *igualdade* dos mesmos (enquanto cidadãos) é a única que deriva da ideia do contrato originário, em que se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo - é a constituição *republicana*. Esta é, pois, no tocante ao direito, aqui em si mesmos subjaz a todos os tipos de constituição civil; e, agora, surge apenas a questão: é também ela a única que pode conduzir à paz perpétua? A constituição republicana, além da pureza da sua origem, isto é, de ter pronada pura fonte do conceito de direito, tem ainda em vista o resultado desejado, a saber, a paz perpétua; daquela é esta o fundamento (ZeF, AA08: 18-22, grifo no original).

Cada um dos princípios colocados é trabalhado por Kant (ZeF, AA08: 20-22n) em uma nota de rodapé. A liberdade, ele esclarece, é de tipo jurídico, ou seja, aquela liberdade de apenas obedecer a leis que foram objeto do consentimento do sujeito. Isso explica por que um Estado despótico, portanto, não é livre. Seguindo o mesmo raciocínio, a igualdade é determinada quando há a submissão à mesma legislação. A nobreza hereditária também é contestada por Kant tendo em vista que não é possível conceber que o povo, quando da aceitação de um contrato originário, tomaria por correta a aceitação de um princípio que colocasse o simples nascimento a frente do mérito (ZeF, AA08: 23-24n). Não consta aqui a ideia de independência, que Kant havia apresentado no texto *Teoria e Prática*, e que ele voltaria a colocar como central para a definição de Estado na sua versão final desse conceito, apresentada na *Metafísica dos Costumes*. É interessante notar como em três textos, nos quais Kant define, em um curto período, um mesmo conceito, elementos tão importantes como as ideias de independência e cidadania, tenham sido deixados de lado em uma argumentação extensa, como na *Paz Perpétua*.

Nesse sentido, reitera-se que a teoria de Kant foi *construída* de forma diferente durante a censura, ficando mais evidente, em tal período, o vão entre o Kant súdito e Kant filósofo. Porém é importante notar aqui, também, que a forma de argumentação aqui apresentada, inclusive a partir da inexistência da ideia de independência, não se mantém quando Kant expõe sua obra na *Metafísica dos Costumes*. Ali o que há, em realidade, é uma volta desse conceito, com o aprofundamento dessa definição a partir da criação de categorias de sujeitos que podem passar por uma espécie de objetificação, como mulheres. Por isso é relevante compreender em que medida, ao contrário do que Losurdo (2015) argumenta, a parte final da filosofia de Kant, em função dos conceitos apresentados, parece ter funcionado como um retrocesso aos textos do período mais conservador. Unindo isso ao fato de que, ali, o direito já não guarda em seu fundamento a ideia de uma *dignidade humana*, tem-se a versão final do argumento de Kant como uma filosofia política e do direito conservadora.

A questão principal de Kant (ZeF, AA08: p. 22-23) a partir da descrição desse conceito de república será se ele encerra a noção de paz perpétua. O filósofo coloca que, na constituição republicana, o povo é o senhor do Estado, sendo responsável inclusive por decidir em ir ou não

para a guerra. Nesse sentido, a paz é garantida em uma república porque o povo não teria tanto interesse quanto um déspota em se envolver em uma guerra. A ideia de república, que consta aqui, é essencial para compreender a relação entre o escrito em comento e os eventos da Revolução Francesa. Quando Kant escreve sobre a ideia de paz perpétua, ele procura de afastar de escritos como os de Rousseau, que considerava esse ideal um conceito vinculado a um certo sonho que jamais seria concretizado (Maliks, 2014, p. 157).

Quando Kant apresenta a ideia de uma paz perpétua no trabalho de 1793, a sua compreensão sobre o conceito de república já se encontra pautada pela possibilidade do advento desta, representada pela revolução francesa (Maliks, 2014, p. 157). Por conta disso, Losurdo (2015, p. 169) considera que o argumento apresentado por Kant no texto em comento é considerado uma forma clara de propaganda revolucionária. Para o autor, isso pode ser vislumbrado na argumentação de Kant sobre a guerra. Ao afirmar, nos artigos preliminares, que uma série de medidas devem ser tomadas para a *forma* como as guerras ocorriam até então, Kant se contrapõe à forma feudal de pensamento *acerca do que é o Estado*. Isso faz com que, de forma automática, o autor esteja aliado ao pensamento revolucionário sobre a concepção de Estado.

A ideia de que o Estado se comporta como um patrimônio, que deve ser constantemente ampliado é o que gera, ao fim, uma série de guerras de conquista que, por definição, não permitem o desenvolvimento da ideia de uma paz perpétua. Os artigos que versam sobre a não interferência, por sua vez, acabam conduzindo à ideia de que as mudanças na França, mesmo que à custa da derrocada completa do Estado, não devem ser lidas como motivo para a interferência de outras potências e, portanto, as conquistas naquele país devem ser mantidas (Losurdo, 2015, p.170-171).

Outro ponto importante de destaque é a forma como Kant começa a se colocar, de forma cada vez mais contundente, em oposição ao colonialismo. Losurdo (2015, p. 175) destaca que isso o coloca em defesa da Revolução porque um dos avanços desse movimento, na época, foi justamente a abolição das leis de dominação nas colônias. É interessante notar, dessa forma, como aqui a filosofia de Kant parece representar uma expansão, novamente, ao contrário do movimento de retração experimentado em *Teoria e Prática*. Porém, esse movimento também não ocorreu de forma completa. A democracia, representada pelos movimentos de rua, é excluída do plano de *esperança e evolução*, colocados por Kant no cerne da sua compreensão sobre a revolução francesa. Isso aparece de forma clara no próprio texto da *Paz Perpétua*.

Isso fica claro quando o filósofo esclarece que a constituição republicana não pressupõe o conceito de democracia. Para Kant (ZeF, AA08: 24-25) as formas de Estado podem

ser divididas de acordo com “modo de governar” ou em relação ao número de pessoas que detém o poder. A essa última Kant (ZeF, AA08: 24-26) confere o nome de *soberania* e a divide em três: uma pessoa (monarquia); alguns (aristocracia) e todos (democracia). O modo de governar, por sua vez, trata sobre como o Estado faz uso do poder derivado do contrato originário. Nesse caso a constituição pode ser republicana, quando há diferença entre legislativa e executivo; ou despótica, com um governo que é formado por leis autoimpostas.

Assim, a democracia é uma forma de despotismo, porque a vontade de todos necessariamente tem que ser contra a de um, logo esse conceito, além de contraditório, opõe-se à liberdade. Como aqui não há representação, vez que o soberano não pode exercer sua vontade, então a democracia não conduz à república. A autocracia e a aristocracia, por outro lado, são arriscadas em função da convergência entre a atuação do legislativo e executivo, mas abrem espaço para a representação, o que preserva a possibilidade da república (ZeF, AA08: 25).

O segundo artigo versa sobre o direito das gentes, considerando que o estado de natureza ocorre também entre os Estados. Assim, é necessário que exista um sistema de segurança recíproca, capaz de garantir dos direitos de todos, ou seja, uma federação de povos. Um Estado unificado seria impossível, nesse caso, porque não haveria uma relação entre soberano e povo. Sem essa federação o Estado de guerra permanece, gerado por uma liberdade sem limites, porém subsiste uma disposição moral, representada pela palavra direito, que leva ao fim da guerra (ZeF, AA08: 30-31).

Kant (ZeF, AA08: 34-35) coloca, então, três motivos pelos quais os estados devem sair do estado de natureza e ingressar em uma federação dos povos. O primeiro é que o único modo de resolução dos conflitos, no estado de natureza, é a guerra, tendo em vista que, sem um tribunal externo que resolva os conflitos, os tratados de paz não são duradouros. O segundo é que os Estados, assim como os indivíduos, possuem o dever de sair do estado de natureza. O terceiro é que a razão coloca a paz como um fim imediato e condena a guerra.

Na medida em que o ideal de república se espalha, a realidade de fim das guerras se torna mais proeminente, sendo possível, dessa forma, um direito das gentes que pode ser pensado a partir de um conceito positivo, isto é, um Estado de povos que se submetem a leis coercitivas. Mas, caso os estados não queiram se sujeitar a leis comuns, então a única forma de sair do estado de natureza entre os entes estatais seria a criação de uma federação entre os Estados que não teria, contudo, uma estabilidade completa, como ocorreria com uma república (ZeF, AA08: 36-37).

O terceiro artigo traz o conceito kantiano de direito cosmopolita, que engloba o direito de livre trânsito dos estrangeiros na superfície da terra, sem que haja, por parte dos outros povos,

hostilidades, enquanto os estrangeiros não representarem uma ameaça. Não há, portanto, um direito de hóspede, mas a inexistência de hostilidades na movimentação dos indivíduos sobre a terra (ZeF, AA08: 41ss). Aqui fica mais delimitado o avanço que Kant propõe, em comparação ao que ele havia colocado no *Teoria e Prática*, deixando mais evidente a existência de um *direito cosmopolita* e de um *direito das gentes*.

Seguem-se, então, dois suplementos. No primeiro Kant (ZeF, AA08: 45ss) fala da garantia para que, de fato, seja alcançada a paz perpétua; e o segundo suplemento já foi exposto no primeiro tópico do segundo capítulo. Resta, portanto, compreender o primeiro. No primeiro, ressurgue a ideia de uma *Natureza*, que guarda um significado semelhante a *destino* e *providência*. Novamente, esse conceito é responsável por conduzir a relação entre seres humanos rumo a propósitos que não dependem destes. Aqui esse conceito também é responsável por estabelecer guerras, que são um meio para parte do seu plano de que os sujeitos ocupem toda a superfície da terra.

A República colocada como fim da natureza, contudo, não tem a função de evoluir os homens moralmente, servindo, inclusive, para um povo de demônios. Aqui se estabelece de forma definitiva, portanto, a ideia, que aparecerá novamente na *Metafísica dos Costumes* de que o direito e a política dizem respeito, tão somente, à aspectos externos do comportamento humano, sem e preocupar com a realização de deveres éticos. Ao mesmo tempo, no direito das gentes, a ideia nunca é de um *estado universal*, mas tão somente um encerramento de hostilidades. Por fim, o que leva os sujeitos a conviverem de acordo com a normas de um direito cosmopolita é um acordo prudencial, em vista de fins comerciais, que não são o cenário ideal, mas se adequam bem ao fim da paz perpétua (ZeF, AA08: 59ss).

O texto termina com dois apêndices que tratam sobre a relação entre política e moralidade. O primeiro apêndice começa argumentando que a moralidade possui conceitos incondicionados, o que significa que estes não podem ser anulados por ditames políticos. Assim, não pode haver um conflito entre a teoria do direito e a sua prática. Aqui Maliks (2014, p. 152-153) destaca que Kant continua sua polêmica contra *homens de prática*, que, semelhante ao que foi colocado em *Teoria e Prática*, determinam primeiro aqueles fins que desejam alcançar, a partir da prática, para então determinar quaisquer fins que são necessários para tanto.

A política, contudo, ignora os ditames da moralidade vez que considera esta apenas uma teoria que não consegue ter realidade prática em função da natureza do homem, que tende mais para a não realização da paz perpétua. Kant (ZeF, AA08: 71-72) argumenta que, de fato, entre a forma que a moralidade prega e a efetiva realização existe uma diferença notória e que, na prática, aqueles que detém o poder não querem se deixar dominar por qualquer lei, seja ela

interna ou externa. É a partir desse ponto de vista, que a política se torna a mera prudência, tornando-se um conceito vazio.

É nesse ponto que Kant (ZeF, AA08: 72-73) apresenta a ideia de político moral, ou seja, aquele que admite a ligação entre a moralidade e a política e coloca o dever como fim da atuação do governante. Nesse sentido, este deverá agir sempre de modo tal que, apesar da constituição vigente constituir-se de um despotismo, seja possível evoluí-la e resolver os seus problemas gradualmente a fim de que se alcance o ideal da república quando o povo estiver pronto para governar-se. Assim, Kant (ZeF, AA08: 167) nega uma mudança violenta na constituição de um país, seja por meio de atos de outros Estados, seja por uma revolução interna.

Nesse ponto, Losurdo (2015, p. 193) destaca da importância da discussão sobre a forma como a transformação política que, como asseverado anteriormente, é o elemento diferencial do texto de Kant, pode ser conduzida. Isto é, se a mudança deve ocorrer a partir de cima ou a partir de baixo. Como já foi argumento, para o autor há, na *Paz Perpétua*, a ideia de que a reforma, que aqui deve ser compreendida no sentido de revolução, não deve ser compreendida de forma antecipada. Mas, é preciso estabelecer que, para Kant, esse é o caso porque uma *reforma* não ocorreria superficialmente, mas antes nas próprias estruturas da comunidade política.

Esse debate, que possui força na época que Kant apresenta sua filosofia acerca da paz perpétua, considera que, a partir dos horrores que não vistos na Revolução Francesa, é preciso conduzir mudanças que ocorram a partir da humanidade, não com mudanças nas formas de governo. Kant, de acordo com Losurdo (2015, p. 194) parece argumentar o contrário. Para ele, a determinação do modo de governar seria o mais relevante. Vem desse ponto sua afirmação de que mesmo um povo de diabos conseguiria viver em uma república. Nesse sentido, Kant não está preocupado com a realização dos sujeitos do ponto de vista da virtude, como também não está levando em consideração que a realização da moralidade depende apenas de um elemento privado, vez que a concretização de todos os ideais da humanidade também depende da instauração de uma república.

Na prática o que se tem, contudo, é o moralista político, que na sua atuação se afasta da ideia de direito e liberdade exatamente por fazer do homem, da ordem política e dos princípios morais meros mecanismos, que podem ser modificados ao sabor das circunstâncias. Esses moralistas geralmente baseiam-se nas constituições vigentes, que quase nunca são fundadas sobre os princípios republicanos, a fim de formular os seus preceitos práticos (ZeF, AA08: 80-81).

Esse tipo de moralista normalmente estabelece como padrão de comportamento uma série de sofismos, dentre eles: a tomada de estados aproveitando sua instabilidade interna (*fac et excusa*), a culpabilização da natureza humana pelo estado de violência entre os sujeitos, causado pelo próprio estado (*si fecisti nega*) e, por fim o aprofundamento da separação entre os sujeitos de uma determinada comunidade, gerando o enfraquecimento do povo por meio da discórdia e gerando a possibilidade de dominação (ZeF, AA08: 81-83). Tais máximas são do conhecimento de todos e geralmente figuram como modo de exercício do poder de grandes potências, a fim de aumentar sua capacidade de dominação. Em uma nota de rodapé Kant (ZeF, AA08: 170) coloca que pode ser que se argumente que tal falta de moralidade se dê nos sujeitos por um fraco desenvolvimento da cultura entre eles. O filósofo nega essa hipótese e aduz, contudo, que a introdução do conceito de direito e as leis civis, com o tempo, são capazes de moldar a natureza do homem, conduzindo-o à obediência do dever de forma moral.

Dessa forma, a política deve estar de acordo com certos princípios da moralidade, não se guiando apenas por meio de sofismas, vez que a paz perpétua está de acordo com princípios que não são derivados da prática. Semelhante ao que acontece com a filosofia política inicial de Kant, em *Resposta à Pergunta*, há aqui princípios incondicionados que guiam tal ideal. A garantia que esse estado seja duradouro é, justamente, a sua fundamentação em conceitos que não estejam pautados em preceitos de validade e ânsia de poder, mas na vontade unificada do povo, estabelecida por meio dos ideais de liberdade e igualdade dos cidadãos de um Estado. Nesse sentido, a lenta implementação desses conceitos gera a evolução moral dos sujeitos (ZeF, AA08: 85-87).

Maliks (2014, p. 151) afirma que, ao contrário do que ocorria com *Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita* e com *Teoria e Prática*, Kant passa a considerar, em escritos como *Paz Perpétua*, que o foco é este ideal *em si*, não uma certa estrutura política que sirva como moldura para o desenvolvimento da virtude dos sujeitos. Aqui a principal diferença é que, nos textos anteriores a este havia a preocupação de debater, diretamente, com Mendelsohn, como ocorre na última seção de *Teoria e Prática*. Nesse sentido, a ideia de argumentar a favor de um conceito de moralidade que possuísse relação direta com o conceito de uma federação de Estados, estava alinhada com o propósito teológico da filosofia de Kant.

A última parte do texto trata sobre a harmonia entre política e moral a partir do conceito de direito público. Aqui, a publicidade se torna o elemento principal da teoria de Kant (ZeF, AA08: p. 97-98), da qual depende seu conceito de justiça e origina a primeira formulação transcendental do direito público, qual seja, que são *injustas todas as ações que se referem ao*

direito de outros homens cujas máximas não se harmonizem com a publicidade. Tal fórmula guia a escolha dos princípios que devem ser adotados na esfera pública. Sendo assim, se uma ação puder ser dita perante a comunidade política sem causar repulsa, então o preceito está de acordo com o direito público. É interessante notar as semelhanças entre a argumentação que Kant apresenta aqui e na *Fundamentação*. Aqui há, inclusive, a mesma estrutura de uma fórmula seguida por exemplos.

O primeiro exemplo, seguindo a ordem geral de divisão do texto, diz respeito ao direito público, considerando o estado individualmente. É aqui que Kant (ZeF, AA08: 100-101) aborda a ideia de revolução, que não pode pertencer ao direito público de uma comunidade pois não pode ser dito em voz alta, sem gerar uma incompatibilidade com a comunidade civil. Reaparece o conceito consequencialista de revolução: deve-se punir toda e qualquer revolução de não triunfe, mas, caso esse movimento seja vitorioso, então deve-se respeitar a sua soberania (ZeF, AA08: 101-102).

Em seguida Kant trata do direito das gentes. Apesar de faltar o pressuposto da coação, não necessariamente há uma oposição absoluta entre direito e moralidade. Aqui, o critério da publicidade pode ser utilizado em momentos diversos. Se um soberano tornasse pública sua intenção de não cumprir uma promessa, isso não seria aceito. A guerra de antecipação também não seria um princípio que poderia se tornar público, assim como aquele que versa sobre a tentativa de anexação de um território por outro (ZeF, AA08: 104-105).

A política, aqui, volta a se tornar essencial, por um lado por um dever condicionado de amor aos homens e, por outro por um dever incondicional de respeito aos direitos dos homens. Assim, deve haver uma conexão necessária entre política e moralidade, considerando esta no sentido de ditames que são colocados de forma incondicional, e que derivam diretamente da natureza humana. Com isso em mente Kant (ZeF, AA08: 110) formula um segundo princípio do direito público transcendental: *Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política.*

É importante notar, aqui, que o debate que Kant ingressou e foi responsável por ampliar, ao publicar o escrito *Paz Perpétua*, tinha no seu lado mais radical pensadores que concordavam com o modo de pensamento kantiano, isto é, a ideia central de que a mudança política internacional não deveria começar a partir da relação entre os países, mas de uma transformação interna (Maliks, 2014, p. 161). O fim das hostilidades tinha como ponto central, portanto, uma revolução republicada global. A inspiração também parecia vir de outro movimento ocorrido, na época, isto é, a Revolução Americana. A ideia de que ambas as

repúblicas, a francesa e a americana, conseguiram formular princípios básicos de governo que não pressupunham o raciocínio de guerra do período feudal parecia demonstrar que o raciocínio radial tinha um ponto forte a partir dos revolucionários.

Deve-se observar, contudo, que apesar de *Paz Perpétua* fazer parte do debate sobre o tema como um texto mais radical, é importante notar uma mudança que, mesmo aqui, se mantém. Os sujeitos começam a perder um sentido de *centralidade* dentro da obra de Kant. Nesse período, a dignidade humana já não aparece mais na definição da noção de Estado de Kant, como visto no capítulo anterior. Em conjunto com isso, e com a constante negação da revolução como um movimento que pode garantir a saída dos sujeitos de uma comunidade injusta, o ponto principal colocado é o desenvolvimento do *Estado*, como um conceito que começa a ganhar, cada vez mais, contornos de um sujeito que possui *dignidade em si*.

Na *Metafísica dos Costumes*, a ideia de um governo mais conservador parece voltar, com o retorno da ideia de independência ao cerne da filosofia de Kant, bem como com a ideia de que pode haver a criação, dentro de uma comunidade política, de uma série de critérios para a definição de sujeitos que podem ser compreendidos a partir de uma objetificação. O respiro garantido pela *Paz Perpétua*, portanto, não parece se manter na forma como Kant formula a versão final de sua teoria.

4.6 A negação final da Revolução na Metafísica dos Costumes: A dignidade humana como chave de interpretação para uma filosofia kantiana revolucionária.

O plano de escrever uma *Metafísica dos Costumes*, além de ser parte da construção que Kant pretendia para o seu sistema filosófico, também era um plano aguardado por aqueles que adotavam sua filosofia como base para seu próprio sistema de pensamento. Em cartas do ano de 1793, são lidos votos de Kiesewetter e Fichte para que Kant consiga terminar o tão esperado livro. No primeiro semestre daquele ano, contudo, Kant (Br, AA11: 433) afirma que há um *desconforto que o impede de labores mentais*, motivo pelo qual sua produção se torna cada vez mais lenta.

Ainda no mês de maio, Kant, em carta a Fichte, já havia reclamado de sua produção filosófica mais lenta, motivo pelo qual ele deixaria, de bom grado, a construção de sua *Metafísica dos Costumes*, para seus seguidores. Mas a expectativa pelo sistema do direito de Kant continuava, principalmente em função dos eventos da Revolução Francesa. Na carta de Kiesewetter, de 15 de junho de 1793, lê-se:

A maioria dos pensadores foi persuadida da correteza do princípio formal da moralidade como facilmente foi previsto; mas a dedução de um sistema de deveres e de vários direitos (por exemplo, o direito de propriedade) está tão eivado de dificuldades, e tão pouco resolvido por qualquer outro sistema, que todo mundo está verdadeiramente ansioso para ver o seu sistema da moralidade aparecer, e mais ainda desde a Revolução Francesa, que estimulou novamente esse tipo de questão. Eu acredito que existem muitas coisas interessantes a serem ditas sobre a racionalidade dos princípios básicos segundo os quais a Revolução Francesa se fundamenta, se fosse prudente escrever sobre tais coisas. É o tópico central de conversas por aqui, assim como o objeto de cada argumento, apesar das disputas todas tenderem a fugir do ponto em questão seja porque as pessoas confundem a questão (do republicanismo) com a dos méritos da atual representação da instituição, ou por que eles tentam estabelecer ou refutar a validade das ideias apelando para a experiência, o que se torna um argumento impossível (Br, AA11: 436-437, *tradução nossa*).

Nota-se, portanto, aquilo que foi afirmado nos tópicos anteriores, no que diz respeito à dificuldade, dentro do governo de Frederico Guilherme II, de escrever assuntos não apenas que possuíssem relação com religião, mas também sobre política. Em uma carta de setembro de 1793, Fichte relata a Kant dificuldades políticas em publicar esse tipo de matéria, em vista de uma postura acrítica dos pensadores, que apenas aderem à ordem tradicional, ou a condenam *apenas por ser tradicional*. O próprio Kant (Br, AA12: 10-12) reconhece essas dificuldades, afirmando a Schiller que sua contribuição à sua revista o precisará ser adiada, vez que os tópicos sobre religião e política estão sendo objeto de restrições e, nesse sentido, é preciso ter prudência para esperar tempos mais favoráveis. Em outubro de 1796, Conrad Stang, um religioso conhecido de Kant, lhe escreve relatando que, em suas viagens, ele soube de certa resistência da monarquia em relação à filosofia de Kant, em função do *perigo iminente* que esta representava.

Como foi visto no tópico anterior, contudo, o levantamento de grande parte da censura tornou possível a publicação de dois textos de Kant, ainda durante o início da década de 1790: o *Conflito das Faculdades* e a *Paz Perpétua*. Esta última deixa claro, inclusive, a posição inequívoca de Kant em relação a alguns ideais da revolução, e mesmo esse conceito começa a ser mitigado pelo argumento consequencialista de Kant. Nesse sentido, parece haver um caminho livre para a publicação da *Metafísica dos Costumes*, nos moldes do que Kant considerar mais adequado para a sua filosofia do direito. Em outras palavras, ele encontra um caminho livre para expandir sua filosofia moral, transformando-a em uma teoria política e do direito. Haveria aqui, portanto, a possibilidade de compreender, novamente a dignidade como um ponto central de sua filosofia, afirmando a centralidade da Revolução Francesa.

Contudo, não é bem esse movimento que o texto demonstra. A oposição de Kant aos ideais revolucionários, na *Metafísica dos Costumes*, pode ser dividida em dois tipos. Há uma negação em princípio, como aquela já argumentada em função da centralidade do conceito de

propriedade para a definição da cidadania, e uma oposição à ideia de Revolução em si, como um movimento que deve ser evitado pelos sujeitos que formam uma comunidade política. Nesse sentido, o caráter não emancipatório da filosofia do autor aparece quando se tem em mente tanto um uso antigo da noção de dignidade, como argumentado no capítulo anterior, quando Kant classifica que alguns sujeitos, como mulheres e servos, podem ser tratados de forma objetificada. Aqui ressalta-se novamente que o andar da Revolução, ressaltando o caso das mulheres, é sempre no sentido de uma emancipação cada vez mais abrangente dos sujeitos.

Nesse tópico serão abordados, portanto, os argumentos que Kant apresenta em relação a esses dois elementos. O primeiro é colocado na primeira parte da *Doutrina do Direito*. Recorde-se que a divisão do livro realiza uma definição, primeiro, do conceito de direito privado, para então apresentar a ideia de um direito público. A propriedade, isto é, aquilo que pertence ao sujeito, é classificado por Kant (MS, AA06: 245) como algo que está ligado ao sujeito de tal forma que o seu uso por outro sujeito, sem consentimento, causaria uma lesão àquele que a possui. Qualquer objeto exterior ao arbítrio do sujeito pode ser considerado como seu. Aquilo que pertence ao arbítrio do indivíduo pode ser utilizado por ele da forma como lhe aprouver.

Kant (MS, AA06: 247) enumera três *objetos* exteriores que podem ser utilizados pelo sujeito de acordo com seu arbítrio:

Os objetos exteriores de meu arbítrio só podem ser *três*: 1) uma *coisa* (corporal) fora de mim; 2) o *arbítrio* de um outro em relação a um feito determinado (*praestatio*); 3) o *estado* de um outro em relação a mim; conforme as categorias de *substância*, *causalidade*, e *comunidade* entre mim e os objetos exteriores, segundo as leis da liberdade.

O autor considera que a mulher, as crianças e os criados são propriedade do senhor da casa, formando sua comunidade doméstica. Mesmo que tal comunidade se dissolva, e mesmo que os sujeitos ora citados não estejam sob influência direta do domínio do senhor, eles ainda são sua propriedade. O uso desses sujeitos está vinculado à liberdade e ao arbítrio do senhor, e o impedimento de suas ações gera uma violação à sua liberdade. Compreender o sentido do termo *propriedade*, aqui, é essencial para determinar o sentido daquilo abordado por Kant nesse ponto de seu texto. A separação entre a forma como Kant argumenta a possibilidade do senhor da casa de possuir a esposa, filhos e servos, e a violação do pressuposto de não utilização dos sujeitos como meros meios é bem tênue.

De acordo com Gregor (1963, p. 53), o conceito de propriedade na filosofia kantiana é amplo, o que fica claro pela natureza distinta nos objetos citados no trecho acima, isto é,

objetos corpóreos; atos de escolha de outras pessoas e outras pessoas em si. Em função disso, há uma variação do que pode ser possuído, de acordo com o objeto que se tem em mente. Não há como possuir, por exemplo, o ato de um outro sujeito, mas há como possui *uma outra pessoa da forma como uma coisa*. O detalhe que, em tese, não gera a violação do pressuposto básico da filosofia kantiana é que a *personalidade do outro previne que ela seja usado como uma coisa*. Seguindo, ainda, interpretação da autora indicada acima, é possível dizer que há, no mínimo, uma dificuldade em justificar o ponto colocado por Kant.

Susan Mendus (1993, p. 167) compreende, em especial acerca a situação da mulher na filosofia de Kant, que apesar da expectativa, criada pela *Fundamentação* de que haveria uma argumentação política com base em um princípio de igualdade geral, vez que a atribuição de dignidade é a *seres racionais*, a realidade da argumentação da *Metafísica dos Costumes* é outra. A cidadania feminina é negada e, a filósofa de Kant parece uma face de Janus: enquanto defende princípios igualitários de um lado, parece tratar de forma não problemática a exclusão de uma série de sujeitos, incluindo aqui mulheres e aqueles que não possuem propriedade.

A autora cita, ainda, uma série de interpretações que procuram dar conta das aparentes contradições na filosofia de Kant: Howard Williams compreende que são uma limitação prática no radicalismo kantiano; Cohen que a filosofia kantiana, considerando esses problemas, redundava em um absurdo (Mendus, 1993, p. 167-168). O ponto principal, aqui, é que parece haver uma confusão entre aqueles princípios que Kant deriva da razão, e aqueles que são apenas parte da sua compreensão sobre o mundo real em que vivia. É por isso que, apesar do conceito de propriedade kantiano ser complexo, implicando não em uma posse física, mas em uma justificação inteligível dela, a exclusão do conjunto de sujeitos acima citado parece ser um problema mais amplo na filosofia de Kant.

Caso a *dignidade humana* ainda funcionasse como um fundamento desse ponto da filosofia kantiana, nos termos em que este conceito era compreendido na década de 1780, seria possível pensar em um conceito de Estado que funcionasse de forma mais igualitária. Como a dignidade humana, ali, é pensada como uma importância intrínseca que é compreendida a partir de uma *capacidade para a razão*, não necessariamente a um comportamento moral, como no sentido antigo, a derivação do direito, aqui, não conseguiria admitir um critério que funcionassem em oposição a essa premissa básica. Assim, com esse conceito como base do direito kantiano, não seriam possíveis critérios excludentes em função de uma vinculação entre esse campo e a própria *natureza dos sujeitos*.

Kant (MS, AA06: 253-254) interliga o conceito de razão prática à esfera jurídica através da ideia intelectual de propriedade. Isso significa compreender que o conceito de meu

não está ligado a uma posse empírica do objeto, que pode estar em espaço diferente de seu proprietário, mas que, por meio do conceito intelectual de posse, essa consegue subsistir. É por meio da ideia de um *meu* do ponto de vista fenomênico, é que é possível pensar em um conceito de propriedade que não pode ser constantemente violado pelo arbítrio de outro. Essa conceituação de Kant (MS, AA06: 255) se aplica tanto a um pedaço de terra, quanto à comunidade doméstica do sujeito. Interessante notar, portanto, como em alguns casos, na esfera do direito, Kant suprime a diferença, destacada por ele na *Fundamentação* e mesmo em discussões da *Paz Perpétua*, entre pessoas e coisas, o que também seria incongruente caso a dignidade humana fosse pensada como ponto central do direito kantiano, ainda nessa fase.

Quando se fala em posse, Kant (MS, AA06: 256-257) argumenta, já se deve ter em mente o conceito de um Estado civil que é estabelecido de acordo com a vontade de todos. Isso porque um estado de natureza consegue, no máximo, fornecer um conceito provisório de propriedade, que se torna estabelecido somente quando a vontade de todos os sujeitos se une em uma sociedade com regras universais estabelecidas, com a liberdade como base de seu. Assim, o conceito de posse de uma pessoa se estabelece em uma *sociedade*, onde todos os sujeitos deveriam ser considerados já a partir de uma comunidade política, como seres que são fins em si mesmos.

Antes de iniciar a seção que trata sobre o direito real, Kant (MS, AA06: 260) faz uma divisão para explicar a aquisição exterior e volta de destacar o ponto ora colocado. A aquisição pode ser compreendida em termos de matéria, forma e fundamento legal. Uma pessoa pode ser adquirida enquanto uma prestação, ou enquanto uma pessoa em si, considerando o seu estado. Isso se repete em relação à forma. Aqui o filósofo esclarece que não é o *uso* da pessoa que é adquirido, mas sua posse enquanto coisa. Para Kant, isso parece acabar com a contradição, que poderia haver, entre sua filosofia moral, que veda a utilização dos sujeitos como coisas, e sua filosofia do direito, que parece admitir esse ponto.

Kant (MS, AA06: 276) fala das relações domésticas, de forma mais detida, a partir do §22, quando começa a descrever o direito pessoal de tipo real:

Este é o direito da posse de um objeto exterior *como uma coisa* e do uso do mesmo *como uma pessoa*. – Nesse direito, o meu e o seu são o meu e o seu *domésticos*, e as relações, nesse estado, são as relações de uma comunidade de seres livres que, por influência mútua (da pessoa de um sobre o outro) sob o princípio da liberdade externa (*causalidade*), constitui uma sociedade de membros de um todo (pessoas numa *comunidade*) que se chama *comunidade doméstica*.

Até esse ponto do texto, o direito pessoal de Kant havia sido explicado em termos de uma cessão da vontade de outro, por meio de uma promessa, que por sua vez era possuída por outro sujeito. Aqui, contudo, Kant (MS, AA06: 276-277) fala sobre uma *pessoa* que está sob a posse de outrem. Ele explica que não se trata de um contrato, mas antes de uma lei, que não diz respeito a uma coisa e não concerne ao direito *em relação* a alguém, mas antes uma lei que envolve a posse de uma pessoa. Aqui, se está para além de qualquer tipo de direito pessoal, tratando de um *direito de humanidade* na pessoa do sujeito, segundo a qual uma *lei permissiva* é possível, gerando assim esse tipo de aquisição. Kant atribui a esse direito a característica de inalienabilidade, considerando ele o mais pessoal de todos.

Para entender o que Kant atribui ao direito da sociedade doméstica é preciso, contudo, levar em consideração seu conceito de lei permissiva, que como destacado no tópico anterior, já havia aparecido na *Paz Perpétua*. Na *Introdução à Metafísica dos Costumes*, Kant (MS, AA06: 223) afirma que a lei permissiva é aquela segundo a qual “a alguém seja dada a liberdade de fazer tudo o que lhe aprouver”. A lei permissiva gera um direito originário, que fundamenta o sistema de direito positivo que passará a existir no estado civil. Em suma, como direitos de propriedade, no geral, surgem antes do Estado não sendo, portanto, estabelecidos de forma jurídica, então Kant admite a existência de normas que permitem a transição entre situações que não são juridicamente válidas, para direitos legítimos, que funcionam a partir do acordo geral da sociedade, sob normas iguais (Trevisan, 2019, p. 236-237).

Esse pressuposto surge do próprio conceito de razão prática, e de acordo com o autor se interliga com o direito de humanidade nos sujeitos. Ele seria, portanto, um pressuposto de legitimidade, a fim de evitar o paradoxo que Rousseau havia encontrado sobre a posse originária. É, além disso, uma certa forma de tolerância. Situações que seriam injustas de acordo com o direito natural seriam toleradas, de acordo com uma lei permissiva, a fim de que estas sejam legitimadas sob a égide de um estado civil estabelecido. Isso precisa ocorrer porque uma vontade unilateral não consegue, na filosofia de Kant, gerar um direito, como ocorria em outras teorias, a exemplo da forma como a propriedade é adquirida em Locke (Trevisan, 2019, p. 240-242).

Quando Kant (MS, AA06: 277) apresenta o conceito de *meu* na comunidade doméstica, os direitos do senhor do lar são apresentados como derivados de uma lei permissiva, que deriva do próprio direito de humanidade. Note-se aqui, portanto, o seguinte ponto: apesar do conceito de lei permissiva fazer referência à noção de um direito de humanidade, e apesar da instituição de direitos propriamente ditos parecerem exigir uma certa concordância universal, esses dois pressupostos, em si, não vedam o uso de um sujeito como uma posse real,

antes é o próprio direito de humanidade *do senhor* que legitima sua pretensão de possuir a mulher, filhos e criados que compõem sua unidade doméstica.

Desse modo, é possível dizer que há uma convergência argumentativa, na *Metafísica dos Costumes*: de um lado há o distanciamento do conceito de *dignidade humana* (*Würde*), com a adoção de uma concepção não personificada de dignidade, que acaba funcionando, como no sentido aristocrático do termo, não como uma característica inerente ao sujeito, mas antes como uma certa posição que pode, ou não, ser ocupada dentro do Estado. Isso, por sua vez, *parece* gerar uma série de consequências na filosofia de Kant, que mesmo a existência de um princípio do direito com base na ideia de liberdade não consegue afastar. Não é possível pensar, aqui, um direito natural em termos de não objetificação dos sujeitos, como ocorria em *Direito Natural Feyerabend*.

Isso coloca Kant de encontro à constante expansão de direitos que era observada na Revolução, se afastamento de forma cada vez mais clara de seus ideais. Contudo, caso fosse possível pensar um direito de humanidade que colocasse a *dignidade inerente de todos os sujeitos e sua não objetificação* como fundamento de sua argumentação, seria impossível não apenas admitir argumentações como a acima apresentadas, como considerar a filosofia kantiana, novamente, próxima dos pressupostos que eram defendidos pela Revolução. Ainda restaria a dúvida se Kant admitiria um *direito* de revolução em sua filosofia, mas talvez sua posição fosse mais próxima daquela presente antes desse movimento ocorrer: haveria não admissibilidade da Revolução com um evento que *é admitido na medida em que dá certo*, mas como uma ideia que pode ser esperada, e para a qual há uma abertura em termos de princípios.

Voltando ao texto da *Metafísica dos Costumes*, o casamento, bem como a relação sexual, é definido por Kant (MS, AA06: 277-278) em termos de um uso recíproco dos sujeitos como coisas, o que só é permitido em função da ideia de que esses sujeitos já se consideram dessa forma ao ingressarem na relação. Somente através da aquisição recíproca, argumenta ele, é possível recuperar a personalidade. Há um pressuposto de igualdade no casamento, derivado desse fato, mas com a ressalva de que, para Kant (MS, AA06: 279), não é contraditório pensar em uma superioridade masculina, se isso provier, unicamente, da superioridade do senhor da casa. O criado também se encontra na posição semelhante de um direito real, podendo inclusive, como coisa, ser restituído ao senhor da comunidade doméstica. Kant (MS, AA06: 283) se opõe ao *abuso*, mas não ao *uso* dos sujeitos. Sendo assim, um sistema de servidão não poderia ser admitido, mas ainda assim haveria uma coisificação dos criados, em vista de um contrato que abre mão se sua liberdade.

Reitera-se, aqui, os pontos trabalhados ao longo do capítulo. A *Metafísica dos Costumes* é uma obra frequentemente acusada de falta de clareza e coerência com o restante do sistema kantiano, por isso sua recepção pífia e baixa popularidade até recentemente. O argumento acima citado parece demonstrar o motivo disso. Recorde-se do que foi colocado no capítulo anterior: havia uma proibição clara de tratar os sujeitos como coisas. Isso fazia parte do sistema da moralidade kantiano e derivava, de forma evidente, do conceito de *dignidade humana* (*Würde*). A demanda moral resvalava em outras partes de seu sistema, como na filosofia política, a partir da diferença entre ser humano e máquina, e também na filosofia do direito da década de 1780. Ela também parecia servir como fundamento para, por exemplo, defender a ideia de república e a repulsa pela guerra, bem como para a argumentação que afastava a ideia de governos despóticos. Aqui, contudo, não apenas Kant admite situações nas quais isso é possível, como as integra ao seu sistema do direito.

Os textos de Kant no trecho ora citado são contraditórios, mesmo sem uma análise mais sistemática de seu sistema, isto é, considerando tão somente a argumentação apresentada dentro da própria *Metafísica dos Costumes*. Aqui, ao mesmo tempo em que se admite a possibilidade de que certos sujeitos sejam utilizados como coisas, considera-se que todos os seres humanos devem fazer parte da formação política de uma sociedade, tomando as normas como válidas apenas quando há uma concordância geral. Há, também, uma contradição quando se nega a servidão e não admite uma desigualdade profunda entre os cônjuges, mas admite que a mulher pode ser considerada inferior, ao mesmo tempo em que o criado pode ser utilizado como coisa. Em suma, parece surgir, nesse ponto de sua teoria, uma quebra entre os pressupostos que ele vinha admitindo até então como fundamentais em seu sistema, e aquelas condições para a efetivação do direito, na sua época.

Por conta de tal quebra de sistematicidade, é possível pensar em duas filosofias kantianas: uma que considera, repete e posiciona de forma decisiva o conceito de dignidade humana como base de sua filosofia do direito possuindo, assim, um potencial emancipatório e igualitário; e uma que descarta esse conceito, abrindo espaço para a coisificação de uma parcela da sociedade, perdendo conexão com as mudanças sociais que ocorriam na época. Como foi argumentado antes, esse movimento pode ser explicado pela censura sofrida por Kant, que apesar de ter como foco a religião, gerou uma cautela em relação aos demais temas tratados por ele. Contudo, também pode ter como motivo um afastamento em relação à Revolução Francesa em si. Nesse sentido, é importante trabalhar como os argumentos que Kant traz na *Metafísica dos Costumes* se colocam em oposição direta, também, aos ideais revolucionários.

Esse movimento pode ser considerado, de forma clara, a partir do conceito de cidadania que Kant apresenta inicialmente no *Teoria e Prática*, mas que volta a ser abordado no texto em comento, depois de ter desaparecido em *Paz Perpétua*. A passagem do estado de meu e teu particular para um estado civil, com a união dos sujeitos em torno de uma legislação, faz com que surja a figura do *cidadão*. Esse conceito contém em si outros três: em primeiro lugar, a ideia de liberdade, conferindo a todos a mesma prerrogativa de obedecer apenas àquela lei que também partiu de sua vontade; em seguida a igualdade civil, que corresponde à consciência de que no povo não há ninguém superior; por fim, a ideia de uma independência civil, que consiste em garantir sua subsistência a si próprio, não a qualquer outro membro da sociedade, bem como não se deixar representar por outros sujeitos, o que também gera uma personalidade jurídica (MS, AA06: 314). Aqui há, portanto, uma definição de comunidade política parecida com a que Kant formulou durante o período de censura.

Gera-se, portanto, uma divisão entre cidadãos ativos e passivos. Pessoas que são empregadas por comerciantes, bem como mulheres, por exemplo, existem apenas de forma inerente à sociedade, mas não possuem personalidade civil e não podem ser considerados cidadãos ativos. Mesmo aqueles que trabalham de forma independente, mas prestam serviços para outros sujeitos, são considerados serventes da comunidade política e, portanto, são cidadãos passivos (MS, AA06: 314-315). Fica a questão como, exatamente, Kant pressupõe uma concordância universal dos sujeitos, na passagem para o Estado civil. Isso porque uma parte significativa dos membros da comunidade são coisas, e outra parte não tomam decisões do ponto de vista político.

Kant (MS, AA06: 315) responde a esse questionamento afirmando que o fato de alguns sujeitos não possuírem direito a voto não é contraditório com as ideias de liberdade e igualdade, vez que eles continuam fazendo parte da comunidade política. Sendo assim:

Pois o fato de poderem exigir ser tratados por todos os outros como partes *passivas* do estado, segundo as leis da Liberdade natural e da igualdade, não se segue o direito de agir também como membros *ativos* que lidam com o próprio estado, organizam ou colaboram na introdução de certas leis: segue-se apenas que, qualquer que seja o tipo de leis positivas por eles votadas, elas não podem ser contrárias às leis naturais da liberdade e da correspondente igualdade de todos no povo - segundo a qual, nomeadamente, eles podem lutar para passar desse estado passivo para o ativo (MS, AA06: 315).

Maliks (2014, p. 105-106), afirma que a versão apresentada por Kant, aqui, para o conceito de independência não é, *exatamente*, aquela colocada em *Teoria e Prática*. Ali, parecia haver uma dependência maior em relação ao conceito de *propriedade*, enquanto aqui a conexão

é com a ideia de *poder*, no sentido de uma *habilidade*, mas que só poderia ser possuída por homens. Isso resolve algumas das críticas colocadas ao *Teoria e Prática*, mas aprofunda a diferença de *status* de mulheres, servos e crianças. Há um certo desconforto e uma ciência, de Kant, de que há uma contradição em sua teoria, e isso não passa despercebido por seus seguidores mais radicais. A tensão entre a pretensão de conferir uma mesma igualdade a todos e a exclusão de uma série de sujeitos é aceita em teorias tradicionais do direito natural, como em Pufendorf, Wolff e Achenwall, mas já não coaduna com uma versão mais moderna desses conceitos.

Maliks (2014, p. 110) destaca que a insistência de Kant em compreender a independência como elemento central do seu conceito de cidadania entra em contradição mesmo com seus escritos anteriores em filosofia política, além da franca oposição com a sua teoria moral. Como o autor destaca: há uma dificuldade em interpretar contemporâneos de Kant em enxergar, no mesmo autor, o filósofo que argumenta a favor de uma igualdade fundamental dos sujeitos, e o que formula a teoria contida na *Metafísica dos Costumes*.

Como a luta, a qual Kant se refere ao final da citação anterior, irá ocorrer, não fica claro. Mas mais adiante, o autor afirma que não será por meio de um processo revolucionário. Ele argumenta que a origem do poder estatal não é um assunto que deve ser refletido por parte dos súditos. Não importa, nesse sentido, se o seu surgimento foi originário ou como um fato, ou mesmo qual foi a posição da lei nesse processo. A compressão desses conceitos, o argumento continua, é uma ameaça ao Estado, e a meditação sobre eles é motivo para castigo, aniquilação e expulsão dos súditos. Aqui há uma sacralidade na lei que forma a comunidade política e, em realidade, Kant (MS, AA06: 319) atribui, nesse ponto, o surgimento do poder soberano a Deus, como autoridade máxima.

Um soberano, portanto, não possui qualquer dever de realização de uma dignidade perante um súdito, como ocorria em *Resposta à pergunta*, e qualquer erro por parte de sua condução do Estado gera, tão somente, motivos para queixas, mas nunca resistência. Também não é possível colocar, na constituição de um Estado, qualquer artigo que permita uma possível resistência de um povo. O soberano de um Estado precisa ter o controle do poder e, se alguma outra possibilidade é aberta nesse sentido, para outros membros do governo, então é criada uma contradição na construção da Constituição. Assim, conclui Kant (MS, AA06: 320): “Contra o soberano legislador do Estado não há, portanto, resistência legítima do povo, pois somente pela submissão à sua vontade universalmente legisladora é possível um estado jurídico”. A punição para aquele que comete um crime contra sua pátria, seja na forma de uma insurreição ou rebelião é, dessa forma, a morte.

E isso ainda se mantém mesmo quando há abuso do poder supremo. A justificativa para tanto é que a oposição ao governo é *sempre* contrária à lei. Em nota de rodapé, Kant (MS, AA06: 320n) explica que o único caso em que a restituição do poder ao povo seria permitido, é quando o monarca, voluntariamente, devolve-o. Nesse caso, pode-se pensar que a insurreição do povo teve como base um direito de necessidade. O crime mais grave, contudo, é quando há um julgamento formal e execução de um monarca, vez que, nesse caso, utiliza-se o próprio conceito de direito para subverter a ordem jurídica, o que é contrário à forma como a sociedade é fundamentada na filosofia kantiana. Kant (MS, AA06: 320-321n) considera esse um crime maior também porque é cometido com a intenção de se contrapor diretamente à lei. O autor chega a comparar o ato de execução do monarca como um “suicídio do Estado”, o que torna impossível a sua regeneração.

Aqui aparece o argumento que Kant (MS, AA06: 322-323) já havia apresentado anteriormente sobre a possibilidade de aceitação de um processo revolucionário:

De resto, se uma revolução triunfou e foi fundada uma nova constituição, então a ilegitimidade do começo e da realização da mesma não pode dispensar os súditos da obrigação de se submeterem, como bons cidadãos, à nova ordem das coisas e eles não podem se recusar a obedecer lealmente à autoridade que tem agora o poder.

É para não incitar esse tipo de violência que Kant (MS, AA06p. 340) nega qualquer tipo de investigação que possua como propósito investigar a origem de uma sociedade, a fim de, a partir de tal empreitada, compreender se a constituição vigente está sendo aplicada da forma correta. Qualquer tipo de insurreição é uma forma de subverter qualquer ordem jurídica vigente. Há o rompimento do próprio contrato social, o que não pode ocorrer de acordo com as normas de direito que regem a manutenção de uma sociedade.

Beiser (1992, p. 45) argumenta que a teoria do direito apresentada na *Metafísica dos Costumes* é tão aversa à ideia de revolução, que Kant restaura a antiga doutrina do direito divino, consubstanciada no argumento apresentado acima de que os sujeitos não devem refletir, por si próprios, sobre a origem dessa autoridade. É por isso que o autor destaca que há uma ruptura dentro da própria filosofia kantiana, criada por essa negação de um direito de revolução. Nesse sentido, a ideia de obedecer ao soberano, mesmo quando esse comete uma injustiça, seria o mesmo que praticar uma injustiça contra si. Kant parece resolver esse problema através da diferença entre revolução e resistência, mas admitir tal argumento ainda fica distante de considerar corretas interpretações que colocam a *Metafísica dos Costumes* como uma obra ainda revolucionária.

A publicação da doutrina do direito aprofunda a separação entre os sistemas mais radicais, como aquele defendido por Fichte, e a filosofia de Kant. Em uma carta de 13 de outubro de 1797, Kant (Br, AA12: 207) chama Fichte de “um de seus amigos hipercríticos”. Quando, em 1798, Richardson e Kiesewetter cobram uma posição de Kant sobre os escritos de seu antigo pupilo, o filósofo parece disposto a ignorar a questão, e sua correspondência com Fichte permanece amigável. Contudo, em uma missiva a Kiesewetter, em outubro de 1798, Kant (Br, AA12: 258-259) afirma que se manterá distante daqueles que por um “apego sentimental a inovação e originalidade entraram em uma armadilha de areia que agora espalha uma nuvem de poeira sobre todos eles”. Quando fala de rumores de que Reinhold teria retomado esforços no sentido de uma teoria verdadeiramente crítica, Kant utiliza o termo *reconversão*.

Tem-se, portanto, que há uma tensão dentro da filosofia kantiana. Seguindo Beiser (1992, p. 53, *tradução nossa*): “Se Kant era um radical em princípio, ele era um conservador na prática. Embora seus ideais políticos e morais olhem para a década de 1790, sua visão acerca da mudança política e social estão na década de 1770”. Nesse sentido, as ideias contidas na *Metafísica dos Costumes*, demonstram que, mesmo à época da revolução francesa e após os eventos mais dramáticos desta, Kant ainda argumentava a favor de uma forma de absolutismo esclarecido. Beiser (1992, p. 53) destaca uma passagem de sua obra na qual a extensão do dever de súdito fica clara: “O oficial, professor, pastor e servidor civil têm um dever de permanecer em seus postos, ele argumentou, não importa o quando disso viole a sua consciência”.

A posição de Beiser não é, contudo, completamente aceita aqui, em função do que se vem argumentando: a filosofia de Kant pode ser lida, de início, como uma teoria que está alinhada com ideais revolucionários. Isso pode ser visto, principalmente, quando se tem em mente seu conceito de história e dignidade humana, como esse conceito aparece ao longo da década de 1780. A ruptura, citada pelo autor, começa a surgir apenas após a censura, quando Kant precisa apresentar uma teoria gradativamente mais distante do potencial emancipatório estabelecido no início do seu pensamento.

O único direito preservado contra os desditos de um governante injusto é, dessa forma, a liberdade de reclamar na imprensa. Mesmo assim, não há qualquer obrigação, por parte do governante, de ouvir a queixa, ou mesmo de autorizar que o material seja publicado. Beiser (1992, p. 54) argumenta que, o que gera esse problema na filosofia kantiana é a forma como os princípios da moralidade e a política estão conectados. O autor argumenta que o modo como Kant soluciona a conexão entre os dois é inefetiva. No caso de um processo de censura, por exemplo, o máximo que pode ser feito pelos súditos é confiar na Providência. A própria

atividade política organizada era negada por Kant e, dessa forma, resta confiar no devir histórico para a realização da república e superação de qualquer governo não ilustrado.

Beiser (1992, p. 55) afirma que um dos pontos mais problemáticos dessa forma de argumentação é a dificuldade em compreender como a Providência, como princípio determinante para o campo político, e que independe de qualquer ação humana, pode ser compatibilizada com o conceito de autonomia, essencial para a formulação da filosofia moral kantiana. O autor afirma que, uma resposta a essa crítica está na argumentação do escrito *Teoria e Prática*, com a afirmação de que a Providência não exclui a responsabilidade humana em contribuir para o melhoramento contínuo da humanidade. A mesma ideia aparece na *Religião*. Isso, contudo, não parece resolver o problema quando há um governo que viola os preceitos mais básicos de liberdade e dignidade dos sujeitos.

Beiser (1992, p. 56) destaca, como foi feito até aqui, que a fonte principal dessa ruptura dentro da filosofia kantiana é a relação entre a construção de uma filosofia crítica e a lealmente à coroa. Como foi visto em sua correspondência, Kant fazia questão de se manter como um *servo obediente* do governo, vez que também era funcionário público. Além disso, Kant tinha indicativos, durante o governo de Frederico II, de que poderia ocorrer uma reforma, não sendo necessária a ideia de revolução, como na França. Nesse período, a liberdade de imprensa era garantida, bem como de religião. Aqui, de fato, não parece haver uma incongruência entre os princípios mais fundamentais do sistema kantiano e sua negativa de um direito de revolução⁴⁷.

A tese de Beiser (1992) se opõe, diretamente, à de Losurdo (2015), isto é, de um Kant que, mesmo durante o governo de Frederico Guilherme continua se mostrando intrinsecamente revolucionário. Como foi argumentado no capítulo anterior, a tese não parece se manter em função da inclusão de, pelo menos, três argumentos, que aparecem e se repetem nos escritos políticos a partir de *Teoria e Prática*: (a) o desaparecimento gradativo da dignidade como fundamento do direito; (b) a cidadania fundada no conceito de propriedade; (c) a negativa, cada vez mais veemente, de um direito de revolução. Todos esses pontos estão consolidados na última obra de filosofia política kantiana, a *Metafísica dos Costumes*.

⁴⁷ O subsequente governo reacionário de Frederico Guilherme II pareceu destruir qualquer prospecto de uma reforma de cima. Frederico Guilherme não apenas emitiu novos decretos de censura, mas também engavetou todos os planos de introduzir uma nova constituição. Sob essas circunstâncias, a filosofia política de Kant perdeu sua coerência. Ela não mais ofereceu quaisquer meios de fechar o vão entre teoria e prática, o qual Kant considerava como o objetivo final de qualquer teoria política. Agora que Frederico Guilherme estava no trono, a negativa kantiana do direito de rebelião se tornou um argumento na mão dos reacionários, e seus apelos à liberdade de imprensa soaram nada mais o que um lamento pelos velhos tempos. Então, a tensão fundamental na filosofia política kantiana tem sua fonte em uma crença errada: a de que “der alte Fritz” viveria para sempre” (Beiser, 1992, p. 56, *tradução nossa*)

Apesar de autores como Maliks (2014, p. 76) e Losurdo (2015) destacarem que existem conceitos kantianos apresentados na *Metafísica dos Costumes*, como a forma como a propriedade é apresentada, que possuem uma relação direta com alguns ideais da Revolução Francesa, é possível notar a diferença que existe entre os conceitos que Kant apresenta na década de 1780, e mesmo sua versão de Estado que aparece na *Paz Perpétua*, e o retorno a conceitos mais conservadores de Estado, como ocorre na *Metafísica dos Costumes*. Neste trabalho, compreende-se que o que existe, na última obra de Kant, é não mais um problema com a censura, vez que o novo governo já não possui o nível de fanatismo religioso de Frederico Guilherme II, mas antes o fator determinante para que Kant não faça mais o retorno para uma filosofia política verdadeiramente emancipatória é a sua decepção pessoal com a Revolução.

Apesar de, como foi visto, Kant citar a noção de um direito de Revolução durante toda sua filosofia, um dos comentários mais diretos que ele faz do movimento francês é em oposição à morte do monarca que, como foi explicitado, para ele é o mesmo que um suicídio de Estado. O que parece haver, portanto, considerando também que Kant sempre deixa de lado, ao trabalhar o movimento, sua vertente popular e democrática, é uma aversão que agora ganha contornos de uma opinião política. Isso também parece explicar o afastamento pessoal de Kant em relação aos seus seguidores mais radicais, como Fichte. Reitere-se que, mesmo durante o governo mais rigoroso, e mesmo cobrado por pessoas próximas a si, Kant não havia se pronunciado contra seu pupilo. As cartas que começam a demonstrar seu afastamento surgem, em realidade, na mesma época da escrita da *Metafísica dos Costumes*.

Porém, mesmo que eventualmente se considere que o escrito de Kant possui um caráter revolucionário, é importante notar que, aqui, unem-se uma série de elementos que tiram qualquer tipo de potencial emancipatório da filosofia de Kant. Ao voltar a incluir a independência em sua definição do Estado; dividir as categorias de sujeitos entre aqueles que podem e não podem ser objetificados; bem como formular um conceito de direito que faz referência ao *Estado como pessoa* e não mais aos *sujeitos, possuidores de dignidade, como fundamento do direito e do Estado*, Kant se afasta em letra e no cerne do seu sistema daquele tipo de argumento que formulava uma nova forma de pensar o governo. Em suma: Kant caiu na ironia com que ele apresenta o direito dos juristas, isto é, sua filosofia do direito, como apresentada na *Metafísica dos Costumes*, virou a cabeça de Fedro, perfeitamente esculpida em madeira, mas sem cérebro, pois sai do centro do Estado aquilo que deveria ser o ponto basilar de sua filosofia: o ser humano.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho partiu de uma impressão, que surge com a leitura seguida dos textos kantianos da década de 1780, em comparação com a *Metafísica dos Costumes*: a de que naquele primeiro período a *dignidade humana* (*Würde*) possuía uma posição mais central e integrava o sujeito em todos os campos práticos da filosofia de Kant. Para compreender como isso ocorria, para além da exegese dos textos, o trabalho procurou expor como os conceitos de Estado, cidadania e sujeito eram compreendidos na modernidade, assim como focou naquele que foi o evento histórico responsável por consolidar esses elementos: a Revolução Francesa. Portanto, no primeiro capítulo esse movimento foi abordado de um ponto de vista histórico, não apenas com a especificação dos eventos ocorridos, mas com a compreensão de suas causas mais profundas. Ainda nessa parte da tese, foram apresentadas as ideias de direito natural, principalmente a partir das mudanças nesse conceito a partir da modernidade, considerando pensadores como Pufendorf e Rousseau. Por fim, no capítulo foram abordadas as rupturas presentes na própria Revolução, considerando que não havia apenas uma forma de compreender os conceitos que compunham seu cerne.

Com esses conceitos em mente, a filosofia kantiana foi abordada no segundo capítulo, com foco no conceito de dignidade. Esse conceito foi apresentado a partir de duas divisões distintas: uma temporal, que considerou o conceito de dignidade de Kant antes e depois da Revolução Francesa, e um conceitual, apresentando três concepções distintas sobre esse conceito: *dignidade da humanidade* (*Würde*); *dignidade de ser feliz* (*Würdigkeit*) e *dignidade não personificada*. Esses três conceitos se referem, respectivamente, (a) uma dignidade enquanto importância intrínseca dos seres humanos, aparecendo em textos de filosofia moral, política e do direito da década de 1780; (b) uma dignidade enquanto comportamento, presente nas duas primeiras críticas e que realiza a possibilidade de uma felicidade depurada; e (c) uma dignidade que já não se aplica aos seres humanos e pode ser retirada. A apresentação desses conceitos tinha como objetivo refutar tanto a teoria de Sensen (2011) que abarcava somente a ideia de comportamento, quanto a teoria de Menke, que considerava somente a primeira concepção.

No terceiro capítulo, o conceito de revolução foi apresentado a partir da teoria de Kant, considerando as continuidades e rupturas dessa ideia em seu sistema. Ali, também foi colocada a relação entre Kant e a censura, com a argumentação de que o rigor do governo foi determinante para que Kant não publicasse, exatamente, a teoria do direito que ele havia antecipado na década de 1780. Ao contrário, é apresentada uma versão dessa seara, na

Metafísica dos Costumes, que possui pressupostos e objetificação e exclusão de certos conjuntos de sujeitos, o que não seria admitido, caso a ideia de *dignidade humana* fosse mantida como fundamento do princípio do direito. A tese aqui apresentada, portanto, pode ser resumida na forma que se segue:

A de que a partir da premissa básica, colocada no segundo capítulo, de que a dignidade, nas primeiras formulações da filosofia política de Kant, ocupava um papel de fundamento tanto para seu conceito de direito, como nas aulas de direito natural da década de 1770, quanto no opúsculo *Resposta à pergunta* e, portanto, com um fundamento para a política. Seguindo esse pressuposto, é possível argumentar que é válido utilizar a dignidade, novamente, como a ponte entre a teoria moral de Kant e sua argumentação política, como um critério mais claro para definir a passagem entre as duas searas. Além de prover uma forma de compreender melhor a tensão citada por Beiser (1992) em relação ao conceito de revolução, pensar a dignidade dessa forma ainda consegue apresenta-la de uma forma mais integrada à interpretação que se tem hoje de tal conceito, rechaçando o argumento de Sensen (2011), isto é, de que a dignidade kantiana seria, tão somente, uma repetição de argumentos antigos e medievais.

Para além de seu significado mais direto, isto é, como uma importância intrínseca dos sujeitos racionais, a dignidade humana também se manifesta enquanto fundamento de outras ideias, essenciais não apenas para o período moderno, mas para a própria dimensão da Revolução Francesa. Uma igualdade plena entre os sujeitos e uma liberdade fundamental que agora deveria informar o próprio conceito de Estado não podem ser compreendida se não se tem em mente a ideia principal de que os sujeitos possuem uma posição especial dentro da ordem comunitária, que deve ser respeitada. Nesse sentido, a Revolução Francesa foi não apenas a derrocada de um regime monárquico, mas a emergência prática desses novos ideais.

Ideais estes que possuíram o condão não apenas de conduzir mudanças na forma de condução econômica do país em comento, através da abertura para a possibilidade de desenvolvimento de um liberalismo, mas também para o surgimento de inúmeros direitos humanos, não mais adstritos a um certo território. Assim, são alcançados todos os seres humanos, inclusive aqueles que, anteriormente a este evento histórico, tradicionalmente, não eram considerados parte do corpo social. Unindo esses dois elementos, é possível dizer que aqui se consolida a figura do sujeito liberal clássico, isto é, que agora é visto como, possuidor de uma liberdade essencial para não mais se vincular a um estrato social determinado, mas antes livre para se mover socialmente.

Nesse sentido, surge uma nova compreensão da correlação entre sujeito e Estado. Se durante o período absolutista, o monarca era a figura determinante, agora o sujeito é colocado

no centro, com direitos que não podem ser violados sob qualquer hipótese e com liberdade para reivindicá-los. A Revolução Francesa, ao mesmo tempo em que cumpre o papel de movimento que permite a expansão desses direitos é, também, em suas declarações, o resultado mais evidente de tal empreitada do sujeito moderno. Em si, encerra a doutrina Iluminista e liberal e, por isso, apenas de também ser uma revolução que pode ser atribuída a outros contextos é, essencialmente, um movimento que provém de um pensamento filosófico.

Agora, não exige mais um certo funcionamento do meio social, mas antes um comportamento do governante, que deve se abster de agir de forma tal que haja uma violação da importância que cada sujeito possui para o corpo coletivo. É a empatia que surge, e que agora já não mais coaduna com um absolutismo em todos os tipos de matéria, que também confere fundamento para pensar na dignidade de cada sujeito dentro da estrutura social. Aqui, contudo, é importante notar que a dignidade não pode ser pensada sem a liberdade. É somente porque essa ideia começa a ter uma nova conotação na Modernidade que se pode pensar os sujeitos como essencialmente dignos. Sem liberdade não há dignidade, sem dignidade não há sujeito como centro do Estado e, sem esse pressuposto, permanece-se adstrito a uma lógica monárquica ou, quando muito, um despotismo esclarecido.

Quando ocorre a Revolução Francesa, a filosofia de Kant é tomada por alguns como fundamento, e futuro corolário, dos ideais que eram ali apresentados. Como foi argumentado, seu conceito de dignidade humana, apresentado na *Fundamentação* como a oposição entre sujeito e coisa, conferindo uma importância inestimável ao primeiro, faz com que aqueles que simpatizavam com essa forma de pensamento encontrassem, em sua filosofia crítica, mais uma forma de fundamentar tais noções. Seria, dessa forma, a continuidade do pensamento de Rousseau, mas agora com questionamentos mais amplos e uma maior sistematização.

Na relação entre dignidade humana e direito, na filosofia kantiana, há um respeito generalizado a todas as relações jurídicas, mesmo em contratos individuais. Na moralidade, é possível pensar em dever e em um valor, aqui intimamente ligado à noção de uma boa vontade, somente quando se tem em mente que os sujeitos devem possuir uma dignidade essencial, que *permite* que a autonomia seja aplicada a eles. A dignidade informa também para o Estado a citada diferença, mas agora, mais uma vez, com o enfoque da modernidade: o comportamento do governante deve ser no sentido de tratar os sujeitos sempre como seres dignos, nunca como máquinas.

Portanto, em torno da ideia de *Würde*, se encontram os conceitos mais centrais da teoria prática kantiana, objetivo principal, aliás, de todo seu projeto filosófico. *Há, portanto, uma ponte entre moral, direito e política, através da dignidade humana.* Nesse sentido, pode-

se formular o pensamento de Kant, a partir dessa chave de interpretação, da seguinte maneira: *por possuírem dignidade, não preço de mercado, em função de sua autonomia essencial, é possível pensar que os seres humanos conseguem ser, para além de máquinas, sujeitos racionais, não sendo possível, portanto, pensá-los como meros meios, mas fins em si mesmos. Nesse sentido, não são permitidos contratos ou acordos jurídicos que os coloquem nessa posição, sendo vedada a objetificação de sujeitos em uma ordem jurídica, na medida em que estes possuem racionalidade. Tão essencial é tal dignidade, e tão ligada à sua própria compreensão enquanto seres humanos, que não é, também, possível pensar em um conceito de Estado no qual o governante não compreenda que seus súditos não podem ser tratados como meros objetos, mas sim devem ser compreendidos como seres eivados de autonomia.*

A filosofia de Kant pode ser compreendida, dessa forma, como historicamente ligada, de um lado, ao pensamento Iluminista, enquanto movimento filosófico que conseguia fornecer arcabouço para pensar tais ideais no campo político. De outro, a herança de Rousseau lhe permitia pensar a dignidade e o Estado já com o conceito de autonomia em mente. Impossível não atrelar, portanto, a filosofia de Kant à revolução de 1789, considerando a conexão entre este autor e dois de seus fundamentos mais essenciais. Mas a ligação entre esses dois tópicos não é tão suave. Kant parecia apoiar, pessoalmente o processo revolucionário, enquanto seus escritos pareciam colocar em dúvida se esse seria, de fato, o caso, ou se seus pressupostos mais básicos levariam, em verdade, a um processo de reforma.

Mas, ganha corpo a interpretação que liga sua teoria àqueles ideais que se desenvolvem na França quando se tem em mente o opúsculo *Resposta à Pergunta*. Há um papel claro da Ilustração na formação do povo e, em função disso, na determinação das leis que devem gerir um Estado. Nesse sentido, Kant aqui se atrela a um dos pressupostos mais básicos dos questionamentos revolucionários: a reivindicação de uma nova forma de conduzir o Estado, para além daquelas que eram experimentadas até aquele momento, e agora vinculadas a um ideal de liberdade essencial, igual em todos os sujeitos.

Nesse sentido, é *inválido* o contrato social que exige uma eterna submissão dos súditos a uma ordem estatal que não permite sua ilustração, e o monarca, por sua vez, é aquele que em verdade permite que esse movimento se complete. Note-se que aqui não é o monarca que *realiza a Ilustração*, mas antes somente abre espaço para que o povo por si, por meio de sua autonomia, que deriva diretamente de sua dignidade essencial, possa realizar tal processo. Isso possibilita, por sua vez, para uma nova compreensão de história, que em si também guarda relação íntima com a ideia de uma revolução.

A revolução, na modernidade, deixa de ser um movimento cíclico, fadado ao eterno retorno entre os mesmos tipos de governo, e começa a se tornar cada vez mais próxima à ideia de um progresso. Assim, substitui a noção de guerra civil, e passa a ser ligada a um conceito de história que se move, de forma inexorável, na direção de uma nova compreensão de Estado, sujeito e direito. Há uma realização, cujo fim não pode ser previsto, de um *novus* tipo de ser humano, capaz de realizar qualquer coisa dentro da ordem estatal e não mais adstrito a uma certa estrutura de Estado.

Como não há como pensar, aqui, uma dissociação entre sujeito moral e sujeito político, vez que a dignidade humana também serve como fundamento para o novo conceito de um Estado Ilustrado, a compreensão de um sujeito que se move em direção à ilustração, sem possibilidade de retorno, é também o movimento do Estado que caminha na mesma direção, com um novo tipo de governante. Esses conceitos também não podem ser pensados dentro de uma estrutura jurídica antiga, que permitia a violação sistemática de indivíduos, sem que houvesse processos que os tratassem enquanto sujeitos autônomos e, portanto, dignos. Nesse sentido, vê-se aqui clara, novamente, a ponte entre as três áreas, realizadas pela liberdade. Há, assim, uma correlação entre Ilustração e a fora como o Estado é governando. E entre esses dois elementos e a ideia de uma essencial dignidade dos sujeitos.

É através do conceito de *Würde* que é possível, em realidade, pensar o conceito kantiano de dignidade a partir da Modernidade, e não de sua versão antiga. Dignidade, aqui, deixa de ser um elemento que é atribuído a um certo comportamento e começa a ser pensada enquanto uma qualidade essencial, vinculada à *capacidade* para se determinar leis sem depender de uma autoridade externa. Isso, novamente, faz uma relação direta entre os sujeitos, que agora são livres em seu comportamento, e o fundamento de um Estado, que agora já não exige uma certa forma de se comportar dos sujeitos. É nesse sentido que, nessa fase, pode-se dizer que o pensamento político de Kant é, efetivamente, fundamentado em um conceito de *inalienabilidade dos sujeitos*.

Nesse sentido, interpreta-se que há uma tríade de argumentos. Em primeiro lugar, Kant se opõe, ferrenhamente, a formas de argumentação que estejam relacionadas a um paternalismo. Nesse sentido, não haveria razão em se pensar o conceito de *Würdigkeit* como fundamento do Estado, vez que isso significaria colocar um comportamento ideal dos sujeitos como fundamento de um Estado livre, atrelando, como ocorria no pensamento clássico, uma vinculação entre uma certa atitude dos sujeitos e a realização de sua natureza de seres humanos. Em segundo lugar, dada a necessidade de um Estado que deve funcionar em bases universais,

e não mais particulares, não há como fundamentá-lo em um pressuposto ligado à felicidade, por mais não empírico que este conceito seja.

Além disso, é preciso colocar o sujeito, *em si*, como centro. Kant parte de um pressuposto em sua filosofia: os seres humanos não são perfeitos e não se atrelam, se forma automática, à moralidade. Nesse sentido, formular um conceito de Estado que dependesse da ideia da realização de um sumo bem, do avanço do comportamento humano até a convergência ideal entre moralidade pura e empiria, seria postergar a sua Ilustração e, conseqüentemente, sua liberdade, a um ponto que não possui um momento esperado para ocorrer.

Em suma, o conceito de *Würde*, nas posições que ocupa dentro da filosofia de Kant não é acidental, mas antes possui uma correlação direta com seu conceito de Estado, ao menos no que se pode vislumbrar da primeira parte de sua obra. O próprio conceito kantiano de história, da mesma época, confere suporte a esta interpretação mais emancipatória. É somente através dele, como ocorria na década de 1780 que é possível pensar não apenas um sujeito mais livre, mas uma teoria kantiana mais livre, sem as amarras que a impediram na prática.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **On Revolution**. New York: Penguin Books, 1990.

BACIN, S. End in Itself, Freedom, and Autonomy: The Place of the Naturrecht Feyerabend in Kant's Moral Rationalism. **Kants Naturrecht Feyerabend: Analysen und Perspektiven**, edited by Margit Ruffing, Annika Schlitte and Gianluca Sadun Bordoni, Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, pp. 91-116.

BEISER, F. C. **Enlightenment, Revolution and Romanticism – The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800**. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.

CASSIRER, Ernst. **The Question of Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Peter Gay. 2 ed. New Haven: Yale University Press, 1989.

CASSIRER, Ernst. **Rousseau, Kant e Goethe**. Tradução de James Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 1963.

CUNHA, Bruno; FELDHAUS, Charles. Apresentação Lições de Ética: Um estudo Introdutório. Em **Lições de Ética**. Immanuel Kant, autor. São Paulo: Unesp, 2018

DARWALL, Stephen. Norm and Nomativity. In: **Cambridge History of Eighteenth- Century Philosophy**. Editor: Knud Haakonssen. New York: Cambridge University Press, 2006.

DARWALL, Stephen. **Modern Moral Philosophy: From Grotius to Kant**. Cornwall: Cambridge University Press. 2023.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo**. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

DJIN, Annelien de. **Freedom: An Unruly History**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2020.

EDMUNDSON, William A. **Uma Introdução aos Direitos**. Tradução de Evandro Ferreira e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GROTIUS, Hugo. **O Direito da Guerra e da Paz**. Tradução de Ciro Mioranza. Injuí: Editora Injuí, 2004.

GUYER, Paul. **Kant**. New York: Routledge, 2006.

GUYER, Paul. Kant's Deduction of the Principles of Right. In Timmons, Mark (ed). **Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2002, 23-64.

KANT, Immanuel. **À Paz Perpétua e outros Opúsculos**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Editora 70, 2015a.

KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Discurso Editorial; São Paulo: Barcarolla, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016b.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015b.

KANT, I.; MATTOS, F. C. Introdução ao Direito Natural Feyerabend. (Curso de Direito Natural (1784), segundo as anotações do aluno Gottfried Feyerabend). **Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, (15), 2010, 97-113.

KANT, Immanuel. **Lições de Ética**. Tradução de Bruno Leonardo Cunha, Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Tradução da primeira parte por Cecília Aparecida Martins e da segunda parte por Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KANT, Immanuel. **O Conflito das Faculdades**. Tradução de André Perez Luiz Nascimento. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2021.

KANT, Immanuel. **Philosophical Correspondence 1759-99**. Arnulf Zweig (ed). Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

KLIPPEL, Diethelm. Kant im Kontext. Der naturrechtliche Diskurs um 1800. Em: **Die Rezensionen zu Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre: Die zeitgenössische Rezeption von Kants Rechtsphilosophie**. Eds: Diethelm Klippel, Dieter Hüning and Jens Eisfeld, Berlin, Boston: De Gruyter, 2021.

KLEINGELD, Pauline. **Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

GREGOR, Mary. **Laws of Freedom: A study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten**. Oxford: Basil Blackwell, 1963.

MENDUS, Susan. Kant: "An honest but Narrow Minded Bourgeois?" Em: **Essays on Kant's Political Philosophy**. Williams, Howard (ed). Cardiff: University of Wales Press, 1992, p. 166-190.

HAAKONSSSEN, Knud. The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy? In: **The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy**. Knud Haakonssen, Editor. New York: Cambridge University Press, 2006.

HOBBSAWN, Eric. **Era das Revoluções: 1789-1848**. Tradução de Maria L. Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

HÖFFE, Otfried. **Categorical Principles of Law: A counterpoint to modernity**. Pennsylvania State University Press, 2002.

HÖFFE, Otfried. **Justiça Política**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

HOLTMAN, Sarah. Autonomy and the Kingdom of Ends. In: Thomas Hill Jr (ed). **The Blackwell Guide's to Kant's Ethics**. West Sussex: Blackwell Publishing, 2009.

HONNETH, Axel. **The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts**. Tradução de Joel Anderson. Massachusetts: The MIT Press, 1995.

HUNT, Lynn. **A Invenção dos Direitos Humanos: Uma História**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HUNT, Lynn. **Política cultura e classe na Revolução Francesa**. Tradução de Laura Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2013

KERSTING, Wolfgang. "Kant's Concept of State". In: **Essays on Kant's Political Philosophy**. Howard Williams (Ed). Cardiff: University of Wales Press, 1992.

KLEIN, Joel Thiago. "A Questão Da Teleologia: Kant Leitor De Rousseau". **Cadernos De Filosofia Alemã**, 22.1, p. 51-70, 2017.

KORSGAARD, Chirstine. **The Sources of Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KOSELLECK, Reinhart. **Futures Past: On the Semantics of Historical Time**. Tradução de Keith Tribe. Cambridge: The MIT Press, 2014

LEFEBVRE, Georges. **1789: O surgimento da Revolução Francesa**. Tradução de Cláudia Schilling. São Paulo: Paz e Terra: 2023

LOSURDO, Domenico. **Autocensura e Compromisso no Pensamento Político de Kant**. São Paulo: Ideias e Letras, 2015

MALIKS, Reidar. **Kant's Politics in Context**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MATOS, Saulo. **Teoria Negativa da Dignidade Humana**. São Paulo: Dialética, 2025.

MENKE, Christoph. "De la dignité de l'homme à la dignité humaine : le sujet des droits de l'homme". **Trivium** [En ligne], 3 | 2009, mis en ligne le 15 avril 2009.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Jussara Simões. 4ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

REATH, Andrews. **Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory**. New York: Oxford University Press, 2006.

RILEY, Patrick. "Rousseau's General Will". In **Cambridge Companion to Rousseau**. Ed. Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 2011

RIVERO, G. "Kant's Doctrine of Right between Conservatives and Radicals". **Problems of Reason: Kant in Context**, edited by Antonino Falduto, Berlin, Boston: De Gruyter, 2024, pp. 251-266.

ROSENBLATT, Helena. **The Lost History of Liberalism: From Ancient Rome to the Twenty-First Century**. Princeton: Princeton University Press, 2018

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da Educação**. Tradução de Rosemary Abílio. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. **As virtudes da república: reflexões sobre o político**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023.

HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. **História, Estado e Idealismo Alemão**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2017.

PFORDTEN, D. "On the Dignity of Man in Kant." **Philosophy** 84, no. 329 (2009): 371–91.

SANER, Hans. **Kant's Political Thought: Its Origins and Development**. Tradução de E. B. Ashton. Chicago: Chicago University Press, 1975

SARMENTO, Daniel. **Dignidade da Pessoa Humana: conteúdo, trajetórias e metodologia**. 2 ed. Belo Horizonte: Fórum, 2016

SCHOPENHAUER, A. Crítica da Filosofia Kantiana. In: **Textos Escolhidos (Pensadores)**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 229

SENSEN, Oliver. **Kant on Human Dignity**. Göttingen: De Gruyter, 2011.

SENSEN, O. Kant on Human Dignity reconsidered. **Kant-Studien**, vol. 106, no. 1, 2015, pp. 107-129.

SHAPIRO, Ian. **Os fundamentos morais da política**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Lawrence Flores Pereira. São Paulo: Penguin Editora: 2023.

TERRA, Ricardo. **A Política Tensa: Idéia e Realidade na Filosofia da História de Kant.** Iluminuras, São Paulo, 1995.

TREVISAN, Diego Kosbiau. **Metafísica dos Costumes: A autonomia para o ser humano.** São Paulo: LiberArs, 2019.

TREVISAN, Diego Kosbiau. Introdução à tradução: sobre a formulação do conceito crítico de liberdade e de autonomia da vontade. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, [S. l.], n. 19, p. 127–133, 2012.

VILLEY, Michel. **O Direito e os Direitos Humanos.** Tradução de Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007

VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa 1789-1799.** Tradução de Mariana Echalar. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

WEYNE, Bruno Cunha. **O princípio da Dignidade Humana: Reflexões a partir da Filosofia de Kant.** São Paulo: Saraiva, 2013.

WOKLER, Robert. **Rousseau: A very short introduction.** New York: Oxford University Press, 2001.

WOKLER, Robert. “Ancient Postmodernism in the Philosophy of Rousseau”. In **Cambridge Companion to Rousseau.** Ed. Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

WOOD, Allen. The Final form of Kant’s Practical Philosophy. In Timmons, Mark (ed). **Kant’s Metaphysics of Morals: Interpretative Essays.** Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 1-22