



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
CURSO DE MESTRADO EM DIREITO**

**BRUNO CUNHA WEYNE**

**O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE HUMANA A PARTIR  
DA FILOSOFIA DE IMMANUEL KANT**

**FORTALEZA  
2011**

**BRUNO CUNHA WEYNE**

**O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE HUMANA A PARTIR  
DA FILOSOFIA DE IMMANUEL KANT**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Direito, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito. Área de concentração: Ordem Jurídica Constitucional.

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa.

**FORTALEZA  
2011**

© Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca da Faculdade de Direito

Ficha catalográfica elaborada pela Bibliotecária Camila Morais de Freitas CRB -3/1013

W546p Weyne, Bruno Cunha  
O princípio da dignidade humana a partir da filosofia de Immanuel  
Kant / Bruno Cunha Weyne. – Fortaleza: 2011.

220 p.

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa.

Área de Concentração: Direito Constitucional.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará,  
Faculdade de Direito, Fortaleza, 2011.

1. Dignidade. 2. Teoria do conhecimento. 3. Autonomia. I. Costa,  
Reginaldo Rodrigues da (orient.). II. Universidade Federal do Ceará -  
Mestrado em Direito. III. Título. IV. Kant, Immanuel.

CDD 142.3

**BRUNO CUNHA WEYNE**

**O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE HUMANA A PARTIR  
DA FILOSOFIA DE IMMANUEL KANT**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Direito, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito. Área de Concentração: Ordem Jurídica Constitucional.

Aprovada em: 08/08/2011.

BANCA EXAMINADORA:

---

**Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa (Orientador)**  
Universidade Federal do Ceará

---

**Prof. Dr. Paulo Antonio de Menezes Albuquerque**  
Universidade de Fortaleza

---

**Prof. Dr. Guilherme Assis de Almeida**  
Universidade de São Paulo

Aos meus pais, Alberto e Tânia.

À Soraia.

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais, com imenso amor, pela orientação carinhosa e pelo cuidado adequado durante todos os períodos da minha vida, e à minha irmã, Naiana, pelo incentivo. Muito obrigado por terem dado todas as condições favoráveis para que eu conseguisse alcançar mais este objetivo;

À querida Soraia, com muito carinho, por todo o amor, pelo companheirismo, pelo apoio, pela paciência e por me ter feito tão bem e feliz nesses anos. Muito obrigado por estar ao meu lado sempre que precisei;

Ao Professor Dr. Reginaldo da Costa, com especial estima e gratidão, pela contribuição substancial na minha trajetória acadêmica, pelas sábias lições e orientações filosóficas e pelo verdadeiro exemplo de educador e de ser humano;

Ao Professor Dr. Paulo Albuquerque, por ter cordial e prontamente aceitado o convite para avaliar este trabalho e pelas relevantes críticas e recomendações;

Ao Professor Dr. Guilherme Assis de Almeida, por ter gentilmente aceitado o convite para compor a Banca Examinadora desta Dissertação e pelas ponderadas críticas e sugestões;

Aos amigos Caio Dantas, Diego Assunção e Rodrigo Coelho, pela verdadeira, fraterna e prazerosa amizade desde os tempos da Graduação em Direito;

Ao amigo Gustavo César Cabral, pelos projetos compartilhados e pelo companheirismo ao longo desses anos na Graduação e no Mestrado em Direito;

Aos amigos Vinicius Magalhães e Carlos Henrique Aragão, pelos projetos compartilhados e pela valiosa amizade que conquistei no Mestrado em Direito;

Ao amigo Felipe Oliveira, pela fecunda amizade, pelos constantes diálogos filosóficos e pela disposição para refletir criticamente sobre os meus pontos de vista;

Ao amigo Rafael Benevides, pela antiga e sólida amizade e pelos importantes e raros textos gentilmente disponibilizados por *e-mail* mesmo estando fora do país;

Aos membros do Grupo de Pesquisa *Filosofia dos Direitos Humanos*, em especial aos amigos Ary Salgueiro, Lucas Montenegro, Renato Vasconcelos e Victor Mota, pelas produtivas discussões;

À Universidade Federal do Ceará, especialmente ao Prof. Dr. João Luís Nogueira Matias, pelo trabalho exemplar que tem feito enquanto Coordenador do Curso de Mestrado em Direito, e à Marilene, pela atenção e pelo carinho para com os mestrandos;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP), cujo apoio financeiro foi fundamental para a execução desta pesquisa.

*Nos encontramos actualmente en un verdadero callejón sin salida, ya que continuamos creyendo en la dignidad humana, sin saber bien sobre qué fundarla. Esto nos conduce fácilmente al voluntarismo: hay que respetar al hombre porque la ley o los tratados internacionales así lo disponen, pero nos abstenemos de plantearnos el porqué profundo de este imperativo.*

**Bioética y Dignidad de la Persona,**  
Roberto Andorno



## RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo estudar o princípio da dignidade humana a partir da filosofia de Immanuel Kant, a fim de verificar como tal concepção pode contribuir para um uso menos arbitrário desse princípio no âmbito do Direito. Para cumprir essa tarefa, optou-se pela ênfase no exame do problema da justificação racional da dignidade humana, por se tratar do primeiro e necessário passo para enfrentar outras questões teóricas e práticas envolvendo tal princípio. No primeiro capítulo, faz-se um esboço histórico da ideia de dignidade humana no âmbito do pensamento ocidental, buscando compreender a lógica da sua elaboração filosófica e a função por ela desempenhada com a sua emergência no vocabulário jurídico, notadamente depois da Segunda Guerra Mundial. No segundo capítulo, reflete-se criticamente sobre a necessidade de uma justificação racional para a dignidade humana, bem como sobre três concepções em que usualmente se fundamenta esse princípio no discurso jurídico contemporâneo: a ontológica, a teológica e a intuicionista. No mesmo capítulo, são expostos brevemente o desenvolvimento e as implicações da filosofia teórica de Kant no que diz respeito aos limites e à validade do conhecimento humano, a fim de fornecer uma base epistemológica tanto para permitir uma compreensão sistemática do seu pensamento quanto para uma análise das aludidas concepções da dignidade humana. O terceiro capítulo dedica-se, especificamente, ao exame da concepção kantiana da dignidade humana. Nesse sentido, faz-se uma introdução à ética kantiana, a fim de expor e de esclarecer os seus pressupostos e as suas características. Em seguida, investiga-se o projeto de Kant de fundamentação da ética a partir do seu próprio itinerário, estudando-se, inicialmente, a busca e a fixação do princípio supremo da moralidade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, para, depois, analisar, brevemente, como ele dá continuidade ao seu projeto pelo recurso ao *fato da razão* na *Crítica da Razão Prática*, e a relação deste fato com a liberdade. Por último, pretende-se explicitar a justificação da dignidade humana na autonomia da vontade.

**Palavras-chave:** Dignidade humana. Justificação racional. Autonomia. Liberdade. Immanuel Kant.

## ABSTRACT

This research aims at studying the principle of human dignity in the light of Immanuel Kant's philosophy. Its core purpose is to verify how this conception can contribute to a less arbitrary use of that principle in the legal field. To accomplish such a task, the problem of rational justification of human dignity will be the main focus. This is the first and necessary step to deal with other theoretical and practical issues surrounding that principle. In the first chapter, I develop a historical sketch of the idea of human dignity in Western thought, seeking to understand the logic of its philosophical development and the role it played in its emergence in legal vocabulary, especially after the Second World War. The second chapter brings a critical reflection on the need of a rational justification for human dignity, as well as on three conceptions that recurrently justify that principle in the legal contemporary discourse: the ontological, the theological and the intuitionist. In the same chapter, the development and implications of Kant's theoretical philosophy in regard to the validity and the limits of human knowledge are briefly exposed, in order to provide an epistemological basis to allow both for a systematic understanding of his thought and an analysis of those conceptions of human dignity. The third chapter is specifically focused in the examination of Kant's conception of human dignity. Here, an introduction is made to Kantian ethics. The aim is to expose and clarify its assumptions and characteristics. After that, I proceed to investigate Kant's ethical project in the light of his own itinerary. Initially, the chapter studies the discovery and the validation of the highest principle of morality in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Then, it briefly analyzes how Kant continues his project by appealing to the *fact of reason* in the *Critique of Practical Reason*, and the relationship between that fact and freedom. Finally, I intend to explain the justification of human dignity in the autonomy of the will.

**Keywords:** Human dignity. Rational justification. Autonomy. Freedom. Immanuel Kant.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO I – ESBOÇO HISTÓRICO DA IDEIA DE DIGNIDADE HUMANA .....</b>	<b>17</b>
1.1 A Antiguidade greco-romana e a dignidade como termo sociopolítico .....	18
1.2 A Idade Média e a dignidade como reflexo da imagem divina.....	24
1.3 A Idade Moderna e a construção do conceito de dignidade humana .....	31
1.4 A emergência do conceito de dignidade humana no vocabulário jurídico.....	53
<b>CAPÍTULO II – DIGNIDADE HUMANA E JUSTIFICAÇÃO RACIONAL.....</b>	<b>60</b>
2.1 A dignidade humana necessita de uma justificação racional? .....	60
2.2 A validade e os limites do conhecimento humano segundo a filosofia de Kant .....	74
2.3 Dificuldades teóricas na justificação racional da dignidade humana.....	95
2.3.1 A concepção ontológica .....	96
2.3.2 A concepção teológica.....	108
2.3.3 A concepção intuicionista.....	117
<b>CAPÍTULO III – O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE HUMANA EM KANT .....</b>	<b>126</b>
3.1 Introdução à ética kantiana .....	127
3.2 A <i>Fundamentação da Metafísica dos Costumes</i> .....	141
3.2.1 Primeira Seção: Transição do conhecimento moral da razão vulgar ao filosófico .....	145
3.2.2 Segunda Seção: Transição da filosofia moral popular à metafísica dos costumes.....	151
3.2.3 Terceira Seção: Transição da metafísica dos costumes à crítica da razão prática pura.	166
3.3 O fato da razão e a liberdade.....	177
3.4 A justificação da dignidade humana na autonomia da vontade .....	182
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>205</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>212</b>

## INTRODUÇÃO

Na maioria das Constituições de países que se autodenominam democráticos e nas declarações internacionais de direitos humanos, a dignidade humana<sup>1</sup> aparece como princípio fundamental. Entre os copiosos exemplos que poderiam ser citados, convém indicar, primeiro, o da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, que somente na sua “Parte Geral” (Preâmbulo, Proclamação e artigos 1º e 2º) invoca a dignidade humana três vezes, razão pela qual esta é considerada como *matriz interpretativa*, ou ainda, como *último valor* adotado para a harmonização das diversas propostas e ideias nela relacionadas; um segundo exemplo é o da Constituição brasileira de 1988, que já no seu Título I – “Dos Princípios Fundamentais” –, art. 1º, inciso III, escolhe a dignidade da pessoa humana como um dos *fundamentos* da República Federativa do Brasil. Apesar desse caráter privilegiado em relação às outras normas jurídicas, o princípio da dignidade humana é usualmente aceito como uma noção autoevidente, que não precisa ser demonstrada ou justificada, mas apenas protegida e efetivada.

Essa aparente evidência do princípio da dignidade humana, entretanto, desaparece quando se percebe, de um lado, que os documentos normativos internacionais e nacionais que a consagram deixam sem resposta as questões da sua justificação (por que o ser humano tem uma dignidade?) e da sua definição (o que é dignidade humana?) em termos teóricos e, de outro lado, que a doutrina jurídica reconhece, unanimemente, a grande dificuldade de revelar o seu significado, haja vista a complexidade semântica da expressão “dignidade humana”, não raro se afirmando que o princípio matriz do constitucionalismo contemporâneo é um conceito ambíguo, vago e indeterminado. Nessa perspectiva, Carmen Lúcia Antunes da Rocha diz que, conquanto seja princípio de frequente referência, “tem sido igualmente de parca ciência pelos que dele se valem, inclusive nos sistemas normativos. Até o papel por ele desempenhado é diversificado e impreciso, sendo elemento de construção permanente em seu conteúdo”<sup>2</sup>.

Esse vazio tem conduzido alguns juristas a tratar o princípio da dignidade humana com muitas reservas. Nesse sentido, em conferência proferida no Simpósio Franco Americano de Filosofia do Direito Público, a constitucionalista francesa Véronique Champeil Desplats, apoiando-se em exemplos teóricos e jurisprudenciais, demonstrou a profunda complexidade e a ambiguidade das relações entre o conceito da dignidade humana e os direitos humanos e as

---

<sup>1</sup> Embora alguns autores, como Jorge Miranda e Ingo Sarlet, façam uma distinção entre as expressões “dignidade humana” e “dignidade da pessoa humana”, no sentido de que a primeira alude ao homem concreto e individual, e a segunda, à humanidade como um todo abstrato, ambas serão aqui empregadas como sinônimas.

<sup>2</sup> ROCHA, Carmen Lúcia Antunes da. O princípio da dignidade da pessoa humana e a exclusão social. **Revista do Instituto Brasileiro de Direitos Humanos**, Fortaleza, a. 2, v. 2, n. 2, p. 49-67, 2001, p. 50.

liberdades. Para ela, a dignidade humana apresenta múltiplos problemas de cunho filosófico e jurídico, dentre os quais destaca a ambiguidade em relação à sua definição; a ambivalência no que se refere à autonomia do indivíduo; a dificuldade de identificação e de nomeação dos seus titulares; a questão de ela ser um conceito fundador ou derivado; e, finalmente, o seu caráter absoluto ou relativo<sup>3</sup>. Em comentário à aludida conferência, Ricardo Guibourg concorda que a dignidade humana opera ambigualmente; contudo, vai mais além para sustentar que ela *sempre* opera ambigualmente e que, quando alguém não se dá conta disso, é porque esse conceito está sendo usado para a defesa de suas próprias preferências; e que, portanto, a dignidade humana, em vez de servir para garantir aquilo que todos desejam garantir – entre outras coisas, porque não existe algo que *realmente* todos desejem *realmente* garantir em todos os casos –, cumpre uma função muito distinta: a de arma retórica projetada à disposição de cada pessoa ou grupo para defender as suas próprias preferências frente a outras opostas<sup>4</sup>.

Ao contrário do que se poderia pensar, essa postura pessimista sobre a dignidade humana não é defendida por poucos. Isso talvez possa ser explicado pela constatação de que o ceticismo radical sobre a capacidade humana de reconhecer parâmetros objetivos de verdade é um dos traços dominante da presente época histórica, o que, no âmbito da ética, traduz-se na crença difundida de que não existem métodos racionais para determinar a validade de juízos morais valorativos<sup>5</sup> e de que, por conseguinte, qualquer tentativa de justificação racional para a dignidade humana ou para qualquer valor social está fadada ao fracasso. Günther Maluschke afirma, por exemplo, que os princípios éticos, tal como o princípio da dignidade humana, “são postulados que, *em termos éticos*, não se justificam. Utilizam-se tais postulados, que, por sua parte, não podem ser justificados, para justificar determinados atos e deslegitimar outros<sup>6</sup>”, o que acaba gerando uma série de graves problemas na sua aplicação.

A despeito do que sugere esse posicionamento cético, não parece ser possível nem desejável rejeitar ou desistir da dignidade humana. Em primeiro lugar, porque, em virtude dos dilemas morais decorrentes das capacidades que a ciência e a técnica fornecem ao ser humano

---

<sup>3</sup> CHAMPEIL-DESPLATS, Véronique. La dignidad y su ambigua influencia en las libertades. In: **Simposio Franco-Americano de Filosofia del Derecho Público**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Departamento de Filosofía del Derecho, 2008. Embora tenha participado de tal evento, registro aqui um especial agradecimento a Ricardo Guibourg (organizador) pelo envio do texto integral dessa conferência via e-mail.

<sup>4</sup> CHAMPEIL-DESPLATS, Véronique, op. cit.

<sup>5</sup> A esse respeito, cf. NINO, Carlos Santiago. **Ética y derechos humanos: un ensayo de fundamentación**. 2. ed. Buenos Aires: Astrea, 2007, p. 49-89.

<sup>6</sup> MALUSCHKE, Günther. A dignidade humana como princípio ético-jurídico. **Nomos: Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC, Fortaleza**, v. 27, p. 95-117, jul./dez. 2007, p. 98. Numa perspectiva mais ampla da filosofia analítica, Hans Albert sustenta que toda tentativa de fundamentação racional de proposições normativas conduz a três alternativas inaceitáveis (*trilema de Münchhausen*): um regresso ao infinito, um círculo lógico ou uma interrupção arbitrária do procedimento. Cf. ALBERT, Hans. **Tratado da razão crítica**. Tradução de Idalina Azevedo da Silva, Érika Gudde e Maria José P. Monteiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

e das consequências que tais poderes podem gerar para a presente e para as futuras gerações – basta lembrar-se, aqui, do risco de esgotamento dos recursos naturais por causa da devastação do meio-ambiente, da ameaça de uma guerra nuclear de extermínio e da manipulação genética – hoje, mais do que nunca, a humanidade necessita afirmar – e para que tal afirmação não seja dogmática e arbitrária, necessita igualmente justificar – o princípio da dignidade humana, que surge como parâmetro mínimo para reger as relações sociais e as condutas humanas, de modo a evitar tanto a arbitrariedade do poder público sobre todos os seres humanos quanto a factível destruição da própria vida humana no planeta.

Em segundo lugar, porque, ao lado dos direitos humanos, a dignidade humana não só constitui uma das mais importantes conquistas da modernidade, resultante da experiência e da luta contra injustiças, como constitui, ao mesmo tempo, o próprio *ethos* jurídico-político de liberdade que caracteriza o moderno<sup>7</sup>, estando tão profundamente arraigada nessa “nova” base do Direito e da política – constituída no século XVIII – que não é mais possível simplesmente dela se desfazer tal como se se desfaz de um bem material qualquer; tanto que, se a dignidade humana for abandonada, ela seguramente será substituída por outro princípio semelhante para assumir a sua função de parâmetro ético mínimo, o qual, por seu turno, muito provavelmente herdará os mesmos defeitos do seu antecessor.

Diante disso, pode-se observar que o princípio da dignidade humana, de um lado, constitui o princípio mais básico do Direito, tendo uma clara *prioridade hierárquica* frente às demais normas jurídicas – às quais devem dele extrair seu fundamento material –, e, de outro, suscita vários problemas, a começar pela sua própria justificação e definição, o que acaba por abrir caminho para a sua redução a um perigoso instrumental retórico a serviço dos interesses particulares e arbitrários dos juristas que se ocupam da sua interpretação e da sua aplicação no nível da práxis jurídica. Foi justamente tal paradoxo, segundo o qual o princípio da dignidade humana fornece, ao mesmo tempo, um *fundamento* e um *problema* para a ordem jurídica, que motivou a pretensão de lidar com as seguintes questões: a dignidade humana necessita de uma justificação racional? Em caso positivo, é possível sustentar que alguma das concepções desse princípio mais correntes na práxis e no discurso jurídicos é mais *sólida metodologicamente* e, desse modo, capaz de justificá-lo e de ajudar na sua interpretação e na sua aplicação, tal como a doutrina nacional e estrangeira mais expressiva parece apontar para a concepção kantiana?

---

<sup>7</sup> Cf. BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**: fundamentos de um *ethos* de liberdade universal. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: UNISINOS, 2000, p. 37-60; PECES-BARBA, Gregorio. **La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho**. Madrid: Dykinson, 2003, p. 12-13.

Nesse sentido, o presente trabalho dedica-se, principalmente, a estudar o princípio da dignidade humana a partir da filosofia de Immanuel Kant, a fim de verificar como ela pode contribuir para um uso menos arbitrário desse princípio no âmbito do Direito. Para cumprir tal objetivo, algumas decisões sobre o seu *referencial teórico* precisaram ser tomadas. A primeira foi a de optar pela ênfase no exame do problema da *justificação* da dignidade humana, o qual, sem dúvida, é um passo necessário para o exame de outro problema correlato, que é o da sua *definição*. Essa ênfase não significa que o primeiro problema é mais importante do que o último nem que o último é abandonado. Ela significa apenas que a tentativa de aproximação do conteúdo do princípio da dignidade humana, aqui, é empreendida a partir da perspectiva do seu fundamento; e que, não obstante esse referencial, é possível identificar certas implicações práticas da concepção kantiana que permitem, pelo menos, delimitar os contornos do referido princípio – ainda que não por completo e, por conseguinte, sem esgotar essa difícil questão.

Além disso, escolheu-se analisar a dignidade humana com base na filosofia, e não na teologia, na antropologia, na psicologia etc. Isso porque a filosofia é o saber que se propõe a investigar os fundamentos da vida humana e de toda a realidade, estabelecendo a exigência de uma justificação dos valores e das instituições que, embora vigentes em certa sociedade, já não são aceitos como verdades evidentes ou inquestionáveis, submetendo-os ao julgamento da razão para demonstrar a sua *razão de ser*. Nesse horizonte, a filosofia emergiu sob a forma de uma atitude crítica em relação às atividades humanas em geral, ou seja, “como reflexão crítica e julgadora do mundo vivido, uma espécie de *tribunal da razão*, como se vai dizer mais tarde, no século XVIII, para criticar e julgar as produções da vida humana através das quais ele [o homem] procura conquistar-se como homem”<sup>8</sup>. Acredita-se, desse modo, que a filosofia pode efetivamente prestar um serviço ao Direito na busca de uma base teórica mais segura e precisa para o princípio da dignidade humana.

Por fim, entre as diversas doutrinas filosóficas, optou-se por estudar o princípio da dignidade humana a partir de Kant. Tal escolha deu-se porque os juristas – incluindo-se, nessa categoria, não só a doutrina, mas os intérpretes e aplicadores do Direito de modo geral, como os advogados<sup>9</sup> e os juízes, por exemplo – parecem permanecer conduzindo o elemento central

---

<sup>8</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Sobre a fundamentação**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 11. “Nesta perspectiva, a filosofia inaugurou uma forma de vida nova, uma vida não mais simplesmente garantida pela tradição acriticamente recebida, mas conquistada e gestada através de um processo argumentativo, ou seja, onde a convivência e o acordo entre os homens são criticamente fundamentados. É precisamente isto que se convencionou chamar de *civilização da razão*, uma vida intersubjetiva tornada possível pela mediação da reflexão crítica radical”. Ibidem, p. 11.

<sup>9</sup> Vale a pena verificar o exemplo da petição inicial da ADPF nº 153, interposta pelo Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil e assinada por Fábio Konder Comparato, que utiliza a concepção kantiana como ponto

desse princípio à matriz kantiana de pensamento, baseando-se, portanto, na autonomia moral da pessoa humana e na tese de que somente o ser humano, enquanto ser racional, é um fim em si mesmo. Isso sem mencionar que a filosofia de Kant representa uma das “últimas palavras” em termos de justificação racional da ideia de dignidade humana, de maneira que, apesar dos seus limites, ela ainda oferece, para muitos, uma espécie de guia substancial para a solução de questões práticas. Por isso, uma análise mais a fundo dessa concepção pode ser útil para evitar que a sua recepção jurídica não se afaste demasiadamente do seu significado original.

Para responder às perguntas acerca da necessidade de uma justificação racional da dignidade humana e da contribuição da concepção kantiana para esse princípio, esta pesquisa divide-se em três capítulos.

O primeiro capítulo realiza um esboço histórico das origens da ideia de dignidade humana no âmbito do pensamento ocidental, a fim de compreender a lógica da sua elaboração filosófica e a função por ela desempenhada no contexto dos documentos jurídicos nacionais e internacionais contemporâneos. Nessa perspectiva, demonstra-se que, embora a ideia de que *o homem, em virtude de sua própria natureza, tem uma dignidade que o eleva em relação aos demais seres vivos* já seja encontrada no pensamento antigo, não é essa acepção de dignidade que prevalece na Antiguidade greco-romana, mas sim a sua acepção sociopolítica, como uma espécie de atributo que distingue certos indivíduos por causa da sua classe, do seu cargo ou do seu papel na sociedade; que, na Idade Média, essa ideia decorre do reflexo da imagem divina sobre o homem, significando mais a participação na dignidade de Deus do que uma dignidade especificamente humana; e que é somente na modernidade que esta alcança uma configuração própria, resultando de um processo histórico que começa no século XVI e se consolida no fim do século XVIII. Demonstra-se ainda que, apesar dessa consolidação, a dignidade humana só emerge definitivamente no vocabulário jurídico na metade do século XX, como uma resposta às práticas desumanas perpetradas no contexto da Segunda Guerra Mundial.

O segundo capítulo reflete criticamente acerca da necessidade de uma justificação racional para a dignidade humana, buscando preparar o caminho para a tarefa que se pretende empreender no capítulo seguinte, a saber: a análise do princípio da dignidade humana a partir da filosofia kantiana. Num primeiro momento, busca-se sustentar que é um engano pensar que a questão da justificação racional da dignidade humana torna-se irrelevante e desnecessária na medida em que esta ideia já foi reconhecida e institucionalizada no âmbito meramente fático do Direito positivo, tanto em nível internacional – nos principais documentos sobre os direitos



humanos – quanto em nível nacional – na maioria das Constituições estatais. Num segundo momento, são expostas sumariamente as principais ideias da filosofia teórica de Kant no que tange aos limites e à validade do conhecimento humano, com o desígnio de fornecer uma base epistemológica não apenas para a análise posterior de determinadas concepções da dignidade humana, mas também para permitir uma compreensão sistemática do seu pensamento, o que é especialmente importante para o estudo da sua ética. Ao final, são analisadas três concepções em que frequentemente se fundamenta a ideia de dignidade humana no discurso jurídico atual, a saber: a ontológica, a teológica e a intuicionista.

No terceiro capítulo, examina-se a concepção kantiana da dignidade humana, com ênfase na questão da sua justificação – concepção essa que, como dito acima, certamente está entre as mais utilizadas pelos juristas em geral. Para cumprir tal tarefa, faz-se uma introdução à ética kantiana, de modo a expor e a esclarecer os seus pressupostos e as suas características. Em seguida, investiga-se o projeto kantiano de fundamentação da ética a partir do seu próprio itinerário: assim, em primeiro lugar, estuda-se a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, obra em que Kant ocupa-se da busca e da fixação do princípio supremo da moralidade; e, em segundo lugar, analisa-se brevemente como ele leva a cabo o seu projeto na *Crítica da Razão Prática*, ocasião em que se aborda o *fato da razão* e a sua relação com a liberdade. Por último, procura-se explicitar a concepção kantiana de dignidade humana à luz de temas e de conceitos que lhe são conexos – como, por exemplo, a fórmula da humanidade como fim em si mesmo do imperativo categórico, as distinções entre fim e meio, entre dignidade e preço, o reino dos fins, o sentimento de respeito e a autonomia da vontade –, a fim de demonstrar a contribuição da filosofia de Kant para o princípio ético-jurídico da dignidade humana, notadamente no que se refere à sua justificação.

## CAPÍTULO I – ESBOÇO HISTÓRICO DA IDEIA DE DIGNIDADE HUMANA

Embora seja ingênua e inútil a tentativa de encontrar um momento histórico exato para o surgimento da ideia de dignidade humana, pois *na história não há início definido*<sup>10</sup>, a pesquisa histórica mantém a sua relevância quando se está diante de um trabalho cujo objetivo central é procurar clarificar o sentido de um conceito fundamental não apenas da Constituição brasileira de 1988, mas de numerosos documentos jurídicos nacionais e internacionais. Isso porque tais documentos, evidentemente, consagram ideias e valores que foram objeto de uma longa reflexão teórica muito antes do seu ingresso no vocabulário jurídico. Esse é o caso, por exemplo, do princípio da dignidade humana, o qual, antes de pertencer ao âmbito do Direito positivo, era basicamente uma ideia teológica e filosófica.

A impossibilidade de se determinar a origem histórica exata da ideia de dignidade humana não significa que ela não tenha passado por diversas fases de elaboração filosófica e que uma dessas fases não tenha exercido uma influência mais determinante do que as outras na sua conceituação. Ao contrário, neste capítulo, pretende-se sustentar a tese de que, embora não haja sido uma criação *ex nihilo*, já que a Antiguidade greco-romana e a Teologia cristão-medieval forneceram importantes materiais para a sua construção, a ideia de uma *dignidade especificamente humana* apenas adquire uma configuração própria na modernidade, surgindo como resultado de um lento processo histórico de tomada de consciência do homem sobre a sua posição central no mundo que se iniciou com o humanismo renascentista e se consolidou com o Iluminismo. Essa formulação moderna será decisiva na produção jurídica posterior.

Antes do esboço histórico acerca da ideia de dignidade humana, convém destacar que a etimologia da palavra “dignidade”, sem estar acompanhada do adjetivo “humana”, tem como ponto de partida o verbo latino *deceat* (“ser conveniente”), de onde provêm o adjetivo *dignus* (“que convém a”, “merecedor”, “digno de”) e o substantivo *dignitas* (“dignidade”, “mérito”, “nobreza”, “excelência”). Em todo caso, a palavra “dignidade” remete à noção de “respeitabilidade”, isto é, a qualidade daquilo que infunde respeito, seja em virtude de certa circunstância pessoal (quando, por exemplo, aproxima-se dos termos “honra”, “decoro” e

---

<sup>10</sup> BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**: fundamentos de um *ethos* de liberdade universal. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: UNISINOS, 2000, p. 101: “Esse veredicto somente faz sentido se não for dirigido contra a pesquisa histórica, mas sim, se for entendido como advertência contra a ilusão de que se possa encontrar uma origem *exata* da conjuntura jurídica dentro da história. O processo de realização jurídica desconhece uma *hora zero* na qual os seres humanos, subitamente, tivessem decidido adotar uma mentalidade jurídica [...]. Quem procurar tal origem, livre de ambivalências, nunca atingirá seu objetivo e, possivelmente, ficará frustrado”. Embora se refira à ideia de Direito, essa advertência aplica-se igualmente à tentativa de se encontrar uma *certidão de nascimento histórica* para a ideia de dignidade humana.

“probidade”), seja por causa do exercício de alguma posição social elevada (quando, por exemplo, vincula-se aos termos “cargo”, “autoridade” e “majestade”), do que resulta a noção de dignitário como aquele que exerce função hierárquica, goza de alta graduação honorífica ou é representante de cargo político<sup>11</sup>. Como será estudado, o passado dessa palavra é tão longo quanto a própria história do pensamento ocidental, podendo ser encontrada em muitos escritos dos períodos clássico e medieval; e, embora não desapareça na modernidade e na contemporaneidade<sup>12</sup>, fica *ofuscada*, após o Iluminismo, pela expressão “dignidade humana”.

### 1.1 A Antiguidade greco-romana e a dignidade como termo sociopolítico

Entre os primeiros filósofos gregos, a filosofia emergiu com a pretensão de buscar um princípio capaz de conferir estabilidade e unidade à mutação incessante e à multiplicidade que caracterizava o real. Tal princípio, que seria o pressuposto último de toda a realidade, deveria encontrar-se na natureza (*physis*). Essa matriz cosmocêntrica levou a tradição clássica a lidar com a questão fundamental do “ser verdadeiro do homem” a partir de um horizonte de universalidade e de a-historicidade, pelo qual o homem, superando toda a sua particularidade, pudesse abrir-se à configuração imutável de seu ser, que era, em primeiro lugar, potência. Tal horizonte foi reconhecido na pólis, pois era através do debate, da administração, da legislação e da jurisdição que se tornava possível a universalização e a atualização da natureza humana. Com isso, pode-se compreender que a concepção clássica de homem baseava-se em duas características fundamentais: o homem como animal que fala e discorre (*zôon logikón*) e o homem como animal político (*zôon politikón*). Nesse contexto em que o homem aparece vinculado ao âmbito institucional da pólis, a sua participação na atividade política constitui a única via capaz de efetivá-lo em sua liberdade e em sua humanidade<sup>13</sup>. A partir dessa imagem

<sup>11</sup> Cf. BUENO, Francisco da Silveira. **Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa**. São Paulo: Saraiva, 1964, v. 2, p. 1018-1019.

<sup>12</sup> Como exemplo, é suficiente apontar que o Código de Ética da Magistratura Nacional, aprovado pelo Conselho Nacional de Justiça em 2008, reserva o seu Capítulo XI para dispor sobre “Dignidade, Honra e Decoro”, onde a dignidade aparece ligada ao cargo e às funções do Magistrado (art. 37 e 39). Mesmo assim, em seu art. 3º, dispõe que “a atividade judicial deve desenvolver-se de modo a garantir e fomentar a dignidade da pessoa humana”.

<sup>13</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 13-16. Para esse autor, o pensamento clássico, com Aristóteles, considera a liberdade do indivíduo como resultado da sua participação na pólis livre, isto é, enquanto comunidade autônoma, capaz de reger a convivência através de leis criadas pelos seus cidadãos e cuja finalidade é a vida boa, de tal modo que “liberdade é aqui sinônimo de ‘vida política’. [...] A especificidade da pólis consiste em trazer o homem à sua humanidade, isto é, ser efetividade do ser do homem enquanto tal. Sua determinação é a efetivação da essência do homem, por isso é nela que se deve ler o paradigma intersubjetivo capaz de conduzir a vida humana à humanização. Ela é, assim, o chão em que a vida humana se constitui como vida humana. O homem só atinge seu ser enquanto ‘comunidade política’”. Ibidem, p. 15-16.

do homem relacionado com a pólis, pode-se encontrar a chave para a compreensão do sentido atribuído à palavra “dignidade” pelos antigos.

Já era difundido na filosofia grega o pensamento segundo o qual os homens detêm uma superioridade na escala dos seres, por serem os únicos capazes de fazer uso do *logos*. No Coro da tragédia *Antígona*, Sófocles considera claramente superior a posição do homem no mundo: “De tantas maravilhas, mais maravilhoso de todas é o homem!”<sup>14</sup>. A criatividade, a linguagem, o raciocínio e a liberdade de escolha são as capacidades que permitem ao homem exercer um domínio sobre a natureza e sobre os demais animais. Outro texto grego que faz alusão à superioridade do homem diante das demais espécies é o diálogo *Protágoras*, no qual Platão atribui ao sofista a narrativa do mito sobre o ensino das virtudes. Ao se referir às virtudes técnicas ou pragmáticas, Protágoras afirma que elas se destinam a satisfazer as necessidades superiores ou sociais do homem dentro da cidade e que, por essa função, os homens se separam nitidamente dos animais e se aproximam do destino dos deuses: “Desde que o homem partilhou de sorte divina [...], foi o único dos animais a honrar os deuses e se punha a erguer altares e estátuas de deuses; logo depois com a técnica articulou voz e nomes e descobriu casas, roupas, calçados, leitos e os alimentos da terra”<sup>15</sup>.

Embora se possa afirmar que essa superioridade do homem em relação à natureza e aos demais animais seja um relevante precedente da cultura clássica para a formulação do modelo moderno de dignidade humana, é outra noção de dignidade que aparece com maior destaque na Antiguidade greco-romana: a dignidade como termo sociopolítico. Prevalencia a ideia de dignidade como atributo – uma espécie de honraria ou título – pelo qual se distinguia um indivíduo em razão do papel que exercia dentro da sociedade, admitindo-se, assim, tanto a *quantificação* quanto a *supressão* da dignidade, isto é, a possibilidade de haver indivíduos mais ou menos dignos do que outros ou, ainda, indivíduos destituídos de qualquer dignidade. Nesse sentido, Eduardo Rabenhorst explica que, mesmo no período democrático em Atenas, a sociedade grega era rigidamente estratificada, de modo que os direitos à igualdade (*isonomia*) e ao pleno exercício da palavra (*isogonia*) eram assegurados somente a poucos privilegiados, a saber: aos atenienses do sexo masculino, desde que filhos de atenienses e em pleno gozo de suas liberdades. Tratava-se de uma democracia *aristocrática*, na qual estavam excluídos da vida política, em virtude da sua própria natureza, as mulheres, os escravos e os estrangeiros<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2010, p. 28.

<sup>15</sup> PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: UFC, 1986, p. 322.

<sup>16</sup> RABENHORST, Eduardo Ramalho. *Dignidade humana e moralidade democrática*. Brasília: Brasília Jurídica, 2001, p. 16.

No diálogo *Político*, num trecho em que Platão apresenta uma discussão entre o Estrangeiro de Eleia e Sócrates, o jovem, além de se separar os escravos dos homens livres, excluindo aqueles de toda e qualquer pretensão política, a dignidade é considerada como uma espécie de atributo que confere prestígio a determinada classe social pela grandeza de seus empreendimentos: “Aqueles que compramos ou adquirimos de forma semelhante. Devemos, sem dúvida, chamá-los escravos, e não têm a mínima participação na arte real”. Logo adiante, lê-se que “no Egito um rei não pode governar se não possuir *dignidade sacerdotal* e se, por acaso, apoderar-se do governo, pertencendo a uma classe inferior, deverá, finalmente, fazer-se admitir nesta última casta”<sup>17</sup> (grifo nosso). A partir de uma curiosa variante do mito das idades do homem, contado por Hesíodo no poema épico *Os Trabalhos e os Dias*, Platão defende ainda que a justiça de uma cidade depende da organização hierárquica dos indivíduos que a compõem. Para esse filósofo, considerando que ao nascimento uns receberam ouro e prata em suas almas e outros receberam ferro ou bronze, aos primeiros conviriam as funções de governo e de guarda, ao passo que aos segundos seriam adequados os trabalhos manuais, próprios da denominada classe econômica, formada pelos lavradores, pelos artesãos e pelos comerciantes. Essa divisão de classes representada por metais preciosos implicava uma virtude específica para cada uma – *temperança* para a econômica; *coragem e fortaleza* para os guardas; e *sabedoria* para os governantes –, bem como um grau distinto de dignidade<sup>18</sup>.

Em sua *Política*, Aristóteles vai mais além para argumentar que, tanto entre os animais como entre os homens, alguns são superiores a outros, os quais devem aceitar essa condição conveniente e justa imposta pela natureza. A natureza dos animais domésticos é superior à dos animais selvagens, de tal modo que aos primeiros é mais vantajoso ser dominados pelo homem, já que esta condição lhes dá segurança. De acordo com Aristóteles, esse mesmo raciocínio aplica-se aos sexos e a todo o gênero humano: o macho é por natureza superior à fêmea; aquele domina e esta é dominada. Aliás, assim como para o corpo é natural e conveniente ser comandado pela alma, e para a emoção ser governada pela inteligência, é

<sup>17</sup> PLATÃO. **Diálogos**: O Banquete, Fédon, Sofista, Político. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 237-238.

<sup>18</sup> No diálogo *As Leis*, Platão escreve o seguinte: “[...] a forma mais verdadeira e melhor de igualdade não é uma coisa fácil de se discernir. Ela implica no julgamento de Zeus e raramente vem em socorro da humanidade, embora a esporádica ajuda que traz aos Estados e mesmo aos indivíduos só produza bens, visto que dispensa mais ao maior e menos ao menor, proporciona a devida medida a cada um conforme a natureza; e no que respeita às honras, também, concedendo o maior àqueles que são maiores em virtude e menos àqueles de caráter oposto no que tange à virtude; e a educação atribui proporcionalmente o que cabe a cada um. Realmente, é precisamente isto que constitui para nós a justiça no Estado [...]”. PLATÃO. **As leis**: incluindo *Epinomis*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 1999, Livro VI, p. 237. Nesse sentido, cf. também: PLATÃO. **A república**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, Livro III, notadamente p. 157; REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: filosofia pagã antiga. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003, v. 1, p. 159-162; RABENHORST, Eduardo Ramalho, op. cit., p. 17.

natural e conveniente que todos os homens que diferem entre si para pior sejam naturalmente escravos, com utilidade servil semelhante à dos animais: “Mandar e obedecer são condições não somente inevitáveis, mas também convenientes. Alguns seres, com efeito, desde a hora de seu nascimento são marcados para ser mandados ou para mandar, e há muitas espécies de mandantes e mandados”<sup>19</sup>. Tratando do mesmo assunto, Eduardo Rabenhorst ressalta as três dimensões do termo natureza em Aristóteles: a natureza física ou cósmica, a natureza da espécie humana enquanto animal racional e a natureza individual. Embora todos os seres humanos compartilhem uma idêntica natureza enquanto animais dotados de *logos*, nem todos possuem a mesma natureza no que diz respeito às suas particularidades, circunstância essa que permite contextualizar o raciocínio aristotélico sobre a passagem de uma condição de desigualdade biológica a uma condição de desigualdade quanto à dignidade política<sup>20</sup>.

Em Roma, dentre os vários sentidos do termo dignidade (*dignitas*), Carlos Ruiz Miguel afirma que é possível distinguir um sentido moral e um sentido sociopolítico, o qual, por sua vez, admite duas variantes, uma absoluta (mais política) e outra relativa (mais social)<sup>21</sup>. Em primeiro lugar, a dignidade tinha um sentido moral, presente em vários textos jurídicos e literários, que aludia ao mérito, à integridade, ao desinteresse e à lealdade. Juntos a esse sentido do termo, apareciam outros como “reputação”, “fama”, “louvor”, “decência” ou “glória”. Além dessa acepção, a dignidade possuía outras de cunho sociopolítico e, portanto, mais vinculadas ao Direito. Nesse horizonte, o mencionado autor aponta que, num sentido absoluto, a dignidade referia-se a grandes personalidades, tais como os *principes civitatis* e todos os magistrados romanos (questores, pretores, censores, senadores e o próprio Senado). Durante o Império, o campo de referência do termo estendeu-se aos prefeitos, aos altos funcionários imperiais e às autoridades militares; durante o Baixo Império, foram abrangidas as autoridades eclesiásticas. Essa acepção aparece vinculada a termos como “autoridade”, “majestade”, “cargo” ou “poder”, sendo evidente que a maioria da população estava destituída desse atributo, e em alguns casos essa exclusão era expressa (prostitutas, plebeus, escravos e

---

<sup>19</sup> ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: UnB, 1997, p. 18-20.

<sup>20</sup> RABENHORST, Eduardo Ramalho, op. cit., p. 18-19. O mesmo autor acrescenta que concepção aristotélica de escravidão só pode ser compreendida dentro do todo de sua filosofia, levando-se em consideração, sobretudo, a ideia básica de que *toda a natureza cósmica é dotada de uma finalidade*. Sendo os homens parte dessa natureza, eles devem cumprir a sua destinação natural, e a desigualdade existente entre eles não é simplesmente uma instituição social, mas um instrumento que visa assegurar a perpetuidade da espécie (no caso da relação homem-mulher) e a própria conservação recíproca (no caso da relação mestre-escravo). Ibidem, p. 20-22.

<sup>21</sup> RUIZ MIGUEL, Carlos. La dignidad humana. Historia de una idea. In: MORODO, Raúl; VEGA, Pedro de (Coord.). **Estudios de teoría del estado y derecho constitucional en honor de Pablo Lucas Verdú**. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2000, v. III, p. 1887-1909, ítem 3.

libertos)<sup>22</sup>. Finalmente, a dignidade tinha uma acepção mais relativa, que designava a classe social ou o lugar de cada pessoa na sociedade, Aproximava-se dos termos “*status*”, “posição” ou “condição”, e era atribuída principalmente às ordens sociais superiores, daí se distinguir pouco da noção anterior. Tal dignidade, porém, podia ser quantificada entre os jurisconsultos, bem como reconhecida, em certo grau, aos libertos, aos escravos, às esposas e às concubinas.

A respeito da história do conceito de dignidade, Gregorio Peces-Barba e Günther Maluschke concordam que, em Roma, ela aparecia como um atributo reconhecido somente às classes consideradas superiores. Para o primeiro autor, a noção de dignidade consolidou-se, na sociedade romana, a partir de uma perspectiva exterior, “mais material, mais mundana e mais hierárquica, vinculada a um título ou a uma função preeminente que se expressa em majestade e seriedade”<sup>23</sup> (tradução nossa). Para o segundo, a dignidade era um atributo da própria República, do povo e do Império Romano: “No interior do Estado, dignidade é um predicado de excelência e de *status*, reservado à nobreza e aos políticos, manifestando-se numa escala de graus, dependendo do desempenho político do indivíduo”<sup>24</sup>.

Ainda na Roma antiga, por volta de meados do século I a.C., Cícero publicou o compêndio de virtudes cívicas e morais *De Officiis*, endereçado ao seu filho Marco Cícero, que, então, estudava em Atenas sob a orientação do célebre filósofo peripatético Cratipo. No pensamento daquele, igualmente prevalecia a ideia de dignidade como termo sociopolítico, indicando um atributo pelo qual se reconhecia a determinadas pessoas um *status* superior na sociedade romana. Apenas para ilustrar, tinham essa dignidade e deveres perante ela os magistrados e os cônsules: “Os magistrados devem compenetrar-se da idéia que representam a república e que lhes cabe sustentar a dignidade, manter as leis, distribuir justiça, e ter presente tudo o mais do que são depositários”<sup>25</sup>. No livro III da obra citada, Cícero relata a trajetória do cônsul M. Atilius Regulus, que, após ter sido preso na África, pelo lacedemônio Xantipo, foi enviado por seus inimigos ao Senado romano para obter a troca de alguns prisioneiros de escol: ao chegar a Roma, “só lhe restaria ficar em sua pátria e viver tranqüilamente com sua mulher e seus filhos, vendo sua desgraça como defeito ordinário da sorte das armas e

<sup>22</sup> MIGUEL, Carlos Ruiz, loc. cit. Nesse ponto, o autor chama a atenção para o significativo fato de que, no começo do século V, uma obra que continha um índice dos cargos públicos, civis e militares, da organização política dessa época se intitulasse precisamente *Notitia dignitatum et administrationum omnium tam civilium quam militarium in partibus orientis et occidentis*.

<sup>23</sup> PECES-BARBA, Gregorio. **La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho**. Madrid: Dykinson, 2003, p. 25. No original: “*más material, más mundanal y más jerárquica, vinculada a un título o a una función preeminente que se expresa en majestad y seriedad*”.

<sup>24</sup> MALUSCHKE, Günther. A dignidade humana como princípio ético-jurídico. **Nomos**: Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC, Fortaleza, v. 27, p. 95-117, jul./dez. 2007, p. 99.

<sup>25</sup> CÍCERO, Marco Túlio. **Dos deveres**. Tradução de João Mendes Neto. São Paulo: Saraiva, 1965, p. 75.

continuando a gozar da *dignidade de um Cônsul*” (grifo nosso)<sup>26</sup>. Atilius, porém, demonstrou que não convinha à república devolver os prisioneiros, homens jovens e bons capitães, ao passo que sua idade já o punha fora do serviço. Indo de encontro ao que lhe poderia parecer mais útil e seguindo as virtudes próprias da força e da grandeza d’alma, que ensinam ao homem a nada temer, o conselho de Atilius prevaleceu, os prisioneiros foram conservados, e ele voltou a Cartago, sem que o amor à sua pátria e à sua família fosse capaz de impedi-lo.

Todavia, sob influência do Estoicismo<sup>27</sup>, Cícero foi, ao mesmo tempo, precursor da ideia de dignidade como qualidade intrínseca à natureza humana, independentemente do *status* que um ou outro indivíduo possua dentro da sociedade<sup>28</sup>. Ao contrário da concepção sociopolítica, a dignidade como atributo próprio do ser humano implica a aceitação de uma perspectiva *interior, espiritual e igualitária*. A argumentação de Cícero parte da superioridade da natureza do homem sobre a dos animais. Estes obedecem unicamente aos sentidos, são sensíveis aos prazeres do corpo e se comportam impetuosamente, enquanto que “o homem, ao contrário, com a ajuda da razão, que é o seu galardão, percebe as conseqüências, a origem, a marcha das coisas, compara-as umas com outras, liga e reata o futuro ao passado [...]”<sup>29</sup>. O espírito humano, nesse sentido, nutre-se de instrução, sua mente está sempre em ação e o prazer de ver e entender é uma atração contínua. E mesmo aqueles que são embrutecidos, ao se entregarem à volúpia e aos prazeres do corpo, são tomados por uma vergonha secreta que lhes mostra a derrogação da nobreza da espécie humana pelos seus comportamentos. Em seguida, sustenta que a natureza concedeu dupla personalidade ao homem: “*uma, comum a todos nós, quinhão de razão e dignidade que nos eleva acima dos animais, princípio de todos os nossos deveres, e de onde derivam o que se chama dignidade e decência*; a outra, própria de cada um de nós”<sup>30</sup> (grifo nosso). Além disso, reconhecendo a existência de muitos graus de sociedade entres os homens, Cícero assevera que a primeira delas é universal e constitui-se pelo próprio gênero humano, aparecendo, em segundo lugar, a sociedade dos que formam um só povo e que falam a mesma língua; em terceiro lugar, a sociedade dos que habitam a mesma

<sup>26</sup> CÍCERO, Marco Túlio, op. cit., p. 171.

<sup>27</sup> Vale lembrar que a doutrina da escola do Estoicismo, fundada no século III a.C. por Zenão de Cítio, só chegou à presente época por meio de fontes indiretas e de fragmentos dispersos nas obras de doxógrafos posteriores, tais como: Cícero, Fílon de Alexandria (século I, a.C.) e Orígenes de Alexandria (século III d.C.).

<sup>28</sup> O fato de Cícero ter defendido duas acepções de dignidade, uma sociopolítica (hierárquica) e outra atinente à natureza humana (igualitária), não as torna compatíveis entre si; pelo contrário, tais concepções não conseguem, por questões lógicas, conviver harmonicamente. Embora incompatíveis, como será estudado no tópico 1.2, essa dupla visão da dignidade será retomada na Idade Média, porém à luz de uma matriz teológica de pensamento.

<sup>29</sup> CÍCERO, Marco Túlio, op. cit., p. 31.

<sup>30</sup> CÍCERO, Marco Túlio, op. cit., p. 66-67.



cidade e que possuem uma série de relações e interesses comuns; por fim, a sociedade mais imediata e restrita, que é formada pelos laços de sangue e pela amizade<sup>31</sup>.

Com alicerce nos ensinamentos dos estoicos, essas últimas ideias representam, sem dúvida, uma das primeiras referências na defesa da dignidade como qualidade integrante própria da condição humana, independentemente de qualquer característica individual, bem como um dos precedentes mais importantes para a construção moderna da ideia de dignidade humana. Entretanto, diante das considerações feitas até então, percebe-se que não foi tal concepção de dignidade que prevaleceu nessa época: a “dignidade dos antigos” tinha uma conotação eminentemente sociopolítica, aludindo às ideias de elevação ou de superioridade num sentido especificamente hierárquico. Isso significa dizer que nem todos eram iguais em dignidade, já que apenas poucos indivíduos faziam-se merecedores desse ilustre atributo.

## 1.2 A Idade Média e a dignidade como reflexo da imagem divina

É preciso destacar, de início, que o pensamento filosófico ocidental formulado durante a Idade Média mantém uma íntima relação com a tradição clássica estudada acima, na qual inclusive se inspirou abertamente para desenvolver seus temas. Nesse sentido, de acordo com Henrique Vaz, há entre as duas tradições “uma comunidade *temática*, ligada sem dúvida à universalidade da experiência humana e dos seus conteúdos fundamentais”<sup>32</sup>. São temas comuns: o homem e o divino, o homem e o universo, o homem e a comunidade humana, o homem e o destino, todos eles se reunindo na questão da unidade do homem. O pensamento medieval aborda-os, no entanto, a partir de um ponto de vista teológico – propriamente cristão –, o que implica o surgimento de categorias inéditas e de um novo horizonte, que pode ser sintetizado na seguinte afirmação de Paul Gilbert: “Na Idade Média, a razão é a imagem de Deus; portanto, refletir sobre ela e sobre sua abertura para uma transcendência conduz naturalmente a Ele”<sup>33</sup>. Mais adiante, referindo-se a um célebre debate organizado em 1931 pela *Société Française de Philosophie* sobre a possibilidade de se pensar sem contradição o conceito de filosofia cristã, o referido autor expõe que o *Logos* dos cristãos não é uma mera repetição daquele dos antigos, como havia sido levantado por Émile Bréhier. Pelo contrário, o

---

<sup>31</sup> CÍCERO, Marco Túlio, op. cit., p. 47. Sobre os princípios naturais da sociedade, tal filósofo escreve ainda o seguinte: “O primeiro [princípio] compreende todo o gênero humano: é o comércio da razão e da palavra. Com efeito, instruindo uns aos outros, comunicando seus pensamentos, discutindo, apresentando juízos, os homens se aproximam formando uma sociedade natural. Isso nos distingue dos animais”. Ibidem, p. 46.

<sup>32</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991, p. 60.

<sup>33</sup> GILBERT, Paul. **Introdução à teologia medieval**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999, p. 11.

sentido do *logos* foi profundamente modificado pelo cristianismo, já que a revelação garantiu o valor da razão da qual os gregos, por vezes, duvidavam, bem como originou a noção de uma natureza que, mesmo real e consistente, pode ser aperfeiçoada por uma ordem sobrenatural, não sendo um absoluto fechado em si (Jacques Maritain)<sup>34</sup>.

Se na Antiguidade greco-romana prevaleceu uma concepção de homem vinculada à atividade política dirigida pela razão, por ser essa a única via capaz de efetivar a natureza humana, na Idade Média predominará uma concepção de homem que se fundamenta numa *fonte transcendente*, que é a divindade. Conforme será visto, sustenta-se que nenhum homem pode fazer bom uso da razão se esta não for guiada e iluminada pela graça de Deus. Isso porque o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus e se manteve igual ao seu criador até o momento do pecado original. Pela prática deste, pôs a perder todo o poder original da sua razão. Entregue agora à própria sorte, a razão humana sozinha nunca poderá encontrar o caminho do retorno à sua essência anterior. Para alcançar esse objetivo, torna-se necessária a ajuda sobrenatural da graça divina. Essas ideias estão presentes em todos os grandes sistemas de pensamento cristão-medieval acerca do homem, representando um *dogma fundamental*<sup>35</sup>.

Assim como em Cícero, porém a partir de um prisma teológico, a Idade Média abre espaço para duas acepções de dignidade: uma vinculada ao mérito social ou político, de cunho hierárquico; e outra decorrente da própria natureza humana, de cunho potencialmente igualitário. A primeira era compreendida como uma dádiva divina destinada àquelas pessoas que ocupavam cargos elevados, sob o argumento de que, por serem representantes de uma ordem eterna criada por Deus, eram portadoras mortais de uma dignidade imortal<sup>36</sup>. Nesse sentido, instituições como o papado e a realeza ostentavam uma dignidade imortal porque emanavam diretamente da providência divina; os indivíduos que exerciam os respectivos cargos dessas instituições, passando a atuar como verdadeiros representantes mortais de Deus na terra, automaticamente “herdavam” aquela dignidade. Essa primeira acepção de dignidade remete a todo um sistema de estratificação social que foi instituído durante o feudalismo, em que se admitiam relações de subordinação entre o senhor e o vassalo e, conseqüentemente, a

---

<sup>34</sup> GILBERT, Paul, op. cit., p. 23.

<sup>35</sup> CASSIRER, Ernst. **Antropología filosófica**: introducción a una filosofía de la cultura. Traducción de Eugenio Ímaz. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 27.

<sup>36</sup> MALUSCHKE, Günther. A dignidade humana como princípio ético-jurídico. **Nomos**: Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC, Fortaleza, v. 27, p. 95-117, jul./dez. 2007, p. 100. Como ressalta o autor na mesma página, “anula-se um elemento fundamental da concepção romana de dignidade, a saber: sua correlação com a República Romana (e, se a teoria for conseqüente, com qualquer instituição puramente terrestre)”.

privação da dignidade das classes inferiores, o que se traduzia no estabelecimento de papéis sociais diferenciados e de estatutos jurídicos distintos para cada grupo de indivíduos<sup>37</sup>.

A outra acepção de dignidade, sem dúvida, merece maior atenção, uma vez é a partir dela que se pode colher a contribuição e o limite da teologia medieval para construção moderna do conceito de dignidade humana. Mas em que se fundamenta essa dignidade? Em outras palavras, o que torna o homem um ser digno? Para a teologia cristã, a resposta dessas perguntas pode ser encontrada em três fontes principais: a Sagrada Escritura, autoridade maior e incontestada; os Padres da Igreja, dentre os quais merecem destaque, neste trabalho, as figuras de Agostinho de Hipona (354-430), integrante da Patrística, e de Tomás de Aquino (1225-1274), representante da Escolástica que realizou uma síntese da antropologia medieval, nela convergindo as teses fundamentais da tradição clássica e da tradição bíblico-cristã; e os filósofos e escritores gregos e latinos, cuja concepção de homem tem considerável influência sobre as duas fontes anteriores.

A Bíblia oferece inúmeros ensinamentos sobre o ser humano e sua relação com Deus a partir dos quais é possível sustentar uma concepção teológica de dignidade humana. Na base de todos esses ensinamentos, encontra-se a afirmação da criação do homem à imagem e semelhança de Deus contida neste trecho: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra”. “Deus criou o homem à sua imagem; criou-o à imagem de Deus, criou o homem e a mulher” (Gênesis, 1, 26-27). Desse modo, pela circunstância de ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, o homem eleva-se e exerce poder sobre todas as criaturas, tornando-se partícipe e representante da glória divina, perante a qual assume responsabilidade pelo mundo. Apesar dessa alta valorização, o amor de Deus, que criou o homem como seu filho, não encontrou neste uma resposta adequada ao seu chamado; pelo contrário, desde o início, só encontrou indiferença e rejeição. Por causa desse afastamento, o homem perde a igualdade e semelhança com o Criador, surgindo a situação de pecado que se vincula à própria existência humana.

A mensagem de Gênesis sobre homem é mantida, porém reinterpretada no Novo Testamento a partir de uma perspectiva cristológica<sup>38</sup>. Como explica Cleber Francisco Alves, a união entre a natureza divina e a natureza humana na pessoa do Cristo manifesta o novo

---

<sup>37</sup> RABENHORST, Eduardo Ramalho. **Dignidade humana e moralidade democrática**. Brasília: Brasília Jurídica, 2001, p. 26. Cf. também: PECES-BARBA, Gregorio. **La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho**. Madrid: Dykinson, 2003, p. 27.

<sup>38</sup> Cf. LADARIA, Luis Francisco. **Introdução à antropologia teológica**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 52.

sentido da dignidade excelsa a que o homem está vocacionado: por intermédio de Cristo, que, com sua morte e ressurreição, venceu o pecado e a morte, o homem pode “resgatar e restaurar a imagem e semelhança com o Criador perdida ou apagada em virtude do pecado. Ocorre, aí, uma espécie de ‘nova criação’. A Criação e a Redenção constituem as duas circunstâncias em que repousa o valor do homem na doutrina cristã”<sup>39</sup>. Pela graça divina, o homem, decaído em razão do pecado, foi renovado, em Cristo, como imagem de Deus e chamado a participar plenamente da Sua vida no fim dos tempos (imortalidade da alma). Mesmo que com essas considerações já se possa antever em que se fundamenta a dignidade humana na concepção da teologia cristã, cumpre, antes de tirar qualquer conclusão, examinar as interpretações dadas à temática pelos dois mais emblemáticos Padres da Igreja e da história da filosofia ocidental.

Agostinho de Hipona, apesar da sua origem africana, teve grande influência dos pensadores gregos, sobretudo da filosofia platônica. Para ele, criação do homem à imagem de Deus é precisamente o que o constitui em dignidade acima de todos os viventes irracionais. Essa imagem de Deus no homem localiza-se na alma, que tem a mente (*mens*) como sua parte mais sublime. A mente compreende tanto a razão, de cujo exercício resulta a ciência, quanto a inteligência, de cujo exercício resulta a Sabedoria (conhecimento intuitivo do imutável)<sup>40</sup>. Ademais, essa imagem divina refletida na mente humana é, na verdade, uma imagem da Trindade. Tanto assim que, em *Confissões*, Agostinho argumenta que Deus, em Gênesis, 1, 26, não pronunciou “Faça-se o homem segundo a sua espécie”, mas sim “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança”<sup>41</sup>. A ênfase atribuída à primeira pessoa do plural indica que, embora a Bíblia fale de Deus, ela se reporta implicitamente à Trindade:

No vocábulo "Deus", eu entendia já o Pai que criou todas as coisas; e pela palavra "princípio" significava o Filho, no qual tudo foi criado pelo Pai. E, como eu acreditasse que o meu Deus é Trino, procurava a Trindade nas vossas Escrituras e via que o vosso Espírito "pairava sobre as águas". Eis a vossa Trindade, meu Deus: Pai, Filho e Espírito Santo. Eis o Criador de toda criatura<sup>42</sup>.

Como a alma é o lugar onde está gravada a imagem divina, o corpo foi feito para ser por ela regido, e não o contrário. O homem, no entanto, fazendo mau uso do seu livre arbítrio, pode inverter essa relação, subordinando a alma ao corpo. Essa transgressão da lei divina pelo uso inadequado das faculdades da alma é o que vai caracterizar o pecado. Este

<sup>39</sup> ALVES, Cleber Francisco. **O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana**: o enfoque da doutrina social da Igreja. Rio de Janeiro: Renovar, 2001, p. 19.

<sup>40</sup> AGOSTINHO. **De magistro**. Tradução de Ângelo Ricci. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980, cap. XII.

<sup>41</sup> AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980, Livro XIII, 22, 32.

<sup>42</sup> AGOSTINHO, op. cit., Livro XIII, 5, 6.

consistiria na “deformação” da imagem de Deus no homem. Nesse sentido, José Neivaldo de Souza esclarece que, com o pecado, “a *Imago Dei*, por ser a essência do ser humano, não está inteiramente perdida nem totalmente corrompida, mas só deformada. [...] pelo pecado o ser humano perdeu a justiça e a santidade, por isso sua imagem ficou deformada e sem cor”<sup>43</sup>. Importa observar que, para Agostinho, assim como para a maioria dos Padres da Igreja, apesar do pecado original, a imagem de Deus permanece no homem, que continua sendo, por isso, a criatura mais privilegiada na ordem das coisas.

Tomás de Aquino, assim como Agostinho (e tantos outros teólogos medievais<sup>44</sup>), sustenta que o ser humano, pela circunstância de ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, encontra-se no ponto mais alto da hierarquia dos seres, estando os animais e as plantas sob o seu domínio<sup>45</sup>. Sem embargo, diferentemente de Agostinho, tal superioridade não leva Tomás a fundamentar a ideia de dignidade humana diretamente nesse aspecto. Ele prefere fazê-lo tomando como ponto de partida a noção de *pessoa*. Seguindo a definição de Boécio em sua obra *De Duabus Naturis*, Tomás considera pessoa “a substância individual de natureza racional”<sup>46</sup>. Sobre essa definição, explica que substância individual significa o particular e o indivíduo no gênero da substância. O particular e o indivíduo na natureza racional, entretanto, recebem esse nome especial de pessoa, porquanto eles se encontram “de maneira ainda mais especial e perfeita nas substâncias racionais que têm o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas”<sup>47</sup>. Tomás entende, também, que “pessoa significa o que há de mais perfeito em toda natureza, a saber, *o que subsiste na natureza racional*”<sup>48</sup> (grifo nosso). Subsistir numa natureza “se diz do que existe em si mesmo, e não em outra realidade”<sup>49</sup>. Logo, a pessoa configura-se por sua existência em si, isto é, por sua existência singular e independente.

Pois bem, a pessoa significa o que é distinto numa natureza racional. Assim, por exemplo, na natureza humana, conforme Tomás, a pessoa “significa estas carnes, estes ossos e esta alma, que são os princípios individuantes do homem. Se tais elementos não entram na significação de pessoa [pois a pessoa divina não tem um corpo], eles entram na significação

<sup>43</sup> SOUZA, José Neivaldo de. **Imagem humana à semelhança de Deus**: proposta de antropologia teológica. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 65.

<sup>44</sup> Cf. SOUZA, José Neivaldo de, op. cit., p. 50-55.

<sup>45</sup> AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Tradução de Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Loyola, 2005, v. 2, p. 662-663 (Parte I, q. 96, a. 1).

<sup>46</sup> AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Tradução de Aldo Vannucchi et al. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003, v. 1, p. 522 (Parte I, q. 29, a. 1).

<sup>47</sup> AQUINO, Tomás de, op. cit., p. 523 (Parte I, q. 29, a. 1).

<sup>48</sup> AQUINO, Tomás de, op. cit., p. 529 (Parte I, q. 29, a. 3).

<sup>49</sup> AQUINO, Tomás de, op. cit., p. 526 (Parte I, q. 29, a. 2).

de ‘pessoa humana’<sup>50</sup>. Luís Fernando Barzotto, ressaltando o caráter analógico do conceito de pessoa, explica que pessoa humana não é o mesmo que natureza humana, sendo aquela o ato de existir de uma natureza humana: “A pessoa é Pedro, Tiago ou João, e não a natureza de Pedro, Tiago e João. A natureza é comum; a personalidade é individual. Quando se fala de pessoa, não se está falando do homem (uma abstração ou essência: animal racional e social), mas de *algum homem*, um ser concreto, real (Pedro, Tiago)”<sup>51</sup>. O citado autor complementa sua interpretação afirmando que “a pessoa abrange suas determinações concretas, não só na sua essência (racionalidade, sociabilidade), mas também nos acidentes que acompanham necessariamente a concretização dessa essência (limitações de saúde, inteligência, etc.)”<sup>52</sup>.

Quanto à dignidade, Tomás a vincula à noção de pessoa, defendendo que o termo pessoa deve ser empregado para designar aqueles que têm alguma dignidade, inclusive e *principalmente* a pessoa divina:

[...] embora *pessoa* não convenha a Deus tendo em conta a origem do termo, entretanto tendo em conta aquilo que passou a significar, convém sumamente a Deus. Com efeito, como nas comédias e tragédias se representavam personagens célebres, o termo *pessoa* veio a designar aqueles que estão constituídos em dignidade. Daí o uso nas igrejas de chamar *personalidades* àqueles que detêm alguma dignidade. Por isso, alguns definem pessoa dizendo que é *uma hipóstase distinta por uma qualidade própria à dignidade*. Ora, é grande dignidade subsistir em uma natureza racional. Por isso, dá-se o nome pessoa a todo indivíduo dessa natureza, como foi dito. Mas a dignidade da natureza divina ultrapassa toda dignidade, por isso, o nome de *pessoa* ao máximo convém a Deus<sup>53</sup>.

A dignidade, dessa forma, pode variar não só entre os seres racionais – já que, por exemplo, a dignidade dos homens é inferior à dignidade dos anjos e à dignidade infinita de Deus –, mas também entre os próprios seres humanos, que, conquanto nasçam com dignidade, têm o dever de buscar mantê-la, porque podem dela decair, como nos casos em que, atuando em desacordo com a ordem racional, pelo pecado, caem, de certo modo, na escravidão das bestas. Tomás, neste ponto, define expressamente a dignidade humana (*dignitate humana*), “que *consiste em ser naturalmente livre e existir para si mesmo*”<sup>54</sup> (grifo nosso). Importa, afinal, observar que, se ao tematizar a dignidade humana Tomás não a fundamenta explicitamente na circunstância de o homem haver sido criado à imagem e semelhança de Deus, mas sim na sua subsistência numa natureza racional, implicitamente pressupõe e admite

<sup>50</sup> AQUINO, Tomás de. op. cit., p. 532 (Parte I, q. 29, a. 4).

<sup>51</sup> BARZOTTO, Luís Fernando. **Filosofia do direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010, p. 22.

<sup>52</sup> BARZOTTO, Luís Fernando, op. cit., p. 22-23.

<sup>53</sup> AQUINO, Tomás de. op. cit., p. 529-530 (Parte I, q. 29, a. 3).

<sup>54</sup> AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Tradução de Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Loyola, 2005, v. 6, p. 134 ( II Seção da II Parte, q. 64, a. 2).

a primeira tese, na medida em que o ser humano deve sua existência, sua vida, sua natureza racional e, portanto, sua dignidade ao Criador, de quem é imagem e exemplar<sup>55</sup>.

Voltando às perguntas levantadas mais atrás, “em que se fundamenta a dignidade humana?” e “o que torna o homem um ser digno?”, pode-se concluir, diante da concepção bíblico-cristã e do pensamento dos dois Padres da Igreja estudados acima, que a dignidade humana, na Idade Média, é de origem externa, heterônoma, dependente, fundada num reflexo da imagem de Deus sobre o homem. A dignidade é pensada não à luz do homem, mas à luz de Deus. Esse ponto de vista da Idade Média coloca o homem “ante uma dignidade que lhe vem dada [...], que se projeta sobre ele como um feixe de luz que brilha do exterior”<sup>56</sup> (tradução nossa). Isso é o que sugere, até mesmo, Cléber Francisco Alves no seu livro sobre a dignidade da humana sob a ótica do cristianismo: “[...] dessa verdade fundamental, de ordem teológica, sobre a criação do homem como imagem e semelhança do Criador, decorre sua eminente dignidade e grandeza. *Trata-se de uma participação na dignidade do próprio Deus*”<sup>57</sup> (grifo nosso). Aliás, tal fonte incide não somente em relação à dignidade própria da natureza humana, mas também no que diz respeito à outra acepção de dignidade, como mérito social ou político, visto que ela decorre da providência divina. Com isso, observa-se que a dignidade humana que existe, aqui, é muito mais a dignidade de Deus do que a dignidade do homem, circunstância essa que levou Peces-Barba a afirmar que “A dignidade medieval [...] não é propriamente dignidade humana porque não é autônoma, nem promove o desenvolvimento individual da condição humana e não parte do próprio indivíduo”<sup>58</sup> (tradução nossa).

Essa afirmação, contudo, não deve ser entendida no sentido de que a Idade Média tenha sido um período obscuro e vazio, durante o qual a Europa recusou-se a atribuir qualquer valor à razão, e o saber submeteu-se completamente à fé e às forças antidemocráticas. Tais interrupções não são plausíveis do ponto de vista da duração histórica, porque, como adverte Paul Gilbert, nas ciências não há mudanças tão radicais que não retomem alguns elementos dos momentos imediatamente precedentes: “Os progressos históricos são lentos, adaptações subseqüentes às invenções de novos paradigmas aplicados a fatos antigos, recomposições

<sup>55</sup> Cf. AQUINO, Tomás de, op. cit., v. 2, p. 619-622 (Parte I, q. 93, a. 1-2).

<sup>56</sup> PECES-BARBA, Gregorio. **La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho**. Madrid: Dykinson, 2003, p. 27. No original: “*ante una dignidad que le viene dada [...], que se proyecta sobre él como un haz de luz que brilla desde el exterior*”. Também sustentando a origem externa da dignidade humana no período medieval, cf. BAYERTZ, Kurt. Human dignity: philosophical origin and scientific erosion of an idea. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **Sanctity of life and human dignity**. Dordrecht: Kluwer, 1996, p. 73-90, p. 73-74.

<sup>57</sup> ALVES, Cleber Francisco. **O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana**: o enfoque da doutrina social da Igreja. Rio de Janeiro: Renovar, 2001, p. 20.

<sup>58</sup> PECES-BARBA, Gregorio, op. cit., p. 28. No original: “*La dignidad medieval [...] no es propiamente dignidad humana porque no es autónoma, ni impulsa el desarrollo individual de la condición humana y no arranca del propio individuo*”.

desses fatos em um novo sistema em torno de um novo núcleo dotado de sentido”<sup>59</sup>. Desse modo, como foi dito no início deste capítulo, a ideia de dignidade humana não foi uma criação do nada, haja vista que considerável parte dos materiais utilizados na sua construção moderna resultou daquilo que já se havia formulado sobre o ser humano na Antiguidade e na Idade Média, tanto assim que a modernidade começou, de certo modo, ainda vinculada ao núcleo de sentido medieval – Deus – e com um renovado interesse pela filosofia antiga. Portanto, a dignidade medieval não é dignidade humana somente na medida em que sua fonte não é o homem, mas a divindade.

### 1.3 A Idade Moderna e a construção do conceito de dignidade humana

Diferentemente do que houve na transição do pensamento antigo para o medieval, a transição deste para o moderno não pressupõe uma comunidade temática; pelo contrário, o que há é uma *progressiva* ruptura com a perspectiva objetiva – cosmocêntrica – que vigorava até então no Ocidente. A partir do distanciamento entre homem e mundo, opera-se uma cisão entre homem e Deus, entre filosofia e teologia, entre fé e ação temporal. O homem não é mais um reflexo de Deus nem mais um “ser-no-mundo”, mas o próprio mundo, primeira fonte de sentido de toda a realidade. O mundo deixa de ser objeto de contemplação para ser objeto da ação dominadora do homem. A luz que brilhava do exterior em direção ao homem torna-se uma luz que brilha *do, no e para o* homem, daí se falar agora de uma perspectiva subjetiva ou antropocêntrica. Nesse sentido, Manfredo Araújo de Oliveira explica, com precisão, em que consiste essa transição para a modernidade, ressaltando o surgimento de um novo núcleo de sentido do pensamento, que é o próprio *homem*:

Trata-se, portanto, da passagem de um horizonte cosmocêntrico-objetal para um horizonte antropocêntrico-subjetal. Isso significa, em primeiro lugar, a mudança no centro de gravidade do pensamento: de agora em diante, o modelo de ser a partir do qual tudo é pensável não é mais o ‘kosmos’ imutável, mas o próprio homem enquanto subjetividade. Muda-se aqui radicalmente o quadro básico de referência de pensamento: o homem não se sente mais simplesmente como parte do grande todo do ‘kosmos’, entendido como ordem acabada, definida, mas revela-se como algo radicalmente diferente de tudo mais: revela-se como subjetividade, como sujeito de seu conhecimento e de sua ação no mundo. Isso não significa que o único problema filosófico do homem seja o homem, mas antes que aqui se pensa e se age no horizonte de uma concepção antropocêntrica do real: o homem, enquanto subjetividade, é a fonte de sentido para tudo<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> GILBERT, Paul. **Introdução à teologia medieval**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999, p. 12.

<sup>60</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 89. Cf. também: idem. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1990, p. 164. Nesse passo, Habermas entende que “A modernidade inventou o conceito de razão prática como faculdade subjetiva. Transpondo conceitos aristotélicos



Esse novo núcleo de sentido, que expressa a profunda transformação pela qual passou o pensamento ocidental durante o trânsito à Idade Moderna, é resultado de um lento processo histórico de tomada de consciência do homem sobre a sua posição central no mundo. Esta centralidade refere-se a duas ideias-chave da modernidade sobre o homem: em primeiro lugar, a ideia de que ele é o *centro do mundo* e que, por isso, distingue-se dos demais animais através de certas características que supõem a marca da sua dignidade, como a racionalidade, o livre arbítrio e a perfectibilidade (projeto humanista); em segundo lugar, a ideia de que esse homem, centro do mundo, também aparece *centrado no mundo* – para usar a expressão de Peces-Barba –, isto é, secularizado, independente, capaz de pensar e agir por si mesmo, de dialogar com os demais, portanto, de decidir livre e autonomamente sobre seus valores e suas normas (projeto iluminista)<sup>61</sup>. A compreensão dessa nova forma de pensar a realidade humana permitirá demonstrar que, apesar da referência a elementos antigos e medievais, o conceito de uma dignidade especificamente humana é uma inovação da filosofia moderna.

Para verificar como o homem e a dignidade humana eram pensados na época do Renascimento<sup>62</sup>, será adotado como critério a perspectiva do pensamento humanista da Itália, mais precisamente o pensamento de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), não apenas porque ele vai ser retomado no humanismo da França no século XVI, mas, sobretudo, porque nele se pode achar o mais consagrado manifesto do Renascimento e do humanismo. Embora se tenha plena consciência de que a escolha desse critério implique negligenciar uma parcela essencial do pensamento humanista, acredita-se que ele seja suficiente e adequado aos limites e às finalidades deste capítulo.

Pois bem, em 1486, Giovanni Pico, com a pretensão de lograr a maior láurea do mundo da cultura, escreveu novecentas teses e as lançou para a banca examinadora de juízes romanos. O objetivo da sua obra não era simples: “demonstrar a coerência de base entre todos

---

para premissas da filosofia do sujeito, ela produziu um desenraizamento da razão prática, desligando-a de suas encarnações nas formas de vida culturais e nas ordens da vida política. Isso tornou possível referir a razão prática à felicidade, entendida de modo individualista e à autonomia do indivíduo, moralmente agudizada – à liberdade do homem tido como um sujeito privado, que também pode assumir os papéis de um membro da sociedade civil, do Estado e do mundo”. HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, v. I, p. 17.

<sup>61</sup> PECES-BARBA, Gregorio. **La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho**. 2. ed. Madrid: Dykinson, 2003, p. 13.

<sup>62</sup> Do ponto de vista cronológico, pode-se dizer que o humanismo e o Renascimento ocuparam os séculos XV e XVI. Tradicionalmente, o primeiro século era considerado como a época do humanismo, e o segundo como a época do Renascimento propriamente dito. Hoje, todavia, não são mais admitidas rígidas distinções entre esses fenômenos, porquanto eles constituem “uma só coisa”. Do ponto de vista dos conteúdos filosóficos, percebe-se, porém, que o pensamento sobre o homem prevalecia no século XV, ao passo que, no século XVI, o pensamento ampliava-se para abranger também a natureza. Cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: do humanismo a Descartes. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004, v. 3, p. 9-13.

os sistemas de ciência, de sabedoria e de religiosidade, de sorte que todos eles convergiriam para o estuário comum das verdades eternas, cuja depositária era a Igreja de Roma”<sup>63</sup>. Esse intento grandioso, na verdade, representava o ideal da Idade Média de buscar a universalidade do saber sem prejuízo da unidade dos princípios, o que já indica que o Renascimento não admitia uma ruptura decisiva com o espírito medieval. Após um ano de espera, Pico toma conhecimento do resultado e das treze objeções contra sua tese. Em três semanas, redige uma resposta sob o título de *Apologia* e sigilosamente a envia aos membros da banca, atitude essa que desagradou o Papa Inocêncio VIII, resultando na rejeição oficial do projeto. Assim, como o debate público no qual poderiam ingressar eruditos de toda parte nunca ocorreu, o discurso introdutório preparado por Pico e que seria lido na presença da banca examinadora tampouco foi proferido, e só dois anos depois da sua morte é que veio a ser publicado. Na sua primeira edição, tal discurso intitulava-se simplesmente *Oratio*; mais tarde, foi ampliado para *Oratio de hominis dignitate*<sup>64</sup> (Discurso sobre a Dignidade do Homem).

Pico começa a tratar do tema da dignidade humana referindo-se às suas leituras de antigos escritos árabes, nos quais Abdala Serraceno, interrogado sobre qual seria o espetáculo mais maravilhoso do mundo, havia respondido que “nada via de mais admirável do que o homem”<sup>65</sup>. Para comprovar essa sentença, Pico recorre a uma série de outros nomes, como, por exemplo, Hermes Trismegisto, os Persas, Davi, Moisés, Platão (no diálogo *Timeu*), os Pitagóricos, Maomé, os Cabalistas, Zoroastro (segundo os intérpretes caldeus), São Paulo e Santo Agostinho. Para o pensamento moderno, a maioria deles não se compatibilizaria, por pertencerem a correntes completamente distintas. Na visão de Pico, porém, qualquer desses nomes tinha igual direito de ser invocado como referência para fundamentar suas ideias. Esse “sincretismo ideológico” ou ecletismo, aliás, é uma característica do ideário do humanismo renascentista. Nas artes, nas letras e na filosofia, buscava-se alcançar a proporção, a concórdia e a paz entre todos os sistemas de pensamento e de crença, pretensão essa que exprimia o valor da composição dos opostos em unidade. “Tudo na arte, na religião e na política, tem que ser organizado em estado de perfeito equilíbrio. [...] Se o cosmo é uma máquina perfeita, por que não o seria também este pequeno mundo ordenado pelos homens?”<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> FERACINE, Luiz. Introdução. In: MIRANDOLA, Pico della. **A dignidade do homem**. São Paulo: Escala, 2005, p. 13-34, p. 16.

<sup>64</sup> Essa obra será a responsável pela perpetuação da memória de Pico della Mirandola, já que seus outros escritos foram esquecidos nos acervos de raríssimas bibliotecas.

<sup>65</sup> MIRANDOLA, Pico della. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Tradução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 49.

<sup>66</sup> FERACINE, Luiz, op. cit., p. 30.

Pico considerava como insuficientes as múltiplas razões habitualmente aduzidas acerca da grandeza da natureza humana, que sustentavam “ser o homem vínculo das criaturas, familiar com as superiores, soberano das inferiores; pela agudeza dos sentidos, pelo poder indagador da razão e pela luz do intelecto, ser intérprete da natureza; intermédio entre o tempo e a eternidade [...]”<sup>67</sup>. Embora importantes, essas razões não o satisfaziam, porque eram incapazes de conferir ao homem o privilégio a uma admiração ilimitada, já que, somente por elas, os anjos e os demais seres celestes seriam, sem dúvida, dignos de maior veneração. Para Pico, contudo, há motivos para que o homem seja um ente merecedor da mais alta admiração, em virtude da “condição que lhe coube em sorte na ordem universal, invejável não só pelas bestas, mas também pelos astros e até pelos espíritos supramundanos”<sup>68</sup>. Destarte, a questão de Pico era encontrar uma condição que elevasse o ser humano acima de todas as criaturas, inclusive dos Querubins e dos Serafins; tinha de ser um traço além da racionalidade, proposta pela antiga filosofia grega, e da imagem e semelhança divina, proposta pelo cristianismo, já que ambas eram possuídas pelas criaturas angélicas.

Para responder a essa questão, Pico parte da sua versão acerca da criação bíblica do homem. Depois de concluída a criação, quando todo o espaço já estava ocupado e tudo já havia sido distribuído e ordenado, Deus disse ao homem, Sua última produção, que lhe daria como privativo tudo quanto fora partilhado por cada um das demais criaturas, colocando-o no centro do universo:

A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo<sup>69</sup>.

Dessa maneira, enquanto os animais, desde o início, já trazem a programação do que serão no futuro e os espíritos superiores, desde o início, já são aquilo que serão por toda a eternidade, apenas ao homem foi dada a possibilidade de construir, por si só, o seu próprio destino. Pico identifica justamente nessa condição do homem, de ser inacabado e imperfeito, mas capaz de se aperfeiçoar conforme sua vontade e seu livre consentimento, a propriedade que o torna digno da mais alta admiração. Essas considerações já deixam antever outro traço

<sup>67</sup> MIRANDOLA, Pico della, op. cit., p. 49.

<sup>68</sup> MIRANDOLA, Pico della, op. cit., p. 49.

<sup>69</sup> MIRANDOLA, Pico della, op. cit., p. 53.

ainda mais interessante do projeto humanista-renascentista: não só Pico, mas todos os autores deste movimento produziram uma exaltação do ser humano, depositando grande confiança no seu poder e no seu engenho, bem como reivindicando a sua competência e a sua capacidade de raciocinar livremente nos campos da arte, da literatura e da filosofia; tudo isso o tornava superior diante dos demais seres e o fazia merecedor de estar no centro do mundo.

Convém perceber, no entanto, que essa exaltação do ser humano não representa, por si só, uma cisão entre o Renascimento e o período medieval, como se neste Deus fosse o centro do mundo e naquele o homem tomasse a sua posição. Essa tese, a princípio bastante atrativa, não condiz com o pensamento humanista, e isso fica particularmente claro na obra de Pico. Aqui não há ainda que se falar numa ruptura com o sobrenatural e com a teologia, mas, ao contrário, há uma curiosa mistura de argumentos filosóficos e teológicos, e estes parecem prevalecer em última instância<sup>70</sup>. Como assinala Luiz Feracine, trata-se mais de uma ênfase do que de uma substituição: “O homem apenas assume um posto de liderança em relação ao seu destino de recriador da matéria e do mundo”<sup>71</sup>. Pois bem, depois de Pico admitir que somente ao homem é dada a possibilidade de realizar o seu próprio projeto existencial – isto é, a possibilidade de ser aquilo que desejar –, reconhece que surge, ao mesmo tempo, o *dever* do homem de fazer valer e de não abusar dessa “indulgentíssima liberalidade do Pai”. Assim, só haveria um objetivo digno da vida humana, uma única meta ideal a ser seguida, que é aquela pautada nos modelos mais próximos de Deus:

Que a nossa alma seja invadida por uma sagrada ambição de não nos contentarmos com as coisas medíocres, mas de anelarmos às mais altas, de nos esforçarmos por atingi-las, com todas as nossas energias, desde o momento em que, querendo-o, isso é possível. Desdenhemos das coisas da terra, desprezemos as astrais e, abandonando tudo o que é terreno, voemos para a sede supramundana, próximo da sumidade da divindade. Ali, como narram os sagrados mistérios, Serafins, Querubins e Tronos ocupam os primeiros lugares; deles também nós emulemos a dignidade e a glória, incapazes agora de recuar e não suportando o segundo lugar. E se quisermos, não seremos em nada inferiores a eles<sup>72</sup>.

Ao lado da ênfase sobre a *perfectibilidade* da natureza do homem, que é livre para traçar o seu próprio destino, encontra-se a afirmação de que essa liberdade deve ser utilizada para a aproximação de Deus. Assim como a concepção medieval de homem, pode-se observar

<sup>70</sup> De acordo com Pico, a filosofia assume uma função mediadora em relação à teologia, que constituiria o último momento da sua teoria da escalada: “nesta [na filosofia natural], no entanto, não podemos encontrar uma verdadeira calma e paz estável, dom e privilégio da sua senhora, isto é, a santíssima teologia. Esta mostrará o caminho e servir-nos-á de guia; esta, vendo-nos apressados, de longe gritará: ‘Vinde a mim, vós que viveis laboriosamente, vinde e eu vos reconfortarei, vinde e dar-vos-ei a paz que o mundo e a natureza não vos podem dar’”. MIRANDOLA, Pico della, op. cit., p. 63.

<sup>71</sup> FERACINE, Luiz, op. cit., p. 22.

<sup>72</sup> MIRANDOLA, Pico della, op. cit., p. 56-57.

que o humanismo renascentista influenciava-se tipicamente pela concepção bíblico-cristã de homem, segundo a qual este é uma criatura única em razão de haver sido criado à imagem e semelhança de Deus. Dessa maneira, não há, pelo menos nesse ponto, um contraste radical entre o humanismo e a Idade Média. Dito isso, a grande questão é agora lidar com a seguinte indagação: a dignidade humana proposta pelo humanismo já é uma dignidade especificamente humana, isto é, em oposição à dignidade divina?

Ao menos partindo de Pico, seguramente a resposta a tal pergunta é negativa, não restando dúvida de que a ideia de uma dignidade especificamente humana, independente de Deus, não está na pauta do projeto humanista-renascentista. Nessa perspectiva, Sem Dresden explica que Pico “estava convencido de que a dignidade humana só poderia encontrar-se no bem-aventurado estado de proximidade de Deus. [...] e em quase todos os outros seus escritos, esta dignidade é somente mencionada em conjunção com uma quase mística união com Deus e com o divino”<sup>73</sup>. Mais adiante, o citado autor acrescenta o seguinte:

Atribui-se a Pico ter contrastado a perfeição imóvel de Deus, jacente sobre si própria, em que a Idade Média (e os humanistas!) criam, com a grandeza daquilo que é mutável no homem. Mas nunca deixa de acentuar que esta mobilidade foi dada ao homem com um único fim em vista. É verdade que o homem pode degenerar em animal, mas justamente devido à sua valia pode regenerar-se, como diz S. Paulo, e regressar ao divino. Somente então encontrará o repouso, a paz, a unidade e a bem-aventurança da vida divina (estas palavras são tão típicas do pensamento de Pico e do pensamento humanista em geral como as que se referem à mutabilidade). É por isso, diz Pico, que é de suprema importância que o homem, colocado como se encontra no centro do mundo, se volte por seu turno para Cristo, o perfeito medianoiro<sup>74</sup>.

Mas se a dignidade do humanismo renascentista não é especificamente humana, mas divina e, portanto, de origem externa, o que torna as ideias desse movimento uma das chaves para a construção moderna do conceito de dignidade humana? Antes de responder a essa indagação, deve-se ressaltar que, isoladamente considerados, nenhum dos elementos do pensamento de Pico é diferente daquilo que já havia sido feito anteriormente. Aliás, nem Pico nem os demais humanistas pretendiam que fosse de outro modo. Isso porque, ainda que influenciados pela teologia cristão-medieval e *imitando* os antigos – e o interesse revigorado pelos antigos e a curiosidade insaciável por manuscritos desconhecidos é outro traço desse movimento<sup>75</sup> –, os humanistas tinham plena consciência de que eram não só “os primeiros a

<sup>73</sup> DRESDEN, Sem. **O humanismo no renascimento**. Tradução de Daniel Gonçalves. Porto: Inova, 1968, p. 70.

<sup>74</sup> DRESDEN, Sem, op. cit., p. 70-71.

<sup>75</sup> DRESDEN, Sem, op. cit., p. 20-21. “A diferença [entre o interesse dos humanistas e o dos teólogos medievais por manuscritos antigos] está antes em que os humanistas mostraram por um lado um interesse novo, e, digamos assim, despido de preconceitos, pelos antigos textos e em que nutriam, por outro lado, uma quase insaciável

possuir alguma noção, e uma noção *moderna*, da periodicidade da história, que pode comparar-se com a descoberta da perspectiva na arte”, mas também, diz Sem Dresden, “os primeiros a descobrir a verdadeira natureza do homem e do mundo”<sup>76</sup>.

Se o pensamento humanista não se mostra muito diferente daquilo que o precedeu quando considerado isoladamente, ele certamente o faz quando considerado na sua totalidade. Uma primeira distinção entre os autores humanistas e os autores antigos e medievais é a clara *diferença de tom* com que tratam os seus pontos de vista sobre o homem. O entusiasmo com o qual aqueles exprimem o particular interesse pelas potencialidades humanas demonstra uma renovada sensibilidade e uma firme intenção de dar ao homem um lugar especial no mundo. O ser humano era entendido como o próprio Deus na terra; sendo, ao mesmo tempo, criatura e criador, a tarefa do homem diante do mundo não é mais a de apenas contemplá-lo como antes se fazia, mas a de transformá-lo e de dominá-lo, pela via da ação. Aqui se nota um segundo aspecto distintivo. Embora essas atitudes inovadoras do humanismo signifiquem mais uma mudança de ênfase sobre as capacidades humanas do que uma ruptura direta com a concepção medieval de homem, elas vão dar impulso a um progressivo afastamento de Deus, ou melhor, a um enfraquecimento da sua influência sobre o domínio humano. Aos poucos, o homem, a vida social e política e a natureza começam a se distanciar das liturgias eclesiásticas e das determinações sobrenaturais próprias do cristianismo, o que se expressa numa reivindicação crescente pelo uso da razão e pela autonomia em todas as dimensões do pensamento e da atividade, reivindicação essa que será ampliada, ainda que não concluída, no século XVII. O humanismo, pode-se dizer, forneceu as condições para o início da transição do pensamento antigo e medieval (cosmocêntrico) para o pensamento moderno (antropocêntrico).

O fim do humanismo já se mostrava no início do século XVII, quando um novo modo de pensar e sentir surgia a partir de uma série de descobertas científicas que desafiavam concepções que se mantiveram vigentes por aproximadamente dois milênios. Esse momento é marcado, destarte, por uma espécie de ruptura com toda autoridade preestabelecida no âmbito do conhecimento, principalmente com Aristóteles, com a Igreja e com as universidades de um modo geral, visto que deles derivavam teses como a de que o universo, em cujo centro estaria a Terra, possuiria uma hierarquia interna e uma explicação teológica. Entre essas descobertas

---

curiosidade por manuscritos desconhecidos. De facto houve aquilo a que se poderia chamar uma ‘corrida aos manuscritos’; os escolares dirigiam-se aos conventos – os mais promissores terrenos de caça – em regiões remotíssimas, para verem se haveria por lá qualquer coisa de interessante, e nesse conceito incluía-se o que pudesse qualificar-se de antigo. Príncipes, mercadores, cidadãos opulentos, todos mandavam emissários à procura de manuscritos, visto que qualquer manuscrito iria valorizar a sua biblioteca, independentemente do facto de alguma vez o chegarem a ler”.

<sup>76</sup> DRESDEN, Sem, op. cit., p. 221.

científicas<sup>77</sup> estariam, por exemplo, os experimentos de Galileu com o telescópio refrator e a hipótese elíptica dos movimentos planetários proposta por Kepler, que, juntamente com as ideias de Newton no final do século, contribuíram decisivamente na defesa do heliocentrismo e na explicação dos movimentos dos corpos celestes, derrubando os princípios da cosmologia aristotélica e o dogma da diferença essencial entre “física terrestre” e “física celeste”.

Diante dessas descobertas científicas e da conseqüente ruptura com as autoridades tradicionais, era preciso, mais do que nunca, acreditar no homem e na sua faculdade racional. Mas só uma razão metafisicamente fundada, enquanto conjunto de ideias inatas e anteriores a toda a experiência, sustentada por verdades eternas, podia expressar a essência absoluta das coisas e, ao mesmo tempo, contrapor as novas formas de ceticismo decorrentes desse cenário. A preocupação generalizada de pensadores como Descartes, Malebranche, Leibniz e Spinoza referia-se à busca de um *método* que fosse capaz de conduzir eficaz e firmemente essa razão e que lhe permitisse, por conseguinte, alcançar e estabelecer um conhecimento verdadeiramente filosófico. Para realizar essa tarefa, esclarece Ernst Cassirer, os autores dos grandes sistemas metafísicos seiscentistas – também conhecidos como “racionalistas”, por sua crença no poder teórico e prático da razão – consideravam necessário encontrar um ser supremo e uma certeza suprema intuitivamente apreendida, a qual pudesse ser transmitida dedutivamente a todo o ser e a todo o saber nela fundado. Através desse método da demonstração e da dedução rigorosa, uma série de proposições conectar-se-ia, mediatamente, à certeza suprema, a fim de percorrer toda a cadeia do conhecimento e de encerrar sobre si mesma, de tal maneira que nenhum elo dessa cadeia pudesse separar-se do conjunto ou se explicar ou se concluir por si só: a única explicação cabível consistia “em sua ‘dedução’ rigorosa e sistemática, a qual o reconduz à causa primeira do ser e da certeza, permitindo assim avaliar a distância a que se encontra em relação a essa causa primeira e ao número de elos intermediários que o separam daquela”<sup>78</sup>. Analisar a estrutura desses sistemas metafísicos está além dos limites do presente trabalho; no entanto, uma aproximação ao pensamento de René Descartes (1596-1650), que se tornou o paradigma desse novo tipo de saber centrado mais no homem e na racionalidade humana do que propriamente na divindade, permitirá compreender a concepção de homem e de dignidade humana no contexto do século da revolução científica.

---

<sup>77</sup> A respeito da revolução científica que caracterizou o século XVII, cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia:** do humanismo a Descartes. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004, v. 3, Segunda parte, p. 139-248,

<sup>78</sup> CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo.** Tradução de Álvaro Cabral. 3. ed. Campinas: UNICAMP, 1997, p. 24.

Pois bem, na sua obra *Discurso do Método*, Descartes observa que os métodos da lógica, da geometria e da álgebra, conquanto tenham alguns preceitos verdadeiros, apresentam inconvenientes que mais obscurecem e confundem o espírito humano do que o ajudam na tarefa de alcançar um conhecimento verdadeiro sobre todas as coisas. Uma vez que alcançar este conhecimento era o seu principal objetivo, cumpria encontrar algum método que, além das vantagens daqueles, estivesse isento dos seus defeitos. Em seu entendimento, esse método devia fundar-se sobre apenas quatro preceitos, desde que se os seguisse rigorosamente sem qualquer exceção<sup>79</sup>: “O primeiro era de nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal” (dúvida metódica); “O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor desenvolvê-las”; “O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo certa ordem, mesmo entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros”; “E, o último, fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir”<sup>80</sup>. Refletindo com apoio dessas ferramentas de trabalho, Descartes decide fingir que todas as coisas que haviam entrado em seu espírito não eram mais verdadeiras do que ilusões dos seus sonhos. Logo em seguida, contudo, encontra um axioma, isto é, uma verdade inquestionável ou autoevidente, que nem mesmo essa suposição de total ilusão sobre as coisas era capaz de negar:

[...] atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que essa verdade – *penso, logo existo* – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava<sup>81</sup>.

Aplicando os preceitos do método, Descartes concluiu que a certeza suprema que buscava é a consciência de si mesmo como coisa pensante. Voltando a si mesmo a partir dessa primeira verdade autoevidente, ele continua sua reflexão sustentando que, pelo fato de poder conceber clara e distintamente a sua existência sem um corpo, mas não poder concebê-la clara e distintamente sem uma alma, essas duas substâncias, apesar de unidas, possuem naturezas totalmente diferentes. Para ele, enquanto a essência do eu, ou seja, da alma, é o pensamento (*res cogitans*), a essência do corpo, assim como de toda a matéria, é apenas a extensão (*res*

<sup>79</sup> DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 21-22.

<sup>80</sup> DESCARTES, René, op. cit., p. 23. Todos os quatro princípios citados encontram-se nesta página.

<sup>81</sup> DESCARTES, René, op. cit., p. 38.



*extensa*). Nessa perspectiva, Descartes considera que tanto os animais quanto o corpo humano são como máquinas que se unem ao mundo externo, formado por outras máquinas e artefatos: “Eu suponho que o corpo nada mais seja do que uma estátua, ou máquina de terra que Deus forma deliberadamente, para torná-la o mais possível semelhante a nós”. Assim, essa *máquina* “dá não só a cor e a forma de todos os nossos membros, como também insere todas as peças que são necessárias para fazer que ela caminhe, coma, respire, enfim, imite todas as nossas funções, que se imagina proceder da matéria e só depender da disposição dos órgãos”<sup>82</sup>. O ser humano, por conseguinte, não se separava nem era mais digno do que o animal-máquina por causa do seu corpo – que nessa linha de raciocínio era um simples instrumento a serviço de *valores racionais*<sup>83</sup> –, mas sim em virtude da sua faculdade de pensar, que é própria da alma.

Apesar de defender uma perspectiva diferente daquela sustentada pelos sistemas metafísicos seiscentistas, Blaise Pascal (1623-1662) também considerava o *pensamento* como o elemento chave da dignidade humana. Para ele, mesmo com ajuda de uma razão, a natureza humana não possuía a capacidade de alcançar os axiomas ou os primeiros princípios de toda a realidade, daí ser inútil a tentativa de buscar princípios universais como quis Descartes. Em vez de buscar um método universal, portanto, Pascal preferia falar de métodos, de tal modo que, para cada problema específico, devia-se elaborar o método específico para resolvê-lo. Nesse sentido, em seus *Pensamentos*, que nada mais são do que os fragmentos de sua apologia da religião cristã, afirmava que o homem não é “Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada um ponto intermediário entre tudo e nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável”<sup>84</sup>. Para Pascal, a única faculdade humana que permitia conhecer os primeiros princípios (indemonstráveis) era o “coração”; esta forma singular de inteligência encontrava tais princípios não pela via discursiva e demonstrativa da razão, mas sim pela via

---

<sup>82</sup> DESCARTES, René. Tratado do homem. Tradução de Jordino Marques. In: MARQUES, Jordino. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 139-219.

<sup>83</sup> Aqui se encontra um dos paradoxos da ideia de dignidade humana: “[ela] parece demandar o reconhecimento de alguns princípios espirituais em cada indivíduo. Ao mesmo tempo, porém, a ideia de uma alma, quando é exacerbada como no dualismo cartesiano, fornece a base filosófica para o aumento da intervenção sobre o corpo humano e, portanto, para a ameaça da dignidade humana. Um exemplo de novos riscos engendrados pelo dualismo antropológico pode ser achado no desenvolvimento das tecnologias genéticas, já que elas revelam uma tendência de enxergar o corpo humano como uma coleção de objetos que estão abertos à *mercantilização*. Essa ameaça é particularmente evidente na competição entre empresas de biotecnologia para comercializar produtos derivados de tecidos humanos e para patentear genes humanos. A possibilidade de uma predeterminação genética de indivíduos sucumbe às espantosas perspectivas para as futuras gerações, que poderiam ser homogeneizadas de acordo com os preconceitos subjetivos das presentes gerações”. ANDORNO, Roberto. A noção paradoxal de dignidade humana. Tradução de Bruno Cunha Weyne. **Revista Bioética**, Brasília, Conselho Federal de Medicina v. 17, n. 3, p. 435-449, 2009, p. 443-444

<sup>84</sup> PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução de Sérgio Milliet. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 52 (fragmento nº 119).

imediate e intuitiva da fé e da religião: “O coração tem suas razões, que a razão não conhece [...]. Conhecemos a verdade não só pela razão mas também pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os princípios, e é em vão que o raciocínio, que deles não participa, tenta combatê-los”<sup>85</sup>. Importa destacar que a filosofia de Pascal dedicava-se mais à descoberta das regras do *bem pensar* e da situação do homem no mundo do que a encontrar a verdade na ciência ou ao domínio do mundo, pois “o pensamento faz a grandeza do homem”:

— O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo: um vapor, uma gota de água, bastam para matá-lo. Mas, mesmo que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que quem o mata, porque sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele; o universo desconhece tudo isso. *Toda nossa dignidade consiste, pois, no pensamento*. Daí é que é preciso nos elevarmos, e não do espaço e da duração, que não poderíamos preencher. Trabalhemos, pois para bem pensar; eis o princípio da moral<sup>86</sup> (grifo nosso).

Thomas Hobbes (1588-1679), apesar de haver recebido influência da filosofia de Descartes – com quem, inclusive, havia dialogado pessoalmente –, sobretudo no que se refere à exigência de obediência de um método racional rigoroso, escolheu uma maneira distinta de pensar. No lugar de uma razão abstrata, privilegiou os sentidos como fonte do conhecimento, tal como se pode observar no início do seu *Leviatã*, onde esboça uma teoria do conhecimento como crítica a Aristóteles e a todas as escolas filosóficas da cristandade. Para ele, cada um dos pensamentos “é uma representação ou *aparência* de certa qualidade ou de outro acidente de um corpo exterior a nós, o que comumente chamamos objeto. Dito objeto atua sobre os olhos, ouvidos e outras partes do corpo humano, e por sua diversidade de atuação produz uma diversidade de aparências”<sup>87</sup>. Acrescenta que a origem de todas essas aparências denomina-se *sensação*: “não existe nenhuma concepção no intelecto humano que antes não haja sido recebida, total ou parcialmente, pelos órgãos dos sentidos. Todo o restante deriva desse elemento primordial”<sup>88</sup>. No que tange à dignidade humana, assim como vários pensadores do seu tempo, Hobbes retoma a concepção sociopolítica: “A estimação pública de um homem, que é o valor conferido a ele pelo Estado, é o que os homens comumente chamam dignidade. Esta [...] se expressa em cargos de mando, judicatura, empregos públicos, ou nos nomes e títulos introduzidos para distinguir semelhantes valores”<sup>89</sup>. Isso, todavia, não impediu Hobbes

<sup>85</sup> PASCAL, Blaise, op. cit., p. 107 (fragmentos n° 277 e 282).

<sup>86</sup> PASCAL, Blaise, op. cit., p. 123-124 (fragmentos n° 346 e 347).

<sup>87</sup> HOBBS, Thomas. **Leviatã**: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. 2. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 6.

<sup>88</sup> HOBBS, Thomas, op. cit., p. 6.

<sup>89</sup> HOBBS, Thomas, op. cit., p. 71.

de, ao longo da suas obras políticas, sustentar que Deus dotou a natureza humana de certas características que o elevavam em relação aos demais animais, como, por exemplo, a razão, a linguagem e o livre arbítrio. Características que apenas podiam ser plenamente cultivadas após a saída do homem do estado de natureza em direção ao estado civil. Enquanto naquele há um contínuo medo e risco da morte violenta e a vida humana é solitária, pobre, tosca, embrutecida e breve, porque não há nenhum limite para o uso da liberdade, no último, através da mútua transferência de direitos a um poder comum, tem-se a possibilidade de uma vida mais segura e harmônica, onde os pactos são realizados e as leis da natureza observadas imperativamente, sem depender do mero capricho dos homens; com isso, passam a ter lugar adequado não somente a noção de justo/injusto e de propriedade, mas também a oportunidade para as artes, para as letras, para a sociedade e para indústria. O estado civil é, portanto, o único lugar possível para o desenvolvimento da humanidade. Mesmo sendo expressão certa da fundação do Estado moderno e do seu Direito, por dar prioridade ao valor segurança *não iluminado* pelo valor liberdade, Hobbes, como afirma Peces-Barba, não abre espaço ao caráter emancipador, nem ao universalismo da ética pública liberal-democrática, pelo que “Hobbes e a sua obra não passaram no teste da dignidade humana”<sup>90</sup> (tradução nossa).

O pensamento de John Locke<sup>91</sup> (1632-1704) – ao lado do de Newton<sup>92</sup> – será uma das teorizações do século XVII que mais se aproveitará no século posterior. A sua filosofia estrutura-se basicamente em duas dimensões: uma *política*, que busca enfrentar a questão de como os homens devem viver; e uma *epistemológica*, que busca responder à questão de o que eles podem conhecer. Para lidar com esta, Locke escreve o *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, no qual propõe uma teoria do conhecimento como crítica à teoria racionalista do

---

<sup>90</sup> PECES-BARBA, Gregorio. **La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho**. Madrid: Dykinson, 2003, p. 19. No original: “*Hobbes y su obra no pasarán el test de la dignidad humana*”.

<sup>91</sup> Embora pertença ao final do século XVII, para alguns, Locke não só já é ilustrado, como também é um dos principais filósofos do Iluminismo, por haver publicado a *Carta sobre a Tolerância* (1689). Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991, p. 94 e 108. Importa ressaltar, no entanto, que, diferentemente dos seus sucessores iluministas, o pensamento de Locke, além de não estar em confronto com a religião e com a fé, esforçar-se por demonstrar o caráter razoável destas.

<sup>92</sup> A via newtoniana não é a da *dedução pura* que guiou os racionalistas, mas a da *análise*, que guiou os sistemas de pensamento dos séculos XVIII e XIX: “Newton não começa por definir certos princípios, certos conceitos e axiomas universais, a fim de percorrer passo a passo, por meio de raciocínios abstratos, o caminho que leva ao conhecimento do particular, dos simples ‘fatos’. É na direção inversa que se move seu pensamento. Os *fenômenos* são o dado; os *princípios*, o que é preciso descobrir. [...] É por isso que o verdadeiro método da física jamais poderá consistir em partir de algum dado arbitrariamente admitido [...], de uma ‘hipótese’, para desenvolver até o fim as conclusões que aí estão implícitas. Tais hipóteses são imaginadas ao arbítrio de cada um, modificadas e transformadas da mesma maneira; *logicamente* consideradas, todas se equivalem, e só lograremos sair dessa equivalência e dessa indiferença racional para atingir a verdade, a determinação *física*, de procurarmos alhures os nossos critérios. Um ponto de partida verdadeiramente unívoco não nos pode ser fornecido pela abstração e ‘definição’ física, mas somente pela experiência e observação” CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. 3. ed. Campinas: UNICAMP, 1997, p. 24-25.

inatismo, sustentando a tese de que não há ideias inatas na mente. Esta seria como um papel em branco, desprovida de todos os caracteres (ideias) pelos quais o homem conhece o mundo. Como esta falta é suprida, ou melhor, de onde provêm todos os materiais da razão e do conhecimento? Da experiência, a qual, através da sensação e da reflexão, constitui todo o conhecimento humano: “Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que são por nós mesmos percebidas e refletidas, nossa observação supre nossos entendimentos com todos os materiais do pensamento”<sup>93</sup>. A circunstância de o conhecimento só poder ser alcançado pela experimentação das coisas do mundo, porém, não exclui desse processo o papel fundamental da razão, que na verdade é a única via segura de acesso às ideias. A razão, para Locke, é necessária tanto para a ampliação do conhecimento e quanto para a organização do assentimento, auxiliando todas as outras faculdades intelectuais: “a faculdade que descobre os meios, e corretamente os aplica, para descobrir a certeza em um, e probabilidade no outro, consiste no que denominamos *razão*”<sup>94</sup>.

No que se refere à dimensão política, Locke sustenta, no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, que a condição natural dos homens é, de um lado, um estado de liberdade, “em que eles sejam absolutamente livres para decidir suas ações, dispor de seus bens e de suas pessoas como bem entenderem, dentro dos limites do direito natural, sem pedir a autorização de nenhum outro homem nem depender de sua vontade”<sup>95</sup>, e, de outro, é também um estado de igualdade, “onde a reciprocidade determina todo o poder e toda a competência, ninguém tendo mais que os outros”; isto porque “evidentemente, seres criados da mesma espécie e da mesma condição, que, desde seu nascimento, desfrutam juntos de todas as vantagens comuns da natureza e do uso das mesmas faculdades, devem ainda ser iguais entre si [...]”<sup>96</sup>. Percebe-se que, em contraposição à teoria de Hobbes, as noções de justo/injusto e de propriedade já existem no estado de natureza, durante o qual a lei da natureza pode e deve ser executada por todo homem em face de qualquer transgressor, para reivindicar o seu direito ou para preservar a humanidade<sup>97</sup>. Esse estado de natureza, conquanto seja um “estado de liberdade”, não é um

<sup>93</sup> LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 57.

<sup>94</sup> LOCKE, John, op. cit., p. 298. Sobre o papel da razão em Locke, cf. MORRESI, Sergio. Releyendo al “padre del liberalismo”. In: RINESI, Eduardo (Ed.). **En el nombre de Dios: razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke**. Buenos Aires: Gorla, 2009, p. 175-244, p. 204.

<sup>95</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 83.

<sup>96</sup> LOCKE, John, op. cit., p. 83.

<sup>97</sup> LOCKE, John, op. cit., p. 86.

“estado de permissividade”<sup>98</sup> nem um “estado de guerra de todos contra todos”, o qual só se manifesta quando um homem faz uso efetivo ou declarado da força sobre a pessoa de outro, e não há “um [poder] superior comum na terra para chamar por socorro”<sup>99</sup>. Mas é preciso ter em mente que, como o ser humano não possui ideias inatas e nem pode conhecer a lei da natureza intuitivamente, e como, mesmo aquele que se orienta pela revelação, pode equivoocar-se na sua interpretação, o uso da razão, para Locke, é não só a forma ter acesso a um conhecimento seguro, mas também a forma mais certa de ter acesso a essa lei<sup>100</sup>. Assim, para o sujeito saber, no estado de natureza, até onde sua liberdade pode estender-se sem transgredir a liberdade de outrem, ele precisa acessar a lei da natureza pelo exercício da razão. No entanto, considerando que nem sempre os homens exercitam e desenvolvem a razão da qual foram dotados – e essas tarefas são obviamente mais fáceis na segurança da sociedade civil do que na contingência do estado de natureza – e, conseqüentemente, nem sempre seguem os ditames da lei da natureza, a paz que existe no estado natural é apenas *relativa*, o que o torna “um estado muito perigoso e muito inseguro”<sup>101</sup>; e, não havendo neste estado nenhuma autoridade e nenhum poder na terra aos quais se possa recorrer para solucionar as controvérsias decorrentes, a não ser o apelo a Deus no céu<sup>102</sup>, evitar o estado de guerra é uma das mais fortes razões para sair do estado de natureza e fundar a sociedade civil.

Essa ênfase dada à racionalidade humana, contudo, não impediu Locke de, assim como Hobbes, recorrer a Deus para fundamentar a moralidade e a política. Para ele, “todos os homens são obra de um único Criador todo-poderoso e infinitamente sábio, todos servindo a um único senhor soberano, enviados ao mundo por sua ordem e a seu serviço”<sup>103</sup>. Em outra passagem, deixa essa posição ainda mais manifesta: “As regras às quais eles [os legisladores] submetem as ações dos outros homens devem, assim como suas próprias ações e as ações dos outros homens, estar de acordo com a lei da natureza, isto é, com a vontade de Deus, da qual ela é declaração”<sup>104</sup>. Destarte, também em Locke se pode observar o argumento de que Deus

---

<sup>98</sup> “o homem desfruta de uma liberdade total de dispor de si mesmo ou de seus bens, mas não de destruir sua própria pessoa, nem qualquer criatura que se encontre sob sua posse, salvo se o exigisse um objetivo mais nobre que a sua própria conservação”. LOCKE, John, op. cit., p. 84.

<sup>99</sup> LOCKE, John, op. cit., p. 92.

<sup>100</sup> “[...] é certo que a lei existe, absolutamente inteligível e clara para uma criatura racional dedicada a seu estudo, como o são as leis positivadas da comunidade civil; ou melhor, possivelmente mais claras, pois a razão é mais fácil de ser compreendida que os sonhos e as maquinações intrincadas dos homens, buscando traduzir em palavras interesses contrários e ocultos; pois assim realmente se constitui grande parte das leis civis dos países, que só são justas na medida em que se baseiam na lei da natureza, pela qual devem ser regulamentadas e interpretadas”. LOCKE, John, op. cit., p. 88. Nesse sentido, cf. também: MORRESI, Sergio, op. cit., 203-206.

<sup>101</sup> LOCKE, John, op. cit., p. 156.

<sup>102</sup> LOCKE, John, op. cit., p. 93-94.

<sup>103</sup> LOCKE, John, op. cit., p. 84.

<sup>104</sup> LOCKE, John, op. cit., p. 164.

dotou o homem de certas características que o tornam superior na escala dos seres, sendo que a razão, para Locke, é, sem dúvida, a maior responsável pela dignidade humana: “[a razão] é a faculdade pela qual o homem é suposto distinguir-se das bestas, e pela qual é evidente que ele as ultrapassa”<sup>105</sup>. Mas, além disso, haveria algo de novo em Locke no que se refere à dignidade humana. Peces-Barba, nesse sentido, considera que Locke “já abrirá a porta à dignidade emancipatória, e começa a ser expressão de modernidade com liberdade”<sup>106</sup> (tradução nossa). Isso porque a ideia de liberdade lockeana não coincide puramente com a clássica concepção hobbesiana e liberal de uma “ausência de restrições”. Para Locke, a liberdade, que é a faculdade que um homem tem de agir segundo a sua própria vontade, funda-se no fato de ele “possuir uma razão, capaz de instruí-lo naquela lei pela qual ele vai ser regido, e fazer com que saiba a que distância ele está da liberdade de sua própria vontade”<sup>107</sup>. Com efeito, precisamente essa ideia significa um avanço em direção ao que Sergio Morresi chama de *liberdade republicana*, que consistiria em não se submeter a um governo arbitrário, quer dizer, alheio à razão: “Locke entende a liberdade como independência no sentido de que um homem livre é aquele que não depende do arbítrio das paixões (nem das suas nem, o que é ainda mais grave, das de outros homens)”<sup>108</sup> (tradução nossa). Dessa maneira, parece razoável o entendimento de que em Locke já há uma dignidade humana “emancipatória”, “expressão de modernidade com liberdade”, próxima à noção que será desenvolvida por seus sucessores ilustrados.

Feitas essas considerações, pode-se perceber que o século XVII, longe de revelar uma homogeneidade no âmbito do pensamento, representa uma continuidade do humanismo renascentista em relação à dignidade humana, reafirmando os traços distintivos do homem, a maioria dos quais já eram encontrados desde a Antiguidade e a Idade Média. Considerando as particularidades dessa época, marcada por uma série de descobertas científicas e pela ruptura com as verdades tradicionais, a racionalidade humana é mais enfatizada do que qualquer outra característica. Apesar de não se poder falar de uma ideia de dignidade humana secularizada,

<sup>105</sup> LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 297.

<sup>106</sup> PECES-BARBA, Gregorio. **La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho**. Madrid: Dykinson, 2003, p. 19. No original: “ya abrirá la puerta a la dignidad emancipatoria, y empieza a ser expresión de modernidad con libertad”.

<sup>107</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 119.

<sup>108</sup> MORRESI, Sergio. Releyendo al “padre del liberalismo”. In: RINESI, Eduardo (Ed.). **En el nombre de Dios**: razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke. Buenos Aires: Gorla, 2009, p. 175-244, p. 224-225. No original: “Locke entiende a la libertad como independencia en el sentido de que un hombre libre es el que no depende del arbitrio de las pasiones (ni de las suyas ni, lo que aún es más grave, de las de otros hombres)”.

uma vez que a concepção teológica ainda está presente na maioria das obras dos autores desse século, o homem, que já era o centro do mundo, está no “penúltimo degrau” do processo de tomada de consciência acerca da sua posição central no mundo. Ele não somente questiona as verdades preestabelecidas, mas também se vê forçado a começar a se orientar por si só, pelo seu pensamento, embora ainda precise recorrer, com frequência, ao divino e ao sobrenatural.

O que se disse sobre a repercussão das teorizações de Locke e de Newton sobre o século XVIII não concerne apenas ao fato de suas obras terem sido publicadas no final do século anterior, mas também ao surgimento de uma nova forma de conceber a própria razão. Diferentemente do que sustentavam Descartes e outros racionalistas da sua época, o poder da razão humana “não está em *romper* os limites do mundo da experiência a fim de encontrar um caminho de saída para o domínio da transcendência, mas em ensinar-nos a *percorrer* esse domínio empírico com toda a segurança e a habilitá-lo comodamente”<sup>109</sup>. Ao contrário do que se poderia supor precipitadamente, a razão não deixa de ser uma das ideias mais importantes com essa virada de século. O que muda, completamente, é o seu sentido, que há muito deixou de ser simples e unívoco. Frente a essa constatação, Cassirer levanta alguns problemas: onde encontrar, para o século XVIII, que se autodenominava um “século da razão” ou um “século filosófico”, o traço distintivo dessa designação? O que se entende agora por “razão” e por “filosofia”? Quais as tarefas e de quais recursos dispõem para estabelecer sobre bases seguras uma doutrina do mundo e do homem?<sup>110</sup> Responder a tais questões certamente será de grande importância para compreender o Iluminismo e, mais especificamente, a concepção de homem e de dignidade humana que daí resultou.

Segundo Cassirer, os sistemas metafísicos seiscentistas (Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz) consideram a razão como a região de “verdades eternas”, comuns ao espírito humano e ao espírito divino. Aquilo que o entendimento humano conhece e percebe à luz da razão ele o faz diretamente “em Deus”: por isso, cada ato da razão garantiria ao homem a participação na essência divina, permitindo-lhe o acesso ao domínio do inteligível e do suprasensível<sup>111</sup>. Entretanto, a razão setecentista tem um sentido diferente e mais modesto:

Deixou de ser a soma de “idéias inatas”, anteriores a toda a experiência, que nos revela a essência absoluta das coisas. A razão define-se muito menos como uma *possessão* do que como uma forma de *aquisição*. Ela não é o erário, a tesouraria do espírito, onde a verdade é depositada como moeda sonante, mas o poder original e primitivo que nos leva a descobrir, a estabelecer e a consolidar a verdade. Essa

<sup>109</sup> CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. 3. ed. Campinas: UNICAMP, 1997, p. 31-32.

<sup>110</sup> CASSIRER, Ernst, op. cit., p. 23.

<sup>111</sup> CASSIRER, Ernst, op. cit., p. 32.

operação de assegurar-se da verdade constitui o germe e a condição necessária de toda a certeza verificável<sup>112</sup>.

Esse é o sentido da razão iluminista. Ela não é vista como um mero depósito de conteúdos, de princípios ou de verdades, mas sim como uma energia ou como uma força que só pode ser plenamente percebida em sua função essencial, que, para Cassirer, consiste no poder de ligar e de desligar: primeiro, a razão *desconstrói*, desligando “o espírito de todos os fatos simples, de todos os dados simples, de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição, da autoridade; só descansa depois que desmontou peça por peça até seus últimos elementos e seus últimos motivos, a crença e a ‘verdade pré-fabricada’”<sup>113</sup>; após esse trabalho inicial, a razão, para se assegurar de um conhecimento legítimo e seguro, ainda *constrói* uma nova totalidade, levando as partes a constituírem o todo segundo regras que ela própria determinou. É mediante esse duplo movimento intelectual que a ideia de razão pode concretizar-se plenamente enquanto um *fazer*, e não enquanto um *ser*<sup>114</sup>.

A razão do Iluminismo é, assim, independente tanto das verdades da revelação religiosa quanto das verdades inatas da filosofia racionalista. É uma razão que reflete sobre si mesma e que impõe limites a si mesma; é uma razão que pretende conhecer, mas também determinar o ponto de partida e o ponto de chegada do seu próprio curso, não mais aceitando elementos ou dados externos que antes não tenham passado pelo seu crivo; em suma, é uma razão autocrítica. Nesse sentido, foi o Iluminismo que descobriu e que afirmou, pela primeira vez, a *autonomia da razão*, impondo-a a todos os domínios da cultura ocidental: à filosofia, à ciência, à moral, à política e, inclusive, à religião. Só nessa época é que o núcleo de sentido da modernidade se firmou definitivamente: o homem enquanto subjetividade. A partir de então, as perspectivas cosmocêntricas e teocêntricas à luz das quais tudo era pensável cedem o seu lugar à perspectiva antropocêntrica, à noção de sujeito, que passa a constituir o modelo para todo o pensamento. Como referido no início deste tópico, o homem não é mais simplesmente parte de uma ordem acabada e definida (“kosmos”); enquanto sujeito do seu conhecimento e da sua ação no mundo, o homem é agora a *matriz* de toda a realidade.

A concepção de homem e de dignidade humana que se elaboram, nesse contexto, obviamente acompanham o espírito do Iluminismo. A natureza e a divindade não podem mais determinar o pensar e o agir humanos. O homem não é mais a imagem e semelhança de Deus, mas uma espécie de Deus, visto que, iluminado por uma razão que é una e idêntica para todos

<sup>112</sup> CASSIRER, Ernst, op. cit., p. 32.

<sup>113</sup> CASSIRER, Ernst, op. cit., p. 32-33.

<sup>114</sup> CASSIRER, Ernst, op. cit., p. 33.



os indivíduos, é capaz de pensar e de agir por si mesmo, de se autoaperfeiçoar e de criar livre e autonomamente seus valores e suas normas. Nesse passo, Kurt Bayertz sustenta que a única diferença entre o homem e os deuses é, na interpretação moderna, a mortalidade humana e o fato de que a excelência e a dignidade humanas não são simplesmente dadas, mas construídas, formando um potencial dentro da espécie humana que *deve ser* realizado historicamente pela atividade pessoal<sup>115</sup>. Pode-se observar, com isso, que entre os elementos acrescentados à ideia moderna de dignidade destacam-se a *laicidade*, a *universalidade* e a *autonomia*.

O olhar crítico e cético lançado pelos iluministas sobre a fé e sobre a religião não implicava necessariamente dissolvê-las, mas sim, de um lado, aprofundá-las e fundamentá-las num sentido *transcendental* – em contraposição à fundamentação *transcendente* da metafísica clássica – e, de outro, combater a crença supersticiosa e o uso ardiloso e desonesto da religião por parte da Igreja<sup>116</sup>. É verdade que o enciclopedismo francês foi além e levou ao extremo esse combate, declarando guerra aberta à pretensão de verdade da religião, por considerar que ela não apenas freou o progresso intelectual, mas também se revelou incapaz de fundar uma verdadeira moral e uma ordem sociopolítica justa. Essa linha de pensamento sustentava que o único meio de libertar o homem dos preconceitos e da servidão era erradicar, de maneira absoluta, “toda e qualquer crença, seja qual for o argumento em que ela se apóie e a forma de que se revista”<sup>117</sup>. Denis Diderot (1713-1784) é um desses autores que, além de defender a autonomia da razão, exige que o homem se emancipe da religião, que seria a maior inimiga da natureza racional. No *Suplemento à Viagem de Bougainville*, ele revela, com certa ironia, sua posição num diálogo entre o taitiano Oru e o Capelão da tripulação de Bougainville:

ORU. — Esses preceitos singulares, eu os acho opostos à natureza e contrários à razão; feitos para multiplicar os crimes, para irritar a todo momento o velho obreiro [Deus], que fez tudo sem mãos, sem cabeça, e sem instrumento; que está em toda parte, e que não está à vista em parte alguma; que dura hoje e amanhã, e que não tem um dia a mais; que comanda e que não é obedecido. Que pode impedir, e que não impede. Contrários à natureza, porque supõem que um ser pensante, sensível e livre, pode ser propriedade de um ser semelhante a ele. Em que estaria fundado tal direito? *Não vês que confundiram, em teu país, a coisa que não tem sensibilidade, nem pensamento, nem desejo, nem vontade; que se larga, que se toma, que se guarda, que se troca sem que ela sofra e sem que ela se queixe, com a coisa que não se*

<sup>115</sup> BAYERTZ, Kurt. Human dignity: philosophical origin and scientific erosion of an idea. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **Sanctity of life and human dignity**. Dordrecht: Kluwer, 1996, p. 73-90, p. 77.

<sup>116</sup> O melhor exemplo é Voltaire, para quem a religião era indispensável ao homem, considerando sua fraqueza e sua perversidade: “[...] é preferível ser subjugado por todas as superstições possíveis, contanto que não sejam mortíferas, do que viver sem religião”. Mas, em seguida, assevera que, “quando os homens abraçam uma religião pura e santa, a superstição torna-se não apenas inútil como muito perigosa. [...] A superstição é em relação à religião, o que a astrologia é em relação à astronomia, a filha muito insensata de uma mãe muito sensata. Essas duas filhas subjugaram por muito tempo a terra inteira”. VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Calas. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 113-114.

<sup>117</sup> CASSIRER, Ernst, op. cit., p. 190.

*troca, que não se adquire de modo algum; que tem liberdade, vontade, desejo; que pode dar-se ou recusar-se por um momento; dar-se ou recusar-se para sempre; que se queixa e que sofre; e que não poderia tornar-se um bem de troca, sem que seja esquecido o seu caráter e que se faça violência à natureza? Contrário à lei geral do seres. [...] Creia-me, vós tornastes a condição do homem pior que a do animal. Não sei o que seja o teu grande obreiro: mas rejubilo-me por ele não ter falado a nossos pais, e não desejo que fale tampouco a nossos filhos; pois poderia por acaso dizer-lhes as mesmas tolices, e eles cometeriam talvez a de crer nele<sup>118</sup> (grifo nosso).*

A filosofia de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) é ainda mais significativa para o tema da dignidade humana. Charles Taylor, a propósito, considera que ele foi o filósofo que mais contribuiu para a mudança de horizonte que resultou na fundação da cultura moderna no final do século XVIII<sup>119</sup>. É com Rousseau que o discurso da “dignidade humana” começa a substituir culturalmente o discurso da “honra” ou da dignidade sociopolítica<sup>120</sup>, que, embora tenha predominado entre os antigos, até então ainda era amplamente utilizado. Taylor utiliza “honra” no sentido do *antigo regime*, isto é, o mesmo sentido que Montesquieu emprega na sua descrição da monarquia e está diretamente vinculada às desigualdades. Para que alguns gozem dessa honra é preciso que outros não possam usufruí-la. Enquanto a cultura da honra é aristocrática e desigual – uma questão de “*préférence*” –, a noção moderna de dignidade, para Taylor, é democrática e tem um sentido universalista e igualitário; consiste na noção utilizada quando se faz alusão à “dignidade igual e inerente a todos os seres humanos” (Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948) ou à dignidade dos cidadãos: “A premissa aqui subjacente é a de que todos a compartilham. Este conceito de dignidade é o único compatível com uma sociedade democrática, e parecia inevitável que o velho conceito de honra ficasse abandonado”<sup>121</sup> (tradução nossa).

Essa ideia moderna de dignidade humana surge associada a uma nova ideia ética, segundo a qual a *consciência* é a principal fonte moral, de modo que todo ser humano pode, através dela, determinar por si só o que é bom e o que é mau, como se a sua “voz” fosse única e original em cada indivíduo<sup>122</sup>. Dessa forma, como argumenta Aníbal D’Auria<sup>123</sup>, Rousseau

<sup>118</sup> DIDEROT, Denis. Suplemento à viagem de Bougainville ou diálogo entre A e B: sobre o inconveniente de atribuir idéias morais a certas ações físicas que não as comportam. In: \_\_\_\_\_. **Textos escolhidos**. Tradução de Jacob Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 131-157, p. 143-144.

<sup>119</sup> TAYLOR, Charles. **La ética de la autenticidad**. Traducción de Pablo Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós, 1994, p. 62 e 82 et seq.

<sup>120</sup> TAYLOR, Charles, op. cit., p. 82. Cf. também: D’AURIA, Aníbal Américo. **Rousseau: su crítica social y su propuesta política: una lectura actual y libertaria**. Buenos Aires: La Ley, 2007, p. 61.

<sup>121</sup> TAYLOR, Charles, op. cit., p. 80. No original: “*La premisa aquí subyacente es que todo el mundo la comparte. Este concepto de dignidad es el único compatible con una sociedad democrática, y resultaba inevitable que el viejo concepto del honor quedara arrinconado*”.

<sup>122</sup> D’AURIA, Aníbal Américo, op. cit., 61. Para Taylor, essa nova ideia ética “forma parte do pronunciado giro subjetivo da cultura moderna, uma nova forma de interioridade na qual terminamos pensando em nós mesmos como seres dotados de uma profundidade interior” (tradução nossa). No original: “*forma parte del pronunciado*

articulou um novo discurso sobre o orgulho, que representou uma espécie de “terceira via” em relação às atitudes dominantes em sua época. De um lado, diante da desenfreada busca dos por “honras” sociais concedidas pela opinião pública, a moral cristã apregoava a renúncia a esses falsos bens terrenos; de outro lado, porém, a própria moral cristã parecia admitir a constituição de uma sociedade injusta e desigual<sup>124</sup>. Acrescenta o referido comentador que é no âmbito dessas sociedades corrompidas onde Rousseau opõe a “opinião” à “voz interior da consciência”, porquanto aquela não expressa valores morais, mas sim preconceitos do “amor próprio”<sup>125</sup>: “o homem se encontra fora de si, aparenta o que não é e o que não sente. Em vez disso, numa sociedade justa e igualitária, a opinião pública seria uma continuação coletiva da voz da consciência; nela, o ‘reconhecimento’ não é assimétrico, mas sim recíproco, igualitário e universal”<sup>126</sup> (tradução nossa).

Rousseau também articulou, com notável influência, uma ideia muito próxima às anteriores, que Taylor escolhe chamar de “liberdade autodeterminada”: “Trata-se da ideia de que sou livre quando decido por mim mesmo sobre aquilo que me concerne, em lugar de ser configurado por influências externas”<sup>127</sup> (tradução nossa). Essa liberdade, que exige do homem a ruptura com o domínio das imposições externas (heteronomia) e a decisão por si mesmo (autonomia), assim como a liberdade proposta por Locke, vai muito além da simples ausência de restrições ou do que se chamou de liberdade negativa (liberal), segundo a qual “sou livre para fazer o que quiser sem interferência de outros, porque é compatível com minha

---

*giro subjetivo de la cultura moderna, una forma nueva de interioridad, en la que terminamos por pensar en nosotros mismos como en seres investidos de una profundidad interior*”. TAYLOR, Charles, op. cit., p. 62.

<sup>123</sup> D’AURIA, Aníbal Américo, op. cit., 61.

<sup>124</sup> Rousseau afirma que o Cristianismo “[...] não tendo qualquer relação particular com o corpo político, deixa as leis com a única força que tiram de si mesmas, sem lhes acrescentar nenhuma outra, e, assim, um dos grandes liames da sociedade particular permanece sem efeito. Mais ainda, longe de ligar os corações dos Cidadãos ao Estado, separa-os dele, como de todas as coisas da terra: não conheço nada mais contrário ao espírito social. Dizem-nos que um povo de verdadeiros Cristãos formaria a mais perfeita sociedade que se possa imaginar. Vejo grande dificuldade nessa suposição: uma sociedade de verdadeiros cristãos não seria mais uma sociedade de homens”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a economia política e do contrato social**. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 185.

<sup>125</sup> O “amor próprio” é a perversão do “amor de si”. Este é o sentimento natural de autoconervação, característico do homem natural. O “amor próprio”, por sua vez, é um sentimento típico da vida social e nasce da necessidade de estima pública (“honra”); isto é, do desejo de “ser olhado pelo outro” ou de “ter preferência sobre o outro”. É nesse desejo onde Rousseau localiza a causa exata da desigualdade e da corrupção na sociedade. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 70, 86 e 151-152 (Nota XV).

<sup>126</sup> D’AURIA, Aníbal Américo, op. cit., 62. No original: “*el hombre se halla fuera de sí, aparenta lo que no es y lo que no siente. En cambio, en una sociedad justa e igualitaria, la opinión pública sería una continuación colectiva de la voz de la consciencia; en ella el ‘reconocimiento’ no es asimétrico sino recíproco, igualitario y universal*”

<sup>127</sup> TAYLOR, Charles, op. cit., p. 63. No original: “*Se trata de la idea de que soy libre cuando decido por mí mismo sobre aquello que me concierne, en lugar de ser configurado por influencias externas*”.

configuração e influência por parte da sociedade e das suas leis de conformidade”<sup>128</sup> (tradução nossa). Embora Rousseau tenha dedicado-se a explorar essa ideia em seu sentido político, enquanto critério para o estabelecimento de uma ordem social legítima<sup>129</sup>, ele prenuncia a interpretação kantiana (em termos puramente morais). Para ele, a liberdade moral só se manifesta plenamente no estado civil, pois o homem natural desconhece as noções de justiça e de bondade, pautando sua conduta basicamente pelo instinto:

Só agora [no estado civil], quando a voz do dever sucede ao impulso físico e o direito ao apetite, é que o homem que até então só havia olhado para si mesmo, vê-se forçado a agir baseado em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir suas inclinações. [...] é possível acrescentar a liberdade moral à aquisição do estado civil, a única que torna de fato o homem senhor de si mesmo, uma vez que apenas o impulso do puro apetite significa escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu significa liberdade<sup>130</sup>.

Em seu *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Rousseau explica que o homem, enquanto ser moral (ou metafísico), distingue-se do animal por não estar submetido só às leis da necessidade – instintos, apetites, impulsos etc. –, mas também às leis da liberdade. O homem, na verdade, afirma-se como tal em virtude de sua capacidade moral de exercitar a sua liberdade (capacidade que no estado natural só é latente). Nessa perspectiva, Rousseau expõe que a natureza dotou todos os animais de um aparelho sensorial dirigido a protegê-lo de tudo o que tende a destruí-lo. Todavia, enquanto a natureza tudo faz nas operações dos animais, o ser humano contribui com as suas qualidades próprias de *agente livre* nas operações humanas. O animal escolhe e rejeita por instinto; o homem escolhe e rejeita por um ato de liberdade. Isso significa que o animal não pode afastar-se da regra que a natureza lhe prescreve, mesmo quando seria mais vantajoso fazê-lo; já o ser humano pode dela se afastar quando bem entender, ainda que para o seu prejuízo pessoal<sup>131</sup>. Por ser livre, o homem é ainda o único ser *perfectível*, isto é, capaz de construir o seu próprio destino, “ao passo que um animal é, ao final de alguns meses, o que será a vida inteira, e sua espécie é, ao final de mil anos, o que ela era no primeiro”<sup>132</sup>. Essas ideias deixam evidente o aproveitamento do projeto humanista renascentista por parte do Iluminismo.

<sup>128</sup> TAYLOR, Charles, op. cit., p. 63. No original: “soy libre de hacer lo que desee sin interferencia de otros porque es compatible con mi configuración e influjo por parte de la sociedad y sus leyes de conformidad”.

<sup>129</sup> Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a economia política e do contrato social**. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 67-189.

<sup>130</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, op. cit., p. 82-83.

<sup>131</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 55-56.

<sup>132</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, op. cit., p. 56.

Contemporâneo de Rousseau e influenciado profundamente por suas ideias e por outras que também colocam ser humano enquanto *sujeito* de seu conhecimento e de sua ação no mundo, Immanuel Kant (1724-1804) constrói uma filosofia que talvez seja o produto mais sofisticado e o mais característico do Iluminismo. Em seu opúsculo *Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?*, escreve que este consiste na “saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado”<sup>133</sup>, por falta de decisão e de coragem para se servir do entendimento sem a orientação de outrem, isto é, para pensar e agir por si mesmo: “*Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento!”<sup>134</sup>. Levando esse lema adiante, Kant ocupa-se, na sua primeira Crítica, da questão teórica “Que posso conhecer?”, expondo sistematicamente as condições de possibilidade *a priori* e dos limites do conhecimento humano. Essa filosofia que ele denominou de *transcendental* não se ocupa dos objetos da razão, cuja variedade é infinita, mas apenas da própria razão, ou seja, do *modo* de conhecer tais objetos<sup>135</sup>; ela constitui, nesse sentido, a fundamentação filosófica da razão iluminista. Mas, além disso, Kant concentra o seu interesse numa questão prática: “Que devo fazer?”. Trata-se de refletir sobre os princípios *a priori* pelos quais o ser humano deve conduzir a sua ação. A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a *Crítica da Razão Prática* e a *Metafísica dos Costumes* dedicam-se a essa questão, que, sem dúvida, é a mais relevante segundo Kant<sup>136</sup>. Tanto assim que não é no uso teórico da razão onde ele encontra a grandeza do homem, mas no seu uso prático. Isso porque, no seu entendimento, a dignidade humana não concerne ao saber ou à ciência e, portanto, não reside simplesmente no domínio sobre a natureza, como muitos modernos sustentaram; antes, a dignidade do ser humano reside precisamente na sua *razão prática*, isto é, na sua capacidade moral de se autodeterminar livremente, de apenas se submeter às leis que a sua própria razão estabelece enquanto legisladora universal. E é por ser sujeito da razão que o ser humano tem dignidade, um *valor íntimo*, superior a todas as coisas que têm somente um preço e, portanto, um *valor relativo*; por isso, ele é também o único dos seres que existe não como simples meio para o uso arbitrário da vontade, mas como fim em si mesmo que limita todo o arbítrio pelo

<sup>133</sup> KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? In: \_\_\_\_\_. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 11-19, p. 11.

<sup>134</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 11.

<sup>135</sup> A filosofia teórica kantiana será explorada no tópico 2.2, do capítulo II.

<sup>136</sup> “A filosofia é, para Kant, a ‘ciência do fim último da razão humana’, e enquanto tal ela tematiza as condições de possibilidade da práxis racional. Nesse sentido, pode-se dizer que existe em Kant o primado da razão prática, pois o uso teórico da razão está, em última análise, em função da consecução dos fins da humanidade. Por isso a filosofia de Kant é essencialmente ‘uma filosofia da liberdade’, pois, sendo a liberdade o horizonte unificador de toda a vida humana, ela é o horizonte unitário de toda a filosofia, a pedra angular de toda a reflexão filosófica. A razão, eis a tese de Kant, é, acima de tudo, prática. Ora, a essência da ação é a liberdade, o que significa afirmar que a liberdade é o ‘conceito-chave’ da filosofia”. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 131, nota de rodapé nº 5.

respeito que infunde em sua humanidade. Essa concepção de dignidade humana, secularizada, igualitária e fundada na autonomia do sujeito, pode-se dizer, “encerra” o processo moderno de tomada de consciência do ser humano sobre a sua posição central no mundo<sup>137</sup>.

#### **1.4 A emergência do conceito de dignidade humana no vocabulário jurídico**

Embora adquira um perfil mais nítido a partir desse processo que se encerrou no século XVIII, a ideia de dignidade humana não vai se consolidar no vocabulário jurídico logo nesse contexto histórico: tanto as declarações de direitos americanas, como a *Declaração de Direitos do Bom Povo de Virgínia* e a *Declaração de Independência dos Estados Unidos da América*, ambas de 1776, quanto a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) francesa – sem dúvida, a principal Declaração de direitos humanos até as duas de 1948, a americana e a das Nações Unidas, que inclusive se inspiraram nela –, apesar da manifesta influência dos contratualistas modernos (notadamente Locke e Rousseau), consentiram com uma série de discriminações decorrentes de um elitismo incompatível com os direitos por elas consagrados e com a ideia de dignidade humana.

Pode-se observar tal influência, por exemplo, no texto da Declaração de Virgínia: “Todos os homens são, por natureza, igualmente livres e independentes, e têm certos direitos inerentes, dos quais, quando entram em estado de sociedade, não podem, por nenhum acordo, privar ou despojar sua posteridade, a saber: o gozo da vida e da liberdade com os meios de adquirir e de possuir a propriedade, e de buscar e de obter a felicidade e a segurança” (art. 1º). A Declaração de Independência, por sua vez, dispõe que “[...] todos os homens foram criados iguais, foram dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade”. Acrescenta que os governos instituídos entre os homens para assegurar esses direitos retiram “seus justos poderes do consentimento dos governados”. Influenciada pelas anteriores, a Declaração francesa de 1789 enuncia o seguinte: “Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum” (art. 1º). “A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade a segurança e a resistência à opressão” (art. 2º).

As declarações americanas, embora reconheçam a liberdade e a igualdade natural como “direitos inerentes” ao ser humano, abdicam do reconhecimento de uma igualdade de

---

<sup>137</sup> Como a contribuição da filosofia kantiana para o princípio da dignidade humana – especialmente quanto à sua justificação racional – é o objeto central deste trabalho, tal assunto será tratado mais adiante, no capítulo III.

cunho socioeconômico, assim como dos direitos políticos e civis dos negros, das mulheres e dos índios. Um dos intrigantes paradoxos da história dos direitos humanos, que perdurou até o final da Guerra Civil americana (1861-1865), com a atribuição da igualdade civil aos negros pelas emendas constitucionais 13, 14, e 15, consistiu no fato de aquelas declarações haverem surgido justamente num Estado de regime escravista. Conforme relata Ricardo Rabinovich, no monumento em Washington dedicado a George Mason (1725-1792), autor da Declaração de Virgínia, consta a sua referência acerca da escravidão como “aquele veneno lento, que está contaminando diariamente a mente e a moral do nosso povo”. No entanto, ele mesmo era proprietário de escravos<sup>138</sup>. O caso de Thomas Jefferson (1743-1826) é ainda mais incoerente: ele, que lutou pela abolição da escravidão e tentou, sem êxito, redigir a Declaração de Independência nesse sentido, acreditava que os escravos libertos deveriam ser pacificamente deportados, em vez de permanecer nos Estados Unidos. Ele, que também acreditava que a amálgama entre brancos e negros produzia uma degradação contrária à excelência da natureza humana, manteve uma longa relação secreta com a escrava Sally Hemings, a qual nunca foi libertada e que lhe deu filhos que também viveram como seus escravos<sup>139</sup>. Ainda que a Declaração de Independência trouxesse um parágrafo – provavelmente devido a Jefferson – reprovando a escravidão em seu texto original, ele foi riscado para satisfazer os interesses da Carolina do Sul e da Geórgia, de tal modo que ambas as declarações, afinal, optaram por se calar em relação a essa prática.

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) surgiu no contexto da Revolução Francesa, cujo grande objetivo era o de subverter a situação de desigualdade que até então vigorava na França. Segundo Eduardo Rabenhorst, a transição ocorrida a partir do Renascimento, do feudalismo ao capitalismo, em vez de alterar o cenário de estratificação social desse país, acentuou-a ainda mais: “A desigualdade diante da lei foi mantida com seus privilégios fiscais para o clero e para a nobreza. A servidão continuou a existir. O acesso aos cargos públicos era limitado a determinadas classes de indivíduos. O direito e a propriedade também”<sup>140</sup>. Por isso, como reação a essa desigualdade jurídica, a segunda parte do art. 1º daquela Declaração, ressaltou que as distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum. Do mesmo modo, a última parte do art. 6º dispôs que: “[...] Todos os cidadãos, sendo iguais aos olhos da lei, são igualmente admissíveis a todas as dignidades e a todas as posições

---

<sup>138</sup> RABINOVICH-BERKMAN, Ricardo David. **Derechos humanos: una introducción a su naturaleza y a su historia**. Buenos Aires: Quorum, 2007, p. 166.

<sup>139</sup> RABINOVICH-BERKMAN, Ricardo David, op. cit., p. 167.

<sup>140</sup> RABENHORST, Eduardo Ramalho. **Dignidade humana e moralidade democrática**. Brasília: Brasília Jurídica, 2001, p. 36.

e empregos públicos, segundo a sua capacidade e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos”. Trata-se, entretanto, assim como nas declarações americanas, do reconhecimento de uma igualdade perante a lei, isto é, uma igualdade simplesmente formal, e não material (socioeconômica). Além disso, embora a França não enfrentasse o problema da escravidão no seu território europeu, ela era praticada amplamente no seu território colonial, circunstância essa que sequer foi mencionada na Declaração de 1789. Importa destacar, ainda, que, se a ideia de dignidade humana não foi incorporada efetivamente por essas declarações de direitos no que tange ao seu conteúdo, o mesmo ocorreu no que se refere à sua forma, haja vista que a palavra “dignidade” praticamente não é utilizada. Quando aparece, ainda que na tentativa de reduzir a desigualdade jurídica, ela é empregada no seu sentido sociopolítico.

A ideia de dignidade humana – ao lado dos direitos humanos – só vai emergir e se consolidar no vocabulário jurídico mais tarde, como uma reação da comunidade internacional ao totalitarismo dos regimes nazi-fascistas e às atrocidades por eles cometidas no contexto da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), “que ultrajaram a consciência da Humanidade”<sup>141</sup>. Além desse marco histórico, certamente foi decisiva a existência prévia de uma concepção de homem igualitária e universalista, que superasse qualquer distinção, como as relativas ao sexo, à origem étnica, à nacionalidade, à religião e à saúde, em virtude de uma *dignidade* que é comum a todos os membros da espécie humana. Desse modo, a partir de meados do século XX, os documentos normativos internacionais e nacionais passaram a reservar uma posição de destaque à ideia de dignidade humana, assumindo esta a função de princípio fundamental da ordem jurídico-política.

No plano internacional, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pelas Nações Unidas desde 1948, preconiza que “o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo” (Preâmbulo) e declara, em seguida, que “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade” (art. 1º). No mesmo ano, alguns meses antes da aprovação da Declaração Universal, influenciada por seus

---

<sup>141</sup> Essa frase mencionada no preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 também remete ao preâmbulo da Carta das Nações Unidas de 1945, onde se lê o seguinte: “Nós, os povos das Nações Unidas, resolvidos a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla [...]”.



trabalhos preparatórios, aprovou-se, na IX Conferência Internacional Americana em Bogotá, a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem, que abre seu texto considerando “Que os povos americanos dignificaram a pessoa humana e que suas constituições nacionais reconhecem que as instituições jurídicas e políticas, que regem a vida em sociedade, têm como finalidade principal a proteção dos direitos essenciais do homem e a criação de circunstâncias que lhe permitam progredir espiritual e materialmente e alcançar a felicidade”. Logo depois, assinala que “Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos e, como são dotados pela natureza de razão e consciência, devem proceder fraternalmente uns para com os outros” (Preâmbulo). Convém ressaltar que ambas as declarações já reconheciam os direitos de primeira (civis e políticos) e de segunda (sociais, econômicos e culturais) geração. Não apenas essas, mas todas as principais declarações internacionais sobre direitos humanos seguintes fazem expressa menção à dignidade humana como um conceito básico<sup>142</sup>.

No plano nacional, a Lei Fundamental da República Federal da Alemanha, no seu art. 1º, dispõe que “a dignidade humana é inviolável. Respeitá-la e protegê-la é obrigação de todo o poder estatal”. Com aprovação em 23 de maio de 1949, poucos anos após o fim da Segunda Guerra Mundial, esse documento, juntamente com as citadas Declarações de 1948, sobretudo a das Nações Unidas, constitui o exemplo emblemático da opção por fundar toda a ordem jurídico-política sobre a base da dignidade humana, a fim de evitar o regresso a ideologias e a práticas desumanas. Daí em diante, com esse mesmo objetivo, muitas outras Constituições passaram a reconhecer expressamente a dignidade humana como um princípio fundamental<sup>143</sup>, e, mesmo em países cujas Constituições não a reconheceram expressamente, a dignidade humana foi recepcionada por via da interpretação construtiva dos juízes, como no caso da França, onde duas decisões deram à dignidade humana o *status* de norma jurídica – a primeira do Conselho Constitucional francês, em 27 de julho de 1994, relativa à bioética; e a segunda do Conselho de Estado, em 27 de outubro de 1995, sobre o lançamento de anões.

Na Constituição brasileira de 1988, o princípio da dignidade da pessoa humana, de forma inédita no constitucionalismo pátrio, foi expressamente inserido no “Título I – Dos

---

<sup>142</sup> No mesmo sentido, os instrumentos internacionais mais importantes sobre bioética adotam tal princípio como conceito básico a fim de estabelecer certos limites aos crescentes poderes das intervenções biotecnológicas sobre a humanidade. Por exemplo, na Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos Humanos, aprovada pela UNESCO em 1997, a noção de dignidade humana é empregada 15 vezes ao longo do seu texto.

<sup>143</sup> Apenas a título ilustrativo, fazem referência à dignidade humana: Constituição do Paraguai (Preâmbulo e art. 1º e 46); Constituição do México (art. 3.1 e 25); Constituição de Portugal (art. 1º); Constituição da Espanha (Preâmbulo e art. 10, D); Constituição da Itália (art. 3º e 41); Constituição da Bélgica (art. 23); Constituição da Grécia (art. 7.2); Constituição da Suíça (art. 119); Constituição da Irlanda (Preâmbulo); Constituição da Suécia (art. 2º); Constituição da República Tcheca (Preâmbulo); Constituição da Finlândia (art. 1º); Constituição da Polônia (Preâmbulo e art. 30); Constituição da Lituânia (art. 21); Constituição da Eslovênia (art. 34); Constituição da Rússia (art. 7º); Constituição da África do Sul (Seções 7ª e 10); Constituição de Israel (art. 1º).

Princípios Fundamentais” como um dos fundamentos da República (art. 1º, inciso III), que se constitui em Estado Democrático de Direito. Tratando desse dispositivo, Ingo Sarlet afirma que o constituinte de 1988 tomou não só uma decisão fundamental a respeito do sentido, da finalidade e da justificação do poder estatal e do próprio Estado, mas também “reconheceu categoricamente que é o Estado que existe em função da pessoa humana, e não o contrário, já que o ser humano constitui a finalidade precípua, e não o meio da atividade estatal”<sup>144</sup>.

Conforme será demonstrado a seguir, a posição de proeminência que a dignidade humana assumiu no âmbito da legislação após a segunda metade do século XX, figurando como princípio fundamental do Direito e da democracia, também é sustentada pela doutrina jurídica majoritária nacional e estrangeira, que a considera, nessa perspectiva, como *fonte ética, princípio/valor supremo* e, ainda, *valor-fonte*<sup>145</sup> dos direitos e garantias fundamentais previstos na Constituição.

Nessa perspectiva, José Afonso da Silva, entende que a eminência da dignidade humana é tal que lhe confere, ao mesmo tempo, a natureza de valor supremo e de princípio constitucional fundamental e geral que deve inspirar toda a ordem jurídica. Para ele, tal princípio constitui o valor supremo e fundante da República, da Federação, do País, da Democracia e do Direito: “Portanto, não é apenas um princípio da ordem jurídica, mas o é também da ordem política, social, econômica e cultural. Daí sua natureza de valor supremo, porque está na base de toda a vida nacional”<sup>146</sup>.

Carmen Lúcia Antunes da Rocha, por sua vez, afirma que a dignidade humana “passa a ser [...] encarecida sobre qualquer outra idéia a embasar as formulações jurídicas do pós-guerra e acentua-se como valor supremo, no qual se contém mesmo a essência do direito que se protege e se elabora a partir de então”<sup>147</sup>. Tal autora entende que, no constitucionalismo contemporâneo, o “limite positivo e negativo de atuação do Estado e das autoridades que o representam passou a ser [...] exatamente o da dignidade da pessoa humana, base de todas as

<sup>144</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 5 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007, p. 67-68. Oferecendo uma interpretação semelhante, cf. ROCHA, Carmen Lúcia Antunes da. O princípio da dignidade da pessoa humana e a exclusão social. **Revista do Instituto Brasileiro de Direitos Humanos**, Fortaleza, a. 2, v. 2, n. 2, p. 49-67, 2001, p. 55.

<sup>145</sup> A expressão *valor-fonte* tem inspiração na tese de Miguel Reale, para quem a pessoa é o *valor-fonte* de todos os valores: “No centro de nossa concepção axiológica situa-se, pois, a idéia do homem como ente que, a um só tempo, é e *deve ser*, tendo consciência dessa dignidade. É dessa autoconsciência que nasce a idéia de *pessoa*, segundo a qual não se é homem pelo mero fato de existir, mas pelo significado ou sentido da existência”. REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 20. ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 211 et seq.

<sup>146</sup> SILVA, José Afonso da. A dignidade da pessoa humana como valor supremo da democracia. **Líber Amicorum, Héctor Fix-Zamudio**. San José, Costa Rica: Corte Interamericana de Derechos Humanos, Unión Europea, 1998, v. 1, p. 587-591, p. 589.

<sup>147</sup> ROCHA, Carmen Lúcia Antunes da, op. cit., p. 53.

definições e de todos os caminhos interpretativos dos direitos fundamentais”<sup>148</sup>. Em suma, para ela, a dignidade humana é uma “superlei pré-estatal, que se põe no sistema constitucional como princípio fundamental matricial de todas as demais normas, quer de princípio, quer de preceito, que se conjuguem na formulação constituinte”<sup>149</sup>.

Voltando-se aos direitos fundamentais, Ingo Sarlet sustenta que o art. 1º, inciso III, da Constituição de 1988, “contém não apenas mais de uma norma, mas que esta(s), para além de seu enquadramento na condição de princípio (e valor) fundamental, é (são) também o fundamento de [...] norma(s) definidora(s) de direitos e garantias, mas também de deveres fundamentais”<sup>150</sup>. Para ele, por conseguinte, os direitos fundamentais não só encontram – ao menos em regra – o seu fundamento no princípio da dignidade humana, mas também a partir deste “podem e até mesmo devem ser deduzidos direitos fundamentais autônomos”<sup>151</sup>.

Na doutrina jurídica pátria, ainda merece referência a posição de Paulo Bonavides, segundo o qual toda a problemática da legitimidade do poder e do Estado há de passar necessariamente pelo exame do papel normativo do princípio da dignidade da pessoa humana. Acrescenta que “se houver reconhecidamente um princípio supremo no trono da hierarquia das normas, esse princípio não deve ser outro senão aquele em que todos os ângulos éticos da personalidade se acham consubstanciados”<sup>152</sup>.

O carácter fundamental do princípio da dignidade humana também é reconhecido no pensamento jurídico estrangeiro. Jorge Miranda entende, por exemplo, que a unidade de sentido, de valor e de concordância prática do sistema de direitos fundamentais “repousa na dignidade da pessoa humana, proclamada no art. 1º da Constituição da República Portuguesa, ou seja, na concepção que faz da pessoa fundamento e fim da sociedade e do Estado”<sup>153</sup>. Para ele, “os direitos, liberdades e garantias pessoais e os direitos económicos, sociais e culturais comuns, têm a sua fonte ética na dignidade da pessoa, de todas as pessoas”<sup>154</sup>. Nesse sentido, ao interpretar o art. 18, item 3, da Constituição da República Portuguesa<sup>155</sup>, José Carlos Vieira de Andrade afirma que tal princípio atuaria como limite absoluto do conteúdo essencial dos preceitos constitucionais, porque a dignidade humana é “a base dos direitos fundamentais e o

<sup>148</sup> ROCHA, Carmen Lúcia Antunes da, op. cit., p. 54.

<sup>149</sup> ROCHA, Carmen Lúcia Antunes da, op. cit., p. 56.

<sup>150</sup> SARLET, Ingo Wolfgang, op. cit., p. 71.

<sup>151</sup> SALET, Ingo Wolfgang, op. cit., p. 71.

<sup>152</sup> BONAVIDES, Paulo. **Teoria constitucional da democracia participativa**. 2. ed. São Paulo: Malheiros, 2003, p. 233.

<sup>153</sup> MIRANDA, Jorge. **Manual de direito constitucional**. 2. ed. Coimbra: Coimbra, 1993, v. IV, p. 166.

<sup>154</sup> MIRANDA, Jorge, op. cit., p. 167.

<sup>155</sup> “Art. 18 [...] 3. As leis restritivas de direitos, liberdades e garantias têm de revestir carácter geral e abstracto e não podem ter efeito retroactivo nem diminuir a extensão e o alcance do conteúdo essencial dos preceitos constitucionais”.

princípio da sua unidade material”<sup>156</sup>. Para chegar a essa conclusão, ele argumenta que “Se a existência de outros princípios ou valores [...] justifica que os direitos possam ser restringidos [...], a ideia do homem como ser digno e livre, que está na base dos direitos, liberdade e garantias, tem de ser vista como um limite absoluto a esse poder de restrição”<sup>157</sup>.

Os juristas alemães, de modo geral, também atribuem uma posição de destaque ao princípio da dignidade humana, o qual, segundo Michael Kloepfer, foi designado “como valor supremo da democracia livre pelo Tribunal Constitucional Federal; estaria no centro do sistema de valores da Constituição e pertenceria aos ‘princípios constitucionais basilares’ da LF”<sup>158</sup>. Nesse passo, Christian Starck assinala que a garantia da inviolabilidade significa tanto que a dignidade humana tem validade perante terceiros, abrangendo o dever de proteção do Estado na perspectiva de uma tarefa estatal, quanto que essa garantia não pode ser restringida, salvo quando se verifique a necessidade de proteção de dignidade humana *versus* dignidade humana – caso em que seria admitida uma restrição por ponderação. No seu entendimento, o princípio em questão “é norma fundamental para toda a ordem jurídica. Todo o Direito deve estar vinculado à insígnia da dignidade do homem; todas as normas devem ser colocadas, tanto na sua (...?) formulação como na sua aplicação, em consonância com esse princípio supremo”<sup>159</sup>. Copiosos exemplos semelhantes poderiam ser citados ilustrativamente<sup>160</sup>.

Diante dessas considerações, percebe-se nitidamente que o princípio da dignidade humana possui uma *prioridade hierárquica* em relação às demais normas jurídicas, ocupando a posição mais significativa dentro da ordem jurídica nacional e internacional. Esse princípio parece, aliás, ter uma força retórica mais persuasiva, notadamente na justificação de medidas de proteção da pessoa humana, do que alguns modelos jurídicos tradicionais, que se tornaram suspeitos por sua extrema vaguidade, tais como: os “princípios gerais de direito”, os “bons costumes”, o “bem comum”, a “ordem pública” e “a moralidade pública”. Mas a noção de dignidade humana está imune a esse problema? Ela é uma noção autoevidente e, por isso, não precisa de uma justificação racional? Como os juristas têm se posicionado frente a essas questões? São esses alguns dos temas sobre os quais se busca refletir no capítulo II.

<sup>156</sup> ANDRADE, José Carlos Vieira de. **Os direitos fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976**. 3. ed. Coimbra: Almedina, 2004, p. 306.

<sup>157</sup> ANDRADE, José Carlos Vieira de, op. cit., p. 306.

<sup>158</sup> KLOEPFER, Michael. Vida e dignidade da pessoa humana. Tradução de Rita Dostal Zanini. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 145-174, p. 157.

<sup>159</sup> STARCK, Christian. Dignidade humana como garantia constitucional: o exemplo da Lei Fundamental alemã. Tradução de Rita Dostal Zanini. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, P. 199-224, p. 219.

<sup>160</sup> Nesse sentido, cf. SANTOS, Fernando Ferreira dos. **Princípio constitucional da dignidade da pessoa humana**. São Paulo: Celso Bastos, 1999, p. 55-67.

## CAPÍTULO II – DIGNIDADE HUMANA E JUSTIFICAÇÃO RACIONAL

### 2.1 A dignidade humana necessita de uma justificação racional?

Embora o princípio da dignidade humana tenha assumido um papel fundamental no âmbito do Direito positivo, a maioria dos juristas que sustentam essa fundamentalidade também reconhece a grande dificuldade de revelar o significado ou o conteúdo da dignidade humana, haja vista a sua complexidade semântica. Dessa maneira, parece haver um consenso entre os autores que já refletiram sobre o assunto no sentido de que a dignidade humana trata-se de um *conceito polissêmico*<sup>161</sup>, de uma *expressão vaga, fluida e indeterminada*<sup>162</sup>, de uma *noção ambígua e ambivalente*<sup>163</sup> ou de uma *categoria axiológica aberta*, que “reclama uma constante concretização e delimitação pela práxis constitucional, tarefa cometida a todos os órgãos estatais”<sup>164</sup>. Este último entendimento, aliás, já havia sido proposto por Carmen Lúcia Antunes da Rocha:

Contudo, não por ser um princípio matriz no constitucionalismo contemporâneo se pode ignorar a ambigüidade e a porosidade do conceito jurídico da dignidade da pessoa humana. Princípio de freqüente referência tem sido igualmente de parca ciência pelos que dele se valem, inclusive nos sistemas normativos. Até o papel por ele desempenhado é diversificado e impreciso, sendo elemento de construção permanente mesmo em seu conteúdo<sup>165</sup>.

Diferentemente do que se poderia pensar a princípio, os documentos normativos internacionais e nacionais que consagram a dignidade humana deixam amplamente em aberto a questão da sua justificação e da sua definição em termos teóricos – logo, não oferecem uma resposta precisa à pergunta básica “o que é dignidade humana?” –, preferindo uma abordagem mais pragmática, a fim de facilitar um acordo sobre a matéria. Nessa perspectiva, o filósofo cristão francês Jacques Maritain, um dos membros mais ativos do Comitê da UNESCO sobre os Princípios Filosóficos dos Direitos do Homem – formado em 1946 para realizar um estudo

<sup>161</sup> MALUSCHKE, Günther. A dignidade humana como princípio ético-jurídico. **Nomos**: Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC, Fortaleza, v. 27, p. 95-117, jul./dez. 2007.

<sup>162</sup> MORAES, Maria Celina Bodin de. O conceito de dignidade humana: substrato axiológico e conteúdo normativo. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Constituição, direitos fundamentais e direito privado**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003, p. 105-147, p. 111.

<sup>163</sup> CHAMPEIL-DESPLATS, Véronique. La dignidad y su ambigua influencia en las libertades. In: **Simposio Franco-Americano de Filosofía del Derecho Público**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Departamento de Filosofía del Derecho, 2008.

<sup>164</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 5 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007, p. 42.

<sup>165</sup> ROCHA, Carmen Lúcia Antunes da. O princípio da dignidade da pessoa humana e a exclusão social. **Revista do Instituto Brasileiro de Direitos Humanos**, Fortaleza, a. 2, v. 2, n. 2, p. 49-67, 2001, p. 50.

sobre a possibilidade de se compor uma Declaração Internacional de Direitos Humanos<sup>166</sup> –, sustenta que a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 demonstrou que, embora não seja fácil, é possível chegar a um acordo meramente prático com relação a uma Carta de direitos possuídos pelo homem em sua experiência pessoal e social. Procurar uma *justificação racional* para essas *conclusões práticas* e para esses direitos seria, no entanto, completamente fútil: “Se tal fizéssemos, correríamos o risco de impor um dogmatismo arbitrário ou deter-nos-iam diferenças irreconciliáveis. O problema que ora se levanta é o do acordo prático entre homens que, teoricamente, se opõem uns aos outros”<sup>167</sup>. Ele reconhece que, paradoxalmente, as justificações racionais, embora *indispensáveis*, porque os indivíduos só desejam consentir naquilo que reconheceram como verdadeiro e racionalmente válido, são *impotentes* para criar um acordo entre os homens, já que comumente diferem entre si ou se opõem uma às outras<sup>168</sup>. Desse modo, para Maritain, é possível alcançar espontaneamente um acordo sobre uma Carta de direitos, “não na base de noções especulativas comuns, mas na de noções práticas comuns; não na afirmação de uma idêntica concepção do mundo, do homem e do conhecimento, mas na afirmação de um mesmo conjunto de convicções que dizem respeito à ação”. Relata ainda que, durante uma reunião da Comissão Nacional Francesa da UNESCO, na qual se discutiam os direitos humanos, alguém questionou como proponentes de ideologias violentas opostas concordaram no levantamento de uma Carta desses direitos humanos: “Sim, replicaram eles, concordamos na enumeração desses direitos, *contanto que não nos perguntem por quê*. A partir do por quê, começa a divergência”<sup>169</sup>.

A contribuição de Maritain para a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 consistiu também em assinalar a necessidade de uma matriz interpretativa. Assim, se tal documento não se propusesse a ser uma confusão de ideias, ele precisaria de um “diapasão” ou de uma “chave” de acordo com a qual os direitos pudessem harmonizar-se. Na sua visão, tudo dependeria do *último valor* pelo qual esses direitos são determinados e pelo qual eles se

---

<sup>166</sup> Esse Comitê foi composto pelos principais pensadores da época e empreendeu, a partir do levantamento da opinião de governantes e de eruditos de todas as partes do mundo – o que se fez pelo envio de um detalhado questionário a essas pessoas –, um exame das bases intelectuais de uma Carta de direitos moderna (*modern Bill of rights*), na esperança de que esse estudo fosse útil à Comissão de Direitos Humanos do Conselho Econômico e Social das Nações Unidas tanto por revelar os princípios comuns sobre os quais a Declaração se alicerça quanto por antecipar algumas das dificuldades e diferenças de interpretação que podem atrasar ou impedir o acordo sobre os direitos que entram na Declaração. UNESCO. **The grounds of an international declaration of human rights**. Paris, 31 jul. 1947. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001243/124350eb.pdf>>. Acesso em: 15 dez. 2010. A esse respeito, cf. também: CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos**. 2. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2003, v. 1, p. 55-62.

<sup>167</sup> MARITAIN, Jacques. **O homem e o Estado**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. 4. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1966, p. 79.

<sup>168</sup> MARITAIN, Jacques, op. cit., p. 80.

<sup>169</sup> MARITAIN, Jacques, op. cit., p. 80.

integram por limitações mútuas<sup>170</sup>. Pois bem, após os trabalhos do Comitê da UNESCO sobre os Princípios Filosóficos dos Direitos do Homem, o projeto de uma Declaração Universal passou à Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas, órgão designado para elaborar a sua redação. Essa desencorajadora tarefa<sup>171</sup>, por sua vez, foi delegada por todos os membros da Comissão a um único autor, René Cassin<sup>172</sup>, jurista francês experto na técnica de redação legislativa. Essa habilidade profissional facilitou-lhe responder ao pedido de Maritain por uma matriz interpretativa, que foi apresentada já no primeiro artigo da Declaração<sup>173</sup>, expressando não um direito, mas uma declaração sobre algo comum a todos os seres humanos (consciência e racionalidade) e que lhes proporciona uma dignidade e direitos iguais. Nessa perspectiva, considerando a posição proeminente e estratégica da dignidade humana no aludido documento – só na “Parte Geral”<sup>174</sup> (Preâmbulo, Proclamação e artigos 1º e 2º), ela é invocada três vezes, aparecendo ainda relacionada aos direitos econômicos, sociais e culturais nos artigos 22 e 23 –, conclui-se que foi justamente ela a matriz adotada para harmonizar os direitos humanos.

Diante desses comentários, pode-se notar que os autores da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 – e tal tendência foi seguida pelos documentos posteriores –, desde o seu processo de elaboração, não dedicaram esforços para alcançar uma justificação racional desses direitos e da dignidade humana, mas sim para assegurar um acordo meramente prático, uma confiança comum ou mesmo uma *fé* neles, tal como se lê em seu Preâmbulo: “Considerando que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta da ONU, sua fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor do ser humano e na igualdade de direitos entre homens e mulheres [...]”. Para Roberto Andorno, a opção dos legisladores por uma abordagem pragmática do princípio da dignidade humana é perfeitamente compreensível,

<sup>170</sup> GLENDON, Mary Ann; ABRAMS, Elliott. Reflections on the UDHR (Universal Declaration of Human Rights). **First Things**: A Monthly Journal of Religion and Public Life, n. 82, p. 23-27, abr. 1998. Disponível em: < <http://www.leaderu.com/ftissues/ft9804/articles/udhr.html> >. Acesso em: 15 dez. 2010.

<sup>171</sup> GLENDON, Mary Ann; ABRAMS, Elliott, op. cit. Afinal, como propostas e ideias poderiam ser ordenadas, avaliadas e integradas num documento que os 58 Estados-membros das Nações Unidas considerassem aceitável?

<sup>172</sup> Convém ressaltar que, embora Cassin seja considerado um dos principais responsáveis pela integridade e pela coerência dos direitos consagrados na Declaração Universal dos Direitos Humanos, o seu trabalho de redação foi apenas parte de um empreendimento que foi levado a cabo ao lado de outras importantes figuras, tais como: John Humphrey, jurista canadense e então diretor de Direitos Humanos das Nações Unidas; Richard Mckeon, filósofo estadunidense e porta-voz do Comitê de filósofos da UNESCO, do qual Maritain fazia parte; Eleanor Roosevelt, delegada estadunidense e primeira presidente (e porta-voz) da Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas; P. C. Chang, delegado chinês e vice-presidente desta Comissão, e Charles Malik, professor e filósofo libanês, que juntos, com suas habilidades diplomáticas, asseguraram uma aceitação ampla do documento em diversas culturas e nações do mundo.

<sup>173</sup> “Artigo I. Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”.

<sup>174</sup> “Parte Geral” porque apresenta as premissas, as propostas e os princípios que irão orientar a interpretação dos direitos enumerados especificamente nos artigos 3º ao 27. Os três últimos artigos também consistem em guias interpretativos, contextualizando os direitos em relação aos limites, aos deveres e à ordem social e internacional na qual eles devem ser realizados. GLENDON, Mary Ann; ABRAMS, Elliott, op. cit.

“uma vez que basta testemunhar o sofrimento humano extremo [...] para se entender que a dignidade, embora difícil de ser definida com precisão, é uma característica bastante real dos seres humanos e não apenas hipótese metafísica”<sup>175</sup>. Ele explica que, paradoxalmente, é mais fácil compreender aquilo que está contrário à dignidade humana do que aquilo que está de acordo com ela, porque o mal seria mais fácil de entender do que o próprio bem. Por isso, um dos melhores meios para compreender o real significado da dignidade humana seria averiguar as experiências concretas de indignidades sofridas pelos seres humanos<sup>176</sup>. Em sua opinião, a atitude dos legisladores de deixar em aberto as questões da justificação e da definição desse princípio em termos teóricos é razoável, pois “usualmente, o melhor que se pode fazer com essa difícil noção é tentar abordá-la com a ajuda de comparações, analogias e exemplos, a partir de uma *perspectiva intuitiva*”<sup>177</sup>. Assim, embora a dignidade humana seja aceita como fundamento dos direitos humanos, ela é comumente proclamada, sem maiores reflexões – não apenas no domínio jurídico-político, mas em toda a vida social – como um princípio autoevidente, isto é, como “algo que não necessita ser *demonstrado*, mas apenas *afirmado*”<sup>178</sup>.

Além de compreensível, essa opção por fundar os direitos humanos e a dignidade humana sobre a base de um acordo meramente prático é considerada satisfatória por Norberto Bobbio. De acordo com ele, uma vez que a maioria dos governos existentes concordou com uma Declaração Universal dos Direitos Humanos<sup>179</sup>, isso significa que não mais se trata de buscar razões para fundamentar esses direitos, mas sim de encontrar melhores condições para a sua efetivação. Nesse sentido, arremata: “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*. Trata-se de um problema não filosófico, mas político”<sup>180</sup>. Embora seja correto afirmar que é urgente proteger e realizar os direitos humanos e a dignidade humana na prática, é um erro supor que o problema teórico de justificação dessas ideias não possui ou deixou de ter relevância<sup>181</sup>, especialmente pelos motivos expostos a seguir.

---

<sup>175</sup> ANDORNO, Roberto. A noção paradoxal de dignidade humana. Tradução de Bruno Cunha Weyne. **Revista Bioética**, Brasília, Conselho Federal de Medicina v. 17, n. 3, p. 435-449, 2009, p. 438.

<sup>176</sup> ANDORNO, Roberto, op. cit., 438-439.

<sup>177</sup> ANDORNO, Roberto, op. cit., 439. Essa perspectiva intuitiva será tratada mais adiante, no tópico 2.3.3.

<sup>178</sup> ANDORNO, Roberto, op. cit., 441.

<sup>179</sup> Convém lembrar que a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, aos 10 de dezembro de 1948, recebeu, dos então 58 Estados-membros, 48 votos a favor, nenhum contra, oito abstenções e dois estavam ausentes na ocasião.

<sup>180</sup> BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 8. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992, pp. 23.

<sup>181</sup> Tratando da mesma frase, Gregorio Robles sustenta que ela deveria ser reformulada nos seguintes termos: “o problema prático dos direitos humanos não é o de sua fundamentação, mas o de sua realização; no entanto, o problema teórico dos direitos humanos não é o de sua realização, mas o de sua fundamentação” (tradução nossa). ROBLES, Gregorio. **Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual**. Madrid: Civitas, 1995, p.



Muito embora existam numerosos acordos internacionais sobre direitos humanos, o reconhecimento universal da ideia e do conteúdo desses direitos e da dignidade humana – o seu fundamento – ainda hoje é questionado, sobretudo quando se trata do caráter multicultural e global do mundo contemporâneo. Indivíduos de diversas tradições culturais, com diferentes visões de mundo, com diferentes formas de vida e com diferentes filiações e convicções (religiosas, filosóficas, políticas, jurídicas etc.), estão, apesar dessa diversidade, destinados a compartilhar espaços, interesses e responsabilidades comuns. Isso porque, como resultado do amplo e crescente desenvolvimento científico-tecnológico, iniciado principalmente a partir do final do século XX, e do poder excessivo que esta situação conferiu aos homens, as modalidades de conexão entre distintos indivíduos e sociedades do mundo intensificaram-se de tal maneira que muitas ações ou omissões humanas podem ter um alcance global<sup>182</sup> e suas consequências, em alguns casos<sup>183</sup>, podem colocar em risco a própria vida humana no planeta. Tratando dessa questão, Reginaldo da Costa afirma que:

Isso tem como implicação, entre outras coisas, que há a necessidade urgente da cooperação solidária dos indivíduos, das culturas e nações na fundamentação de direitos intersubjetivos, transnacionais, suscetíveis de consenso racional, que sirvam de parâmetro mínimo para as relações entre indivíduos e nações de modo a evitar não só a arbitrariedade do poder estatal sobre os indivíduos humanos (e as minorias), mas, também, ao mesmo tempo, evitar uma iminente destruição da própria coletividade humana (que pode ocorrer, por exemplo, através de uma guerra nuclear de extermínio ou através do desequilíbrio do ecossistema planetário gerado pela crise ecológica causada pelo modelo moderno de produção industrial)<sup>184</sup>.

Como até agora não foi levada a cabo essa cooperação solidária (intercultural) na justificação racional de parâmetros ético-jurídicos mínimos para conservar a vida planetária e para manter civilizadas as relações humanas, tal função continua sendo exercida pelas noções de direitos humanos e de dignidade humana, porém de uma forma ainda considerada suspeita por céticos e relativistas culturais. Os primeiros sustentam que princípios éticos ou juízos de valor não são passíveis de uma justificação racional e que, por isso, sempre se fundam em avaliações particulares, geralmente decorrentes de opiniões culturais, de crenças religiosas, de

---

11. No original: “*el problema práctico de los derechos humanos no es el de su fundamentación, sino el de su realización; pero el problema teórico de los derechos humanos no es el de su realización, sino el de su fundamentación*”.

<sup>182</sup> Sobre o processo moderno de globalização, cf. GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991, p. 69-70.

<sup>183</sup> É suficiente lembrar aqui dos problemas e dos desafios comuns a toda a humanidade, como, por exemplo, a poluição ambiental, o aquecimento global, o perigo de esgotamento dos recursos energéticos, a pobreza mundial, a violência internacional e a ameaça de uma guerra nuclear de extermínio.

<sup>184</sup> COSTA, Reginaldo da. Justificação racional, idéia de direitos humanos e multiculturalidade. **Nomos**: Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC, Fortaleza, v. 28, p. 279-288, jul./dez. 2008, p. 281.

especulações metafísicas ou de ideologias<sup>185</sup>. Os segundos alegam, por sua vez, que, pelo fato de as noções de direitos humanos e de dignidade humana terem aparecido primeiramente na Europa Ocidental e na América do Norte, elas permanecem inexoravelmente vinculadas a certos pressupostos filosóficos da tradição ocidental e que, portanto, a defesa da sua validade universal é ou uma ilusão ou uma forma de imperialismo cultural<sup>186</sup>. Um dos mais recentes defensores desta corrente, Samuel Huntington, sustenta que as divergências entre o Ocidente e “o resto do mundo” acerca dos direitos humanos ficaram claramente reveladas na Conferência Mundial das Nações Unidas sobre Direitos Humanos, realizada em Viena em junho de 1993. Conforme ele explica, de um lado, estavam os países europeus e norte-americanos e, de outro, estava um bloco de cerca de 50 Estados não ocidentais, dos quais 15 tinham os governos mais atuantes, a saber: um latino-americano (Cuba); um budista (Myanmar); quatro confucianos, com ideologias, sistemas econômicos e níveis de desenvolvimento muito diversos (Singapura, Vietnã, Coreia do Norte e China); e nove muçulmanos (Malásia, Indonésia, Paquistão, Irã, Iraque, Síria, Iêmen, Sudão e Líbia). Os líderes desse bloco asiático-islâmico eram a China, a Síria e o Irã. Numa posição intermediária, estavam os países latino-americanos, que, com a exceção de Cuba, geralmente apoiavam o Ocidente, e os países africanos e ortodoxos, que não raro se colocavam contra as propostas ocidentais<sup>187</sup>. As principais questões em torno das quais os países se dividiam eram as seguintes:

universalidade *versus* relativismo cultural com respeito aos direitos humanos, a relativa prioridade dos direitos econômicos e sociais (inclusive o direito ao desenvolvimento) *versus* os direitos políticos e civis, a condicionalidade política com respeito à assistência econômica, a criação de um Comissário das Nações Unidas para Direitos Humanos, o grau em que as organizações não-governamentais que estavam reunidas simultaneamente em Viena deviam poder participar na Conferência governamental, os direitos específicos que deveriam ser endossados pela Conferência, bem como questões mais específicas tais como se o dalai-lama devia ter permissão para se dirigir à Conferência e se os abusos contra os direitos humanos na Bósnia deviam ser condenados de forma explícita<sup>188</sup>.

---

<sup>185</sup> MALUSCHKE, Günther. A dignidade humana como princípio ético-jurídico. **Nomos**: Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC, Fortaleza, v. 27, p. 95-117, jul./dez. 2007, p. 97-98. Cf. também: CHAMPEIL-DESPLATS, Véronique. La dignidad y su ambigua influencia en las libertades. In: **Simposio Franc-Americano de Filosofía del Derecho Público**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Departamento de Filosofía del Derecho, 2008. Para uma visão crítica sobre o ceticismo ético, cf. NINO, Carlos Santiago. **Ética y derechos humanos**: un ensayo de fundamentación. 2. ed. Buenos Aires: Astrea, 2007, p. 49-89, cap. II

<sup>186</sup> Sobre as três principais objeções dos relativistas culturais e os seus pontos fracos, cf. BIELEFELDT, Heiner. Os direitos humanos num mundo pluralista. Tradução de Bruno Cunha Weyne. **Pensar**: Revista do Curso de Direito da Universidade de Fortaleza, v. 13, n. 2, p. 166-174, jul./dez. 2008.

<sup>187</sup> HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997, p. 244.

<sup>188</sup> HUNTINGTON, Samuel, P., op. cit., p. 244.

De acordo com Huntington, as nações ocidentais estavam não só mal preparadas para a Conferência Viena, como também em inferioridade numérica, de tal modo que foram obrigadas a fazer mais concessões do que os seus oponentes. Como resultado, a Declaração de Viena teve um conteúdo mínimo: salvo um firme apoio aos direitos das mulheres, ela não continha nenhum apoio explícito aos direitos de liberdade de expressão, de imprensa, de reunião, de religião, dentre outros, circunstância essa que a deixou, em muitos aspectos, mais fraca do que a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948<sup>189</sup>. Para Huntington, essa vitória do bloco asiático-islâmico refletiu o declínio da hegemonia do Ocidente, assim como o desmembramento do mundo em cerca de nove civilizações principais e diferentes entre si. O mundo agora é multipolar e multicivilizacional, e não mais dividido em dois ou três<sup>190</sup>. Logo depois, tal autor concorda que, atualmente, “a Declaração Universal dos Direitos Humanos e as convenções internacionais são menos relevantes para grande parte do planeta do que na era imediatamente posterior à II Guerra Mundial”<sup>191</sup>.

Essas considerações evidenciam – talvez de forma mais clara do que seis décadas atrás – que ainda hoje não é possível contar com um reconhecimento universal da ideia e do conteúdo da dignidade humana e dos direitos humanos. No entanto, é justamente a essas duas noções que os juristas de um modo geral recorrem na tarefa justificar a pretensão de validade deontológica das normas e das instituições jurídicas. Uma questão mais fundamental, porém, é usualmente ignorada pelos mesmos juristas, que se apoiam apenas na institucionalização da dignidade humana e dos direitos humanos no plano fático: a de *se* e *como* é possível justificar racionalmente a pretensão à validade deontológica universal daquelas noções. Do ponto de vista de uma Ciência do Direito normativa – isto é, que não se limita a descrever e a sistematizar o seu objeto<sup>192</sup>, mas também enfrenta, de forma crítica e aberta (não dogmática), a justificação de suas normas e de suas instituições, perguntando *por que* se deve fazer o que elas prescrevem e reivindicando respostas universalmente válidas – a mencionada questão de cunho filosófico permanece em aberto e se mostra de grande importância para a composição

---

<sup>189</sup> HUNTINGTON, Samuel, P., op. cit., p. 245.

<sup>190</sup> HUNTINGTON, Samuel, P., op. cit., p. 29 e 245 (cf. o mapa das civilizações pós-1990 nas p. 26-27).

<sup>191</sup> HUNTINGTON, Samuel, P., op. cit., p. 245.

<sup>192</sup> O pensamento positivista, como o de Hans Kelsen, sustenta firmemente a tese – à qual este trabalho se opõe – de que tarefa da Ciência do Direito é apenas descritiva, e não normativa: “A necessidade de distinguir o Direito da Moral e a ciência jurídica da Ética significa que, do ponto de vista de um conhecimento científico do Direito positivo, a legitimação deste por uma ordem moral distinta da ordem jurídica é irrelevante, pois a ciência jurídica não tem de aprovar ou desaprovar o seu objeto, mas apenas tem de o conhecer e descrever. Embora as normas jurídicas, como prescrições de dever-ser, constituam valores, a tarefa da ciência jurídica não é de forma alguma uma valoração ou apreciação do seu objeto, mas uma descrição do mesmo alheia a valores (*wertfreie*). O jurista científico não se identifica com qualquer valor, nem mesmo com o valor jurídico por ele descrito”. KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 77.

de uma base teórica mais segura para o princípio da dignidade humana e, por conseguinte, para os direitos humanos. Nesse sentido, como adverte Reginaldo da Costa referindo-se a estes direitos<sup>193</sup>, se não for possível justificar de forma racionalmente aceitável, perante todos os possíveis afetados, a pretensão de validade deontológica universal da dignidade humana, tal pretensão será dogmática e arbitrária, independentemente do seu reconhecimento e da sua institucionalização fáticos. Acrescenta que, do ponto de vista de uma razão suficientemente crítica – que respeita as leis do pensamento, notadamente o denominado princípio da razão suficiente (*principium rationis*)<sup>194</sup>, segundo o qual nada pode ser considerado como existente ou verdadeiro sem que haja uma razão suficiente para que assim seja e não de outro modo –, “o mero reconhecimento e a mera institucionalização fáticos, mesmo universais, não podem funcionar como critério suficiente de validade para os Direitos Humanos”<sup>195</sup> e tampouco para a dignidade humana. É preciso observar que o fundamento puramente pragmático, produto de um acordo faticamente existente, não é suficiente para a justificação dos direitos, pois sempre remanesce o dever de submetê-lo a um exame crítico, de modo a justificar por que tal acordo e suas implicações devem ser decisivos e aceitos. Em outras palavras, a “justificação” com base apenas num acordo prático não é propriamente uma justificação, porque carece de mais razões; ela tem uma fraqueza estrutural, porque o acordo de hoje pode desaparecer amanhã se não houver boas e suficientes razões para a sua manutenção<sup>196</sup>.

Desse modo, além da práxis, o homem necessita do esclarecimento desta através de uma luz teórica, sobretudo para garantir a existência e a validade do que defende, para que não se ponha a lutar por algo que não seja verdadeiro nem valioso. Com isso se quer dizer que, sem uma elucidação teórica daquilo que se realiza na prática, corre-se o sério risco de ser resguardado uma ideia que, no fundo, não representa nada mais do que um alto ideal, um bom

<sup>193</sup> COSTA, Reginaldo da. Justificação racional, idéia de direitos humanos e multiculturalidade. **Nomos**: Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC, Fortaleza, v. 28, p. 279-288, jul./dez. 2008, p. 279.

<sup>194</sup> As “leis do pensamento” são aquelas consideradas como necessárias e suficientes para que o pensar discorra pela via da racionalidade. Embora existam objeções em relação a um ou outro, a tradição filosófica ocidental, reconhece quatro princípios ou leis que regem o pensamento: o princípio de identidade (afirma que *se um enunciado é verdadeiro, então é verdadeiro*), o princípio de contradição (afirma que *nenhum enunciado pode ser verdadeiro e falso*), princípio do terceiro excluído (afirma que *um enunciado ou é verdadeiro ou é falso*) e o princípio de razão suficiente (afirma que *nenhum enunciado é verdadeiro sem razão*).

<sup>195</sup> COSTA, Reginaldo da, op. cit., p. 279.

<sup>196</sup> Sobre o caráter problemático do acordo fático como parâmetro de justificação normativa, cf. ALEXY, Robert. **Teoria da argumentação jurídica**: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica. Tradução de Zilda Hutchinson Schild Silva. 2. ed. São Paulo: Landy, 2005, p. 41. A esse respeito, Roberto Andorno afirma que a história, sobretudo a do século XX, mostra que, mesmo nos países ditos “civilizados”, os retrocessos no reconhecimento da dignidade humana permanecem possíveis ainda hoje e, por essa razão, a reflexão sobre o seu fundamento último não pode ser abandonada. ANDORNO, Roberto. La notion de dignité humaine est-elle superflue en bioéthique? **Revue Générale de Droit Médical**, n. 16, p. 95-112, jul. 2005. Disponível em: <<http://www.ethik.uzh.ch/ibme/team/mitarbeitende/andorno/Andorno-Dignite.pdf>>. Acesso em: 29 dez. 2010.

desejo ou – o que é muito pior – uma ideologia (cultural ou religiosa) arbitrária. Embora se referindo aos direitos humanos, Robles também explora esse argumento:

A razão do tipo moral salta à vista: não podemos defender nem realizar os direitos humanos se não estamos convencidos da sua bondade moral, se não estamos convencidos de que a sua implantação torna os homens melhores e a sociedade mais justa. Fundamentá-los significa chegar a essa convicção. Se esta nos falta, será inútil todo o resto, pois, em última análise, não podemos defender determinados valores a menos que estejamos profundamente convencidos da sua bondade. A razão moral da fundamentação dos direitos humanos indica, por conseguinte, a importância desta precisamente também para a realização prática desses direitos<sup>197</sup> (tradução nossa).

Nessa perspectiva, é preciso entender que uma justificação teórico-filosófica pode aprimorar muito o conhecimento geral sobre a dignidade humana e sobre os direitos que dela decorrem, e isso seguramente contribuirá para a formação de uma consciência moral e de uma maior convicção sobre a sua validade, o que, por sua vez, obviamente provocará um avanço na sua proteção e realização práticas. De acordo com Mauricio Beuchot, o conhecimento e a convicção são dois processos distintos, porém o segundo está na linha do primeiro; ambos favorecem a prática, do que decorre que a justificação, além da positivação, é de grande ajuda para que se chegue a uma melhor aceitação da dignidade humana e dos direitos humanos<sup>198</sup>. Com efeito, também para a efetivação dessas duas noções, é necessário argumentar e justificar o máximo possível no âmbito teórico-filosófico.

É forçoso reconhecer, ademais, que o conteúdo da expressão “dignidade humana” tem sido, e continua a ser, frequentemente empregado de uma maneira bastante vaga e incerta, o que dá margem ao seu uso desarrazoado. Assim, essa expressão tem servido para justificar soluções ou interesses diametralmente opostos, notadamente nas discussões éticas e jurídicas envolvendo assuntos bioéticos, tais como nos casos do aborto, em que se contrapõem duas dignidades, a da mulher, para escolher livremente e exercer a sua autonomia, e a dignidade – sustentada pela Igreja – de que gozaria o feto a partir da sua concepção; e no da eutanásia, em que ambas as posições, a favor e contra, recorrem à dignidade humana, oferecendo, contudo,

---

<sup>197</sup> ROBLES, Gregorio. **Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual**. Madrid: Civitas, 1995, p. 12. No original: “*La razón de tipo moral salta a la vista: no podemos defender ni realizar los derechos humanos si no estamos convencidos de su bondad moral, si no estamos convencidos de que su implantación hace mejorar a los hombres y a la sociedad ser más justa. Fundamentarlos significa llegar a esa convicción. Si nos falta ésta será inútil todo lo demás, pues a la larga no podremos defender determinados valores a menos que estemos profundamente convencidos de su bondad. La razón moral de la fundamentación de los derechos humanos indica, por consiguiente, la importancia de ésta precisamente también para la puesta en práctica de dichos derechos*”.

<sup>198</sup> Cf. BEUCHOT, Mauricio. **Los derechos humanos y su fundamentación filosófica**. **Cuadernos de fe y cultura Núm. 3**. Guadalajara, México: Universidad Iberoamericana e ITESO, 1997, ítem 2.

diferentes interpretações acerca da sua relação com a inviolabilidade da vida<sup>199</sup>. Ela também tem sido muito utilizada, de maneira abusiva, como um argumento fácil e rápido (*knock-down argument*) para criticar vários tipos de práticas (médicas, biomédicas, políticas, jurídicas etc.), na tentativa de eludir a difícil tarefa de encontrar argumentos mais adequados. Essa estratégia artilosa transforma o argumento da dignidade humana numa falácia – mais especificamente na falácia do *argumentum ad populum*, que procura convencer através do apelo emocional gerado na multidão, como ocorre numa propaganda<sup>200</sup> – ou numa arma retórica à disposição dos interesses particulares e arbitrários daqueles (pessoas ou grupos) que a ela recorrem. Isso tem trazido sérios problemas para a práxis e para o discurso jurídico – embora poucos autores brasileiros reconheçam ou admitam –, já se falando, inclusive, de uma *banalização* ou de um *inflacionário* uso do princípio da dignidade humana<sup>201</sup>. Após uma análise da jurisprudência

<sup>199</sup> Sobre esse tema, Ronald Dworkin esclarece o seguinte: “Os que desejam uma morte prematura e serena para si mesmos ou para seus parentes não estão rejeitando ou denegrindo a santidade da vida; ao contrário, acreditam que uma morte mais rápida demonstra mais respeito para com a vida do que uma morte protelada. Uma vez mais, os dois lados do debate sobre a eutanásia compartilham uma preocupação com a santidade da vida; estão unidos por esse valor e só divergem sobre a melhor maneira de interpretá-lo e respeitá-lo”. DWORKIN, Ronald. **Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 341. A França oferece outro exemplo interessante: as mulheres muçulmanas defendem que as obrigar a tirar o véu islâmico é uma violação da sua *dignidade de muçulmanas*; uma parte das feministas, ao invés, sustenta que se cobrir com o véu é uma violação da *dignidade das mulheres*. Como observa Véronique Champeil-Desplats, não há aqui duas dignidades de sujeitos diferentes – como no caso do aborto –, mas sim duas concepções da dignidade de um mesmo sujeito (a mulher muçulmana), interpretado à luz de duas compressões sócio-culturais diferentes. Assim, a mulher muçulmana teria de escolher entre a sua dignidade de mulher e a sua dignidade de muçulmana. CHAMPEIL-DESPLATS, Véronique. *La dignidad y su ambigua influencia en las libertades*. In: **Simposio Franco-Americano de Filosofía del Derecho Público**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Departamento de Filosofía del Derecho, 2008.

<sup>200</sup> O *argumentum ad populum* pode ser definido “como a tentativa de ganhar o assentimento popular para uma conclusão despertando as paixões e o entusiasmo da multidão. É um recurso favorito do propagandista, do demagogo e dos que transmitem avisos. Confrontado com a tarefa de mobilizar os sentimentos do público a favor ou contra uma determinada medida, o propagandista evitará o custoso processo de colher e de apresentar provas e argumentos racionais e recorrerá aos métodos mais breves do *argumento ad populum*” (tradução nossa). COPI, Irwin M. **Introducción a la lógica**. Traducción de Néstor Alberto Miguez. 3. ed. Buenos Aires: Eudeba, 1995, p. 90-91. No original: “*como el intento de ganar el asentimiento popular para una conclusión despertando las pasiones y el entusiasmo de la multitud. Es un recurso favorito del propagandista, del demagogo y del que pasa avisos. Enfrentado con la tarea de movilizar los sentimientos del público a favor o en contra de una medida determinada, el propagandista evitará el laborioso proceso de reunir y presentar pruebas y argumentos racionales y recurrirá a los métodos más breves del argumento ad populum*”. Sobre o uso da estratégia propagandística para a defesa dos direitos humanos e da dignidade humana, Nino explica que ela implica uma atitude elitista, já que se supõe que os que exercem a propaganda não estão convencidos por ação da sua própria propaganda, mas por razões que estão fora do alcance dos seus destinatários. Essa atitude é pragmaticamente inconsistente com a defesa dos direitos que se procura fazer através da propaganda. NINO, Carlos Santiago. **Ética y derechos humanos: un ensayo de fundamentación**. 2. ed. Buenos Aires: Astrea, 2007, p. 5.

<sup>201</sup> Cf. SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 5 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007, p. 40-44; SILVA, Virgílio Afonso da. **Direitos fundamentais: conteúdo essencial, restrições e eficácia**. São Paulo: Malheiros, 2009, p. 191-196, que, entre nós, reconhecem o risco real da transformação da dignidade numa espécie de tabu – ou seja, numa questão fundamental que dispensa justificção –, o que pode resultar numa aplicação arbitrária e voluntarista ou numa “hipertrofia” dessa noção. Nesse sentido, cf. também: MALUSCHKE, Günther. *A dignidade humana como princípio ético-jurídico*. **Nomos: Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC, Fortaleza**, v. 27, p. 95-117, jul./dez. 2007, p. 107. Para este autor, a pergunta sobre os objetos do regulamento da dignidade humana abre a

do Supremo Tribunal Federal (STF) dos seis primeiros meses de 2005, Virgílio Afonso da Silva identifica, no Brasil, um cenário revelador desse fenômeno: ao menos nove decisões indicam alguma ofensa à dignidade humana<sup>202</sup>, o que conduz a duas conclusões: ou ela é, no Brasil, constantemente desrespeitada – o que não é de se esperar num Estado Democrático de Direito por parte dos Poderes estatais –, ou ela “tem servido como uma espécie de enorme ‘guarda-chuva’, embaixo do qual diversas situações que poderiam ser resolvidas por meio do recurso a outras garantias constitucionais e até mesmo infraconstitucionais, acabam sendo amontoadas em busca de proteção”<sup>203</sup>. Embora o Brasil possua uma das piores distribuições de renda do Planeta, para o mencionado autor, o recurso inflacionário à dignidade humana no discurso jurídico não tem ligação direta com a iníqua realidade social do país, até porque não são os casos de violação da dignidade de pessoas vivendo em condições de pobreza que chegam repetidamente ao Judiciário<sup>204</sup>. Nesse sentido, conclui que, apesar de vários casos que utilizam a dignidade humana serem decisões em *habeas corpus* decorrentes de manifestos abusos no âmbito da persecução penal,

Há [outros] casos em que, *independentemente do conceito e da abrangência que se dê à dignidade humana* protegida pelo art. 1º, III, da CF, e independentemente da situação social do país, fica razoavelmente claro que o recurso a essa garantia constitucional era desnecessário. Isso porque – e talvez essa possa ser uma *diretriz geral* –, em todos eles, vários eram os outros direitos aos quais o aplicador do direito, independentemente da garantia constitucional da dignidade, poderia ter recorrido<sup>205</sup>.

Além dos exemplos já trazidos pelo autor referentes ao uso da dignidade humana para fundamentar o direito ao nome<sup>206</sup>, a inconstitucionalidade da transformação de taxistas

---

caixa de Pandora cheia de problemas: “A dificuldade maior consiste no excesso de regulações atribuídas a esse princípio que, presentemente, tornou-se um dispositivo normativo onipresente ‘controlando’ o sistema jurídico na sua totalidade. O grande problema: quem controla tal princípio. [...] O vasto horizonte semântico dessa noção possibilita, na jurisprudência, múltiplas aplicações não mais controláveis”.

<sup>202</sup> SILVA, Virgílio Afonso da, op. cit., p. 193, especialmente a nota de rodapé nº 28. Através do mecanismo de busca de jurisprudência do sítio do STF, pode-se verificar que, no ano de 2010, o número de decisões revelando algum tipo de violação à dignidade humana continua alarmante. Cf., por exemplo: HC 85.988, HC 97.346, HC 97.579, HC 98.067, HC 98.103, HC 98.575, HC 98.579, HC 98.621, HC 98.816, HC 98.966, HC 100.745, HC 100.872, HC 102.923, HC 103.833, HC 103.854, e isso sem considerar as decisões que negaram a existência de violação postulada por uma das partes. No mesmo sentido está a jurisprudência do STJ. Cf., por exemplo: REsp 807.849, REsp 1.025.665, REsp 1.083.061, REsp 1.161.830, REsp 1.200.708, RMS 24.197, HC 88.448, HC 117.466, HC 170.503, AgRg no REsp 1.056.333, AgRg no REsp 1.201.283, AgRg no Ag 1.122.035, AgRg no REsp 1.136.549 e CC 108.442.

<sup>203</sup> SILVA, Virgílio Afonso da, op. cit., p. 193.

<sup>204</sup> SILVA, Virgílio Afonso da, op. cit., p. 193-194.

<sup>205</sup> SILVA, Virgílio Afonso da, op. cit., p. 194.

<sup>206</sup> “O direito ao nome insere-se no conceito de dignidade da pessoa humana, princípio alçado a fundamento da República Federativa do Brasil (CF, art. 1º, III)” (STF, RE 248.869, Rel. Min. Maurício Corrêa, julgamento em 7-8-2003, Plenário, DJ de 12-3-2004).

autônomos em permissionários<sup>207</sup>, a ilegalidade da instauração de inquérito policial<sup>208</sup> ou a impossibilidade de exame compulsório de DNA<sup>209</sup>, pode-se assinalar que, também nos casos em que a dignidade é empregada para fundamentar a ilegalidade da denúncia genérica<sup>210</sup>, a vedação de prisão de militar por uso de substância entorpecente<sup>211</sup>, a anulação de partilha em dissolução de sociedade conjugal<sup>212</sup> ou, ainda, a impenhorabilidade de bens que guarnecem a residência como a televisão, o micro-ondas e o ar condicionado<sup>213</sup>, todas essas decisões seriam possíveis e melhor fundamentadas se não houvesse o apelo ao princípio da dignidade

<sup>207</sup> “Sendo fundamento da República Federativa do Brasil a dignidade da pessoa humana, o exame da constitucionalidade de ato normativo faz-se considerada a impossibilidade de o Diploma Maior permitir a exploração do homem pelo homem. O credenciamento de profissionais do volante para atuar na praça implica ato do administrador que atende às exigências próprias à permissão e que objetiva, em verdadeiro saneamento social, o endosso de lei viabilizadora da transformação, balizada no tempo, de taxistas auxiliares em permissionários” (STF, RE 359.444, Rel. Min. Marco Aurélio, julgamento em 24-3-2004, Plenário, *DJ* de 28-5-2004).

<sup>208</sup> “A mera instauração de inquérito, quando evidente a atipicidade da conduta, constitui meio hábil a impor violação aos direitos fundamentais, em especial ao princípio da dignidade humana” (STF, HC 82.969, Rel. Min. Gilmar Mendes, julgamento em 30-9-2003, Segunda Turma, *DJ* de 17-10-2003).

<sup>209</sup> “Discrepa, a mais não poder, de garantias constitucionais implícitas e explícitas – preservação da dignidade humana, da intimidade, da intangibilidade do corpo humano, do império da lei e da inexecução específica e direta de obrigação de fazer – provimento judicial que, em ação civil de investigação de paternidade, implique determinação no sentido de o réu ser conduzido ao laboratório, 'debaixo de vara', para coleta do material indispensável à feitura do exame DNA. A recusa resolve-se no plano jurídico-instrumental, consideradas a dogmática, a doutrina e a jurisprudência, no que voltadas ao deslinde das questões ligadas à prova dos fatos” (STF, HC 71.373, Rel. Min. Marco Aurélio, julgamento em 10-11-1994, Plenário, *DJ* de 22-11-1996).

<sup>210</sup> “Denúncias genéricas, que não descrevem os fatos na sua devida conformação, não se coadunam com os postulados básicos do Estado de Direito. Violação ao princípio da dignidade da pessoa humana. Não é difícil perceber os danos que a mera existência de uma ação penal impõe ao indivíduo. Necessidade de rigor e prudência daqueles que têm o poder de iniciativa nas ações penais e daqueles que podem decidir sobre o seu curso”. (STF, HC 84.409, Rel. Min. Gilmar Mendes, julgamento em 14-12-2004, Segunda Turma, *DJ* de 19-8-2005).

<sup>211</sup> “Paciente, militar, preso em flagrante dentro da unidade militar, quando fumava um cigarro de maconha e tinha consigo outros três. [...] O STM não cogitou da aplicação da Lei 11.343/2006. Não obstante, cabe a esta Corte fazê-lo, incumbindo-lhe confrontar o princípio da especialidade da lei penal militar, óbice à aplicação da nova Lei de Drogas, com o princípio da dignidade humana, arrolado na Constituição do Brasil de modo destacado, incisivo, vigoroso, como princípio fundamental [...] Exclusão das fileiras do Exército: punição suficiente para que restem preservadas a disciplina e hierarquia militares, indispensáveis ao regular funcionamento de qualquer instituição militar. A aplicação do princípio da insignificância no caso se impõe; a uma, porque presentes seus requisitos de natureza objetiva; a duas, em virtude da dignidade da pessoa humana” (STF, HC 92.961, Rel. Min. Eros Grau, julgamento em 11-12-2007, Segunda Turma, *DJe* de 22-2-2008). Cf. também: STF, HC 90.125, Rel. Min. Eros Grau, julgamento em 24-6-2008, Segunda Turma, *DJe* de 5-9-2008.

<sup>212</sup> “Verificada severa desproporcionalidade da partilha, a sua anulação pode ser decretada sempre que, pela dimensão do prejuízo causado a um dos consortes, verifique-se a ofensa à sua dignidade. O critério de considerar violado o princípio da dignidade da pessoa humana apenas nas hipóteses em que a partilha conduzir um dos cônjuges a situação de miserabilidade não pode ser tomado de forma absoluta. Há situações em que, mesmo destinando-se a um dos consortes patrimônio suficiente para a sua sobrevivência, a intensidade do prejuízo por ele sofrido, somado a indicações de que houve dolo por parte do outro cônjuge, possibilitam a anulação do ato” (STJ, REsp 1.200.708/DF, Rel. Min. Nancy Andrighi, julgamento em 04-11-2010, Terceira Turma, *DJe* de 17-11-2010).

<sup>213</sup> “São impenhoráveis os equipamentos que guarnecem a residência familiar como a geladeira, a televisão, o microondas, o freezer, o videocassete, a lavadora e a secadora de roupas, considerados essenciais a habitabilidade condigna, não qualificados como objetos de luxo ou adorno” (STJ, REsp 260.502/RS, Rel. Min. Francisco Peçanha Martins, julgamento em 17-09-2002, Segunda Turma, *DJe* de 18-11-2010). No mesmo sentido: STJ, REsp 277.976/RJ, Rel. Min. Gomes de Barros, julgamento em 08-03-2005, Terceira Turma, *DJe* de 04-04-2005; STJ, REsp 612.787, Rel. Min. Quaglia Barbosa, julgamento em 09-05-2007, *DJe* 16-05-2007.



humana, mas sim a outras normas mais adequadas à solução dos conflitos em questão. Ao contrário do que se poderia pensar, o uso indiscriminado desse princípio é problemático tanto para o seu próprio prestígio quanto para a práxis e para o discurso jurídicos<sup>214</sup>. Isso porque, de um lado, o recurso constante e desnecessário ao princípio da dignidade humana leva à sua banalização, à perda dos seus contornos e ao enfraquecimento da sua força normativa<sup>215</sup>; de outro, porque o caráter privilegiado que comumente se lhe atribui acaba por imunizá-lo de uma análise mais profunda sobre o seu conteúdo, sobre as suas implicações e, principalmente, sobre os seus possíveis usos argumentativos, o que gera o aumento da insegurança na práxis e no discurso jurídicos, bem como representa um obstáculo ao reconhecimento e à proteção dos direitos humanos e fundamentais, que seriam a expressão de tal princípio<sup>216</sup>. Parecendo ciente desses problemas, o Ministro do STF Eros Grau, em recente voto na ADPF 153/DF – concernente à Lei n. 6.683/70, (“Lei de Anistia”) –, tece duras críticas ao que ele denomina de “argumento descolado da dignidade da pessoa humana”:

Tem razão a Argüente ao afirmar que a dignidade não tem preço. As coisas têm preço, as pessoas têm dignidade. A dignidade não tem preço, vale para todos quantos participam do humano. Estamos, todavia, em perigo quando alguém se arroga o direito de tomar o que pertence à dignidade da pessoa humana como um seu valor [valor de quem se arrogue a tanto] É que, então, o valor do humano assume forma na substância e medida de quem o afirme e o pretende impor na qualidade e quantidade em que o mensure. Então o valor da dignidade da pessoa humana já não será mais valor do humano, de todos quantos pertencem à humanidade, porém de quem o proclame conforme o seu critério particular. Estamos em perigo, submissos à *tiranía dos valores*. Então, como diz Hartmann, quando um determinado valor apodera-se de uma pessoa tende a erigir-se em tirano único de todo o *ethos* humano ao custo de outros valores, inclusive dos que não lhe sejam, do ponto de vista material, diametralmente opostos<sup>217</sup>.

<sup>214</sup> Virgílio Afonso da Silva chama a atenção para a diferença existente entre a argumentação de advogados e a argumentação dos juízes. Enquanto os primeiros têm o dever de defender, com o máximo de argumentos, os seus pontos de vista, os juízes têm o dever de fundamentar a sua decisão apenas com base naqueles argumentos mais ajustados, plausíveis e convincentes para a solução do conflito que lhe é apresentado. SILVA, Virgílio Afonso da, op. cit., p. 194-195, especialmente a nota de rodapé nº 30. Deve-se, no entanto, ressaltar que o uso incontido e irrefletido do argumento da dignidade humana por parte dos advogados também provoca o seu descrédito no meio jurídico, embora isso seja mais criticável e problemático quando feito pelos juízes.

<sup>215</sup> Cf. SILVA, Virgílio Afonso da, op. cit., p. 195; NEUMANN, Ulfried. A dignidade humana como fardo humano – ou como utilizar um direito contra o respectivo titular. Tradução de Rita Dostal Zanini. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 225-240, p. 227-228; BIRNBACHER, Dieter. Ambiguities in the concept of Menschenwürde. In: BAYERTZ, Kurt (Ed.) **Sanctity of life and human dignity**. Dordrecht: Kluwer, 1996, p. 107-122, p. 107-109.

<sup>216</sup> Segundo Roberto Andorno, a relação entre a dignidade humana e os direitos humanos é uma relação entre um princípio e as normas jurídicas concretas que são necessárias para lhe detalhar na vida real, visto que a primeira, por si só, não consegue fornecer uma resposta efetiva para todos os conflitos de interesses que surgem na prática. ANDORNO, Roberto. Human dignity and human rights as a common ground for a Global Bioethics. **Journal of Medicine and Philosophy**, v. 34, issue 3, p. 223-240, 2009.

<sup>217</sup> STF, ADPF 153/DF, Rel. Min. Eros Grau, julgamento em 29-04-2010, Tribunal Pleno, *DJe* de 06-08-2010.

Diante disso, é possível observar que a justificação da dignidade humana mostra-se novamente de grande relevância para a sua proteção na prática, na medida em que delimita materialmente o seu conteúdo, indicando o que ela tutela e quando ela é violada. Por isso, a via da justificação é a única capaz de evitar e de combater o uso desarrazoado que vem sendo feito desse princípio. Destarte, pode-se dizer, com Robles, que, para alcançar a determinação dos valores e dos ideais protegidos pelos direitos humanos e pela dignidade humana, é preciso partir do seu fundamento, não sendo razoável afirmar – como pretendeu Maritain – que se está de acordo em matéria de direitos humanos desde que não se pergunte o porquê<sup>218</sup>. Ora, para concordar realmente com algo é logicamente necessário que se esteja de acordo também com o porquê dele, pois “o acordo sobre o porquê é prévio, condição necessária do acordo sobre o quê. Se abandonamos o porquê também abandonamos o quê, refugiando-nos na ilusão de um suposto acordo sobre palavras cujo significado desconhecemos”<sup>219</sup> (tradução nossa).

Pelos motivos explorados até aqui, pode-se compreender que a tarefa de justificar racionalmente o princípio da dignidade humana é tão relevante e necessária quanto protegê-la na prática. Apesar disso, não se trata de uma tarefa fácil, haja vista que, além de as diversas concepções filosóficas justificarem a dignidade humana de maneira diversa, algumas delas se mostram acríicas e dogmáticas, ensejando posturas voluntaristas, arbitrárias ou autoritárias por parte daqueles que as utilizam em seu discurso – inclusive pelos juristas, conforme se viu. Logo, as justificações propostas por tais concepções filosóficas sequer fazem jus ao título de “racionais”, pois os critérios que apresentam são, pelo contrário, irracionais ou pré-rationais, por ultrapassarem os limites possíveis da racionalidade humana; assim, não podem servir para justificar a pretensão deontológica de validade universal daquele princípio.

No tópico seguinte, pretende-se expor, sumariamente, o desenvolvimento e os principais ideias da filosofia teórica kantiana no que diz respeito aos limites e à validade do conhecimento humano. Embora não seja o lugar em que Kant propriamente desenvolve a sua concepção de dignidade humana, essa base epistemológica é um ponto de partida necessário não só para a análise das dificuldades teóricas das concepções filosóficas mais recorrentes sobre a dignidade humana a ser feita no tópico 2.3 deste capítulo, mas também para a própria compreensão sistemática da filosofia kantiana, permitindo evitar um afastamento do sentido

---

<sup>218</sup> ROBLES, Gregorio. **Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual**. Madrid: Civitas, 1995, p. 13.

<sup>219</sup> ROBLES, Gregorio, op. cit., p. 13-14. No original: “*el acuerdo en el porqué es previo, condición necesaria del acuerdo en el qué. Si abandonamos el porqué también abandonamos el qué, refugiándonos en el engaño de un presunto acuerdo sobre palabras cuyo significado desconocemos*”.

original do seu pensamento. De todo modo, a importância dessa base epistemológica para a presente investigação, ficará mais clara depois de concluída a exposição a seguir.

## 2.2 A validade e os limites do conhecimento humano segundo a filosofia de Kant

O conhecimento metafísico, no que se refere à sua *fonte*, como está implícito no próprio conceito, não deve ser tirado da experiência, visto que é *meta-físico*, isto é, além da experiência. Assim, “nem a experiência externa, que é a base fonte da Física propriamente dita, nem a interna, que é a base da Psicologia empírica, constituem o seu fundamento. Ele é, portanto, conhecimento *a priori*, de entendimento puro ou de razão pura”<sup>220</sup>. Convém ressaltar que, apesar dessa aparente evidência conceitual, o termo “metafísica” é plurívoco em Kant, sendo empregado em quatro acepções: (1) a metafísica como *disposição natural da razão*; (2) a metafísica como *conhecimento teórico do suprassensível*; (3) a metafísica como ciência, quer dizer, como *conjunto sistemático das condições de possibilidade do conhecimento*; (4) a metafísica como *doutrina da liberdade*<sup>221</sup>.

Em relação à primeira acepção, ela é uma tendência inevitável da razão humana, que não se satisfaz somente com a experiência sensível, exigindo respostas para questões que ultrapassam todos os limites possíveis desta e que aludem ao incondicionado ou ao absoluto: essas questões são *Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade*. No que tange à segunda, ela resulta de uma confusão feita pelos filósofos desde os tempos mais remotos, os quais, não percebendo os limites reais do conhecimento humano, sustentam poder conhecer, teoricamente, objetos que se elevam acima do mundo sensível e que não correspondem a nenhuma experiência; para Kant, essa metafísica clássica é um erro e deve ser extirpada, porque, não repousando sobre uma base sólida, suas pretensões são dogmáticas, ilegítimas e ilusórias. Quanto à terceira, ela consiste no próprio objeto da *Crítica da Razão Pura*, cuja tarefa é o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência<sup>222</sup>; ela é a ciência dos limites da razão humana, contendo todos os seus princípios puros. A quarta acepção complementa a terceira, pois a metafísica, enquanto ciência, contém não apenas os princípios puros da razão relativos ao conhecimento teórico dos objetos (metafísica da natureza), mas também “os princípios que

<sup>220</sup> KANT, Immanuel. Prolegômenos. Tradução de Tânia Maria Bernkopf. In: \_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 99-193, p. 108.

<sup>221</sup> Para um comentário sobre cada um desses sentidos, cf. DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Tradução de Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008, p. 23-26.

<sup>222</sup> Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 23 e 51-56. “[...] a metafísica outra coisa não é senão o *inventário*, sistematicamente ordenado, de tudo o que possuímos pela razão *pura*”. *Ibidem*, p. 10.

determinam *a priori* e tornam necessários o *fazer* e o *não fazer*”<sup>223</sup> (metafísica dos costumes); enquanto aquela se refere ao uso teórico, esta diz respeito ao uso prático da razão. Esse esclarecimento terminológico prévio tornará mais fácil a compreensão do projeto kantiano.

Em sua *Crítica da Razão Pura*, Kant dedica-se a perquirir *se e como* a metafísica, enquanto disposição da razão para alcançar o incondicionado, pode encontrar a via segura de uma ciência. Para ele, desde Aristóteles, a lógica encontrou essa via segura sem ter até hoje regredido ou progredido, parecendo, por conseguinte, acabada e perfeita<sup>224</sup>. Conforme Kant, a lógica alcançou tão facilmente a cientificidade em virtude do seu caráter limitado e formal, que a autoriza e mesmo a obriga a se abstrair de todo o conteúdo dos conhecimentos, devendo ocupar-se exclusivamente da forma do entendimento, da razão em si mesma e das regras do pensar em geral. A referida facilidade para seguir a via da ciência certamente teria sido muito mais difícil se a razão tivesse de tratar não somente de si mesma, mas também dos objetos. Destarte, conquanto tenha sido bem sucedida, a lógica serve apenas como propedêutica, como uma antecâmara das ciências, porque se tratando de conhecimentos pressupõe-se, sem dúvida, uma lógica para os julgar, mas no que tange aos seus conteúdos estes devem ser procurados na ciência designada especificamente para estudá-los<sup>225</sup>.

Mas, além da lógica, a matemática e a física também já haviam encontrado a via segura da ciência. Embora a matemática não tenha tido tamanha facilidade, já entre os gregos ela alcançou a cientificidade quando aquele que primeiro demonstrou o *triângulo* isósceles descobriu que não necessitava seguir o que via na figura, nem o simples conceito que possuía dela, para conhecer suas propriedades: “que antes deveria produzi-la e construí-la, mediante o que pensava e o que representava *a priori* por conceitos e que para conhecer, com certeza, uma coisa *a priori* devia atribuir-lhe senão o que fosse consequência necessária do que nela tinha posto, de acordo com o conceito”<sup>226</sup>. A física teve maiores dificuldades para qualificar-se como ciência, só o fazendo a partir do século XVII – com Galileu, Torricelli, Stahl, dentre outros – através de uma revolução súbita no modo de pensar, demonstrando que a razão deve ir ao encontro da natureza, e não o contrário: “a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; [...] ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta”<sup>227</sup>.

<sup>223</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 663.

<sup>224</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 15.

<sup>225</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 16.

<sup>226</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 17.

<sup>227</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 18.

A metafísica, no entanto, ainda não havia conseguido trilhar o caminho seguro da ciência. Para Kant, uma das principais causas desse fracasso estava no *método* que ela adotara até então, porquanto tinha sido um mero tateio e, o que é pior, um tateio apenas entre simples conceitos que não correspondem a nenhuma intuição<sup>228</sup>. Pois bem, a revolução súbita operada no modo de pensar da matemática e da física levou Kant a refletir sobre a alteração do método que lhes foi tão proveitosa, “para, pelo menos neste ponto, tentar imitá-las, tanto quanto o permite a sua analogia, como conhecimentos racionais, com a metafísica”<sup>229</sup>. Nesse sentido, observou que o pressuposto segundo o qual o conhecimento devia ser regulado pelos objetos malograva todas as tentativas de descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliase o conhecimento; e que foi justamente a ruptura com esse pressuposto que elevou a matemática e a física ao patamar de ciência<sup>230</sup>. Diante disso, Kant propõe fazer na metafísica uma revolução semelhante à que realizou Copérnico quando, não conseguindo explicar os movimentos dos corpos celestes através do pressuposto de que os astros moviam-se em torno do espectador, tratou de fazer girar este e deixar imóveis aqueles:

Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados<sup>231</sup>.

Logo, na visão de Kant, em vez de os objetos regularem as intuições e conceitos *a priori*, poder-se-ia admitir que os objetos são regulados por tais intuições e conceitos. Assim, ele percebe que se a sensibilidade (faculdade do sujeito de receber os objetos da experiência mediante intuições) e o entendimento (faculdade do sujeito de pensar esses objetos intuídos mediante conceitos) tivessem de se guiar pela natureza dos objetos, não seria possível deles se conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar por aquelas faculdades humanas, poder-se-ia perfeitamente representar essa possibilidade. A fim de melhor compreender em que consistiu esse empreendimento revolucionário na metafísica e de responder satisfatoriamente à questão da validade e dos limites do conhecimento humano, faz-se necessário apresentar, mesmo que sumariamente, o desenvolvimento e as implicações da filosofia teórica kantiana que interessam aos fins deste trabalho.

---

<sup>228</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 18-19.

<sup>229</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 19.

<sup>230</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 19-20.

<sup>231</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 20.

De início, é preciso esclarecer uma série de noções basilares, tal como a distinção entre os termos “*a priori*” e “*a posteriori*”, que são utilizados para qualificar conhecimentos, juízos, conceitos, intuições e proposições, conforme a sua origem independa ou não da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Desse modo, são conhecimentos *a priori* “não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência”<sup>232</sup>. Por sua vez, são conhecimentos *a posteriori* aqueles que dependem da experiência. Kant também chama os conhecimentos *a priori* de “puros”, e os conhecimentos *a posteriori* de “empíricos”. Sobre a questão de como distinguir, seguramente, um conhecimento puro de um conhecimento empírico, Kant oferece dois critérios: necessidade e universalidade. A primeira porque a experiência pode ensinar que algo é constituído desta ou daquela maneira, mas nunca que não possa sê-lo diferentemente. A segunda porque a experiência não pode dar aos seus juízos uma universalidade verdadeira e rigorosa, mas “apenas [uma] *universalidade* suposta e comparativa (por indução), de tal modo que, em verdade, antes se deveria dizer: tanto quanto até agora nos foi dado verificar, não se encontram exceções a esta ou àquela regra”<sup>233</sup>.

Ao lado dessa distinção entre conhecimentos *a priori* ou puros e conhecimentos *a posteriori* ou empíricos, Kant articula outra distinção relevante, que se deve fazer entre juízos analíticos e juízos sintéticos. Como ele mesmo explica:

Em todos os juízos, nos quais se pensa a relação entre um sujeito e um predicado [...], esta relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo *analítico* ao juízo, no segundo, *sintético*<sup>234</sup>.

Nos juízos analíticos, o predicado já está contido no próprio sujeito, de tal modo que apenas pela análise deste é possível decompô-lo em conceitos parciais para encontrar o predicado que já era antes pensado, embora confusamente. Ao contrário, nos juízos sintéticos, acrescenta-se ao conceito de sujeito um predicado que não era antes pensado e que não podia ser extraído por qualquer decomposição. Assim, no juízo “todos os corpos são extensos”, tem-se um exemplo de juízo analítico, visto que o conceito de extensão já está contido no conceito

<sup>232</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 37.

<sup>233</sup> KANT, Immanuel, op. cit., 38. O conhecimento empírico pode contar tão somente com uma universalidade relativa e não rigorosa. Assim, quando se sustentava que *todos os cisnes eram brancos*, poder-se-ia acrescentar, em razão do caráter empírico desse juízo, que ele valia na medida em que, até o momento, não se encontravam exceções a tal regra. Convém lembrar que essa teoria caiu por terra quando um único cisne negro foi encontrado na Austrália no ano de 1967.

<sup>234</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 42-43.

de corpo; já no juízo “todos os corpos são pesados”, tem-se um exemplo de juízo sintético, uma vez que o predicado é algo completamente diferente do que se pensa no simples conceito de um corpo em geral<sup>235</sup>.

Todos os juízos de experiência são sintéticos e, assim, ampliam o conhecimento; todavia, como não são necessários nem universais, não servem para determinar um progresso seguro e útil sobre o conhecimento teórico *a priori*. De outro lado, embora todos os juízos analíticos sejam *a priori* e, dessa forma, necessários e universais, eles não acrescentam nada ao conhecimento, visto que são simples explicações do que antes já era pensado no sujeito. Como esses dois tipos de juízos não demonstram a possibilidade do conhecimento científico – o qual, não obstante, para Kant, é um fato<sup>236</sup> –, é preciso que existam certos juízos sintéticos necessários e universais e, portanto, *a priori*. Para Kant, tais juízos existem, e todos os juízos da matemática são prova disso. Nessa perspectiva, ele argumenta que, à primeira vista, poder-se-ia pensar que a proposição aritmética “ $7 + 5 = 12$ ” é simplesmente analítica; quando se observa mais de perto, verifica-se, contudo, que o conceito de doze de modo algum era antes pensado pelo simples fato de se ter concebido a reunião de sete e de cinco. Faz-se necessário realmente somar sete e cinco para, só então, produzir-se sinteticamente o conceito de doze<sup>237</sup>. Também a física contém juízos sintéticos *a priori*. Nesse ponto, Kant limita-se a aduzir que a proposição “em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante” (princípio da conservação da matéria) não decorre de nenhuma experiência e, por conseguinte, é um juízo sintético; no entanto, não é um juízo analítico, porque o conceito de matéria não contém o de permanência<sup>238</sup>. Trata-se, pois, de um juízo sintético *a priori*.

Dessa maneira, Kant não considera conveniente inquirir se esses juízos e se essas ciências são possíveis – pois ele as vê como dadas, isto é, como um fato –, mas sim *como* são possíveis. Em certo sentido, a metafísica também deve ser vista como dada, porque, embora

<sup>235</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 43.

<sup>236</sup> Apesar da complexidade do desenvolvimento da *Crítica da Razão Pura*, ela não questiona o *fato* da ciência ou de que possuímos conhecimentos científicos *a priori* (evidenciados pela matemática pura e pela ciência geral da natureza). O seu ponto de partida, como foi visto, é muito claro: a matemática e a física conseguiram trilhar a via segura da ciência, ao passo que a metafísica não obteve o mesmo êxito até então. No entanto, Kant só se interessa pelo fato do conhecimento científico *a priori*, como observa Olivier Dekens, para dizer o *direito* – ou seja, para estabelecer a condição e os limites – de toda a ciência, independentemente da sua existência real. Desse modo, ainda que a ciência não exista, ela *deve*, como se verá mais adiante, respeitar os limites da experiência. Essa questão do direito da ciência é, na verdade, a única pela qual Kant se interessa em sua primeira crítica. Cf. DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Tradução de Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008, p. 30. Cf. também: KANT, Immanuel, op. cit., p. 126, onde ele admite expressamente esse fato.

<sup>237</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 46-47. Em seguida, Kant conclui que: “A proposição aritmética é, pois, sempre sintética, do que nos compenetramos tanto mais nitidamente e, quanto mais elevados forem os números que se escolherem, pois então se torna evidente que, fossem quais fossem as voltas que déssemos aos nossos conceitos, nunca poderíamos, sem recorrer à intuição, encontrar a soma pela simples análise desses conceitos”. *Ibidem*, p. 47.

<sup>238</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 48.

não seja (ainda) uma ciência, existe como disposição natural da razão humana (*metaphysica naturalis*)<sup>239</sup>. É nesse contexto em que Kant levanta o verdadeiro problema da razão pura: “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*”, quer dizer, “como é possível o uso puro da razão em matéria de conhecimento?”. Como todas as tentativas de dar respostas às questões impostas por aquela disposição natural da razão pura não oferecem nenhuma certeza, sempre se deparando com contradições inevitáveis, a metafísica não pode satisfazer-se apenas com essa simples disposição. Assim, tem que ser possível alcançar-se alguma certeza em relação à metafísica: pelo menos, a certeza do conhecimento ou da ignorância dos objetos, seja para estender com confiança a razão pura, seja para lhe pôr limites seguros e determinados<sup>240</sup>. A partir dessa exigência, Kant formula uma última questão, que decorre do verdadeiro problema da razão pura levantado acima: “*como é possível a metafísica enquanto ciência?*” A solução desses problemas, como se verá, está na estrutura do sujeito, que torna possível a experiência.

Pois bem, depois de afirmar o fato de que todos os seres humanos são dotados de determinados conhecimentos *a priori*, ou seja, que transpõem o campo da experiência<sup>241</sup>, Kant atribui o fracasso e o descrédito da metafísica clássica à falta de uma cuidadosa atenção para a questão de saber como tais conhecimentos *a priori* são possíveis, quais são os seus princípios e qual é a sua extensão. Ao abandonar a experiência, a razão, tendo a certeza de não poder ser refutada por aquela, termina por esquecer que ela própria tem limites e que conhece os objetos apenas na medida em que eles podem ser mediados pela capacidade de conhecer do sujeito. Foi esse o erro que toda a metafísica havia cometido até então:

A leve pomba, ao sulcar livremente o ar, cuja resistência sente, poderia crer que no vácuo melhor ainda conseguiria desferir o seu voo. Foi precisamente assim que Platão abandonou o mundo dos sentidos, porque esse mundo opunha ao entendimento limites tão estreitos e, nas asas das ideias, abalçou-se no espaço vazio do entendimento puro. Não reparou que os seus esforços não logravam abrir caminho, porque não tinha um ponto de apoio, como que um suporte, em que se pudesse firmar e aplicar as suas forças para mover o entendimento. É, porém, o

---

<sup>239</sup> “[...] pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 50.

<sup>240</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 51.

<sup>241</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 38. Para Kant, é fácil mostrar que realmente há conhecimentos necessários e universais, no sentido mais rigoroso, isto é, conhecimentos puros *a priori*: nas ciências, basta olhar para todos os juízos da matemática; no senso comum do entendimento, serve a proposição segundo a qual *todas as mudanças têm que ter uma causa*, pois “o conceito de uma causa contém, tão manifestamente, o conceito de uma ligação necessária com um efeito e uma rigorosa universalidade da regra, que esse conceito de causa totalmente se perderia, se quiséssemos derivá-lo, como Hume o fez, de uma associação frequente do fato atual com o fato precedente e de um hábito daí resultante (de uma necessidade, portanto, apenas subjetiva) de ligar entre si representações”. Ibidem, p. 38-39.



destino corrente da razão humana, na especulação, concluir o seu edifício tão cedo quanto possível e só depois examinar se ele possui bons fundamentos<sup>242</sup>.

Nesse horizonte, Kant percebe que, embora todo o conhecimento humano comece pela experiência, isso não significa que todo ele derive dessa mesma experiência. Na verdade, o conhecimento é um *composto* daquilo que se recebe através das impressões sensíveis e daquilo que a capacidade humana de conhecer – apenas posta em ação por tais impressões – produz por si mesma, “acrécimo esse que não distinguimos dessa matéria prima, enquanto a nossa atenção não despertar um longo exercício que torne aptos a separá-los”<sup>243</sup>. Mais adiante, Kant apresenta a noção que talvez mais precisamente revele a ideia de uma metafísica como ciência dos limites da razão humana, que tem por desígnio não o alargamento desta, mas a sua justificação: “Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. O sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se *filosofia transcendental*”<sup>244</sup>. Esse conhecimento transcendental<sup>245</sup> alude às estruturas *a priori* da sensibilidade (intuições puras) e do entendimento (conceitos puros), é a condição de possibilidade do conhecimento, que está necessariamente pressuposta em todo sujeito. Em outros termos, “o transcendental é aquilo que, no sujeito, permite o conhecimento do objeto, ou ainda, o conceito que permite à objetividade nascer no seio mesmo da subjetividade”<sup>246</sup>. É correto dizer, portanto, que essa metafísica científica, a que Kant chama de filosofia transcendental, ao dirigir o seu maior interesse para o modo de conhecer *a priori* do sujeito, opõe-se tanto à metafísica clássica, que estuda o conhecimento a partir da perspectiva do objeto, quanto ao ceticismo empirista de Hume, que considera todo o conhecimento *a priori* como a simples ilusão de um pretense conhecimento racional daquilo que, na verdade, extraiu-se da experiência e que adquiriu pelo hábito a aparência de necessidade.

<sup>242</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 41-42.

<sup>243</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 36.

<sup>244</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 53.

<sup>245</sup> Segundo Manfredo Araújo de Oliveira, embora Kant concorde com Hume no sentido de que a demonstração dos pressupostos do conhecimento científico não pode ocorrer nem empiricamente nem pelos procedimentos da lógica formal, ele não chega às conclusões céticas de Hume: “Kant articula um novo tipo de demonstração por ele denominada *transcendental*, que exprime a idéia de uma *crítica radical da razão* sobre si mesma. A pergunta fundamental da razão é, para Kant, a questão da validade de seus próprios procedimentos”. “Trata-se, em última instância, de articular o sistema das sentenças básicas do entendimento puro enquanto condição de possibilidade da experiência. Estas sentenças na realidade são pressupostos inevitáveis e, portanto, já sempre aceitos e reconhecidos enquanto pressupostos de nossos conhecimentos. Portanto, eles são legitimados a partir da função que exercem no processo de conhecimento”. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Sobre a fundamentação**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 26-27 e nota de rodapé nº 33.

<sup>246</sup> DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Tradução de Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008, p. 43.

Para Kant, o conhecimento humano provém de duas fontes: a *sensibilidade* e o *entendimento*. Aquela é a capacidade do sujeito de receber representações<sup>247</sup> (receptividade) por força da maneira como é afetado pelos objetos. O efeito de um objeto sobre tal capacidade chama-se *sensação*. Pela sensibilidade, os objetos são *dados* ao sujeito e lhe são fornecidas as *intuições*, isto é, a representação imediata dos objetos. As intuições sensíveis podem ser de dois tipos: *empíricas* ou *puras*. Intuição empírica é aquela que produz a sensação, quer dizer, “é a impressão causada pelo objeto na nossa faculdade representativa”<sup>248</sup>. O objeto de uma intuição empírica chama-se *fenômeno*. Intuição pura, por sua vez, é aquela que se encontra absolutamente *a priori* no espírito, “é o que fica do objeto despido de tudo o que se apresenta nele como sensação”<sup>249</sup>. Enquanto aquela representa a *matéria*, esta constitui a *forma* pura da sensibilidade. Não interessa a Kant estudar a intuição empírica, uma vez que ela pertence à sensação cuja fonte é a experiência, sendo, portanto, *a posteriori*; importa-lhe somente a intuição pura e simples, que é a única que a sensibilidade pode fornecer *a priori*. Ele designa de *estética transcendental* essa “ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*”<sup>250</sup>.

Há somente duas intuições puras, que são o *espaço* e o *tempo*. O espaço é a forma do sentido externo que fundamenta todas as intuições externas, de tal modo que não se pode nunca conhecer um objeto que se situe fora do espaço. É, portanto, “a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa”<sup>251</sup>. De outro lado, o tempo é a forma do sentido interno, isto é, “da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior”<sup>252</sup>, de tal modo que tampouco se pode conhecer qualquer objeto que não se situe no tempo. Convém observar

<sup>247</sup> Kant considera as representações como “determinações internas do nosso espírito, nesta ou naquela relação de tempo”, ou seja, como uma *imagem mental* correspondente a um objeto sensível. Em outra passagem da *Crítica da Razão Pura*, ele esclarece ainda que subordinado ao termo genérico *representação* em geral (*repraesentatio*), situa-se a representação com consciência (*perceptio*): “Uma *percepção* que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é sensação (*sensatio*); uma percepção objetiva é *conhecimento* (*cognitio*). O conhecimento, por sua vez, é intuição ou *conceito* (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas. O *conceito* é empírico ou puro e ao conceito puro, na medida em que tem origem no simples entendimento (não numa imagem pura da sensibilidade), chama-se *noção* (*notio*). Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da experiência é a *idéia* ou conceito da razão”. Há, por conseguinte, uma distinção entre percepção subjetiva (sensação), percepção objetiva (conhecimento através da intuição ou do conceito), noção (conceito puro ou categoria) e ideia ou conceito da razão (noção que transcende a possibilidade da experiência. KANT, Immanuel, op. cit., p. 223 e 313.

<sup>248</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 61.

<sup>249</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995, p. 89. Na explicação do próprio Kant: “[...] quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja substância, força, divisibilidade, etc., e igualmente o que pertence à sensação, como seja impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo me resta ainda dessa intuição empírica: a extensão e a figura. Estas pertencem à intuição pura, que se verifica *a priori* no espírito, mesmo independentemente de um objeto real dos sentidos ou da sensação, como simples forma da sensibilidade”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 62. Cf. também: *ibidem*, p. 69.

<sup>250</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 62.

<sup>251</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 67.

<sup>252</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 73.

que, enquanto o espaço é condição formal *a priori* apenas dos fenômenos externos, o tempo é condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral, tendo em vista que, sendo condição imediata dos fenômenos internos (da nossa alma), funciona também como condição mediata dos fenômenos externos. Desse modo, assim como é correto afirmar que todos os fenômenos externos são determinados *a priori* no espaço e conforme as relações do espaço, também o é afirmar que todos os fenômenos em geral (externos e internos) são determinados *a priori* no tempo e conforme as relações do tempo<sup>253</sup>.

A estética transcendental fornece um dos dados para resolver o problema geral da razão pura “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”. Esse dado refere-se justamente às intuições puras *a priori*, o espaço e o tempo, na medida em que nelas se encontra algo *a priori* e que pode estar ligado sinteticamente ao conceito; e os juízos *a priori* daí resultantes apenas valem para os objetos de uma experiência possível<sup>254</sup>. Nesse sentido, Kant insiste em assinalar que as intuições puras não representam qualquer propriedade das coisas em si; elas não são, portanto, determinações das coisas inerentes aos próprios objetos, que permanecem mesmo abstraindo as condições subjetivas da intuição do sujeito. Essas intuições puras, pelo contrário, nada mais são do que representações do fenômeno, que não pode existir em si, mas unicamente no sujeito. Kant sintetiza todas essas noções no seguinte trecho:

É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade. Conhecemos somente o nosso modo de os perceber, modo que nos é peculiar, mas pode muito bem não se necessariamente o de todos os seres, embora seja o de todos os homens. É deste modo apenas que nos temos de ocupar. O espaço e o tempo são as formas puras desse modo de perceber; a sensação em geral a sua matéria. Aquelas formas, só podemos conhecê-las *a priori*, isto é, antes de qualquer percepção real e, por isso, se denominam intuições puras; a sensação, pelo contrário, é aquilo que, no nosso conhecimento, faz com que este se chame conhecimento *a posteriori*, ou seja, intuição empírica. As formas referidas são absoluta e necessariamente inerentes à nossa sensibilidade, seja qual for a espécie das sensações, que podem ser muito diversas. Mesmo que pudéssemos elevar esta nossa intuição ao mais alto grau de clareza, nem por isso nos aproximaríamos mais da natureza dos objetos em si. Porque, de qualquer modo, só conheceríamos perfeitamente o nosso modo de intuição, ou seja, a nossa sensibilidade, e esta sempre submetida às condições do espaço e do tempo, originariamente inerentes ao sujeito; nem o mais claro conhecimento dos fenômenos, único que nos é dado, nos proporcionaria o conhecimento do que os objetos podem ser em si mesmos<sup>255</sup>.

Àquela primeira fonte do conhecimento, que diz respeito à capacidade de receber as impressões pelas intuições, Kant acrescenta o entendimento, que consiste na capacidade de

<sup>253</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 73

<sup>254</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 87.

<sup>255</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 79.

*pensar* o objeto apreendido através da intuição, a fim de conhecê-lo mediante conceitos. Isso significa dizer que a produção do conhecimento decorre de um trabalho conjunto dessas duas faculdades num processo que pode ser descrito do seguinte modo: a sensibilidade recebe uma “diversidade” de “dados” ou “objetos” – o material bruto da intuição – que aparecem como sensações espacial e temporalmente “pré-estruturadas” por efeito da intuição pura. Até aqui se possui somente uma *intuição* – a matéria fornecida pela sensibilidade – desses objetos, a qual, conquanto seja válida subjetivamente para o conjunto da humanidade que está dotada de um mesmo aparato sensorial, não é válida objetivamente para todos os seres pensantes e, por isso, não constitui ainda conhecimento. Para haver conhecimento, tal intuição deve ser discernida através de *conceitos* concebidos pelo entendimento. Este, na sua função de pensar, serve-se de regras lógicas *a priori* para fazer a transformação – a “síntese” – daquela intuição, pela sua ligação com conceitos, em objetos, agora sim, do conhecimento<sup>256</sup>. Dito isso, pode-se notar a interdependência entre sensibilidade e entendimento na produção do conhecimento. Sem o entendimento, o objeto da intuição não é pensado; mas sem a sensibilidade, o objeto sequer é dado: “Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento”<sup>257</sup>. Nesse sentido, Kant afirma numa passagem muito citada que:

Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhe o objeto da intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos)<sup>258</sup>.

Conforme Kant, a estética é a ciência das regras da sensibilidade, ao passo que a lógica é a ciência das regras do entendimento. A lógica divide-se em geral e em particular. A primeira ocupa-se das regras absolutamente necessárias do pensamento, independentemente da diversidade dos objetos a que possa dirigir-se; já a segunda estuda as regras para pensar retamente sobre determinados objetos<sup>259</sup>. A lógica geral pode ainda ser *pura* quando então é um *cânone do entendimento* e da razão e só se ocupa de princípios puros *a priori*, mas só com

---

<sup>256</sup> Foram úteis, para essa explicação, alguns termos empregados por: HAMM, Christian. Kant. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os filósofos**: clássicos da filosofia: de Kant a Popper. Petrópolis: Vozes, 2008; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, v. II, p. 9-33, p. 15-16.

<sup>257</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 88.

<sup>258</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 89.

<sup>259</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 89.

referência ao que há de formal no seu uso, seja qual for o conteúdo<sup>260</sup>; ou *aplicada*, quando se ocupa das regras do uso do entendimento nas condições empíricas subjetivas que a psicologia ensina. Só a lógica geral pura é, na verdade, uma ciência. Mas há outra lógica científica – que propriamente interessa a Kant examinar – que, embora se ocupe das regras do entendimento, trata do conteúdo do conhecimento, mas apenas na medida em que se refere a objetos *a priori*. Trata-se da *lógica transcendental*, que deve determinar a origem, o âmbito e o valor objetivo dos conceitos *a priori* enquanto condições de possibilidade de um conhecimento *a priori*.

Numa lógica transcendental, tal como se procedeu em relação à sensibilidade na estética transcendental, isola-se o entendimento para se examinar, no conhecimento humano, apenas a parte do pensamento que tem origem no próprio entendimento. Contudo, o uso desse conhecimento puro tem como condição que os objetos aos quais se aplicam sejam antes dados na intuição: “Pois sem a intuição faltam objetos a todo nosso conhecimento e este seria, por isso, totalmente vazio”<sup>261</sup>. Pois bem, a lógica transcendental divide-se em *analítica e dialética transcendentais*. A primeira apresenta os conceitos do conhecimento puro do entendimento e os princípios sem os quais nenhum objeto pode ser pensado. É, nesse sentido, uma *lógica da verdade*, porque “nenhum conhecimento pode contradizê-la sem que perca, ao mesmo tempo, todo o conteúdo, isto é, toda a relação a qualquer objeto e, portanto, toda a verdade”<sup>262</sup>. Mas considerando que é muito tentador servir-se apenas desses conceitos puros do entendimento e desses princípios e utilizá-los para além dos limites da experiência, a única fornecedora da matéria-prima (objetos) a que tais conceitos puros podem aplicar-se, corre-se o sério risco de se *fazer um uso material de princípios meramente formais* do entendimento puro e de, assim, converter a lógica, que deveria ser o *cânone* para julgar o uso empírico do entendimento, num *organon* para o uso indiscriminado em relação a objetos que não podem ser dados na intuição, o que é um abuso e uma ilusão<sup>263</sup>. Desse modo, a segunda parte da lógica transcendental é uma crítica da aparência dialética; quer dizer, uma crítica ao uso hiperfísico do entendimento e da razão, a fim de desmascarar a falsa aparência desse uso abusivo e de preveni-los dessas ilusões sofisticadas<sup>264</sup>.

Para o escopo deste tópico, que é o de demonstrar os limites de um conhecimento humano válido segundo a filosofia teórica kantiana, serão suficientes os resultados obtidos após a exposição da analítica transcendental. Mesmo assim, é preciso ressaltar que a dialética

<sup>260</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 90.

<sup>261</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 96.

<sup>262</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 96.

<sup>263</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 96.

<sup>264</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 96.

transcendental, além de uma crítica da aparência, também pretende reconhecer a importância da disposição da razão humana para alcançar o absoluto, assim como aplanar e consolidar o terreno da *razão teórica* a fim de possibilitar a realização dessa disposição através de outra via, a saber: a da *razão prática*, em que se situa o edifício da moral<sup>265</sup>. Tal tema será retomado no tópico 2.3.1 a seguir, quando se abordarem os limites teóricos do uso prático da razão.

Enquanto decomposição de todo o conhecimento humano *a priori* nos elementos do conhecimento puro do entendimento, a analítica transcendental deve atender ao seguinte:

1. Que os conceitos sejam puros e não empíricos.
2. Que não pertençam à intuição nem à sensibilidade, mas ao pensamento e ao entendimento.
3. Que sejam conceitos elementares e sejam bem distintos dos derivados ou dos compostos de conceitos elementares.
4. Que sua tábua seja completa e abranja totalmente o campo do entendimento puro<sup>266</sup>.

A analítica transcendental divide-se em *analítica dos conceitos* e em *analítica dos princípios*. A primeira é a “decomposição [...] da própria faculdade do entendimento, para examinar a possibilidade dos conceitos *a priori*, procurando-os somente no entendimento, como seu lugar de origem, e analisando em geral o uso puro do entendimento”<sup>267</sup>; já a segunda é “um cânone para a *faculdade de julgar*, que lhe ensina a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento”<sup>268</sup>. Dito isso, pode-se passar à exposição da analítica dos conceitos.

Para compreender como é possível elaborar uma lista completa dos conceitos do entendimento, cumpre retomar o papel do entendimento no processo cognitivo. Como visto, a sensibilidade é a capacidade de receber representações dos objetos da experiência. Ocorre que as representações daí decorrentes constituem apenas um “diverso” – ou seja, são desordenadas –, porque ainda não foram pensadas. Ao entendimento, enquanto capacidade de pensar, é que compete a função de ordenar, ou melhor, de ligar esse diverso das representações mediante conceitos. Contudo, o único uso que o entendimento pode fazer dos conceitos é o de, através deles, emitir juízos, isto é, julgar. Kant revela, aqui, a sua visão de que todo o pensamento é constituído pelo juízo, que não é apenas uma relação entre dois conceitos; mais que isso, um juízo é a maneira de trazer à unidade necessária da consciência as representações dadas na

<sup>265</sup> A esse respeito, Francisco Javier Herrero, explica o seguinte: “Se Kant destruiu a pretensão de conhecer o absoluto, não renunciou à exigência filosófica de chegar a ele. Kant abre uma nova possibilidade na história. Até ele, a colocação da pergunta pelo absoluto tinha lugar na *razão teórica*. Mas esta não é o único acesso para sua realização, pois existe o âmbito da *razão prática*, no qual o homem realiza sua existência pela *ação*. Se a incondicionalidade do absoluto não é dada à *razão especulativa*, resta a possibilidade de realizá-la praticamente”. HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em Kant**. Tradução de José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991, p. 9. Cf. também: KANT, Immanuel, op. cit., p. 312, 318 e 641.

<sup>266</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 97.

<sup>267</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 99.

<sup>268</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 176.

intuição, razão pela qual a cópula “é”, além de articular os conceitos do juízo, desempenha a função de distinguir a unidade necessária das representações dadas na intuição<sup>269</sup>. Daí Kant afirmar que “o juízo é [...] o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação desse objeto”<sup>270</sup>. Os juízos são, pois, “funções da unidade entre as nossas representações, já que, em vez de uma representação imediata, se carece, para o conhecimento do objeto, de uma *mais elevada*, que inclua em si a primeira e outras mais [...]”<sup>271</sup>. Podem-se reduzir a juízos, conclui ele, todas as ações do entendimento, de tal modo que o entendimento em geral pode ser representado como uma *faculdade de julgar*, porque ele é uma capacidade de pensar, ou seja, de conhecer por conceitos, logo, de emitir juízos. O que importa observar é que, através dessa identificação do entendimento com a faculdade de julgar, Kant dispõe de um fio condutor para a elaboração de uma lista completa de conceitos do entendimento, uma vez que a cada tipo de função lógica do entendimento nos juízos corresponde um conceito particular que permite ao diverso da intuição ser ligado por tal função. Destarte, a primeira tábua, a das possíveis funções lógicas do entendimento nos juízos, embora secundária, assume uma posição logicamente importante em relação à tábua dos conceitos puros<sup>272</sup>.

A lógica transcendental, como foi dito, só admite o conhecimento se for fornecida alguma intuição – o diverso da sensibilidade *a priori* fornecida pela estética transcendental – para dar uma matéria aos conceitos puros do entendimento, sem a qual estes seriam vazios. O entendimento, contudo, é feito de tal forma que não consegue conceber esse diverso sem que, *espontaneamente*, produza a sua *ligação* para convertê-lo num objeto do conhecimento. Esse ato espontâneo “de juntar, uma às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento” é denominado, por Kant, de *síntese*<sup>273</sup>, que é *pura* quando o diverso não lhe é dado empiricamente. É a síntese que reúne os elementos para gerar conhecimentos e os une num determinado conteúdo; é ela, portanto, que primeiro deve ser atendida caso se queira julgar sobre a primeira origem do conhecimento humano<sup>274</sup>.

---

<sup>269</sup> Essas noções serão esclarecidas mais adiante quando se abordar a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento. Cf. KANT, Immanuel, op. cit., p. 140-141.

<sup>270</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 102.

<sup>271</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 102-103.

<sup>272</sup> Ao se abstrair de todo o conteúdo de um juízo em geral, restando apenas a simples forma do entendimento, constata-se que nele a função do pensamento pode reduzir-se a quatro classes, cada uma com três momentos: 1. *Quantidade* (Universais, Particulares, Singulares); 2. *Qualidade* (Afirmativos, Negativos, Infinitos); 3. *Relação* (Categóricos, Hipotéticos, Disjuntivos); e 4. *Modalidade* (Problemáticos, Assertóricos e Apodíticos). Cf. KANT, Immanuel, op. cit., p. 104

<sup>273</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 109.

<sup>274</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 109.

A síntese, no sentido geral, é um simples efeito da imaginação<sup>275</sup> do qual raramente se tem consciência. Mas reportar essa síntese a conceitos, a fim de explicitá-la, é uma função que compete ao entendimento e através da qual se proporciona, pela primeira vez, conhecimento no sentido próprio da palavra. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que a síntese que interessa à lógica transcendental é, na verdade, “o ato pelo qual o produto da síntese da imaginação é, por sua vez, sintetizado sob a unidade de um conceito”<sup>276</sup>. Kant, em seguida, indica as três etapas para que se constitua o conhecimento puro *a priori* de um objeto:

1. A apreensão do diverso da intuição pura, dada no espaço e no tempo.
2. A síntese da imaginação, que liga o diverso das intuições, mas não proporciona ainda o conhecimento.
3. A síntese do entendimento, que, mediante conceitos, confere unidade ao objeto da experiência possível, só então proporcionando o conhecimento<sup>277</sup>.

Depois de esclarecer a função sintética do entendimento, Kant apresenta a tábua dos conceitos puros do entendimento ou das *categorias*, que, como já afirmado, é deduzida da primeira tábua:

	<p>1. <i>Da Quantidade:</i>            Unidade            Pluralidade            Totalidade</p>	
<p>2. <i>Da Qualidade:</i>            Realidade            Negação            Limitação</p>		<p>3. <i>Da Relação:</i>            Inerência e subsistência            (<i>substantia et accidens</i>)            Causalidade e dependência            (causa e efeito)  <i>Comunidade</i>            (ação recíproca entre            o agente e o paciente)</p>
	<p>4. <i>Da Modalidade:</i>            Possibilidade – Impossibilidade            Existência – Não-Existência            Necessidade – Contingência<sup>278</sup>.</p>	

Esta lista não fornece todos os conceitos do entendimento, mas tão somente os conceitos *primitivos*, ou, em outras palavras, “os conceitos, originariamente puros, da síntese

<sup>275</sup> A imaginação “é a faculdade de representar um objeto mesmo *sem a presença deste* na intuição”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 151.

<sup>276</sup> DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Tradução de Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008, p. 51.

<sup>277</sup> KANT, Immanuel, op. cit., 109-110.

<sup>278</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 110-111.



que o entendimento *a priori* contém em si, e apenas graças aos quais é um entendimento puro”<sup>279</sup>. Apenas mediante esses conceitos puros é que se torna possível compreender o objeto no diverso da intuição, ou melhor, pensar um objeto dela. A partir dos referidos conceitos, todos outros conceitos poderão ser encontrados por derivação, tarefa essa que Kant considera dispensável para os seus objetivos na *Crítica*. Aliás, o interesse de Kant está mais no conceito de *síntese* – já tratado – do que na tábua de categorias, tanto é que ele faz apenas três breves observações acerca dela.

Primeira observação: as quatro classes de categorias subdividem-se em duas seções, nas quais a primeira (quantidade e qualidade) alude aos objetos da intuição pura ou empírica, podendo chamar-se de classe das categorias *matemáticas*, e a segunda (relação e modalidade) refere-se à existência desses objetos na relação entre eles ou na relação com o entendimento, podendo chamar-se de *dinâmicas*<sup>280</sup>. Segunda observação: nessa tábua, cada classe contém três categorias, sendo que a terceira categoria resulta sempre da ligação da segunda com a primeira da sua classe, de modo que a *totalidade* é a pluralidade considerada como unidade, e assim sucessivamente<sup>281</sup>. Terceira observação: a concordância da categoria *comunidade* com a forma do juízo que lhe corresponde na tábua das funções lógicas – juízo disjuntivo – não é tão evidente como as demais; para garantir tal concordância, é preciso notar que o conjunto dos elementos de todo juízo disjuntivo é representado como um todo dividido em partes, que, não podendo estar contidas umas nas outras, são pensadas como *coordenadas* – e não como *subordinadas* –, determinando-se *reciprocamente*, como num *agregado*<sup>282</sup>.

A respeito das categorias, conclui Kant que, diferentemente do que sustentavam os antigos, elas não são propriedades as coisas em si próprias, mas sim “critérios lógicos da possibilidade do conhecimento em geral”<sup>283</sup>. Diante dessas considerações, fica demonstrada a possibilidade dos conceitos puros com origem exclusiva no entendimento.

Todavia, não basta que esses conceitos puros sejam possíveis, é preciso fazer uma dedução. Mas o que é uma *dedução*? Para responder a essa pergunta, Kant recorre ao emprego do termo pelos juristas, designadamente quando exigem as provas que demonstram o direito ou a legitimidade da pretensão<sup>284</sup>. Em relação ao conhecimento, fazer uma dedução consiste em demonstrar o direito ou a legitimidade do uso dos conceitos puros. Para tanto, não bastam as provas da experiência, porque esses conceitos reportam-se a objetos cuja origem é *a priori*

<sup>279</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 111.

<sup>280</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 113.

<sup>281</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 114.

<sup>282</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 114-115.

<sup>283</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 116.

<sup>284</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 119.

(totalmente independente de qualquer experiência). Kant chama de *dedução transcendental* a explicação do modo pelo qual tais conceitos podem referir-se *a priori* a objetos, e a distingue da *dedução empírica*, que mostra de que modo um conceito é adquirido pela experiência<sup>285</sup>.

Antes de começar a dedução transcendental dos conceitos puros, deve-se entender por que ela é tão necessária. De acordo com Kant, é fácil compreender que as formas puras da sensibilidade, o espaço e o tempo, são conhecimentos *a priori* que, embora devam referir-se necessariamente a objetos sensíveis, permitem o conhecimento sintético destes, visto que um objeto só pode aparecer ao sujeito cognoscente mediante essas formas, isto é, ser um objeto da intuição empírica. Assim, não é difícil comprovar que “o espaço e o tempo são intuições puras que contêm *a priori* a condição de possibilidade dos objetos enquanto fenômenos, e [que] a sua síntese possui validade objetiva”<sup>286</sup>. Essa facilidade, entretanto, de modo algum se estende aos conceitos puros do entendimento, já que “podem ser dados fenômenos na intuição sem as funções do entendimento”<sup>287</sup>; ou seja: é possível receber objetos na intuição sem os pensar por conceitos. Com isso, surge uma dificuldade com a qual a sensibilidade não se deparou: “como poderão ter *validade objetiva* as *condições subjetivas do pensamento*, isto é, como poderão proporcionar as condições da possibilidade de todo o conhecimento dos objetos?”<sup>288</sup>. Oferecer uma solução a essa dificuldade é a finalidade da dedução transcendental dos conceitos puros, que, para lograr êxito, deve demonstrar que estes são condições *a priori* da possibilidade da experiência (quanto à forma do pensamento), isto é, que a conformidade aos conceitos puros é necessária à síntese do diverso da intuição, sem o que não é possível o conhecimento.

Como foi visto acima, as representações recebidas na intuição sensível constituem um diverso que, para gerar conhecimentos, carece de uma ligação, a qual, porém, nunca pode advir dos sentidos e, por conseguinte, tampouco pode estar contida na forma pura da intuição sensível. Toda ligação, segundo Kant,

é um ato do entendimento a que aplicaremos o nome genérico de *síntese* para fazer notar, ao mesmo tempo, que não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objeto se não a tivermos a nós ligado previamente e também, entre todas as representações, a *ligação* é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato da sua espontaneidade<sup>289</sup>.

---

<sup>285</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 119-120.

<sup>286</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 122.

<sup>287</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 122-123.

<sup>288</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 122.

<sup>289</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 130.

Conforme Kant, a ligação “é a representação da unidade sintética do diverso”<sup>290</sup>. A ligação, portanto, além do conceito do diverso e da sua síntese, inclui também o conceito da unidade desse diverso. Mas, convém notar que a representação dessa unidade não pode surgir da ligação, porque foi aquela que, antes, juntando-se à representação do diverso, possibilitou o conceito de ligação. Além disso, essa unidade, que precede *a priori* o conceito de ligação, não é a categoria da unidade (quantitativa), porque esta pressupõe a ligação na medida em que tem por fundamento as funções lógicas nos juízos e nestas a ligação já é pensada<sup>291</sup>. É preciso, pois, buscar essa unidade ainda mais longe, num princípio que já contém o fundamento da unidade de conceitos diversos nos juízo e, por conseguinte, o da própria possibilidade do uso lógico do entendimento.

Foi demonstrado acima que a sensibilidade possui um princípio supremo, a saber: que todo o diverso da intuição esteja submetido às condições formais do espaço e do tempo. O entendimento também tem um princípio supremo, ao qual todo o diverso da intuição deve estar submetido para gerar conhecimentos: a *unidade sintética originária da apercepção*. Ao primeiro princípio, estão submetidas todas as representações diversas da intuição, na medida em que são *dadas*; ao segundo, na medida em que têm de poder ser *ligadas* numa consciência; sem o último, nada pode ser pensado ou conhecido, porquanto as representações dadas, não tendo em comum o ato de apercepção *eu penso*, não estariam reunidas numa autoconsciência:

O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim<sup>292</sup>.

A unidade do objeto de toda experiência, que possibilita o conhecimento, decorre da relação das representações diversas da intuição sensível com a consciência pura do sujeito da experiência, que Kant designa de *autoconsciência* ou de *apercepção pura* ou *originária*. Essa autoconsciência produz a representação *eu penso*, que deve acompanhar todas as outras representações e que é una e idêntica em toda a consciência, não podendo ser acompanhada por nenhuma outra representação. A consciência, nesse sentido, “é a única coisa que torna todas as representações em pensamento e onde, portanto, devem ser encontradas todas as percepções”, de tal maneira que “[...] fora dessa significação lógica do *eu*, não temos nenhum conhecimento do sujeito em si que, na qualidade de substrato, esteja na base desse sujeito

<sup>290</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 130.

<sup>291</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 131.

<sup>292</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 131.

lógico, bem como de todos os pensamentos”<sup>293</sup>. Em curtas palavras, a consciência “é uma representação de que uma outra representação está em mim”<sup>294</sup>.

Dessa forma, a unidade sintética originária da apercepção é uma condição objetiva de todo o conhecimento, porque a ela tem de estar necessariamente submetido todo o diverso da intuição para se tornar um *objeto para mim*; de outro modo e sem essa síntese, o diverso da intuição não se uniria numa consciência<sup>295</sup>. Antes de avançar para as conclusões da dedução transcendental, é preciso reiterar que o diverso da intuição tem de ser dado antes da síntese do entendimento, pois, num entendimento que intuísse por si próprio – como poderia fazê-lo um entendimento divino –, as categorias não teriam nenhum significado para o conhecimento daí proveniente, o que não se aplica ao entendimento humano.

A função lógica do juízo consiste no ato do entendimento pelo qual o diverso das representações dadas (intuições ou conceitos) é submetido a uma apercepção em geral. Todo diverso dado numa intuição empírica, para ser conduzido a uma consciência em geral, precisa ser determinado em relação a uma das funções lógicas do juízo. Assim, Kant infere que se “as *categorias* não são mais do que estas mesmas funções do juízo, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas, [...] também numa intuição dada, o diverso se encontra necessariamente submetido às categorias”<sup>296</sup>.

De acordo com Kant, *pensar* um objeto não é o mesmo que *conhecer* um objeto. Para o conhecimento, são necessários dois elementos: primeiro, a *categoria*, mediante a qual o objeto é pensado; segundo, a *intuição*, mediante a qual o objeto é dado. Basta que um desses elementos esteja ausente para não existir conhecimento. É certo que a intuição pode funcionar sem ser pensada pelo entendimento, mas, nesse caso, há apenas um conglomerado informe de representações sensíveis. Do mesmo modo, o entendimento pode funcionar sem uma intuição correspondente; entretanto, nesse caso, há apenas um pensamento, quanto à forma, mas sem qualquer objeto, e por intermédio desse pensamento, não se pode conhecer qualquer coisa<sup>297</sup>. Como toda intuição possível é sensível, o pensamento de um objeto só pode converter-se num

<sup>293</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 333.

<sup>294</sup> KANT, Immanuel. **Lógica**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 50. Assim, por exemplo, se um “selvagem” vê à distância uma casa cujo uso não conhece, ele tem diante de si uma representação do diverso da intuição que é a mesma de outra pessoa que o conhece de maneira determinada como uma habitação destinada a pessoas. A despeito de ambos terem a mesma representação, só o último tem *consciência* dela e, portanto, apenas ele possui um efetivo conhecimento do objeto. Isso porque a consciência é a condição de validade objetiva de todo conhecimento – porque só nela as representações podem ser ligadas –, de tal modo que o diverso da intuição, embora seja sempre pressuposto, necessita ser pensado, mediante conceitos, para que o objeto possa ser *um objeto para o sujeito* e, assim, um objeto do conhecimento.

<sup>295</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 137.

<sup>296</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 142-143.

<sup>297</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 145.

conhecimento se a categoria do entendimento referir-se a objetos dos sentidos. Além disso, os objetos só são dados na medida em que são percepções, isto é, representações acompanhadas de sensação, de modo que as categorias, mesmo quando aplicadas a intuições puras (como na matemática), só proporcionam conhecimentos quando estas intuições e as categorias puderem aplicar-se a intuições empíricas. Isso significa dizer que as categorias “servem apenas para a possibilidade do *conhecimento empírico*”<sup>298</sup>, pois elas só se aplicam à intuição empírica. Por isso, “as categorias só servem para o conhecimento das coisas, na medida em que estas são consideradas como objeto de experiência possível”<sup>299</sup>. Se as categorias ultrapassam os limites da intuição sensível, elas são conceitos vazios, meras formas do pensamento sem realidade objetiva, porque a elas não corresponde nenhuma intuição sensível à qual se possa “aplicar a unidade sintética da apercepção, que só aqueles conceitos contêm, para poder determinar um objeto”<sup>300</sup>. Com esses argumentos, a dedução transcendental dos conceitos puros demonstra o seu resultado, que é basicamente o seguinte:

As categorias são conceitos que prescrevem leis *a priori* aos fenômenos e, portanto, à natureza como conjunto de todos os fenômenos. [...] Que as leis dos fenômenos da natureza devam necessariamente concordar com o entendimento e a sua forma *a priori*, isto é, com a sua capacidade de *ligar* o diverso em geral, não é mais nem menos estranho do que os próprios fenômenos terem de concordar com a forma da intuição sensível *a priori*. Porque as leis não existem nos fenômenos, só em relação ao sujeito a que os fenômenos são inerentes, na medida em que este possui um entendimento; nem tão-pouco os fenômenos existem em si, mas relativamente ao mesmo sujeito, na medida em que é dotado de sentidos. [...] *Nenhum conhecimento a priori nos é possível, a não ser de objetos de uma experiência possível*<sup>301</sup>.

A analítica dos conceitos já é capaz de demonstrar os limites de um conhecimento válido. Para concluir a analítica transcendental, no entanto, Kant também considera necessário estudar, na analítica dos princípios, a faculdade de julgar, que nada mais é que o entendimento quando concebido na sua dimensão prática e em sua aplicação efetiva<sup>302</sup>. Trata-se, portanto, de estabelecer os fundamentos da autêntica utilização do entendimento. Numa primeira parte, é necessário solucionar o seguinte problema: como é possível a subsunção das intuições nos conceitos, isto é, a aplicação das categorias aos fenômenos, se tais elementos são produções heterogêneas de faculdades totalmente distintas? Segundo Kant, tem de haver um terceiro termo, que seja, de um lado, homogêneo à categoria e, de outro, aos fenômenos e que permita

<sup>298</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 146-147.

<sup>299</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 147.

<sup>300</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 148.

<sup>301</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 166-167 e 169.

<sup>302</sup> DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Tradução de Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008, p. 62.

a aplicação da primeira ao segundo<sup>303</sup>. O *esquema* é o responsável por essa função mediadora, que precisa encontrar um elemento presente tanto nas categorias quanto nos fenômenos. Tal elemento é justamente a condição formal do diverso do sentido interno: o *tempo*. Isso porque a determinação transcendental do tempo, de um lado, é homogênea à categoria (que constitui a sua unidade), “na medida em que é *universal* e assenta sobre uma regra *a priori*”; de outro, é homogênea ao fenômeno, “na medida em que o tempo está contido em toda a representação empírica do diverso”<sup>304</sup>. Desse modo, será possível uma aplicação da categoria aos fenômenos “mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a *subsunção* dos fenômenos à categoria”<sup>305</sup>. Assim, os esquemas são produtos da imaginação, que, além de restringirem o uso das categorias aos dados da sensibilidade (fenômenos), são as condições verdadeiras e únicas que conferem às categorias uma relação com os seus objetos, permitindo que aquelas se apliquem a estes<sup>306</sup>.

Após perquirir a faculdade de julgar em relação às condições gerais que lhe dão direito a usar as categorias do entendimento em juízos sintéticos, Kant propõe-se a descrever, sistematicamente, à luz da tábua das categorias, os princípios supremos do entendimento puro, “que nada mais são que princípios *a priori* da possibilidade da experiência”<sup>307</sup>, quais sejam: os princípios de que todas as intuições são grandezas extensivas (*axiomas da intuição*) e de que em todos os fenômenos o real tem uma grandeza intensiva (*antecipações da percepção*); os princípios da permanência da substância, da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade e da simultaneidade segundo a lei da ação recíproca (*analogias da experiência*); e os postulados da possibilidade das coisas, da realidade das coisas e da necessidade material na existência (*postulados do pensamento empírico em geral*). Todavia, para o que interessa a este trabalho, as considerações realizadas até aqui já são suficientes para apresentar o resultado da analítica transcendental e, conseqüentemente, para demonstrar os limites de um conhecimento válido e o significado da revolução kantiana na metafísica.

<sup>303</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 181-182.

<sup>304</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 182.

<sup>305</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 182.

<sup>306</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 186. O esquema, assim como a primeira síntese do diverso, é um produto da imaginação. Mas o esquema pressupõe tal síntese: “A síntese é a determinação de um certo espaço e de um certo tempo, pela qual a diversidade é referida ao objecto em geral conformemente às categorias. Mas o esquema é uma determinação espaço-temporal, ela mesma correspondente à categoria, em qualquer tempo e em qualquer lugar: não consiste numa imagem, mas *em relações espaço-temporais que encarnam ou realizam relações propriamente conceptuais*. O esquema da imaginação é a condição sob a qual o entendimento legislador faz juízos com os seus conceitos, juízos que servirão de princípio a todo o conhecimento do diverso”. DELLEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 27-28.

<sup>307</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 255. Acerca desses princípios, cf. *ibidem*, p. 189-255.

A analítica transcendental fornece o outro dado para a resposta ao problema geral da razão pura sobre como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, a saber: todos os objetos estão necessariamente submetidos às categorias do entendimento e à capacidade deste de *ligar* o diverso da intuição numa experiência possível. Desse modo, os juízos sintéticos *a priori* são possíveis quando as formas puras da intuição, a síntese da imaginação e a sua unidade numa apercepção originária mediante as categorias do entendimento referem-se a um conhecimento da experiência possível e se constata o seguinte: “as condições da possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência* e têm, por isso, validade objetiva num juízo sintético *a priori*”<sup>308</sup>.

A *Crítica da Razão Pura* consegue avaliar a extensão, os limites e a validade do conhecimento *a priori*, concluindo que neste nada pode ser atribuído aos objetos a não ser aquilo que o sujeito extrai de si próprio e que torna possível a experiência. O conhecimento humano é, necessariamente, mediado pelas condições da subjetividade, de tal modo que todo objeto cognoscível é um objeto condicionado. Esse objeto condicionado pela subjetividade é o que Kant denomina de *fenômeno*. Trata-se do objeto de uma experiência possível, portanto, da única realidade que é acessível, ou melhor, que *aparece* ao sujeito e ao campo da ciência. Ao lado do fenômeno, Kant faz uso do conceito de *coisa em si*, que consiste no objeto que não está submetido às condições da subjetividade, de tal modo que sobre ela nada se pode saber com segurança e confiabilidade, pois isso só seria possível se ao ser humano fosse dada uma intuição não sensível (intelectual), fora do espaço e do tempo, o que não é o caso.

Isso significa dizer que só é possível conhecer as coisas enquanto fenômenos, isto é, da forma como se revelam à experiência, de tal modo que é precisamente esse o limite que deve respeitar todo conhecimento com pretensões de cientificidade. Nada se pode saber sobre as realidades transcendentais aos fenômenos, porque não há uma intuição intelectual. Querer conhecer a coisa em si – ou seja, a sua essência ou a sua natureza –, é tentar ir além do campo da ciência, como quis a metafísica clássica, sob o nome de *ontologia*. Não obstante, além de denunciar o dogmatismo da metafísica clássica, Kant pretende reconhecer a importância da metafísica enquanto disposição da razão humana para alcançar o incondicionado, que a razão exige necessária e legitimamente nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar com a série de condições. A *Crítica da Razão Pura* abre o caminho para isso ao mostrar que a representação das coisas, tal como são dadas ao sujeito, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são os objetos, enquanto fenômenos, que se regulam

---

<sup>308</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 195.

pelo modo de representação do sujeito – isto é, pela subjetividade –, “tendo conseqüentemente que se buscar o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si”<sup>309</sup>. Desse modo, a primeira crítica assinala que, enquanto ciência, a metafísica apenas pode apontar o conjunto sistemático das condições de possibilidade do conhecimento; e que o incondicionado não tem espaço na razão teórica, devendo ser pensado no domínio da razão prática, o único em que a metafísica pode desenvolver-se legitimamente, como uma metafísica dos costumes.

Dito isso, pode-se examinar as dificuldades teóricas na justificação da dignidade humana na perspectiva de três concepções filosóficas recorrentes no discurso jurídico, a saber: a *ontológica*, a *teológica* e a *intuicionista*. Ademais, deve-se lembrar que a exposição acima foi realizada com o propósito de possibilitar a compreensão da filosofia de Kant como um todo, de modo a evitar um afastamento do seu pensamento original sobre a dignidade humana, bem como de dar suporte para a crítica daquelas concepções filosóficas da dignidade humana.

### 2.3 Dificuldades teóricas na justificação racional da dignidade humana

Em seu estudo sobre a dignidade humana no âmbito da evolução do pensamento ocidental, Ingo Sarlet constata que toda ordem constitucional que, de forma direta ou indireta, invoca tal ideia adere indubitavelmente à concepção jusnaturalista que vivenciava seu apogeu no século XVIII, segundo a qual “o homem, em virtude tão-somente de sua condição humana e independentemente de qualquer outra circunstância, é titular de direitos que devem ser reconhecidos e respeitados por seus semelhantes e pelo Estado”<sup>310</sup>. O citado autor acrescenta que, da mesma forma, acabou sendo recepcionada, sobretudo a partir do pensamento cristão e humanista, “uma fundamentação metafísica da dignidade da pessoa humana, que, na sua manifestação jurídica, significa uma última garantia da pessoa humana em relação a uma total disponibilidade por parte do poder estatal e social”<sup>311</sup>.

Conforme essa tese, a ideia de dignidade humana transmitida às ordens jurídicas contemporâneas fundamenta-se em duas concepções metafísicas: a ontológica e a teológica. Com efeito, a ideia de uma dignidade humana universalmente válida e atribuída aos seres humanos unicamente em virtude da sua condição humana, parece pressupor uma ontologia, quer dizer, o conhecimento da essência do ser humano, para além, portanto, da diversidade de

<sup>309</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 22.

<sup>310</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 5 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007, p. 39.

<sup>311</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. Op. cit., p. 39.



culturas e de tradições<sup>312</sup>. Essa posição ontológica, todavia, envolve uma questão preliminar que raramente os juristas estão dispostos a enfrentar com a profundidade necessária, a saber: é possível conhecer o ser humano enquanto tal – a sua essência – para, a partir daí, extrair uma dignidade que lhe é inerente? Essa e outras dificuldades teóricas das concepções ontológica e teológica serão avaliadas no presente tópico.

Além da ontológica e da teológica, é conveniente incluir, no rol das concepções filosóficas em que se fundamenta a ideia de dignidade humana recepcionada pelo discurso jurídico atual, outras duas: em primeiro lugar, a concepção kantiana, que, ao contrário do que sugerem alguns autores<sup>313</sup>, não deve situar-se, por questão de coerência, dentro da concepção ontológica, conforme será visto; em segundo lugar, a concepção intuicionista, que, embora não se proponha exatamente a justificar a dignidade humana, parece ter sido uma perspectiva escolhida pelo legislador na elaboração de documentos normativos nacionais e internacionais sobre direitos humanos, sendo não raro usada, pelos juristas, como critério para a interpretação e para a aplicação do princípio da dignidade humana. A concepção kantiana é o objeto central deste trabalho e, repita-se, será longamente analisada no último capítulo. A intuicionista será explorada após o exame da ontológica e da teológica.

### 2.3.1 A concepção ontológica

Por concepção ontológica da dignidade humana, entende-se aqui toda aquela que considera a dignidade humana como um atributo intrínseco à essência do ser humano ou, dito de outra maneira, como uma qualidade integrante da própria condição humana, constituindo um elemento que qualifica o ser humano enquanto tal, e que, precisamente por isso, “pode (e deve) ser reconhecida, respeitada, promovida e protegida, não podendo [...] ser criada

---

<sup>312</sup> Nesse sentido, Reginaldo da Costa já sustentou que a ideia de direitos humanos universalmente válidos – atribuídos aos indivíduos humanos enquanto tais – também parece pressupor uma ontologia. Como ele adverte, o conhecimento do ser humano enquanto tal carrega a pretensão de sobrepor-se às diversas concepções histórico-culturais acerca do ser humano, as quais, “na mesma medida em que não correspondam ou concordem com esse conhecimento do ser humano enquanto tal, serão consideradas equivocadas ou errôneas e, por conseguinte, consideradas inadequadas como base para a formulação de direitos válidos”. COSTA, Reginaldo da. *Justificação racional, ideia de direitos humanos e multiculturalidade. Nomos: Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC, Fortaleza*, v. 28, p. 279-288, jul./dez. 2008, p. 283.

<sup>313</sup> Ana Paula de Barcellos, por exemplo, afirma que “[...] para Kant, o homem é um fim em si mesmo – e não uma função do Estado, da sociedade ou da nação – dispondo de uma dignidade ontológica”. BARCELLOS, Ana Paula de. **A eficácia jurídica dos princípios constitucionais: o princípio da dignidade da pessoa humana**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2008, p. 124. No mesmo sentido, Ingo Sarlet enquadra a concepção kantiana dentro de uma dimensão ontológica, e isto fica particularmente claro no trabalho seguinte. Cf. SARLET, Ingo Wolfgang. *As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível*. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Dimensões da dignidade humana: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 15-43, p. 21-23.

ou retirada (embora possa ser violada), já que existe em cada ser humano como algo que lhe é inerente”<sup>314</sup>. Essa concepção parece ser aceita majoritariamente nos níveis jurídico e político, e isso fica claro quando se lança um olhar sobre a doutrina jurídica brasileira e estrangeira e sobre os instrumentos éticos e jurídicos internacionais, que frequentemente se reportam a uma perspectiva intrínseca.

O principal exemplo de que a concepção ontológica é admitida pelos documentos éticos e jurídicos internacionais é a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, que, em seu Preâmbulo, proclama a *dignidade inerente* e os direitos iguais e inalienáveis de todos os membros da família humana. Nesse passo, muitas declarações e convenções internacionais, influenciadas expressamente pela primeira, reproduzem a noção de uma dignidade inerente. A título ilustrativo, pode-se arrolar as seguintes: Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial de 1965 (Preâmbulo); Declaração sobre a Proteção de Todas as Pessoas contra a Tortura e Outras Penas ou Tratamentos Cruéis, Desumanos ou Degradantes de 1975 (Preâmbulo); Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres de 1979 (Preâmbulo); Convenção sobre os Direitos da Criança de 1989 (Preâmbulo); Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência de 2006 (Preâmbulo, art. 1º e art. 3º), todas essas adotadas pelas Nações Unidas; Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos Humanos de 1997 (Preâmbulo e art. 1º), esta adotada pela UNESCO.

Na doutrina brasileira, Ingo Sarlet, autor de uma das mais completas obras sobre o tema da dignidade humana no país, é um dos juristas que aceitam a concepção – ou *dimensão*, como ele próprio prefere chamar – ontológica de dignidade. Além do trecho aludido no início deste subtópico, por mais de uma vez, ele deixa claro a sua concordância com essa concepção – que, inclusive, reconhece como majoritária – como quando afirma que a dignidade humana é “inerente a toda e qualquer pessoa humana”<sup>315</sup> ou que, “em última análise, se cuida do valor próprio da natureza do ser humano como tal”<sup>316</sup>. O seu propósito, contudo, vai muito além da mera defesa dessa concepção, na medida em que, no segundo capítulo do seu livro, com base na literatura jurídico-constitucional e em vários aportes filosóficos, ele enfrenta a difícil tarefa de formular uma conceituação jurídica de dignidade humana. Tarefa essa que, afinal, resultou numa interpretação aparentemente capaz de restringir o uso indiscriminado desse princípio:

---

<sup>314</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 5 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007, p. 42-43.

<sup>315</sup> SARLET, Ingo Wolfgang, op. cit., p. 47.

<sup>316</sup> SARLET, Ingo Wolfgang, op. cit., p. 43.

[...] temos por dignidade da pessoa humana *a qualidade intrínseca e distintiva reconhecida em cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e co-responsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos*<sup>317</sup>.

Apesar de haver cumprido o seu objetivo de construir uma compreensão jurídico-constitucional desse princípio, deve-se perceber que o aspecto multidimensional da dignidade humana identificado por Sarlet não parece ter-lhe causado maiores preocupações no que tange à compatibilização de dimensões, muitas vezes, antagônicas, sendo tomado como apenas mais um dado para a sua tarefa. Tanto é que o conceito referido “além de reunir a dupla perspectiva ontológica e instrumental [...], procura destacar tanto a sua necessária faceta intersubjetiva e, portanto, relacional, quanto a sua dimensão simultaneamente negativa (defensiva) e positiva (prestacional)”<sup>318</sup>. Assim, tal autor acaba vinculando dimensões que, por serem incompatíveis entre si – como, por exemplo, a ontológica e a intersubjetiva<sup>319</sup> ou a ontológica e a kantiana –, conferem um improdutivo sincretismo ao conceito citado, tornando-o, pelo menos do ponto de vista teórico, carente de uma reflexão mais profunda sobre a sua justificação filosófica.

Outro jurista brasileiro que perfilha a concepção ontológica da dignidade humana é Rizzato Nunes, que, embora alegue extrair o seu entendimento da razão histórica, concorda abertamente com uma perspectiva intrínseca: “O ser humano é digno porque é. [...] Então, a dignidade nasce com a pessoa. É-lhe inata. Inerente à sua essência<sup>320</sup>”. Acrescenta ele que “A formulação sobre o ser é de conjugação única e tautológica. O ser é. Ser é ser, basta a formulação: *sou*”<sup>321</sup>. É basicamente esse o argumento que oferece para lidar com a questão do que vem a ser a dignidade humana.

<sup>317</sup> SARLET, Ingo Wolfgang, op. cit., p. 62.

<sup>318</sup> SARLET, Ingo, Wolfgang, op. cit., p. 62.

<sup>319</sup> Nesse sentido, Günther Maluschke interpreta que Sarlet une-se à posição ontológica e menciona, pelo menos, uma posição contrária – a de Habermas –, mas sem submetê-la a uma análise crítica: “Segundo Habermas, a intangibilidade da dignidade da pessoa resulta, como formula Sarlet, ‘das relações interpessoais marcadas pela recíproca consideração e respeito’. Uma crítica adequada dessa posição, não compartilhada por Sarlet, só seria possível em contraste à própria teoria [ontológica] e, por isso, essa deveria ser explicitada como superior às idéias criticadas. Em Sarlet, no entanto, a idéia habermasiana se apresenta como uma alternativa possível, como se a teoria majoritária à qual se une não lhe oferecesse uma segurança satisfatória, deixando uma margem de dúvidas. Apresentam-se posições antagônicas, e a questão da validade de uma ou outra teoria fica deixada ao juízo do leitor”. MALUSCHKE, Günther. A dignidade humana como princípio ético-jurídico. **Nomos: Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC, Fortaleza**, v. 27, p. 95-117, jul./dez. 2007, p. 108-109.

<sup>320</sup> NUNES, Luiz Antonio Rizzato. **O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana: doutrina e jurisprudência**. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 49.

<sup>321</sup> NUNES, Luiz Antonio Rizzato, op. cit., p. 49.

Para trazer um exemplo da doutrina estrangeira, é interessante recorrer à proposta de justificação filosófica dos direitos humanos de Maritain, que, como visto anteriormente, foi um dos membros mais ativos do Comitê Filosófico da UNESCO de 1946. Depois de sustentar a tese analisada no tópico 2.1 deste capítulo – segundo a qual, embora seja fútil procurar uma justificação racional comum para os direitos humanos, sob pena de se impor um dogmatismo arbitrário ou de se deter em diferenças irreconciliáveis, é possível chegar a um acordo prático com relação a tais direitos – ele afirma que, “do ponto de vista da inteligência, entretanto, o que é essencial é ter uma verdadeira justificação dos valores morais e das normas morais” e que “O fundamento filosófico dos Direitos do Homem é a Lei Natural”<sup>322</sup>. Embora ele pareça contradizer-se ao acusar de fútil a busca por uma justificação racional e, em seguida, propor a justificação que considera mais correta, convém comentá-la, já que se funda ontologicamente.

“Procuremos restabelecer nossa fé nos Direitos do Homem sobre a base de uma sã filosofia”<sup>323</sup>. Com essa frase, Maritain começa a sua exposição do fundamento filosófico dos direitos humanos, a lei natural, “considerada sob uma perspectiva ontológica que nos leva, através das estruturas e das exigências essenciais da natureza criada, à sabedoria do Auto do Ser”<sup>324</sup>. Fica claro, aqui e em outras passagens, que ele pretende defender uma concepção não só ontológica, mas também teológica. Em seguida, Maritain procura explicar em que consiste o argumento ontológico e, para tal, parte do seguinte pressuposto: “acreditamos na existência de uma natureza humana e que essa natureza humana é a mesma para todos os homens”<sup>325</sup>. Embora se refira especificamente aos direitos humanos, a concepção ontológica de dignidade também se fundamenta no pressuposto de que é possível conhecer, de algum modo, a essência do ser humano<sup>326</sup> e, portanto, merece ser transcrita o restante da sua explicação:

Considero também como admitido que o homem é um ser dotado de inteligência e que, como tal, atua com a compreensão do que está fazendo e, portanto, com o poder de determinar por si mesmo as finalidades que tem em mira. Por outro lado, dotado de uma natureza ou de uma estrutura ontológica que é um *locus* de necessidades inteligíveis, possui o homem finalidades que correspondem necessariamente à sua constituição essencial e que são as mesmas para todos – como todos os pianos, por exemplo, quaisquer que sejam os seus modelos particulares e em qualquer lugar que se encontrem, têm por objetivo a produção de certas sonoridades harmônicas. Se não

<sup>322</sup> MARITAIN, Jacques. **O homem e o Estado**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. 4. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1966, p. 83.

<sup>323</sup> MARITAIN, Jacques, op. cit., p. 86.

<sup>324</sup> MARITAIN, Jacques, op. cit., p. 86.

<sup>325</sup> MARITAIN, Jacques, op. cit., p. 88.

<sup>326</sup> Para Maritain, o modo pelo qual a razão humana conhece a lei natural não é o do conhecimento racional, mas sim do *conhecimento por inclinação*: “Essa espécie de conhecimento não é um conhecimento claro por conceito ou juízos conceptuais. É um conhecimento obscuro, não sistemático, vital, por conaturalidade ou cogenialidade, no qual o intelecto, para poder formular um juízo, consulta e escuta a melodia interior que as vibrações das tendências íntimas manifestam no sujeito”. MARITAIN, Jacques, op. cit., p. 93.

produzem tais sons, devem ser afinados ou rejeitados como inúteis. Mas, já que o homem é dotado de inteligência e determina os seus próprios fins, compete-lhe harmonizar-se com os fins necessariamente exigidos por sua natureza. Isto significa que existe, pela própria virtude da natureza humana, uma ordem ou uma disposição que a razão humana pode descobrir e segundo a qual deve agir a vontade humana para pôr-se em consonância com os fins essenciais e necessários do ser humano. A lei não escrita ou lei natural não é nada mais do que isso [...] <sup>327</sup>.

Suponhamos, por exemplo, que aquilo que agora chamamos *genocídio* fosse tão novo como o seu nome o é. Segundo acabamos de explicar, esse comportamento possível se revelará à essência humana como incompatível com os fins gerais e à estrutura dinâmica mais íntima desta. Quer isso dizer que seria proibido, pela lei natural. A condenação do genocídio pela Assembleia Geral das Nações Unidas sancionou a proibição desse crime pela lei natural <sup>328</sup> [...].

O que se pode perceber da concepção ontológica da dignidade humana é que ela remete à metafísica clássica e à antiga noção de “essência” (*ousia*) – ou “substância” –, que já era empregada por Platão, equivalendo à ideia transcendente, e por Aristóteles, significando a forma da própria coisa ou aquilo que nela permanece idêntico ao longo das transformações. Nesse sentido, a dignidade humana é concebida como uma característica inerente à essência do ser humano. O problema é que o modo pelo qual se pode ter acesso a essa essência, em geral, não é revelado e, mesmo quando o é, as respostas são obscuras e nada convincentes.

Dessa maneira, é preciso observar que, por trás dessa concepção ontológica, está a ideia de que o conhecimento humano deve regular-se pelos objetos, que nada mais seriam do que uma manifestação autêntica do ser ou do real, e de que, portanto, é possível ter um acesso direto à sua essência. Ideia essa que, na verdade, remonta aos Pré-Socráticos, especialmente a Parmênides (cerca de 540-460 a.C.), que influenciou Platão, Aristóteles e toda uma tradição filosófica nesse sentido <sup>329</sup>, possuindo raízes que parecem persistir até os dias de hoje, quando se continua procurando abrigo na metafísica clássica. Esse abrigo, não obstante, é altamente frágil e prejudicial, sobretudo quando está em jogo um princípio jurídico fundamental, visto que é incapaz de justificá-lo sobre uma base teórica segura.

<sup>327</sup> MARITAIN, Jacques, op. cit., p. 88.

<sup>328</sup> MARITAIN, Jacques, op. cit., p. 90-91.

<sup>329</sup> Consoante Friedrich Nietzsche, “Na Filosofia de Parmênides, preludia-se o tema da ontologia. A experiência não lhe apresentava em nenhuma parte um ser tal como ele o pensava, mas, do fato que podia pensá-lo, ele concluía que ele precisava existir: uma conclusão que repousa sobre o pressuposto de que nós temos um órgão de conhecimento que vai à essência das coisas e é independente da experiência. Segundo Parmênides, o elemento de nosso pensamento não está presente na intuição mas é trazido de outra parte, de um mundo extra-sensível ao qual nós temos um acesso direto através do pensamento”. NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos, §§ 9, 10, 11, 12 e 13. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. In: SOUZA, José Cavalcante de (Org.). **Os pré-socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p.127-138, p. 133-134. Ainda que Aristóteles tenha rejeitado a tese de que a partir do conceito de “ser” é possível concluir a existência do ser, ele sustenta, com toda a filosofia clássica, que é possível conhecer o real ou, na terminologia kantiana, a “coisa em si” e, conseqüentemente, que o conhecimento humano deve-se regular pelos objetos, e não que os objetos devem-se guiar pelo entendimento humano.

Como se verificou no tópico 2.2 do presente capítulo, o entendimento humano só pode apreender as coisas enquanto fenômenos, por estar condicionado ao espaço e ao tempo, que são as formas da intuição sensível. Sendo o conhecimento necessariamente mediado pela subjetividade, não é possível conhecer nenhum objeto enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, quer dizer, enquanto fenômeno, do que decorre que todo o conhecimento teórico da razão está limitado aos simples objetos da experiência<sup>330</sup>. Se não é possível conhecer cientificamente, pelo uso teórico da razão, objetos enquanto coisa em si, ou seja, *objetos transcendententes* – que ultrapassam os limites da experiência – e, logo, não é possível conhecer a essência do ser humano para daí se extrair a sua dignidade, pode-se ainda perguntar se, no uso prático da razão, os objetos estão submetidos ao domínio da razão teórica ou se, pelo contrário, é possível o conhecimento de objetos transcendententes.

Isso porque, como dito anteriormente e como fica claro já no Prefácio da Segunda Edição da sua *Crítica da Razão Pura*, Kant não pretende simplesmente demonstrar que o uso da razão pura teórica não pode ultrapassar os limites da experiência. Essa é a sua primeira utilidade, *negativa* é verdade, mas ela possui também outra, *positiva*, na medida em que anula um obstáculo que restringe ou ameaça aniquilar o uso prático da razão. Nesse sentido, Kant afirma que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), “no qual esta inevitavelmente se estende para além dos limites da sensibilidade, não carecendo para tal, aliás, de qualquer de qualquer ajuda da razão especulativa, mas tendo de assegurar-se contra a reação desta, para não entrar em contradição consigo mesma”<sup>331</sup>. Além disso, como será visto, “é na medida em que a razão (enquanto razão prática) ultrapassa os limites da sensibilidade, logo, os limites da razão teórica e da ciência, que ela estabelece os fundamentos necessários do agir racional, logo, da moral e do Direito”<sup>332</sup>. Tem-se, por conseguinte, que a razão prática não se apoia na razão teórica e não necessita da sua ajuda para estabelecer os fundamentos da ação reta, o que, contudo, não significa que os objetos não estão submetidos, na razão prática,

<sup>330</sup> Cf. tópico 2.2 deste capítulo.

<sup>331</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 24-25. Para Kant, “Negar este serviço da crítica uma utilidade *positiva*, seria o mesmo que dizer que a polícia não tem utilidade, porque a sua principal ação consiste apenas em impedir a violência que os cidadãos possam temer uns dos outros, para que a cada um seja permitido tratar dos seus afazeres em sossego e segurança”. Ibidem, p. 25. Aqui, ele antecipa que estabelecer os limites do conhecimento científico é um objetivo apenas secundário, visto que salvar a ciência só tem sentido se for possível, dessa forma, salvar a liberdade e a metafísica como disposição da razão humana. A esse respeito, cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 131, nota de rodapé nº 5; DEKENS, Olivier, **Compreender Kant**. Tradução de Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008, p. 20-23.

<sup>332</sup> COSTA, Reginaldo da. O projeto da *Crítica da Razão Pura* e a impossibilidade de uma ontologia jurídica de cunho científico: In: \_\_\_\_\_. **Ética e filosofia do direito**. Fortaleza: ABC, 2006, p. 15-26, cap. I, p. 22.

aos limites razão teórica, até porque foi graças a estes limites que se abriu um espaço para se pensar o incondicionado não mais apenas como uma quimera ou como um conceito vazio.

Na dialética transcendental, Kant apresenta a definição da mais elevada faculdade humana: a *razão*. Esta é dividida, por ele, em duas capacidades: uma lógica, na qual a razão é um poder de inferência (raciocínio), operando num silogismo que “procura reduzir a grande diversidade dos conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios [...] e assim alcançar a unidade suprema dos mesmos”<sup>333</sup>; e outra transcendental, na qual a razão tem como função unificar, mediante um conceito incondicionado produzido por ela mesma, a totalidade das regras do entendimento, isto é, daquilo que é condicionado pela experiência. Ademais, de acordo com a sua tendência para ultrapassar os limites da experiência, pode-se dizer que o princípio da razão em geral é “encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade”<sup>334</sup>.

Assim como os conceitos do entendimento são chamados, por influência de uma tradição aristotélica, de categorias, Kant denomina os conceitos da razão de *ideias*, palavra de origem platônica cujo significado remete à superação dos limites da sensibilidade<sup>335</sup>. Todavia, enquanto os conceitos do entendimento têm um uso inteiramente *imanente*, porque seu único tema é a possibilidade da experiência, os conceitos da razão pura devem ser *transcendentes* em relação a todos os fenômenos. Os conceitos puros da razão, embora sejam apenas ideias, não devem ser considerados supérfluos e vãos. Ainda que, por eles, o entendimento não possa conhecer nenhum objeto – já que os objetos cognoscíveis são somente aqueles submetidos aos limites da experiência (os fenômenos) –, “podem [...] no fundo e sem serem notados, servir ao entendimento de cânone que lhe permite estender o seu uso e torná-lo homogêneo”, isso sem falar que esses conceitos podem “estabelecer uma transição entre os conceitos da natureza e os conceitos práticos e assim proporcionar consistência às ideias morais e um vínculo com os conhecimentos especulativos da razão”<sup>336</sup>.

Nesse horizonte, Kant entende que a ideia é “um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda”<sup>337</sup>. Os conceitos da razão pura são, pois, *ideias transcendentais*, que consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições. Como explica ele, tais conceitos não

<sup>333</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 302.

<sup>334</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 304.

<sup>335</sup> Embora Kant enalteça Platão por ter desenvolvido a noção de ideia, ele o critica por tê-la estendido a todas as coisas, em vez de restringi-la ao uso prático da razão. Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Kant**: seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995, p. 133.

<sup>336</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 318.

<sup>337</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 317.

são forjados arbitrariamente, visto que “são dados pela própria razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento”<sup>338</sup>; eles também se caracterizam por serem transcendentais e, por conseguinte, ultrapassarem os limites de toda a experiência, de tal modo que nunca pode surgir um objeto adequado à ideia transcendental. A ideia é, assim, o conceito de um *maximum* que nunca pode ser dado na realidade (*in concretum*) de maneira adequada, e, no uso teórico da razão, é esse o seu próprio objetivo. Em contrapartida, no uso prático da razão, a ideia – ou seja, o inteligível, e não o sensível – é que é o real para Kant<sup>339</sup>:

[...] a ideia da razão prática pode fazer-se sempre real, embora dada só em parte *in concreto*, e é mesmo a condição indispensável de todo o uso prático da razão. A realização desta ideia é sempre limitada e defeituosa, mas em limites que é impossível determinar e, por conseguinte, sempre sob a influência do conceito de uma integralidade absoluta. A ideia prática é, pois, sempre altamente fecunda e incontestavelmente necessária em relação às ações reais. A razão pura tem nela a causalidade necessária para produzir, efetivamente, o que o seu conceito contém; pelo que se não pode dizer da sabedoria, de certo modo displicentemente, que é *apenas uma ideia*; mas justamente, por ser a ideia da unidade necessária de todos os fins possíveis, deverá servir de regra para toda a prática, como condição originária, ou, pelo menos, limitativa<sup>340</sup>.

Entre as ideias transcendentais, interessa examinar a tendência da razão à unidade das condições do fenômeno. Nesse caso, a razão toma as quatro classes das categorias do entendimento utilizadas em toda a síntese – quantidade, qualidade, relação e modalidade – e as conduz para além das condições de possibilidade da experiência, produzindo quatro ideias cosmológicas referentes aos conceitos de *mundo* e de *natureza*<sup>341</sup>. Em cada uma dessas ideias, encontram-se duas maneiras opostas de conceber mundo e natureza, as *antinomias da razão pura*, para as quais Kant procurará dar uma solução. A terceira antinomia é a mais importante e também a única que se comentará aqui, por suas consequências práticas. A tese afirma que, além da causalidade segundo as leis da natureza, há uma causalidade pela liberdade, enquanto incondicionado, na origem de uma série causal, que é necessária admitir para explicar o que

<sup>338</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 318.

<sup>339</sup> Cf. SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 142-143.

<sup>340</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 317-318.

<sup>341</sup> Tais ideias são as seguintes: a totalidade dos fenômenos (finitude/infinitude do mundo no espaço e no tempo); a totalidade do conteúdo dos fenômenos (simplicidade/complexidade da substância composta no mundo); a totalidade do processo causal que conduz aos fenômenos (causalidade natural/causalidade livre do que acontece no mundo); a totalidade daquilo que determina a existência dos fenômenos (existência/inexistência de um ser absolutamente necessário ao mundo). Cf. KANT, Immanuel, op. cit., p. 392-418. Sobre o significado de mundo e de natureza, cf. *ibidem*, p. 387-388.



acontece no mundo<sup>342</sup>; já a antítese diz que “Não há liberdade, pois tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”<sup>343</sup>.

Em sentido transcendental, a liberdade é a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo<sup>344</sup>. Nesse sentido, a liberdade só pode ser uma ideia transcendental, que, em primeiro lugar, nada contém da experiência – até porque toda esta supõe uma determinação causal dos fenômenos – e, em segundo lugar, “é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa”<sup>345</sup>. Como o conhecimento teórico não obtém a totalidade das condições na relação causal por mais longe que ele se estenda no campo da sensibilidade, a razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que outra causa a tivesse precedido para a determinar a agir segundo a lei da causalidade.

Assim, a liberdade funciona e, inclusive, torna-se necessária como um princípio regulador que limita a validade objetiva do conhecimento teórico, evitando a sua expansão até as coisas em si. Deve-se antecipar, aliás, que é nessa ideia transcendental da liberdade que se fundamenta o seu sentido prático, segundo o qual ela “é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade”<sup>346</sup>, o que separa o arbítrio humano do arbítrio animal. Sem dúvida, o arbítrio humano é sensível (*arbitrium sensitivum*), na medida em que é afetado (patologicamente) pela sensibilidade; no entanto, não é puramente animal (*arbitrium brutum*), mas sim livre (*arbitrium liberum*), porque a influência da sensibilidade não torna necessária a sua ação: o ser humano “possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis”<sup>347</sup>. Apesar dessa importância, considerando que a liberdade é apenas uma ideia, o uso teórico da razão somente pode apresentá-la de modo *problemático e negativo*, isto é, como um conceito que não contém contradição (pelo pensamento), mas cuja realidade objetiva não pode ser provada (pelo conhecimento).

O próprio Kant faz questão de ressaltar que, muito embora não se possa conhecer o objeto enquanto coisa em si, é possível, pelo menos, pensá-lo enquanto tal, porque, em caso contrário, chegar-se-ia à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver

<sup>342</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 406.

<sup>343</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 407.

<sup>344</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 463.

<sup>345</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 463.

<sup>346</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 463.

<sup>347</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 463.

algo que aparecesse<sup>348</sup>. Dessa maneira, o ser humano, do ponto de vista da receptividade da sensibilidade, é um dos fenômenos do mundo sensível e, por conseguinte, uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida às leis empíricas; do ponto de vista da razão e do entendimento, entretanto, o ser humano é, sem dúvida, um objeto meramente inteligível, porque a sua ação não pode de maneira nenhuma ser atribuída àquela receptividade<sup>349</sup>. Sendo possível considerar o homem e a sua vontade em dois sentidos diferentes, enquanto fenômeno – submetidos às leis determinísticas da natureza – e enquanto coisa em si – submetido apenas às leis determinantes da razão –, pode-se conciliar o princípio da causalidade segundo as leis da natureza com o princípio da causalidade pela liberdade. Essa dúplici consideração explica também a possibilidade de censurá-lo em suas ações e de responsabilizá-lo totalmente pelos seus atos – a noção de *dever* – e, por conseguinte, permite pensar, sem contradição, a natureza e a liberdade, a razão teórica e a razão prática, o que, por seu turno, dá sentido e abre caminho para a reflexão ética racional<sup>350</sup>, tema que será retomado no capítulo seguinte.

Diante disso, pode-se agora responder à pergunta levantada mais acima sobre os limites da razão prática para Kant. Pois bem, verifica-se que nem mesmo para o uso prático necessário da razão é possível admitir o conhecimento de objetos transcendentos – como, por exemplo, Deus a liberdade, a imortalidade e a natureza humana<sup>351</sup> –, visto que o entendimento humano não possui intuições correspondentes a tais objetos. Nesse passo, em sua investigação

---

<sup>348</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 25: “Para *conhecer* um objeto, é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso *pensar* no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objeto. Para atribuir, porém, a um tal conceito validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era simplesmente lógica) é exigido mais. Mas essa qualquer coisa de mais não necessita de ser procurada nas fontes teóricas do conhecimento, pode também encontrar-se nas fontes práticas”.

<sup>349</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 471.

<sup>350</sup> Conforme Kant, no que tange à ação humana, a razão não é afetada pela sensibilidade: “[na razão], nenhum estado anterior determina o seguinte, não pertencendo, portanto, à série das condições sensíveis que tornam necessários os fenômenos segundo leis naturais. Esta razão está presente e é idêntica em todas as ações que o homem pratica em todas as circunstâncias de tempo, mas ela própria não está no tempo nem cai, por assim dizer, num novo estado em que não estivesse antes; é *determinante* em relação a todo o novo estado, mas não *determinável*”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 476.

<sup>351</sup> Nesse caso, importa notar que o termo “natureza”, é empregado no sentido conferido pela tradição filosófica, como o “ser” de um objeto ou, em termos kantianos, o objeto como “coisa em si”. Logo, diante dos argumentos levantados, o que se considera impossível é o conhecimento da natureza humana nesse sentido (do ser do homem ou o homem enquanto coisa em si). Esse esclarecimento é importante porque Kant utiliza a expressão “natureza” num sentido diferente, como a existência dos objetos sob leis empiricamente condicionadas, quer dizer, enquanto fenômenos. Apenas neste último sentido é possível admitir-se o conhecimento da natureza humana, enquanto um conhecimento do homem proveniente da experiência, portanto, não universal, não necessário e, ainda, *aplicado*, quando se trata da moralidade. Além do tópico 2.2 do presente trabalho, cf. KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 55-56; Idem. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995, p. 49, nota de rodapé nº 3.

intitulada *O Projeto da Crítica da Razão Pura e a Impossibilidade de uma Ontologia Jurídica de Cunho Científico*, Reginaldo da Costa conclui que:

[...] em uma perspectiva kantiana, não podemos fazer uma ontologia jurídica de cunho científico, pois se não podemos conhecer as coisas em si, menos ainda podemos conhecer o Direito em si, independentemente de nossas mediações subjetivas. Todo o Direito que podemos conhecer é constituído através da mediação da subjetividade, de modo que se há um Direito natural de cunho ontológico, não podemos conhecê-lo, pois a razão teórica ao tentar ultrapassar o campo dos fenômenos jurídicos e querer conhecer a essência do Direito (Direito em si) apenas confunde suas idéias sobre o Direito com a realidade do Direito (essência do Direito), caindo em uma ilusão metafísica, na mesma medida em que não tem consciência de seus limites e, portanto, é ingênua e pré-científica<sup>352</sup>.

Com base nessas considerações, pode-se demonstrar, em primeiro lugar, a tese de que a concepção kantiana de dignidade não se enquadraria numa concepção ontológica, visto que, tanto na sua filosofia teórica quanto na sua filosofia prática<sup>353</sup>, Kant elabora um projeto que caminha em sentido exatamente oposto à ontologia. Em segundo lugar, caso Kant tenha razão, demonstra-se também que a concepção ontológica da dignidade humana é insustentável do ponto de vista da ciência, por ignorar a mediação da subjetividade humana e, dessa forma, os limites do conhecimento humano. Tanto no uso teórico quanto no uso prático da razão é impossível conhecer um atributo intrínseco à natureza humana chamado “dignidade”. Como Reginaldo da Costa já afirmou para a hipótese do Direito natural ou da essência do Direito, o mesmo aplica-se à concepção ontológica de dignidade: se existe uma dignidade inerente ao homem, válida por si mesma, em todos os tempos e em todos os lugares, em virtude dos limites impostos pela razão, não se poderá jamais conhecê-la.

Ademais, como os limites do conhecimento humano não permitem que se conheça a natureza humana, a interpretação acerca desta inevitavelmente pode variar conforme a visão de mundo de cada indivíduo, de cada cultura, de cada sociedade ou de cada época, de tal modo que a concepção ontológica da dignidade humana mantém-se fechada ao diálogo com

<sup>352</sup> COSTA, Reginaldo da, op. cit., p. 25.

<sup>353</sup> No que tange especificamente à filosofia prática kantiana, Heiner Bielefeldt explica em que medida há uma superação de Kant sobre a ontologia: “É bem verdade que na ética tradicional a razão não era só considerada *órgão seletor* em relação a conteúdos naturais tidos como objetivos, mas detinha, também, papel ativo na formulação das normas. No entanto, o produto da razão no âmbito da moralidade era, muitas vezes, apresentado em estreita analogia ao conhecimento teórico. Assim, a tarefa primordial da razão seria *reconhecer* conteúdos ontológicos normativos relevantes – seja no âmbito da conceituação cósmica, da conceituação natural teleológica ou, ainda, na conceituação da criação baseada na visão teológica da revelação – e, depois, transformá-los em ação prática. Kant sobrepasa esse axioma da lei natural, ao distinguir de forma precisa a diferença entre ordem natural e ordem libertária, sem cair em dualismo abstrato, como lhe é, por vezes, atribuído falsamente. Dessa forma, ele liberta a ética da preponderância do pensamento teórico, bem como de todas as formas de *dominação sacerdotal dos intelectuais* e valida a autonomia da razão prática”. BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**: fundamentos de um *ethos* de liberdade universal. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: UNISINOS, 2000, p. 74. A esse respeito, cf. capítulo III do presente trabalho.

quem pensa diferentemente, originando atitudes particularistas, dogmáticas e arbitrárias. Isso porque, caso algum indivíduo, alguma cultura, alguma sociedade ou alguma época discorde da interpretação dada ao conteúdo da natureza humana ou da dignidade humana por outrem, eles serão automaticamente considerados como equivocados ou errôneos. Desse modo, pode-se constatar que a concepção ontológica é incompatível com a dignidade humana, pois torna inviável a sua pretensão à validade universal e intercultural.

Ainda que Kant não tenha razão no que tange à impossibilidade de uma ontologia – o que, pelos argumentos apresentados, não parece ser possível admitir –, as dificuldades teóricas da concepção ontológica da dignidade humana não acabam. De acordo com Eduardo Rabenhorst, os céticos e os relativistas rejeitariam essa concepção de imediato, pois, para eles, “se existe algo que pode ser chamado *natureza humana*, dela não é possível inferir qualquer juízo moral sobre a dignidade ou a igualdade entre os homens”, uma vez que a natureza do ser humano, assim como a de qualquer organismo vivo, estabeleceria somente “as estratégias que visam a assegurar a continuidade da nossa história evolutiva, ou seja, a sobrevivência e a multiplicação dos nossos genes”<sup>354</sup>. Além disso, Günther Maluschke considera a concepção ontológica de dignidade humana como superada e sem sentido, argumentando que a dignidade seria apenas uma criação do próprio homem:

A procura de um fundamento *ontológico* de normatividade e, neste caso, do direito do homem e de sua dignidade não faz sentido. [...] Qual poderia ser a solução? O surgimento da consciência da necessidade de normas pode ser compreendido como manifestação de protesto contra as muitas formas de violência que sempre acompanharam a história da humanidade. Normas morais e jurídicas, e também a idéia de dignidade humana, são postulados e como tais invenções humanas; surgiram na mente humana. O único fator fundador é a facticidade da mente humana como criadora de normas. Normas não têm fundamento no mundo externo; não tem ancoragem ontológica; e, no que concerne à dignidade humana, esta deve ser compreendida como atributo que o homem atribui a si mesmo. A jurisprudência hoje ainda não consegue se livrar de concepções ontológicas superadas<sup>355</sup>.

Pelo exposto, pode-se constatar que a concepção ontológica da dignidade humana, em virtude de suas bases teóricas frágeis, termina dando margem à utilização do princípio da

---

<sup>354</sup> RABENHORST, Eduardo Ramalho. **Dignidade humana e moralidade democrática**. Brasília: Brasília Jurídica, 2001, p. 43. Nessa perspectiva, Ulfried Neumann afirma que os modelos metafísicos com alcance para além das características empíricas do ser humano são problemáticos, porquanto “desvinculam a dignidade, como qualidade transcendente, dos sofrimentos reais do homem, das suas necessidades e de seus interesses efetivos. A necessidade de relacionar a dignidade humana à ‘realidade da criatura’ do homem não encontra nenhum amparo nesses modelos”. NEUMANN, Ulfried. A dignidade humana como fardo humano – ou como utilizar um direito contra o respectivo titular. Tradução de Rita Dostal Zanini. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da dignidade**: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 225-240, p. 239.

<sup>355</sup> MALUSCHKE, Günther. Op. cit., p. 108.

dignidade humana como um argumento artiloso ou descolado (Eros Grau) – que o converte numa arma retórica a favor dos interesses particulares e arbitrários daqueles que o invocam –, representando, por conseguinte, um obstáculo à segurança jurídica e à sua própria efetivação. Assim, embora se reconheça o apelo emotivo que as palavras “inerente” e “intrínseca” têm no discurso jurídico-político quando vinculadas a “dignidade humana”, essa concepção não deve continuar servindo como critério suficiente para a justificação filosófica da ideia de dignidade humana e, menos ainda, para a interpretação e para a aplicação do Direito.

### 2.3.2 A concepção teológica

A concepção teológica da dignidade humana que será analisada adota como ponto de partida o enfoque da teologia cristã e se refere àquela que considera a dignidade humana como fundada no evento bíblico segundo o qual o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, do que decorre a sua participação na dignidade do próprio Deus – ou numa ordem eterna por Ele estabelecida –, ou ainda, numa noção de pessoa, que implicitamente pressupõe e admite o dogma da criação. Como essa concepção já foi abordada no tópico 1.2, do capítulo I, com enfoque na teologia cristão-medieval, convém apenas indicar como os juristas que a defendem se posicionam sobre o tema.

Cleber Francisco Alves é um dos juristas brasileiros que sustentam tal concepção a partir da Doutrina Social da Igreja. Conforme ele, a *criação* humana à imagem e semelhança divinas no Antigo Testamento, assim como a restauração desta imagem e semelhança por via da *redenção* do homem (decaído pelo pecado) no Novo Testamento, são as circunstâncias nas quais repousa o valor do ser humano na doutrina cristã. Em relação à criação, tal autor afirma que “[...] *dessa verdade fundamental, de ordem teológica, sobre a criação do homem como imagem e semelhança do Criador, decorre sua eminente dignidade e grandeza*. Trata-se de uma participação na dignidade do próprio Deus” (grifo do autor)<sup>356</sup>. No que tange à redenção, ele argumenta que a concepção vetero-testamentária do ser humano como imagem de Deus é mantida Novo Testamento: “O evento teândrico da Encarnação evidencia essa verdade não de maneira meramente simbólica ou figurativa, mas sim de modo real. A união da natureza

---

<sup>356</sup> ALVES, Cleber Francisco. **O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana**: o enfoque da doutrina social da Igreja. Rio de Janeiro: Renovar, 2001, p. 20. Cf. também: MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. **Hermenêutica e unidade axiológica da Constituição**. 3. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004, p. 125-139; MANZONE, Gianni. A dignidade da pessoa humana na doutrina social da Igreja. Tradução de Geraldo Luiz Borges Hackmann, **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 289-306, set./dez. 2010.

divina à natureza humana, na pessoa de Cristo manifesta concretamente esse novo sentido da dignidade excelsa [...]”<sup>357</sup>.

Como foi dito acima, Jacques Maritain busca sustentar uma concepção ontológica dos direitos humanos que, também, é teológica. Segundo ele, a lei natural – que consiste na normalidade do funcionamento da natureza humana e que é acessível ao ser humano através de um *conhecimento por inclinação*<sup>358</sup> – apenas obriga em consciência porque a natureza e as suas inclinações manifestam uma ordem da razão (*Razão Divina*), ou seja, “A lei natural só é lei por ser uma participação na Lei Eterna”<sup>359</sup>. Portanto, “[...] todo e qualquer direito possuído pelo homem é possuído em virtude do direito de Deus, Que é pura Justiça, de ver respeitada, obedecida e amada por toda inteligência a ordem da sua Sabedoria em todas as coisas”<sup>360</sup>.

No que tange especificamente à dignidade humana, na obra *The Range of Reason*, Maritain sustenta que ela é violada em todos os lugares e que, na mera perspectiva da ciência e da tecnologia, parece duvidosa a possibilidade de encontrar e de acreditar numa justificação racional da dignidade humana. Também defendendo aqui uma concepção de cunho teológico, ele afirma que a tarefa da civilização emergente “consistirá no reencontro e na refundação do sentido dessa dignidade, na reabilitação do homem em Deus e através de Deus, não separado de Deus. Isso significa uma completa revolução espiritual”<sup>361</sup> (tradução nossa), na qual todas as conquistas da época precedente serão purificadas e salvas, redimidas dos erros desta época e transfiguradas numa nova era com uma nova abordagem de Deus:

A era será uma era de dignificação da criatura, na sua relação viva com o Criador, vivificada por Ele, e como tendo Nele a justificação de sua existência, do seu trabalho na terra, das suas reivindicações essenciais e da sua tendência para a liberdade. Será novamente, ao menos para aqueles capazes de entender, uma era de humildade e de magnanimidade, mas com uma nova consciência das potencialidades humanas e da profundidade, da magnitude e da universalidade dos problemas humanos. A nova abordagem de Deus será uma nova abordagem do verdadeiro Deus da tradição judaico-cristã, o verdadeiro Deus do Evangelho, cuja graça, aperfeiçoando a natureza e não a destruindo, transcende a razão para reforçá-la e não para cegá-la ou para aniquilá-la, produz o progresso da consciência moral no curso do tempo e conduz a história humana, isto é, o esforço incessante e incessantemente frustrado da humanidade para a emancipação no sentido de sua realização supratemporal. Esta nova abordagem não vai continuar com a adoração das criaturas, que foi a estupidez do nosso tempo, nem com aquele amargo desprezo em

<sup>357</sup> ALVES, Cleber Francisco, op. cit., p. 19.

<sup>358</sup> Cf. nota de rodapé nº 326 do presente trabalho.

<sup>359</sup> MARITAIN, Jacques. **O homem e o Estado**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. 4. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1966, p. 97.

<sup>360</sup> MARITAIN, Jacques, op. cit., p. 97.

<sup>361</sup> MARITAIN, Jacques. **The range of reason**. New York: Charles Scribner’s Sons, 1952, cap. VII. Disponível em: <<http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/etext/range.htm>>. Acesso em: 22 fev. 2011. No original: “will consist in refinding and refounding the sense of that dignity, in rehabilitating man in God and through God, not apart from God. This means a complete spiritual revolution”.

que muitos cristãos confundiram-se pela loucura divina dos santos. Ela irá se manifestar num profundo respeito e compreensão da criatura e numa maior atenção para descobrir nela todo o vestígio de Deus<sup>362</sup> (tradução nossa).

Com base em Maritain e na mesma tradição aristotélico-tomista, Barzotto também recorre à concepção teológica da dignidade humana, com especial ênfase na noção de pessoa. Ele argumenta que o conhecimento científico<sup>363</sup> é incapaz de apreender a pessoa, visto que “o ser humano como pessoa é um existente e, portanto, particular, ao passo que o conhecimento científico só se dá sobre essências ou universais”<sup>364</sup>. Desse modo, embora a natureza humana ou o ser humano, enquanto universais, possam ser objetos de um conhecimento científico, a pessoa, enquanto particular, não o pode<sup>365</sup>. A pessoa apenas pode ser apreendida num ato de reconhecimento exposto não por conceitos, mas por juízos do tipo “Sócrates é pessoa”, que engaja quem o profere na assunção do valor ou na dignidade de Sócrates. O reconhecimento se dá de modo distinto do conhecimento científico, que se limita ao horizonte dos fenômenos, daquilo que aparece e que é controlável por critérios. Enquanto os objetos como fenômenos podem ser identificados por suas características sensíveis, a pessoa não pode ser identificada por nenhum critério: “[...] o que posso perceber pelos sentidos, o que é dado empiricamente, é a natureza humana, mas não o *ter* uma natureza”<sup>366</sup>. A partir de uma dicotomia de Maritain, Barzotto entende que a pessoa não é um *problema*, ou seja, uma questão que pode formular-se em termos que permitam a sua resolução – procedimento científico –, mas sim um *mistério*, isto é, “aquilo que é inexaurível no ser, aquilo que força a razão a tomar consciência dos seus limites”<sup>367</sup> e aquilo que não pode ser solucionado por critérios.

---

<sup>362</sup> MARITAIN, Jacques, op. cit, cap. VII. No original: “*The age will be an age of dignification of the creature, in its living relation with the Creator, as vivified by Him, and as having in Him the justification of its very existence, its labor on earth, its essential claims and its trend toward freedom. It will be again, at least for those capable of understanding, an age of humility and magnanimity but with a new awareness of human potentialities and of the depth, magnitude and universality of human problems. The new approach to God will be a new approach to the true God of the Judaeo-Christian tradition, the true God of the Gospel, Whose grace, perfecting nature and not destroying it, transcends reason in order to strengthen not to blind or annihilate it, makes moral conscience progress in the course of time, and leads human history, that is, the ceaseless and ceaselessly thwarted effort of mankind toward emancipation, in the direction of its supratemporal accomplishment. This new approach will proceed neither in the adoration of creatures, which was the foolishness of our time, nor in that bitter contempt which too many Christians mistake for the divine madness of the saints. It will manifest itself in a deeper respect for and understanding of the creature and in a greater attentiveness to discover in it every vestige of God*”.

<sup>363</sup> Para Barzotto, o conhecimento científico consiste no conhecimento predicativo, que “é um ‘saber que’ algo é assim, operando com conceitos que designam essências (ferro, metal) e produzindo definições (o ferro é um metal)”. Em sua visão, o conhecimento científico constitui o padrão do conhecimento predicativo na civilização contemporânea. BARZOTTO, Luís Fernando. **Filosofia do direito**: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010, p. 29-30.

<sup>364</sup> BARZOTTO, Luiz Fernando, op. cit., p. 30.

<sup>365</sup> BARZOTTO, Luiz Fernando, op. cit., p. 30.

<sup>366</sup> BARZOTTO, Luiz Fernando, op. cit., p. 30.

<sup>367</sup> BARZOTTO, Luiz Fernando, op. cit., p. 31

Em síntese, a dignidade humana, de acordo com Barzotto, exige que o ser humano seja reconhecido enquanto pessoa. Isso implica, *em termos epistemológicos*, “considerá-lo um mistério, transcendente às representações e definições”<sup>368</sup>; *em termos éticos*, implica “assumi-lo como um absoluto, como transcendente à deliberação e à fundamentação”<sup>369</sup>; e, *em termos ontológicos*, “significa considerá-la [a pessoa] sagrada, ou seja, transcendente ao mundo dos fenômenos, e portanto, intangível”<sup>370</sup>. Ao cabo da sua pesquisa, ele argumenta que a categoria de pessoa, “como categoria que tenta apreender algo que transcende o mundo dos fenômenos, não encontra nenhum equivalente no mundo ‘sub-lunar’ (Aristóteles)”<sup>371</sup>. Por conseguinte, a dignidade humana não pode ser pensada adequadamente na ciência, na moral ou na política: “Somente no âmbito em que se faz a experiência do mistério, do absoluto e do sagrado, a saber, o âmbito religioso, tem-se um tipo de experiência suficientemente radical que permite traçar uma analogia adequada com a ‘dignidade da pessoa humana’”<sup>372</sup>.

Diante disso, é preciso observar que a concepção teológica da dignidade humana enfrenta uma série de dificuldades. A primeira que se pode indicar diz respeito aos mesmos problemas da concepção ontológica, pelo menos na medida em que ela igualmente procure, através de um conhecimento teórico ou através de um conhecimento análogo, acessar a fonte transcendente da dignidade humana, seja a natureza humana, seja Deus. Isso porque, como demonstrado anteriormente, o entendimento humano, por estar limitado às formas da intuição sensível, pode apreender tão somente os objetos de uma experiência possível (fenômenos) conseqüentemente, todos os objetos que não sejam objetos nesse sentido – pois ultrapassam os limites do conhecimento humano – mantêm-se incognoscíveis. Além disso, não só no uso teórico, mas também no uso prático da razão é impossível conhecer objetos transcendentais, uma vez que o ser humano não possui intuições que a eles correspondam. Faz-se necessário advertir, contudo, que nem sempre aqueles que defendem uma concepção teológica procuram conhecer, teoricamente, a fonte transcendente da dignidade humana, o que fica bastante claro na posição de Barzotto quando coloca a categoria de pessoa no âmbito religioso. Isso, porém, não é suficiente para superar os problemas dessa concepção.

Uma segunda dificuldade dessa concepção de dignidade humana refere-se ao fato de que a justificação teológica acaba sendo uma forma de recurso à autoridade, ou ainda, uma

---

<sup>368</sup> BARZOTTO, Luiz Fernando, op. cit., p. 28-33.

<sup>369</sup> BARZOTTO, Luiz Fernando, op. cit., p. 33-37.

<sup>370</sup> BARZOTTO, Luiz Fernando, op. cit., p. 37-39.

<sup>371</sup> BARZOTTO, Luiz Fernando, op. cit., p. 41.

<sup>372</sup> BARZOTTO, Luiz Fernando, op. cit., p. 41-42.



maneira de escapar do difícil problema da fundamentação<sup>373</sup>. Com isso não se quer dizer, no entanto, que uma justificação racional da dignidade humana exija o ateísmo, mas sim que essa justificação racional não pode deixar em aberto a pergunta sobre por que o ser humano possui uma dignidade e sobre por que tal dignidade, os seus argumentos e as suas implicações devem ser decisivos e aceitos por todos – inclusive pelos críticos (céticos e relativistas), pelos não fiéis e também pelos não religiosos –, uma vez que é justamente o *porquê* que interessa numa justificação racional; aliás, sem essa pretensão à validade deontológica universal (*erga omnes*) a própria ideia de dignidade humana perde sentido, não fazendo jus ao adjetivo “humana”. Mas o que se pode notar é que a justificação teológica da dignidade humana não consegue ou mesmo se recusa a lidar com o ineliminável problema do porquê.

Assim, quando a concepção teológica funda a dignidade humana na circunstância de que todo ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus ou na circunstância de que ele está submetido a uma ordem eterna estabelecida por Deus, ela assume o dever de justificar não só a possibilidade de se pensar, sem contradição, a ideia de Deus, mas também o dever de justificar a existência de Deus, haja vista que este é o seu principal pressuposto. Ignorar essa tarefa significa fundar a dignidade humana apenas numa fé individual, o que, embora não seja incompatível com tal princípio, não é suficiente nem para justificá-lo nem para lhe fornecer contornos seguros. Nessa perspectiva, criticando a concepção teológica da dignidade humana, Eduardo Rabenhorst afirma que ela não consegue convencer os céticos, porquanto eles não se deixam persuadir pelas provas da existência de Deus propostas por Santo Anselmo ou por Santo Tomás de Aquino<sup>374</sup>. Embora não seja um cético, Kant sustenta que a ideia de Deus não é demonstrável teoricamente – e aqui se retoma o argumento da primeira dificuldade acima –, refutando as três únicas provas possíveis da existência de Deus para a razão especulativa (a ontológica, a cosmológica e a físico-teológica), pelo que conclui:

Afirmo, pois, que todas as tentativas de um uso apenas especulativo da razão com respeito à teologia são totalmente infrutíferas e, pela sua índole intrínseca, nulas e vãs; mas que os princípios do seu uso natural não conduzem, de modo algum, a qualquer teologia e que, por conseguinte, se não tomarmos como base as leis morais ou não nos servirmos delas como fio condutor, não poderá haver, em absoluto, uma teologia da razão. Porque todos os princípios sintéticos do entendimento são de uso imanente e para o conhecimento de um Ser Supremo require-se o seu uso transcendente, para o qual o nosso entendimento não está equipado<sup>375</sup>.

<sup>373</sup> MALIANDI, Ricardo. **Ética: conceitos y problemas**. 4. ed. Buenos Aires: Biblos, 2009, p. 104.

<sup>374</sup> RABENHORST, Eduardo Ramalho. **Dignidade humana e moralidade democrática**. Brasília: Brasília Jurídica, 2001, p. 42.

<sup>375</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 528. A respeito desses argumentos, cf. *ibidem*, p. 499-531.

Mesmo assim, é preciso ressaltar que, na sua visão, a ideia de Deus é necessária não somente como princípio regulador da razão teórica, mas, sobretudo, como postulado da razão prática, ou seja, como condição da força obrigatória da lei moral. Para ele, portanto, tal ideia pertence à moral, não à física, daí porque Dekens interpreta que em Kant:

À ideia de Deus resta “o conceito de um sujeito que obriga fora de mim” – sujeito sem natureza, sem essência, talvez sem existência, sem agir distinto da santidade ideal, sem outro dever senão aquele que a razão lhe atribui, a ele como a nós, mesmo sem relação com o homem, pois essa relação não é, afinal, nada mais que a relação consigo mesma da pessoa sob leis morais [a racionalização da religião e sua redução à moral]<sup>376</sup>.

A concepção teológica tampouco consegue persuadir os relativistas. Estes objetam que a moralidade cristã não é a única, pois existem várias outras concepções morais pautadas em crenças distintas daquelas expressas pelo cristianismo. Talvez essas crenças diferentes não discordem acerca do fundamento da dignidade humana, mas certamente discordam quanto ao conteúdo próprio dessa noção<sup>377</sup>. Por exemplo, conquanto a religião islâmica concorde com o cristianismo no que tange ao reconhecimento de uma dignidade humana atribuída por Deus, as suas posições sobre a dignidade da mulher e o uso da burca são antagônicas. Ainda hoje, tal uso é preconizado pela doutrina islâmica como necessário para a preservação da modéstia, da honra e da dignidade da mulher; a justificativa está exatamente neste trecho: “Ó Profeta, dize a tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos fiéis que (quando saírem) se cubram com as suas mantas; isso é mais conveniente, para que se distingam das demais e não sejam molestadas [...]” (Alcorão 33:59)<sup>378</sup>. Já na perspectiva da doutrina da Igreja Católica, o uso desse traje não

<sup>376</sup> DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Tradução de Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008, p. 138-139.

<sup>377</sup> Nesse sentido, cf. RABENHORST, Eduardo Ramalho, op. cit., p. 42.

<sup>378</sup> Como explica Mary Ali, “Uma mulher muçulmana que cobre a sua cabeça está fazendo uma declaração sobre a sua identidade. Quem a vê sabe que ela é muçulmana e que tem um bom caráter moral. Muitas mulheres muçulmanas que se cobrem enchem-se de dignidade e de autoestima, pois elas têm o prazer de ser identificadas como uma mulher muçulmana. Como uma mulher casta, modesta e pura, ela não quer que a sua sexualidade interaja com homens num nível mais baixo. Uma mulher que se cobre está escondendo a sua sexualidade, mas permitindo que a sua feminilidade seja exposta” (tradução nossa). ALI, Mary. **The question of hijab: why do Muslim women cover their head?** Institute of Islamic Information and Education, Published Brochures, n. 23, s.d. Disponível em: <<http://www.iiie.net/index.php?q=node/37>>. Acesso em: 24 fev. 2011. No original: “A Muslim woman who covers her head is making a statement about her identity. Anyone who sees her will know that she is a Muslim and has a good moral character. Many Muslim women who cover are filled with dignity and self esteem; they are pleased to be identified as a Muslim woman. As a chaste, modest, pure woman, she does not want her sexuality to enter into interactions with men in the smallest degree. A woman who covers herself is concealing her sexuality but allowing her femininity to be brought out”.

tem nenhuma relação com a dignidade da mulher, a despeito das prescrições de São Paulo, em Cor. 11, 2-16, que já não têm hoje valor normativo, sendo apenas fruto da sua época<sup>379</sup>.

Na mesma dificuldade da ausência de razões para a dignidade humana incorre a concepção teológica quando a fundamenta no reconhecimento do ser humano como pessoa, o que, de um lado, implica considerá-lo um mistério, sagrado, transcendente aos fenômenos e transcendente também à deliberação e à fundamentação, e, de outro, significa que a dignidade humana não pode ser pensada adequadamente nem na ciência nem na moral, mas somente na religião. Essa linha de pensamento, declaradamente, não pode contribuir para uma justificação da dignidade humana, tarefa esta, aliás, que parece considerar irrelevante ou impossível, pois sustenta que a noção de pessoa não pode ser controlada por critérios. Ora, justificar significa fornecer argumentos, fundamentos, razões, explicações, em suma, *fornecer critérios* que, de alguma forma, possam conferir validade ao objeto que se pretende justificar. Diante da recusa do fornecimento de critérios para o princípio da dignidade humana, embora se possa falar de uma convicção pessoal, não se pode falar de uma justificação.

Outro sério problema da concepção teológica é que ela admite o envolvimento da religiosidade eclesial, isto é, de uma Igreja com os seus cânones e com os seus dogmas incontestáveis, que resultam numa verdadeira juridificação da religião. Nesse caso, há uma tendência para distinguir entre fiéis e não fiéis e mesmo entre autoridades eclesial e fiéis, não raro se rompendo com a igual condição de todos os seres humanos e, portanto, com a sua igual dignidade. A Igreja católica – mas não unicamente ela<sup>380</sup> – defendeu historicamente uma dignidade diferente para os seres humanos, e ainda hoje mantém distinções que contrariam a ideia de uma dignidade igualitária. O Papa Leão I (?-461), por exemplo, admitiu dois sentidos para a dignidade: em primeiro lugar, uma dignidade dos cristãos, dos batizados, fundada em que Deus edificou o seu templo neles pelo batismo; em segundo lugar, uma dignidade de todo

---

<sup>379</sup> Consoante a interpretação da Igreja Católica: “Vai-se buscar motivo para objectar [...] ao carácter caduco que se crê poder reconhecer hoje em dia nalgumas das prescrições de São Paulo respeitantes às mulheres, bem como nas dificuldades que hoje levantam, a propósito disto mesmo, alguns aspectos da sua doutrina. Importa acentuar, porém, que essas disposições paulinas, provavelmente inspiradas pelos usos de tempo, quase não abrangem senão práticas disciplinares de pouca importância, como por exemplo a obrigação imposta às mulheres de usarem o véu na cabeça (cfr. 1 *Cor.* 11, 2-16); tais exigências hoje já não têm valor normativo”. SANTA SÉ. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração *Inter Insigniores* sobre a Questão da Admissão das Mulheres ao Sacerdócio Ministerial**. Roma, 15 out. 1976. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19761015\\_inter-insigniores\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_po.html)>. Acesso em: 24 fev. 2011.

<sup>380</sup> Nesse sentido, Peces-Barba afirma que, nos últimos tempos, determinadas concepções do Islã, mas não toda a cultura religiosa islâmica, pregaram uma guerra santa e justificaram atentados terroristas que violaram a dignidade humana, atitudes essas que só foram admitidas porque tais concepções reservaram a titularidade da dignidade exclusivamente aos fiéis. PECES-BARBA, Gregorio. **La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho**. Madrid: Dykinson, 2003, p. 16.

ser humano, fundada na sua criação à imagem e semelhança de Deus<sup>381</sup>. Essa duplicação deu margem a interpretações, como a de D'ors, segundo a qual a dignidade igual de todos os seres humanos é, na realidade, uma expectativa de dignidade (dignidade potencial) que somente se realiza depois da conexão com Deus mediante o batismo (dignidade real)<sup>382</sup>. Outro exemplo histórico dessa tendência é dado pelo Papa Pio X (1835-1914), em sua *Encíclica Vehementer Nos* de 1906, na qual sustenta uma desigualdade essencial dentro da Igreja, que abrange duas diferentes categorias de pessoas, os que ocupam uma posição hierárquica e os fiéis:

A Escritura nos ensina, e a tradição dos Padres confirma, que a Igreja é o corpo místico de Cristo, governada pelos *Pastores e Doutores* – uma sociedade de homens que contém em seu seio chefes que têm plenos e perfeitos poderes para governar, para ensinar e para julgar. Disso resulta que Igreja é essencialmente uma sociedade *desigual*, isto é, uma sociedade composta por duas categorias de pessoas, os Pastores e o rebanho, aqueles que ocupam uma posição nos diferentes graus da hierarquia e a multidão dos fiéis. Tão distintas são essas categorias que apenas no corpo pastoral reside o direito e a autoridade necessários para promover o fim da sociedade e para dirigir todos os seus membros para este fim; o único dever da multidão é deixar-se conduzir e, como um dócil rebanho, seguir os Pastores<sup>383</sup> (tradução nossa).

Tratando do mesmo assunto, Peces-Barba afirma que as coisas pouco mudaram na política da Igreja desde a data dessa encíclica, assim como tampouco mudou a aludida posição jurídico-política da Igreja no Estado do Vaticano. O Papa Pio IX tornou-se o último soberano detentor do poder temporal com o fim dos Estados Pontifícios em 1870. Após 59 anos, foram subscritos os Pactos Lateranenses de 1929, que reconheceram o Vaticano como uma Cidade-Estado independente e que aprovaram a sua primeira Constituição, com o Papa Pio XI. Como se sabe, em 2001, com o Papa João Paulo II, foi promulgada uma nova Constituição, cujo art. 1º dispõe que o Sumo Pontífice, soberano do Estado da Cidade do Vaticano, tem a plenitude dos Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. Não é por menos que o referido autor afirma que uma dignidade igualitária não é compatível com uma religiosidade eclesial, do que a organização política do Vaticano é mais uma prova, “porque se desenha uma forma de poder

<sup>381</sup> RUIZ MIGUEL, Carlos. La dignidad humana. Historia de una idea. In: MORODO, Raúl; VEGA, Pedro de (Coord.). *Estudios de teoría del estado y derecho constitucional en honor de Pablo Lucas Verdú*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2000, v. III, p. 1887-1909, item 4.

<sup>382</sup> RUIZ MIGUEL, Carlos, op. cit., item 4.

<sup>383</sup> PIO X. *Encíclica Vehementer Nos*. Documentos Pontifícios. Roma, 11 fev. 1906. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_x/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_11021906\\_vehementer-nos\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos_en.html)>. Acesso em: 24 fev. 2011. No original: “*The Scripture teaches us, and the tradition of the Fathers confirms the teaching, that the Church is the mystical body of Christ, ruled by the Pastors and Doctors – a society of men containing within its own fold chiefs who have full and perfect powers for ruling, teaching and judging. It follows that the Church is essentially an unequal society, that is, a society comprising two categories of persons, the Pastors and the flock, those who occupy a rank in the different degrees of the hierarchy and the multitude of the faithful. So distinct are these categories that with the pastoral body only rests the necessary right and authority for promoting the end of the society and directing all its members towards that end; the one duty of the multitude is to allow themselves to be led, and, like a docile flock, to follow the Pastors*”.

que ultrapassa a dos monarcas do Estado absoluto, e se aproxima mais das tiranias orientais antigas. Tampouco podemos extrair desses pontos de vista uma dimensão emancipatória para a dignidade nem um caráter universal”<sup>384</sup> (tradução nossa).

Deve-se ressaltar, entretanto, que não se está defendendo que a dignidade humana é incompatível com a fé. Pelo contrário, a religiosidade individual pode promover a dignidade humana, desde, é claro, que a crença endossada seja escolhida, aceita e mantida livremente como fruto da decisão pessoal de cada um. Dessa maneira, a última dificuldade da concepção teológica indicada não diz respeito propriamente à fé ou à religiosidade, mas à *heteronomia* na fé e na religiosidade, que não raro sucede quando as instituições eclesásticas, enquadrando os seus fiéis numa disciplina, acabam substituindo a decisão individual pela decisão de líderes dessas instituições, que assumem o papel de intérpretes e de representantes de Deus e da Sua vontade na terra<sup>385</sup>. Isso fica claro na Encíclica supracitada, que, além de fazer uma separação entre aqueles que ocupam um cargo hierárquico e a multidão de fiéis, atribui a estes o único dever de deixar-se conduzir e seguir, como um dócil rebanho, pelos seus Pastores. Embora seja completamente legítimo e facultado a todo indivíduo pregar e professar a sua fé e a sua religião, estas não devem ser alcançadas mediante um terceiro – ainda que representante – que decida no lugar de qualquer indivíduo; a fé e a religião devem resultar de uma decisão pessoal autônoma, pois se pode afirmar, com Kant, que renunciar à aquisição da ilustração que cada pessoa tem a obrigação de possuir significa não apenas renunciar a caminhar por si mesmo e, assim, conduzir-se pelo domínio de imposições externas, mas contrariar a própria liberdade:

Mas é de todo interdito coadunar-se numa constituição religiosa pertinaz, por ninguém posta publicamente em dúvida, mesmo só durante o tempo de vida de um homem e deste modo aniquilar, por assim dizer, um período de tempo no progresso da humanidade para o melhor e torná-lo infecundo e prejudicial para a posteridade. Um homem, para a sua pessoa, e mesmo então só por algum tempo, pode, no que lhe incumbe saber, adiar a ilustração; mas renunciar a ela, quer seja para si, quer ainda mais para a descendência, significa lesar e calcar aos pés o sagrado direito da humanidade [...].

Se, pois, se fizer a pergunta – Vivemos nós agora numa época esclarecida? – a resposta é: não. Mas vivemos numa época do Iluminismo. Falta ainda muito para que os homens tomados em conjunto, da maneira como as coisas agora estão, se encontrem já numa situação ou nela se possam apenas vir a pôr de, em matéria de religião, se servirem bem e com segurança do seu próprio entendimento, sem a orientação de outrem. Temos apenas claros indícios de que se lhes abre agora o

---

<sup>384</sup> PECES-BARBA, Gregorio. **La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho**. Madrid: Dykinson, 2003, p. 17. No original: “*porque se dibuja una forma de poder que excede del de los monarcas del Estado absoluto, y se aproxima más a las tiranías orientales antiguas. Tampoco podemos extraer de esos puntos de vista una dimensión emancipatoria para la dignidad ni un carácter universal*”.

<sup>385</sup> No mesmo sentido, cf. PECES-BARBA, Gregorio, op. cit., p. 18 e 69.

campo em que podem actuar livremente, e diminuem pouco a pouco os obstáculos à ilustração geral ou à saída dos homens da menoridade de que são culpados<sup>386</sup>.

Diante dessas considerações, percebe-se que a concepção teológica de dignidade, assim como a ontológica, funda-se em bases teóricas frágeis, o que, por conseguinte, permite o uso abusivo do princípio da dignidade humana e do seu argumento no âmbito do Direito, acarretando consequências negativas para a sua realização prática e para a segurança jurídica. Embora seja verdade que remanesce hoje uma concepção teológica de dignidade humana no discurso jurídico – e isso fica particularmente claro em nosso país, cuja cultura é intensamente influenciada pela religião –, a concepção teológica, por si só, além de ser insuficiente para justificar o princípio da dignidade humana e, conseqüentemente, para servir de critério para a interpretação e para a aplicação do Direito, é precária para um Estado secular e pluralista.

### 2.3.3 A concepção intuicionista

A concepção intuicionista da dignidade humana consiste naquela que a considera como um princípio *evidente em si mesmo* e, por conseguinte, como algo que não necessita ser justificado, mas apenas intuído e afirmado<sup>387</sup>. Como dito no tópico 2.1 do presente capítulo, a questão de como o princípio da dignidade humana deve ser justificado em termos teóricos é deixada em aberto nos documentos normativos internacionais e nas Constituições nacionais. De acordo com Roberto Andorno, essa lacuna é uma opção perfeitamente compreensível dos legisladores políticos por uma abordagem mais pragmática, a fim de facilitar um acordo sobre a matéria, de tal modo que preferem deixar o significado do princípio da dignidade humana “para o entendimento intuitivo, condicionado amplamente por fatores culturais”.

Essa atitude é razoável, visto que, como declara o antigo dito de Roma, *omnis definitio in jure periculosa est*. Os legisladores presumem que a degradação de pessoas humanas pode ser reconhecida em situações *concretas*, ainda que o termo abstrato *dignidade* não possa ser definido com precisão, ou não possa ser definido

<sup>386</sup> KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? In: \_\_\_\_\_. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 11-19, p. 16-17. Cf. também: ibidem, p. 19; PECES-BARBA, Gregório, op. cit., p. 18.

<sup>387</sup> Roger Wertheimer – seguido por Dan Egonsson – sustenta que maioria das pessoas compartilha a *intuição* de que as razões para agir fornecidas por um ato com efeitos (benéficos ou nocivos) para um ser humano têm uma relevância moral superior se comparadas com as razões para agir fornecidas por um ato com os mesmos efeitos, mas para um não humano. A maioria das pessoas admite intuitivamente essa dignidade inerente ou esse prestígio moral que o ser humano possui pelo simples fato de ser um ser humano. O primeiro autor chama essa intuição acerca do *status* moral do ser humano de “Crença Padrão” (*Standard Belief*); o segundo, de “Atitude Padrão” (*Standard Attitude*). Cf. WERTHEIMER, Roger. Philosophy on humanity. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **Abortion: pro and con**. Cambridge, Massachusetts: Schenkman, 1974, p. 107-128, p. 107-108; EGONSOSON, Dan. **Dimensions of dignity: the moral importance of being human**. Dordrecht: Kluwer, 1998, p. 33-35.

porque expressa uma qualidade básica dos seres humanos. Assim sendo, usualmente o melhor que se pode fazer com essa difícil noção é tentar abordá-la com a ajuda de comparações, analogias e exemplos, a partir de uma perspectiva intuitiva<sup>388</sup>.

Sem embargo, após defender essa perspectiva intuitiva, o citado autor não explica o que ela significa propriamente e, o que ainda é mais importante, quais são as implicações do seu uso no contexto do discurso jurídico. Para esclarecer essas questões, é preciso, antes, fazer uma breve observação sobre os níveis de reflexão ética.

A abordagem dos níveis de reflexão ética exige um prévio esclarecimento sobre o sentido de “ética”. A despeito da imprecisão linguística desta palavra – pois ela, por exemplo, como substantivo, pode designar uma disciplina (a ética é um dos ramos da filosofia), mas, ao mesmo tempo, como adjetivo, pode aludir à qualidade própria do “ético” (não se trata de um homem ético) –, tal como ocorre com “direito”<sup>389</sup>, pode-se afirmar que, enquanto substantivo que dá nome a uma disciplina particular, a ética é a “tematização do *ethos*”<sup>390</sup>. Na linguagem filosófica em geral, emprega-se o termo “*ethos*” para indicar “um conjunto de atitudes, de convicções, de crenças morais e de formas de conduta, seja de uma pessoa individual ou de um grupo social ou étnico etc.”<sup>391</sup> (tradução nossa). Nesse sentido, o *ethos* é um fenômeno cultural (o fenômeno da moralidade) que diz respeito a determinados sistemas de valores, a certos códigos de normas ou a certas concepções acerca do que é moral e o que não é<sup>392</sup>. Não obstante, a constatação dessa *pluralidade* de sistemas, de códigos ou de concepções morais extraída à luz da experiência – tanto pela observação metodológica quanto pela observação espontânea realizável por qualquer pessoa –, segundo Ricardo Maliandi, pode conduzir a dois caminhos: ao relativismo ético<sup>393</sup> ou à reflexão ética racional, a qual nada mais é do que a

<sup>388</sup> ANDORNO, Roberto. A noção paradoxal de dignidade humana. Tradução de Bruno Cunha Weyne. **Revista Bioética**, Brasília, Conselho Federal de Medicina v. 17, n. 3, p. 435-449, 2009, p. 438-439.

<sup>389</sup> Cf. FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003, p. 37-38.

<sup>390</sup> MALIANDI, Ricardo. **Ética**: conceptos y problemas. 4. ed. Buenos Aires: Biblos, 2009, p. 17.

<sup>391</sup> MALIANDI, Ricardo, op. cit., p. 20. No original: “*un conjunto de actitudes, convicciones, creencias morales y formas de conducta, sea de una persona individual o de un grupo social, o étnico, etc.*”.

<sup>392</sup> MALIANDI, Ricardo, op. cit., p. 22-23.

<sup>393</sup> Conforme Rachels, a constatação de que *culturas diferentes possuem códigos morais diferentes* levou muitos pensadores a considerá-la como a chave para o entendimento da moral. Para eles, a idéia de verdades universais na ética é um mito. Nessa perspectiva relativista, os costumes de diferentes sociedades são tudo o que existe. Portanto, não é possível dizer desses costumes que eles são ou não são corretos, “pois isso implica que temos um critério independente de correção e incorreção com o qual podem ser julgados. Mas não existe tal critério independente; cada critério está ligado a uma cultura”<sup>393</sup> (tradução nossa). RACHELS, James. **Introducción a la filosofía moral**. Traducción de Gustavo Ortiz Millán. México: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 41. No original: “*pues esto implica que nosotros tenemos un criterio independiente de corrección o incorrección con el que pueden ser juzgadas. Pero no hay tal criterio independiente; cada criterio está ligado a una cultura*. A respeito do relativismo ético e do ceticismo ético – uma posição ainda mais radical do que a primeira –, cf. ibidem, p. 38-61, cap. II; MALIANDI, Ricardo, op. cit., p. 105 et seq., NINO, Carlos Santiago. **Ética y derechos humanos**: un ensayo de fundamentación. 2. ed. Buenos Aires: Astrea, 2007, p. 49-89, cap. II.

aplicação da razão à apreciação de problemas normativos, isto é, a tematização do *ethos*. Esta tematização, que é propriamente a ética filosófica – ou a filosofia moral –, é um modo de reflexão que aponta para dois níveis cuja tarefa é fundamentar e esclarecer o *ethos*<sup>394</sup>.

É possível falar, consoante o autor citado, de um *ethos* pré-reflexivo e de um *ethos* reflexivo. O primeiro consiste na normatividade pura, onde a conduta simplesmente se ajusta a determinadas normas morais, não havendo ainda questionamentos ou julgamentos sobre tais normas. Esse *ethos* pré-reflexivo, é claro, só corresponde a uma parcela mínima do complexo conglomerado do *ethos*, visto que sempre podem surgir dúvidas ou a necessidade de reforçar os próprios juízos morais<sup>395</sup>. Por isso, parece inevitável a passagem de um nível pré-reflexivo para um primeiro nível reflexivo, que já começa a julgar o valor moral das ações particulares.

Convém perceber que, para um indivíduo agir moralmente, ele não necessita de conhecimentos de ética filosófica, pois a moral não se reserva aos especialistas que realizam a sua tematização. Logo, qualquer ser humano pode agir conforme determinadas normas morais e, num nível reflexivo elementar e espontâneo, julgar as suas ações ou as de outrem de acordo o seu ajustamento com essas normas. Esse primeiro nível de um *ethos* reflexivo consiste no fenômeno moral básico do qual todo ser racional participa, necessariamente, e é o ponto de partida para qualquer reflexão sobre questões morais. Trata-se de um saber reflexivo, mas pré-filosófico – logo, não tematizado –, que pode chamar-se de *reflexão moral*<sup>396</sup>. Aqui, busca-se responder a perguntas do tipo “devo fazer X?”<sup>397</sup>.

---

<sup>394</sup> Cf. MALIANDI, Ricardo, op. cit., p. 23-25. *Tematização* ou converter algo no “tema” sobre o qual versa a ética, para tal autor, pode fazer-se mediante (1) *explicitações* – é a tarefa de elaboração sistemática de um saber pré-teórico sobre o *ethos* –, (2) *problematizações* – equivale a assumir as dificuldades de compreensão dos elementos do *ethos* e das relações entre eles –, (3) *investigações* – consiste numa maneira de entrar em diálogo com os demais pensadores, que, por sua vez, elaboram os seus pensamentos através de investigações –, (4) *teorizações* – trata-se da elaboração de respostas teóricas (apoiadas na investigação) aos problemas descobertos ou enfrentados –, (5) *sistematizações* – é um momento instrumental, que envolve problemas de cunho lógico e metodológico, e significa operar de forma ordenada ou sistemática em cada um dos passos da tematização –, (6) *meditações* – aqui se produzem as novas ideias, ou seja, há um peculiar afastamento de tudo o que foi lido, uma tentativa de isolar o pensar propriamente dito de outros trabalhos que costumam vincular-se ao pensar (a leitura, o estudo, a investigação etc.) –, (7) *discussões* – é onde a tematização do *ethos* alcança suas formas culminantes, uma vez que é através da discussão mediante argumentos (“diálogo” ou “discurso”) que o conhecimento avança, mediante a contraposição de uma afirmação e a sua crítica, que obriga uma nova afirmação etc. Ibidem, p. 25-28.

<sup>395</sup> MALIANDI, Ricardo, op. cit., p. 47.

<sup>396</sup> A distinção entre os níveis de reflexão ética foi elaborada no século XX, particularmente pela ética analítica, embora esta não tenha percebido a diferença entre a mera “reflexão moral” e a “ética normativa”. Os analíticos contemporâneos costumam referir-se só a três níveis, neles incluindo a ética descritiva e excluindo a reflexão moral. Isso é grave porque os analíticos atribuem à metaética a função fundamentadora de normas, retirando todo o caráter filosófico da ética normativa. Isso resulta de um preconceito positivista (herdado pelos analíticos), segundo o qual só as “ciências positivas” possuem um caráter rigoroso e científico e que todo o “normativo” é uma questão subjetiva. Todavia, Ricardo Maliandi sustenta – com o que se concorda – que a ética normativa não é subjetiva, mas sim uma ciência, em sentido amplo, já que, operando sistematicamente e com uma metodologia adequada, pode conduzir a um conhecimento autêntico. Cf. MALIANDI, Ricardo, op. cit., p. 50 et seq.

<sup>397</sup> Cf. MALIANDI, Ricardo, op. cit., p. 47-53. A atitude de pedir ou de dar conselhos é um exemplo desse primeiro nível de reflexão, já que não se sabe *como* ou *qual* norma aplicar a determinada situação concreta.



Um segundo nível de um *ethos* reflexivo constitui-se quando alguém, não mais se satisfazendo em saber apenas o que deve fazer, levanta a pergunta “por que devo fazer X?” e busca respondê-la. Nessa ocasião, constata-se que a mera reflexão moral é insuficiente por si só, ou seja, “toma-se consciência de que a reflexão não só é ineludível, mas também de que se deve desenvolvê-la racional e sistematicamente”<sup>398</sup> (tradução nossa). Tal desenvolvimento já equivale a uma tematização do *ethos* e compõe um dos dois domínios da ética filosófica. Esse nível, chamado de *ética normativa*, lida, de maneira deliberada e consciente, com a questão da validade dos princípios morais, ou, dito de outra maneira, com *o problema da fundamentação e da crítica das normas e das valorações morais*. Ele consiste numa tarefa de cunho filosófico que reivindica respostas universalmente válidas<sup>399</sup>. É justamente esse nível em que a presente investigação se situa, haja vista que pretende tratar da justificação racional do princípio ético-jurídico da dignidade humana a partir da filosofia kantiana.

Um terceiro nível de reflexão ética é a *metaética*, a qual consiste numa análise do significado e do uso dos termos morais. Tal reflexão acerca da “semiose” do *ethos* não pode expressar-se numa linguagem normativa e valorativa – como ocorre na ética normativa –, mas apenas numa “metalinguagem” referente à linguagem normativa e valorativa. A pergunta que se levanta aqui é a seguinte: “está bem formulada a pergunta sobre por que devo fazer X?” ou ainda “quais características têm ou quais funções cumprem as expressões normativas do tipo ‘devo fazer X’ ou do tipo (moralmente) ‘bom’ e ‘justo’?”. Assim, enquanto a ética normativa dedica-se à fundamentação das normas morais ou a questionar fundamentações, estabelecendo critérios para julgar a moralidade das ações, a metaética ocupa-se da elucidação do sentido e do uso dos termos próprios da linguagem moral, estabelecendo critérios para julgar a validade dos enunciados ético-normativos<sup>400</sup>. Nesse sentido, a metaética também é uma tematização do *ethos* e compõe o outro domínio da ética filosófica.

O quarto e último nível de reflexão ética consiste em observar o fenômeno moral a partir da posição mais distante possível, a fim de descrever o fenômeno do *ethos* em toda a sua complexidade, isto é, a “facticidade normativa”; importa descrever a sua estrutura, o seu funcionamento, as suas causas enquanto fenômeno geral e as causas da sua individuação ou do seu desmembramento numa diversidade de códigos morais. Essa *ética descritiva* é o nível de reflexão ética tipicamente “exógena”, uma vez que nela *não nos vemos olhar*: “Ainda que isso que vejamos seja algo do qual, de alguma maneira, participamos, não participamos nisso

<sup>398</sup> MALIANDI, Ricardo, op. cit., p. 47. No original: “se toma consciencia de que la reflexión no sólo es ineludible, sino también de que hay que desarrollarla racional y sistemáticamente”.

<sup>399</sup> Cf. MALIANDI, Ricardo, op. cit., p. 54-57.

<sup>400</sup> Cf. MALIANDI, Ricardo, op. cit., p. 57-59

mediante esse ato de observação. É como se contemplássemos uma fotografia ou víssemos um filme do cinema. [...] Simplesmente observamos e descrevemos o que vemos”<sup>401</sup> (tradução nossa). Valendo-se desses métodos – que se podem chamar de *ethoscopia* e de *ethografia* –, a reflexão ético-descritiva não é filosófica, mas sim científica; ela é comum na antropologia, na sociologia e na psicologia. Aliás, por se interessar pela análise da moral positiva (vigente), ela não se trata de uma tematização do *ethos* nem compõe a ética filosófica.

Apesar de se ter apresentado tais níveis separadamente, eles não raro se encontram e se comunicam, visto que as suas fronteiras são bastante difusas. Isso fica mais evidente com relação à ética normativa e à metaética, porquanto ambas abordam, cada uma ao seu modo, o mesmo problema: *a validade de proposições normativas*. Daí que, mesmo neste trabalho cujo enfoque é eminentemente ético-normativo, pode ser útil fazer uma incursão por alguma teoria metaética que possa interessar à justificação do princípio da dignidade humana, como é o caso do *intuicionismo*. Este, por sua vez, enquadra-se na perspectiva metaética “cognoscivista” ou “descritivista”, segundo a qual os termos morais expressam algum tipo de conhecimento ou constituem enunciados descritivos de algum tipo de fato.

A ética intuicionista – ou intuicionismo ético – tem uma longa tradição histórica e, embora seja hoje uma teoria desacreditada, desfrutou de certo prestígio nas primeiras décadas do século XX, quando foi defendida por filósofos como William David Ross, Harold Arthur Prichard e George Edward Moore<sup>402</sup>. O intuicionismo surge como uma forma de crítica a uma abordagem da ética denominada, por Moore, de *naturalismo*. Para ele, o naturalismo consiste na substituição de expressões normativas ou valorativas, como, por exemplo, “bom” e “justo”, por expressões descritivas ou empíricas – isto é, por alguma propriedade de um objeto natural ou de uma coleção de objetos naturais<sup>403</sup>. Assim, cada enunciado normativo equivaleria a um enunciado descritivo, o que poderia ser demonstrado por métodos das ciências naturais ou das ciências sociais de caráter empírico. A tarefa da ética seria, simplesmente, a de encontrar a expressão descritiva equivalente à expressão normativa em questão.

Contra o naturalismo, Moore sustenta que os termos éticos são *indefiníveis*, visto que não é possível representar o seu significado mediante termos não éticos. Toda tentativa de definir termos éticos está fadada a cair naquilo que ele denominou de “falácia naturalística”.

<sup>401</sup> MALIANDI, Ricardo, op. cit., p. 60. No original: “*Aunque eso que vemos sea algo de lo cual, de alguna manera, participamos, no participamos en ello mediante ese acto de observación. Es más bien como si contempláramos una fotografía o viéramos una película de cine. [...] Simplemente, observamos, y describimos lo que vemos*”. Cf. *ibidem*, p. 59-61. Uma análise pormenorizada do que foi dito acima se encontra nessa mesma obra, especialmente nos capítulos I e III.

<sup>402</sup> Acerca do intuicionismo ético, cf. FARRELL, Martín Diego. **Métodos de la ética**. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1994, p. 87-179.

<sup>403</sup> MOORE, George Edward. **Principia ethica**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 91-92.

Para fundamentar esta acusação, tal autor se vale, principalmente, do “argumento da questão em aberto” (*open question argument*), segundo o qual toda vez que se define “bom” mediante uma propriedade empírica, como, por exemplo, quando se diz que “bom é aquilo que produz prazer”, pode-se ainda perguntar: “X produz prazer, mas X também é bom?”. Esta questão permanece em aberto, porque sempre será plausível perguntar se aquilo que produz prazer é, realmente, bom. Se a teoria naturalista estivesse correta e “bom” fosse idêntico a “aquilo que produz prazer”, também seria lícito perguntar: “X produz prazer, mas X produz prazer?”. Mas não é esse o caso, já que só a primeira questão tem sentido. Dessa maneira, conclui-se que o significado de “bom” sempre pode não ser “aquilo que produz prazer”, o mesmo ocorrendo com qualquer outra propriedade empírica, pelo que a tese naturalista não pode ser considerada válida: “qualquer que seja a definição oferecida, sempre se pode perguntar, com cabimento, sobre o complexo assim definido se ele próprio é bom”<sup>404</sup> (tradução nossa),

Para Moore, os termos éticos, assim como o termo “amarelo”, expressam noções simples, que não podem ser decompostas em outras, de tal modo que não se pode explicar o que é amarelo e o que é bom a não ser para quem já conhece o significado de amarelo e de bom. Para um termo ser definível, ele deve representar algo complexo, isto é, algo que possa ser decomposto em outras propriedades mais simples<sup>405</sup>. Mas além de serem noções simples, os termos éticos são noções *não naturais*. Isso significa dizer que tais termos, ao contrário de outras noções simples como “amarelo”, não podem ser apreendidos mediante as impressões dos sentidos, mas somente mediante *meras intuições intelectuais*<sup>406</sup>. Conforme Moore, é um fato inegável que as pessoas formulam juízos imediatos segundo os quais determinadas ações são obrigatórias ou erradas, de tal modo que, com frequência, as pessoas estão intuitivamente certas do seu dever moral *num sentido psicológico*<sup>407</sup>. Mas esses juízos não são autoevidentes e, portanto, não podem ser adotados como premissas éticas, visto que podem ser confirmados ou refutados mediante um exame das suas causas e dos seus efeitos:

É, de fato, possível que algumas das nossas intuições imediatas sejam verdadeiras; porém, uma vez que *aquilo* que intuimos, *aquilo* que a consciência nos diz, é que certas ações sempre produzirão o maior bem possível diante das circunstâncias, é

---

<sup>404</sup> MOORE, George Edward, op. cit., p. 67. No original: “*whatever definition may be offered, it may always, be asked, with significance, of the complex so defined, whether it is itself good*”.

<sup>405</sup> MOORE, George Edward, op. cit., p. 59.

<sup>406</sup> Como se pode notar, essas intuições têm um sentido bem diferente das intuições na filosofia de Kant, pois não são um produto da sensibilidade nem podem informar nada acerca do modo de conhecer do sujeito. Elas apenas permitem a formulação de juízos imediatos que informam se uma ação é correta ou incorreta.

<sup>407</sup> MOORE, George Edward, op. cit., p. 198.

evidente que podem ser dadas razões para mostrar se os veredictos da consciência são verdadeiros ou falsos<sup>408</sup> (tradução nossa).

Embora Moore aceite apenas o aspecto psicológico do intuicionismo, rejeitando o seu aspecto ético, importa perceber que ele promove a tese básica de toda a ética intuicionista, segundo a qual as expressões normativas não podem ser definidas por expressões descritivas, porque aquelas expressam propriedades ou relações não empíricas; desse modo, uma vez que os princípios morais não são entidades empíricas – portanto, não são cognoscíveis através dos cinco sentidos –, eles poderiam ser conhecidos apenas por meio de uma faculdade intelectual, semelhante a um “sexto sentido” ou a uma capacidade de conhecimento *a priori* de verdades evidentes. Essa faculdade intelectual é a *intuição*. Nessa perspectiva, Prichard e Ross, os dois teóricos contemporâneos mais importantes do intuicionismo ético, sustentam que as verdades morais são captadas através da intuição, de forma imediata, por apreensão direta, de um modo muito parecido com o que operam as intuições matemáticas, não havendo nenhum lugar para a argumentação – ou para a justificação – nesse processo<sup>409</sup>.

Segundo Martin Farrell, as intuições caracterizam-se, em primeiro lugar, pelo seu *imediatismo*, visto que não há inferências, reflexões ou pensamentos que estejam envolvidos na intuição das verdades morais, as quais são percebidas de modo instantâneo, espontâneo e automático. Em segundo lugar, elas são *rotineiras*, uma vez que não são revelações súbitas ou descobertas impactantes, mas sim apreensões simples e comuns de que uma ação é correta ou não. Em terceiro lugar, elas são *imperativas*, porque constituem premissas de um raciocínio prático, conduzindo a ação. Em quarto lugar, são *presumíveis* – pelo menos na teoria de Ross –, pois estabelecem apenas um caso *prima facie* para a situação que é intuída. Os precursores de Ross (os “intuicionista da velha escola”) pensavam que as intuições eram *incondicionais*, de tal modo que nada poderia substituí-las. Em quinto lugar, as intuições são *interpretativas*, e não meramente descritivas, já que não são fatos, mas interpretações de fatos. Em sexto lugar, são *inquestionavelmente aceitas* pelo agente. Os precursores de Ross identificaram esse traço com a *autoevidência*. Para John Kekes, no entanto, essa identificação é um exagero, porque, enquanto a autoevidência implica certeza e impossibilidade de erro, as intuições tanto podem

<sup>408</sup> MOORE, George Edward, op. cit., p. 198. No original: “It is, indeed, possible that some of our immediate intuitions are true; but since what we intuit, what conscience tells us, is that certain actions will always produce the greatest sum of good possible under the circumstances, it is plain that reasons can be given, which will shew the deliverances of conscience to be true or false”.

<sup>409</sup> FARRELL, Martín Diego, op. cit., p. 102. Acrescenta esse autor que Richard Rorty define a “intuição” como a “apreensão imediata”; o termo “apreensão”, por sua vez, é empregado para cobrir estados muito diferentes, tais como: a sensação, o conhecimento e a compreensão mística; a palavra “imediata” pode utilizar-se para significar a ausência de inferências, a ausência de causas, a ausência da capacidade para definir um termo ou a ausência de justificação, de símbolos ou de pensamento. Ibidem, p. 102.

estar equivocadas quanto podem ser corrigidas pelo agente depois de verificado o equívoco. A sétima característica tampouco é aceita unanimemente: de um lado, para alguns, as intuições são *falíveis*, visto que, sendo interpretativas, há a possibilidade de uma interpretação incorreta, pelo que se enfraquece a tese da autoevidência; de outro lado, para os precursores de Ross, as intuições são *infalíveis*, de tal maneira que, se os fatos do caso são apreendidos corretamente, obtém-se de imediato a intuição correta, pelo que não há lugar para o erro<sup>410</sup>.

Feitas essas considerações, pode-se responder à pergunta: por que o intuicionismo não é capaz de estabelecer um conhecimento objetivo ou verdades morais no campo da ética e, por conseguinte, não pode servir de critério para o princípio da dignidade humana? Apesar de existirem vários argumentos contra a concepção intuicionista, para os fins deste trabalho, é suficiente indicar as duas críticas seguintes<sup>411</sup>.

A primeira crítica sustenta que, quando alguém diz que conhece certas verdades morais por intuição, pretende, na realidade, justificar a sua crença nessas verdades morais. As crenças normativas, entretanto, estão afetadas pela tradição cultural na qual o agente que as intui está inserido e, muito provavelmente, seriam diferentes se esse agente houvesse vivido em outro lugar, em outra época ou, para não ir tão longe, se ele tivesse sido criado por outros pais e tivesse tido outros educadores ao longo da sua vida. O problema que permanece é: como se justifica a sua própria tradição moral? Para resolver essa questão, seria preciso que o agente que intui certas verdades morais saísse da sua tradição para justificá-la a partir de fora. Contudo, a perspectiva intuitiva não abre espaço nem para a justificação nem para a crítica, já que as intuições, sendo autoevidentes e inquestionavelmente aceitas pelo agente, só oferecem uma prova interna de coerência.

A segunda crítica argumenta que essa prova interna de coerência oferecida pelas intuições não é de todo coerente, porque, se o fosse, a perspectiva intuitiva poderia lidar com as seguintes questões: o que fazer quando dois indivíduos têm intuições conflitantes acerca da mesma situação ou quando eles respondem de modo diferente à mesma evidência? Em outras palavras: como é possível distinguir uma intuição correta de uma falsa? Ora, como diferentes indivíduos, de fato, podem ter intuições conflitantes acerca da mesma situação, isto é, podem responder diferentemente à mesma evidência, o intuicionismo falha por não oferecer critérios para resolver os possíveis conflitos entre intuições ou para distinguir as intuições corretas das falsas. E, conforme Robert Alexy, o intuicionismo “tem de prover esses critérios se desejar

---

<sup>410</sup> FARRELL, Martín Diego, op. cit., p. 105-106.

<sup>411</sup> Para outras críticas ao intuicionismo ético, cf. FARRELL, Martín Diego, op. cit., p. 165-171; NINO, Carlos Santiago. **Introducción al análisis del derecho**. 2. ed. Buenos Aires: Astrea, 2007, p. 360-362.

que sua proposição tenha estabelecido a possibilidade de conhecimento objetivo e da verdade moral no campo da ética”<sup>412</sup>, porque, caso contrário, por mais irrepreensíveis que possam ser as suas objeções contra o naturalismo, ele também será insustentável. Nesse passo, Reginaldo da Costa observa que a valoração a partir de intuições é arbitrária e que o critério intuicionista é, também, irracional ou pré-racional, já que, “se os valores resultam de evidências intuídas, não há espaço para estabelecer o que é razoável quando há discordância dessas evidências, pois, as evidências intuitivas são imediatas”<sup>413</sup>.

Diante disso, uma vez que a concepção intuicionista abdica da argumentação e da racionalidade, resultando inevitavelmente num subjetivismo ético, pode-se perceber que ela é incapaz de servir de critério suficiente para a justificação do princípio da dignidade humana. Ademais, a perspectiva intuitiva, que teria sido escolhida pelo legislador político ao inserir tal princípio nos documentos normativos, é também temerária quando somente a ela se recorre na interpretação e na aplicação do princípio da dignidade humana. Isso porque essas atividades, nesse caso, acabam ficando bastante dependentes das vontades e dos interesses particulares ou arbitrários daqueles que as praticam, dando-se grande ensejo a um uso abusivo desse princípio e do seu argumento, o que, como já visto, acarreta efeitos prejudiciais tanto para a efetivação da própria dignidade humana quanto para a manutenção da segurança jurídica.

---

<sup>412</sup> ALEXY, Robert. **Teoria da argumentação jurídica**: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica. Tradução de Zilda Hutchinson Schild Silva. 2. ed. São Paulo: Landy, 2005, p. 62.

<sup>413</sup> COSTA, Reginaldo da. A norma jurídica compreendida como norma-comunicação e a necessidade de um critério racional para a sua validação. In: \_\_\_\_\_. **Ética e filosofia do direito**. Fortaleza: ABC, 2006, p. 27-43, cap. II, p. 41, nota de rodapé nº 63.

### CAPÍTULO III – O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE HUMANA EM KANT

Não é difícil observar que, além das concepções expostas acima, foi recepcionada pelo discurso jurídico atual a concepção kantiana de dignidade humana, o que fica claro após um rápido exame na doutrina brasileira que aborda esse tema. Flademir Martins, por exemplo, sustenta que essa concepção é a que prevalece hoje, de tal maneira que, em termos filosófico-constitucionais, parece haver certo consenso no sentido de considerar o princípio da dignidade humana a partir dessa construção teórica<sup>414</sup>. Na mesma perspectiva, Ingo Sarlet afirma que é “no pensamento de Kant que a doutrina jurídica mais expressiva – nacional e alienígena – ainda hoje parece estar identificado as bases de uma fundamentação e, de certa forma, de uma conceituação da dignidade da pessoa humana”<sup>415</sup>. Muitos exemplos semelhantes poderiam ser indicados para demonstrar a forte influência da concepção kantiana na doutrina<sup>416</sup>.

Além disso, também na jurisprudência podem encontrar-se decisões que recorrem à concepção kantiana não somente para fixar os contornos do princípio da dignidade humana, mas também para, através dessa fixação, aplicá-lo a situações concretas. No âmbito do STF, por exemplo, o Ministro Joaquim Barbosa, em seu voto no Recurso Extraordinário 398.041, que trata de aspectos processuais acerca da prática do crime previsto no art. 149 do Código Penal (redução à condição análoga à de escravo), afirma que “o constituinte de 1987/1988 [...] inovou ao incluir o princípio da dignidade humana no rol dos princípios informadores de toda a ordem jurídica nacional. E o fez certamente inspirado na máxima kantiana segundo a qual *‘l’humanité elle-même est une dignité’* (a condição humana em si mesma é dignidade)”<sup>417</sup>. Indo mais além, a Ministra Cármen Lúcia Antunes Rocha, em recente voto na Ação Direta de Inconstitucionalidade 3.510, que trata da constitucionalidade da utilização de células-tronco

<sup>414</sup> MARTINS, Flademir Jerônimo Belinati. **Dignidade da pessoa humana: princípio constitucional fundamental**. Curitiba: Juruá, 2009, p. 25.

<sup>415</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 5. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007, p. 34.

<sup>416</sup> Apenas a título ilustrativo, defendem essa perspectiva os seguintes autores: SANTOS, Fernando Ferreira dos. **Princípio constitucional da dignidade da pessoa humana**. São Paulo: Celso Bastos, 1999, 20 et seq.; SILVA, José Afonso da. A dignidade da pessoa humana como valor supremo da democracia. **Liber Amicorum, Héctor Fix-Zamudio**. San José, Costa Rica: Corte Interamericana de Derechos Humanos, Unión Europea, 1998, v. 1, p. 587-591, p. 588-589; ROCHA, Carmen Lúcia Antunes da. O princípio da dignidade da pessoa humana e a exclusão social. **Revista do Instituto Brasileiro de Direitos Humanos**, Fortaleza, a. 2, v. 2, n. 2, p. 49-67, 2001, p. 51-52; BARCELLOS, Ana Paula de. **A eficácia jurídica dos princípios constitucionais: o princípio da dignidade da pessoa humana**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2008, p. 124. Isso sem mencionar uma considerável parcela da doutrina estrangeira – notadamente a portuguesa, a espanhola, a francesa e a alemã – que também dá destaque à concepção kantiana. A esse respeito, Sarlet faz vasta referência a autores estrangeiros que se apoiam em tal concepção. Cf. SARLET, Ingo Wolfgang, op. cit., p. 34, nota de rodapé nº 26, e passim.

<sup>417</sup> STF, RE 398.041. Rel. Min. Joaquim Barbosa, julgamento em 30-11-2006, Tribunal Pleno, DJe de 19-12-2008.

embrionárias em pesquisas científicas para fins terapêuticos, reportando-se a Kant como “o grande filósofo da dignidade”, extrai conclusões práticas para o caso em questão com base na filosofia desse autor:

Na espécie em apreço, a célula-tronco embrionária põe-se, na legislação examinada, como uma dignidade, não havendo como se lhe atribuir um preço. Ao contrário. A busca tão apaixonada dos pesquisadores pela manutenção de liberdade de pesquisa com ela é exatamente por ser cada uma delas insubstituível e, por isso, na compreensão da dignidade que lhe é dado conferir e realizar, põe-se ao cuidado do cientista para realizar o único fim agora para ela vislumbrada, não implantável no útero como as terá tornado. Até porque se assim não fosse não seria aproveitável para os fins previstos na lei<sup>418</sup>.

Essas constatações já demonstram a importância da tarefa que se pretende realizar no presente capítulo, a saber: a explicitação da justificação kantiana da dignidade humana, a fim de averiguar em que medida ela pode contribuir para um uso não abusivo e não arbitrário do princípio da dignidade humana na práxis e no discurso jurídicos. Antes de iniciar, contudo, é preciso esclarecer que não se pretende aqui defender que a concepção kantiana é o *melhor* critério ou o *melhor* ponto de partida para a justificação, de um lado, e para a interpretação e para a aplicação desse princípio, de outro. Mais despretensiosamente, tem-se como desígnio sustentar que, pelo menos entre as quatro concepções apresentadas neste trabalho, a kantiana é a mais *sólida metodologicamente*<sup>419</sup> e, por isso, a mais razoável para servir aos referidos fins, podendo ser profícuo o seu uso no campo do Direito.

### 3.1 Introdução à ética kantiana<sup>420</sup>

No tópico 2.2 do capítulo anterior, demonstrou-se que a pura forma das intuições sensíveis e as categorias do entendimento são condições *a priori* da possibilidade de todo o conhecimento dos objetos da experiência, de tal modo que, para além desses objetos – ou seja, relativamente à coisa em si ou ao incondicionado –, nada se pode *conhecer* pela razão teórica. Esta, não obstante, como foi visto no tópico 2.3.1 do capítulo anterior, consegue salvaguardar o incondicionado, isto é, a possibilidade e, inclusive, a necessidade de *pensá-lo* e de isentar de

<sup>418</sup> STF, ADI 3.510. Rel. Min. Ayres Britto, julgamento em 29-05-2008, Tribunal Pleno, *DJe* de 28-05-2010.

<sup>419</sup> Isso não significa, como se verá abaixo, que a concepção kantiana está isenta de críticas. Rebatê-las, contudo, é uma tarefa com a qual o presente trabalho, considerando os seus limites, não se preocupará diretamente.

<sup>420</sup> Convém aqui sublinhar que, para a compreensão das obras morais de Kant – que serão estudadas nesta e nas seguintes partes do presente trabalho –, são importantes os pressupostos delineados na *Crítica da Razão Pura*, entre os quais se destacam as distinções entre *a priori* (puro) e *a posteriori* (empírico), entre analítico e sintético, entre fenômenos e coisas em si e entre causalidade segundo as leis da natureza e causalidade pela liberdade, isso sem falar que é na primeira crítica onde Kant abre caminho para sua ética. Cf. tópicos 2.2 e 2.3.1, do capítulo II.



todas as objeções, por exemplo, a suposição de que o conceito de liberdade, em seu sentido transcendental, é compatível com os princípios e com os limites da razão pura teórica, mesmo que esta nada possa conhecer sobre objetos desse tipo.

Nesse horizonte, é preciso lembrar que a *Crítica da Razão Pura* não só demonstra que o uso teórico da razão pura não pode ultrapassar os limites da sensibilidade, mas também anula um obstáculo ao uso prático absolutamente necessário da razão, no qual esta se estende para além daqueles limites para estabelecer os fundamentos do agir, não carecendo da ajuda da razão pura teórica para tanto. Aliás, com relação a isso, Kant deixa claro “que a finalidade precípua da razão é a ordem moral, razão por que toda a esfera do conhecer nada mais é do que preparação para a esfera prática”<sup>421</sup>. Desse modo, como explica Salgado, a razão tem dois momentos que determinam caminhos diversos na filosofia kantiana: a *razão teórica*, que diz respeito ao que a tradição filosófica denominou de intelecto, “tem por finalidade conhecer e seu objeto é a lei da natureza expressa em relações necessárias de causa e efeito”<sup>422</sup>; e a *razão prática*, também denominada de vontade, “como razão que age, e que doa finalidade a si e às coisas”<sup>423</sup>, determina *a priori* e absolutamente o agir ou, em outras palavras, determina o que deve acontecer, expressando-se numa relação de obrigatoriedade, e tem como objeto a lei da liberdade (a lei moral).

Pois bem, é no âmbito da razão prática em que a razão pura, quanto ao conceito de liberdade, deixa de desempenhar uma atividade apenas reguladora do *mundo sensível* (mundo da natureza) e passa a exercer uma atividade constitutiva de conteúdo de um *mundo inteligível* (mundo da liberdade). Isso porque, enquanto na razão teórica o conceito de liberdade só pode ser concebido *problematicamente* como um princípio regulador e, pois, meramente negativo, na medida em que ele não constitui nenhum objeto de um conhecimento teórico possível para o ser humano – logo, na medida em que a sua realidade objetiva não pode ser provada –, o uso prático da razão, como se verá, consegue provar a realidade objetiva desse conceito mediante princípios práticos *a priori* que, “como leis, demonstram uma causalidade da razão pura para determinar o arbítrio com independência de todos os condicionamentos empíricos (do sensível em geral) e que comprovam em nós uma vontade pura na qual os conceitos e leis morais têm

<sup>421</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995, p. 156. Nesse sentido, cf. também: KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 25, 312, 318, 641, 647 e passim; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 131, nota de rodapé nº 5; DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Tradução de Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008, p. 20-23; HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em Kant**. Tradução de José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991, p. 9.

<sup>422</sup> SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 169.

<sup>423</sup> SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 169.

a sua origem”<sup>424</sup>. É também nesse âmbito da razão prática onde Kant desenvolverá a sua ética, podendo-se dizer que, diante da constatação da pluralidade do *ethos* – o fenômeno cultural da moralidade – em vez de trilhar o caminho do relativismo, tal autor opta pela via da reflexão ética racional, tendo como preocupação principal a fundamentação e a crítica do *ethos*, a fim de alcançar um grau plausível de racionalidade ou de “cientificidade” na ética, ou seja, “uma objetividade traduzida na necessidade e na universalidade dos seus princípios”<sup>425</sup>.

Antes de abordar as características da ética kantiana, porém, importa esclarecer os dois sentidos que Kant atribui ao termo “ética” e a distinção entre Direito e moral. Em sentido amplo, a ética, por influência da filosofia antiga, é a ciência da lei da liberdade (doutrina da liberdade) ou doutrina dos costumes – ou, ainda, doutrina dos deveres. Aqui, a ética, quanto aos seus objetos e às leis a que estão submetidos, distingue-se propriamente da física, que é a ciência da lei da natureza ou doutrina da natureza. Mais tarde, na Alemanha, a ética passa a ser empregada num sentido estrito, referindo-se “só a uma parte da doutrina dos costumes, a saber, à doutrina dos deveres que não estão submetidos às leis externas”<sup>426</sup>, isto é, à doutrina da virtude. Portanto, a ética (em sentido amplo), a partir de então, “divide-se no sistema da doutrina do Direito (*ius*), que trata de leis externas, e no sistema da doutrina da virtude (*ethica* [em sentido estrito]), que não diz respeito a tais leis”<sup>427</sup>. De todo modo, Kant utiliza a palavra “ética” nos dois sentidos, daí ser importante compreendê-los adequadamente desde já.

A distinção entre Direito e moral ou ética (em sentido estrito), por sua vez, é feita a partir de dois critérios que remetem à *forma da obrigação* e ao *caráter interno ou externo da liberdade*<sup>428</sup>. Em relação ao primeiro, o que verdadeiramente interessa é o móbil – ou seja, o incentivo ou o estímulo – determinante da ação, de tal maneira que “a legislação que faz de

<sup>424</sup> KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 30.

<sup>425</sup> SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 152. Convém ressaltar que, no campo das denominadas ciências da natureza, essa racionalidade – ou “cientificidade” – apresenta-se sob a forma da *verdade* das suas proposições; já no âmbito prático, no qual se situam a moral e o Direito, ela é demonstrada pela *validade* das suas proposições.

<sup>426</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 281.

<sup>427</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 282.

<sup>428</sup> Além desses critérios, Norberto Bobbio sustenta que é possível vislumbrar outros dois, porém implícitos – no sentido de que Kant forneceu as suas premissas sem as desenvolver –, que concernem ao *caráter autônomo ou heterônomo da vontade* e ao *caráter categórico ou hipotético dos seus imperativos*. Sobre o primeiro, ele afirma que, enquanto a “vontade moral” é autônoma – visto que é lei para si mesma –, a “vontade jurídica” heterônoma, uma vez que não é lei para si mesma, podendo determinar-se por impulsos diversos do respeito à lei. Quanto ao segundo, ele o esclarece a partir do critério anterior: “Se uma vontade é determinada por um objeto externo e, portanto é heterônoma, é sinal que o imperativo não prescreveu uma ação boa por si mesma, mas uma ação cujo cumprimento depende da vontade de alcançar o objetivo externo do próprio desejo” e, portanto, só pode ser hipotético. “Se a vontade é autônoma, isso é sinal de que o imperativo é categórico, ou seja prescreveu uma ação boa por si mesma”. BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant**. Tradução de Alfredo Fait. 3. ed. Brasília: UnB, 1995, p. 62-66.

uma ação um dever e simultaneamente desse dever um móbil é *ética* [em sentido estrito]”<sup>429</sup> e equivale à *moralidade*, ao passo que a legislação “que admite um móbil diferente da ideia do próprio dever é *jurídica*”<sup>430</sup> e equivale à *legalidade*. Em outras palavras, se a determinação da vontade acontece *de acordo com a lei moral*, mas também unicamente *pelo puro respeito pela lei*, a ação conterà moralidade; no entanto, se a vontade determina-se de acordo com essa lei, mas unicamente mediante um sentimento distinto do puro respeito pela lei – portanto, distinto da ideia de dever –, a ação só conterà a legalidade<sup>431</sup>. Para esclarecer a distinção entre as duas formas de obrigação, Kant usa constantemente os atributos interno e externo, ora referidos à *ação*, ora ao *dever*, ora à *legislação*. Bobbio interpreta esses atributos no seguinte sentido.

A ação legal é externa pelo fato de que a legislação jurídica, dita portanto legislação externa, deseja unicamente uma adesão *exterior* às suas próprias leis, ou seja uma adesão que vale independentemente da pureza da *intenção* com a qual a ação é cumprida, enquanto a legislação moral, que é dita, portanto, interna, deseja uma adesão *íntima* às suas próprias leis, uma adesão dada com intenção pura, ou seja com a convicção da bondade daquela lei. Disso se segue que o dever jurídico pode ser dito externo, porque legalmente eu sou obrigado somente a conformar a ação, e não também a intenção com a qual cumpro a ação, segundo a lei; enquanto o dever moral é dito interno porque moralmente eu sou obrigado não somente a conformar a ação, mas também a agir com pureza de intenção. [...] A legislação jurídica não pede ao cidadão que mantenha as promessas por respeito ao dever; pede-lhe manter as promessas, e nada mais, e o ato é aceito como juridicamente perfeito ainda que o motivo pelo qual foi cumprido tenha sido meramente utilitário, como o interesse de não ser, por sua vez, decepcionado, nas próprias expectativas, por uma promessa descumprida, ou pelo medo da sanção, etc.<sup>432</sup>.

Quanto ao segundo critério, Bobbio adverte que, embora Kant também empregue os atributos *interno* e *externo*, desta vez eles não se reportam à ação, ao dever ou à legislação, mas sim à palavra *liberdade*, o que constitui outro critério de distinção entre Direito e moral: “Por ‘liberdade moral’ deve ser entendida [...] a faculdade de adequação às leis que a nossa razão dá a nós mesmos; por ‘liberdade jurídica’, a faculdade de agir no mundo externo, não sendo impedidos pela liberdade igual dos demais seres humanos, livres como eu, interna e externamente”<sup>433</sup>. Isso significa dizer que a liberdade do âmbito da moralidade é a liberação dos impedimentos que provêm da vontade de cada indivíduo – apetites e inclinações –, quer

<sup>429</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 27.

<sup>430</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 27.

<sup>431</sup> Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 87. No que tange à legalidade – cuja ação se dá conforme a lei, mas não pelo puro respeito a ela – “vemos facilmente que estes móveis, distintos da ideia do dever, têm que extrair-se dos fundamentos patológicos da determinação do arbítrio, das inclinações e das aversões, e, de entre estas, das últimas, porque tem que ser uma legislação que seja compulsiva e não um engodo convidativo”. Idem. **A metafísica dos costumes**. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 27.

<sup>432</sup> BOBBIO, Norberto, op. cit., p. 56-57.

<sup>433</sup> BOBBIO, Norberto, op. cit., p. 58.

dizer, é o esforço de adequação à lei com a eliminação desses obstáculos interiores (liberdade interna); já a liberdade do âmbito da legalidade é a liberação dos impedimentos que provêm dos outros, quer dizer, trata-se do esforço para alcançar uma esfera de liberdade na qual seja possível para cada indivíduo agir segundo o seu arbítrio sem ser perturbado pela ação dos outros (liberdade externa)<sup>434</sup>. Diferentemente da moral, na qual apenas uma vontade particular é legisladora, o Direito importa-se com a *relação* entre os arbítrios, isto é, com “uma vontade comum de dois sob uma lei universal ou vontade da comunidade, que legisla”<sup>435</sup>. Ao abordar a questão “O que é o Direito?”, Kant sustenta que este diz respeito apenas a uma relação que, em primeiro lugar, é externa e prática de uma pessoa com outra; que, em segundo lugar, é pura e simplesmente entre arbítrios; e na qual, em terceiro lugar, não se atende à matéria dos arbítrios, mas apenas à forma<sup>436</sup>. A partir desses elementos, Kant conceitua o Direito como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade”<sup>437</sup>. Essa lei ou princípio, por sua vez, ordena: “age exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal”<sup>438</sup>.

Feitas essas observações, pode-se compreender que somente ao Direito pode estar associada uma *faculdade de coerção externa* (daquele que lhe causa prejuízo), que funciona como um meio para garantir o seu cumprimento, ou seja, como impedimento a um obstáculo à coexistência das liberdades externas e à compatibilização dos arbítrios; e também que, embora o Direito se fundamente na consciência da obrigação de cada um segundo a lei universal da liberdade (externa), não é lícito nem se pode exigir que tal consciência seja, ao mesmo tempo, o móbil determinante da vontade, “porque cada um pode ser livre [externamente] ainda que a sua liberdade me resulte totalmente indiferente ou desejo de bom grado no coração prejudicá-la, contanto que a não prejudique com a minha ação exterior”<sup>439</sup>. É suficiente, para o Direito, apoiar-se no princípio da possibilidade de uma coerção exterior que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo aquela lei. Nesse sentido, como interpreta Habermas, o Direito remove a “sobrecarga motivacional” da moral, na medida em que a conduta por ele exigida independe da intenção que determina a vontade do agente, satisfazendo-se perfeitamente com

<sup>434</sup> BOBBIO, Norberto, op. cit., p. 59.

<sup>435</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995, p. 259.

<sup>436</sup> KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 42-43.

<sup>437</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 43.

<sup>438</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 44.

<sup>439</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 44-45.

a obediência à norma jurídica, mesmo que pelo simples medo da sanção; já a conduta exigida pela moral só encontra o seu valor na medida em que é praticada puramente por dever:

A moral da razão não sobrecarrega o indivíduo apenas com o problema da decisão de conflitos de ação, mas também com expectativas em relação à sua força de vontade. Com relação ao primeiro problema, ele deve estar preparado para, em situações de conflito, procurar uma solução consensual, isto é, entrar em discursos ou repeti-los de modo advocatício. Com relação às expectativas, ele deve conseguir forças para agir segundo intuições morais, inclusive contra seus próprios interesses, a fim de harmonizar o dever e a obrigação. Enquanto autor, o ator deve concordar consigo mesmo, por ser destinatário de mandamentos. [...] Na medida em que não está ancorada suficientemente nos motivos e enfoques de seus destinatários, uma moral da razão depende de um direito que impõe um agir conforme a normas, deixando livre os motivos e enfoques. O direito coercitivo cobre de tal modo as expectativas normativas com ameaças de sanção, que os destinatários podem limitar-se a considerações orientadas pelas conseqüências<sup>440</sup>.

Importa ressaltar, não obstante, que essa diferença existente entre Direito e moral está no momento da sua *aplicação*, e não da sua *justificação*, visto que ambos são deduzidos pela razão e, portanto, “se encontram nos princípios a priori que lhe são comuns”<sup>441</sup>. No plano da justificação, Direito e moral são partes da mesma doutrina dos costumes, por isso, além de compartilharem conceitos – como, por exemplo, os de *obrigação*, de *dever*, de *ato*, de *pessoa*, de *coisa*, de *correto* (ato conforme o dever) e de *incorreto* (ato contrário ao dever)<sup>442</sup> –, ambos se fundam na *liberdade*, “que aparece como a própria lei moral, considerada como o resultado de uma máxima que busca a sua validade não externamente, mas na própria razão e aparece, assim, sob a forma do imperativo categórico”<sup>443</sup>. Este, conforme será estudado mais adiante, é o “o superior critério de validade do ético em geral, direito e moral”<sup>444</sup>. E, conquanto a divisão da doutrina dos costumes em doutrina da virtude e em doutrina do Direito fundamente-se na divisão entre deveres da liberdade exterior e deveres da liberdade interior – dos quais somente os últimos são deveres éticos (em sentido estrito) –, o próprio Kant admite que o conceito de liberdade é comum a ambas as doutrinas<sup>445</sup>; e, visto que a liberdade, no seu sentido positivo outra coisa não é senão autonomia – “a propriedade da vontade de ser lei para si mesma”<sup>446</sup> –,

<sup>440</sup> HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, v. I, p. 151-152.

<sup>441</sup> SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 154. “Em ambos, aparece o imperativo categórico como critério de validade das máximas: por exemplo, nem no direito nem na moral é concebível alguém que descumpra o seu contrato (*pacta sunt servanda*)”. Ibidem, p. 154.

<sup>442</sup> Cf. KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 30 et seq.

<sup>443</sup> SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 154.

<sup>444</sup> SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 154-155.

<sup>445</sup> Cf. KANT, Immanuel, op. cit., p. 325.

<sup>446</sup> Cf. KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995, p. 83-84.

esta é uma noção fundadora tanto do Direito quanto da moral, apesar das suas peculiaridades: na moral, “a autonomia diz-se da vontade individual pura que legisla para si mesma (liberdade interna)”<sup>447</sup>; no Direito, a autonomia

é a mesma vontade legisladora, não mais enquanto legisla apenas para si mesma, mas enquanto participa da elaboração (pela possibilidade da sua aprovação) de uma legislação universal limitadora dos arbítrios individuais. Essa é a liberdade jurídica no sentido próprio ou liberdade externa, que em essência é sempre a mesma autonomia, pois que é a “faculdade de não obedecer a outra lei externa a não ser aquela a que eu possa ter dado a minha aprovação”<sup>448</sup>.

Dito isso, pode-se dar início ao exame das características da ética de Kant, a qual se destaca não apenas porque inaugura um novo modelo de fazer ética na história da filosofia, mas também porque está presente em todos os debates atuais sobre ética<sup>449</sup>.

Um dos aspectos que certamente distingue a ética kantiana das demais éticas é o seu *caráter formal*. Este diz respeito ao fato de que, para constituir uma ética de princípios *a priori*, válidos universalmente, Kant sustenta que ela não pode fundamentar-se em nenhum objeto (matéria) da vontade, mas apenas na própria *forma da lei moral*. O próprio conceito do bem não deve ser determinado antes da lei moral, “mas apenas segundo ela e por ela”, de tal modo que “não é o conceito do bem, como um objeto (*Gegenstand*), que determina e torna possível a lei moral, mas inversamente, é a lei moral que determina e torna possível acima de tudo o conceito de bem”<sup>450</sup>. Nesse sentido, Kant rechaça todas as chamadas éticas materiais, sejam elas fundadas num *hedonismo do sentimento físico* (Epicuro) ou *do sentimento moral* (Hutcheson e Hume), segundo o qual, em vez da razão, um certo sentimento moral particular determinaria a lei moral, de maneira que “a consciência da virtude religar-se-ia imediatamente ao contentamento e ao prazer, e tudo se reduziria ao desejo da própria felicidade”<sup>451</sup>; num

<sup>447</sup> SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 260.

<sup>448</sup> SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 260.

<sup>449</sup> HERRERO, Francisco Javier. A ética de Kant. In: \_\_\_\_\_. **Estudos de ética e filosofia da religião**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 203-230, cap. IX, p. 203. Nessa perspectiva, Viriato Soromenho-Marques afirma que as consequências políticas da filosofia kantiana são enormes, de tal maneira que as diversas interpretações das suas obras apenas conseguem dar “uma pálida imagem do poder e da vitalidade inspiradora do pensamento de Kant, e em particular das teses éticas apresentadas na *Fundamentação*, seja no plano institucional, como foi o caso da fundação da Sociedade das Nações Unidas, respectivamente após cada um dos dois conflitos mundiais deste século, seja na renovação do debate político contemporâneo – como poderemos confirmar através das obras de J. Rawls, K-O-Apel, J. Habermas, ou, numa outra direção de pensamento, Hans Jonas – Kant está sempre presente como raiz e horizonte de referência para os filósofos que procuram aprofundar o papel da responsabilidade e da cidadania democráticas no presente quadro de crise social e ambiental”. SOROMENHO-MARQUES, Viriato. As tarefas da universalidade. In: KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Porto: Porto Editora, 1995, p. 9-19, p. 18-19.

<sup>450</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 77-78.

<sup>451</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 51. Desde a Antiguidade, o hedonismo liga-se a uma ideia de “cálculo moral” que, no final do século XVIII, será amplamente desenvolvida por Jeremy Bentham e por John Stuart Mill, dois

*eudemonismo* (Sócrates, Platão, Aristóteles), que vincula estreitamente a noção de bem com a de felicidade, e esta com a de virtude<sup>452</sup>; ou num *teleologismo metafísico* (Wolff e os estóicos) ou *teológico* (Crusius e outros moralistas teológicos), para o qual ao homem devem ser dados previamente fins em relação aos quais só o conceito de “perfeição” – interna na constituição humana<sup>453</sup>, ou externa em Deus<sup>454</sup> – pode tornar-se o princípio fundamentador da ética<sup>455</sup>.

Desse modo, para Kant, nenhum dos princípios materiais da moralidade propostos até a sua época é apto a fornecer um critério para o bem, uma vez que todos são empíricos e sempre se baseiam em condições subjetivas que não conferem nenhuma universalidade para seres racionais, a não ser uma *universalidade meramente condicionada*, quer dizer, uma mera generalidade, não rigorosa, relativa e suposta (por indução); somente um princípio formal da moralidade, estabelecido pela própria razão pura prática – e que, por isso, determina *a priori* e

dos mais importantes representantes do *utilitarismo*. Para eles, as ações morais, segundo o *princípio da utilidade*, são aquelas que proporcionam a maior quantidade possível de felicidade à maior quantidade possível de seres humanos, considerando-se felicidade como a maximização do prazer e a minimização da dor. Tal doutrina ética, sendo uma espécie de *socialização* do hedonismo, pode figurar ao seu lado sem prejuízo. MALIANDI, Ricardo. **Ética: conceptos y problemas**. 4. ed. Buenos Aires: Biblos, 2009, p. 102. Cf. também: BENTHAM, Jeremy. **Los principios de la moral y la legislación**. Traducción de Margarita Costa. Buenos Aires: Claridad, 2008, p. 11-16.  
<sup>452</sup> Tido como o principal representante do eudemonismo, Aristóteles sustenta que o bem de todas as coisas e de todas as ações consiste na sua finalidade. Assim, a sua doutrina ética exige um estudo da finalidade da atividade do ser humano. Aristóteles encontra na felicidade essa finalidade visada por todas as ações humanas, pois apenas ela é final, completa e autossuficiente. Mas a felicidade, segundo ele, não pode confundir-se com o prazer – que também é buscado pelos animais –, com a riqueza – que é um meio e não um fim – ou com a honra – que é mais de quem a concede do que de quem a recebe. Enquanto atividade própria do ser humano, que nada mais pode ser do que o exercício da razão, a felicidade é “o exercício ativo das faculdades e atividades da alma em associação com o princípio racional”, ou seja, em associação com a virtude; ademais, esse exercício deve dar-se ao longo de toda a vida, “pois uma andorinha não faz verão”. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2002, p. 48-51.

<sup>453</sup> Para o teleologismo metafísico, a perfeição consiste na aptidão ou na adequação “de uma coisa para toda a espécie de fins. Esta perfeição, como *constituição* do homem, interna por conseguinte, nada mais é do que o *talento* e, o que o reforça ou completa, a *habilidade*”. KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 53.

<sup>454</sup> Para o teleologismo teológico, “a perfeição suprema em *substância*, ou seja, Deus, externa por conseguinte (considerada do ponto de vista prático) é a adequação deste Ser para todos os fins em geral”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 53.

<sup>455</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 53-54. Conquanto no período pré-crítico Kant aceite o conceito woffiano de “perfeição” como princípio fundamentador da ética, ele o rejeita desde o início do período crítico, argumentando que tal conceito não pode fundamentar a ética em virtude do seu caráter material e, portanto, da sua incapacidade para satisfazer a exigência de uma universalidade incondicionada: “um fim, enquanto *objeto*, que deve preceder a determinação da vontade por uma regra prática e conter o fundamento da possibilidade de tal determinação, por consequência, a *matéria* da vontade, tomada como princípio determinante desta, é sempre empírico, podendo portanto servir de princípio *epicurista* à doutrina da felicidade, mas nunca de puro princípio racional à moral e ao dever (da mesma maneira que os talentos e a sua promoção, porque contribuem para as vantagens da vida, ou a vontade de Deus, se a consonância com ele, sem a precedência de qualquer princípio prático independente desta ideia, foi tomada como objeto da vontade, só podem tornar-se causas motrizes da vontade, graças à felicidade que daí esperamos)”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 54. No que tange à aceitação do conceito de “perfeição” por Kant, José Lamego chama atenção para isso, reportando-se ao opúsculo “*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* [Investigações sobre a Clareza dos Princípios da Teologia Natural e da Moral] (Akademie Textausgabe, vol. II), máxime pág. 299”. KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 293, nota do tradutor.

imediatamente a vontade –, é capaz de satisfazer às exigências de racionalidade na ética. Esse princípio formal é a lei moral:

em virtude de os princípios materiais serem totalmente inadequados para fornecer a lei moral [...], o *princípio prático formal* da razão pura, segundo o qual a simples forma de uma legislação universal possível pelas nossas máximas deve constituir o princípio determinante supremo e imediato da vontade, é o *único possível* que é adequado para imperativos categóricos, isto é, leis práticas (que fazem das ações um dever) e, em geral, para o princípio da moralidade, tanto no juízo como na aplicação à vontade humana, na determinação da mesma<sup>456</sup>.

Somente a simples forma de uma legislação universal, concebida como totalmente afastada de qualquer matéria e independente da lei natural dos fenômenos (lei da causalidade), enquanto está contida na máxima – ou seja, no princípio prático que determina a vontade do sujeito –, pode fornecer uma lei universal prática e constituir um fundamento de determinação da vontade, a qual, precisamente em virtude dessa total independência, é uma vontade livre<sup>457</sup>. Como esclarece Salgado, a ética kantiana é uma ética transcendental, exclusivamente voltada para o sujeito, e não uma ética voltada para o objeto, no sentido de conhecê-lo, porque, caso o fosse, ela estaria na questão fundamental do “que posso saber?” e não na do “que devo fazer”. Logo, “se é uma ética do sujeito, da razão portanto, é uma ética *a priori*, puramente formal; a razão é formal e só o sensível é material e *a posteriori*”<sup>458</sup>.

O *formalismo* da ética kantiana esboçado acima foi alvo de críticas, sobretudo por parte de Hegel – no que é seguido por Schopenhauer, Scheller, entre outros –, que acusa Kant de ter formulado uma ética formal, vazia e abstrata, o que a reduz a uma “arma retórica sobre o dever pelo dever”<sup>459</sup>. Para Hegel, a concepção kantiana do dever é fechada em si mesma, só a si se refere e apenas contém a universalidade abstrata, pois a partir dela “não se pode passar à definição dos deveres particulares, e quando um conteúdo particular de comportamento chega a ser considerado, aquele princípio não oferece o critério para saber se se trata ou não de um dever”<sup>460</sup> e, por conseguinte, permite justificar tanto as ações justas e morais quanto as injustas e imorais. Ele acrescenta que o imperativo categórico é uma fórmula indeterminada e sem conteúdo que não traz nenhum princípio novo, a não ser a *ausência de contradição* – visto que uma contradição somente pode dar-se com alguma coisa, isto é, com um conteúdo

<sup>456</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 54.

<sup>457</sup> KANT, Immanuel, op. cit., 40-41.

<sup>458</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995, p. 162.

<sup>459</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 119 (§ 135, nota).

<sup>460</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, op. cit., p. 119 (§ 135, nota).



antecipadamente estabelecido como princípio rigoroso – e a *identidade formal* – uma vez que o dever só se apresenta como dever, e não em virtude de um conteúdo<sup>461</sup>.

Embora não se tenha aqui como maior preocupação rebater essa e outras críticas já levantadas contra certos aspectos da ética de Kant – assim como não se teve na exposição da sua filosofia teórica –, algumas dessas críticas podem ser afastadas com a compreensão da exigência lógica do seu método crítico. Nessa perspectiva, foi mencionado no tópico 2.2 do capítulo anterior que Kant distingue a sua lógica transcendental da chamada lógica formal ou lógica clássica. Isso, sem embargo, não significa que o transcendental não seja formal, mas sim que ele não o é no sentido formal abstrato da lógica clássica. O transcendental kantiano não é um formal estático ou petrificado como o da lógica formal, mas *um formal que se volta para o objeto, para o conteúdo*, e que só tem sentido na consideração do conteúdo<sup>462</sup>. Como já estudado também naquele tópico 2.2, a lógica transcendental é a lógica que, embora se ocupe das regras do entendimento, trata do conteúdo do conhecimento, mas somente na medida em que se refere a objetos *a priori*; ou, na explicação de Salgado, ela “é a lógica que considera o objeto (embora não estude o objeto), mas é também a lógica que trata das formas *a priori* do conhecimento do objeto enquanto elas a ele se dirigem”<sup>463</sup>.

Inserida nesse modo de pensar, a ética kantiana não é formalista no sentido de ser vazia, abstrata, fechada em si e sem compromisso com a realidade. Ela é formalista na medida em que Kant busca uma lei moral que obriga incondicionalmente, fato esse que exige que ela tenha um caráter *necessário e universal*. Desse modo, a lei moral não pode ser fundamentada *a posteriori*, na experiência, que somente lhe confere uma mera generalidade (por indução), mas sim *a priori*, na razão, porque só esta lhe permite alcançar uma validade universal e uma necessidade absoluta. Embora também possa, nesse sentido, caracterizar-se como uma ética *a priori* ou *racional*, a ética kantiana não apenas leva em consideração o sensível, mas também a ele se dirige. A lei moral, como esclarece Salgado, “está voltada para a realidade das ações humanas e pode ser realizada”, bem como “tem de estar aberta para o mundo em que vai ser executada”<sup>464</sup>. Aliás, a preocupação da ética kantiana com forma da ação moral não significa

<sup>461</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, op. cit., p. 120 (§ 135, nota).

<sup>462</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995, p. 166.

<sup>463</sup> SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 166.

<sup>464</sup> SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 167. “Kant está de tal modo convicto da exigibilidade da lei moral que não duvida em afirmar a sua possibilidade pelo simples fato de ter deduzido essa exigibilidade, ou seja, a sua obrigatoriedade. “*Du kannst, denn du sollst*” [você pode, então você deve], diz o princípio kantiano. De que devemos, do fato de a lei moral nos impor certa conduta, decorre que podemos cumpri-la. Isso é de tal modo evidente para Kant, que nem seria necessário demonstrá-lo. Se a lei moral é criação da razão humana para si mesma, é impossível que a lei que ela mesmo se dá não possa ser por ela cumprida. A possibilidade do cumprimento (*du kannst*) da lei moral radica-se no próprio princípio do dever ser (*du sollst*) que só pode ser

que o seu conteúdo seja desconsiderado ou que Kant desconheça que a ação moral tem tanto uma forma (elemento racional) quanto um conteúdo (elemento empírico); antes, significa que este, embora considerado, não é estudado, visto que jamais pode constituir o fundamento de determinação da vontade. A respeito da questão ora tratada, Salgado argumenta o seguinte:

Em nenhum momento afirmou Kant a exigência de uma pura forma sem conteúdo, pois que isto seria o vazio sem significado para a sua filosofia. Toda forma, inclusive a moral, destina-se a um conteúdo. Isso é válido para a filosofia teórica e também para a filosofia prática. São conceitos que não se podem separar, pois estão no fundamento de toda reflexão como inseparáveis no uso do nosso entendimento. *Deve-se sempre notar que a ação moral é que está sendo explicada pelos princípios morais a priori e que estes ou a lei moral, geral e abstrata, não são o fim da ação moral, mas o seu fundamento. A lei moral tem de dar o motivo da ação para que esta seja moral, mas não o seu fim, o que caracterizaria um legalismo formal não condizente com o pensamento kantiano*<sup>465</sup> (grifo nosso).

Nesse horizonte, Heiner Bielefeldt argumenta que a ética kantiana vai além tanto o entendimento processualista abstrato da Ética do Discurso quanto o de uma ética material dos valores: “A *formalidade* da reivindicação por universalização não deve ser mal-interpretada como processualismo vazio”, visto que “remete à transcendência da incondicionalidade moral no que se refere a quaisquer valores e normas *substanciais* que, somente assim, passam a ter dignidade moral, sendo *constituídas* (não criadas *ex nihilo!*) a partir da vontade moral”<sup>466</sup>. Em outra obra, o citado autor, mas com suporte em Karl Vorländer e em Johannes Schwartländer, diz que, na filosofia kantiana, a forma e o conteúdo são complementares, de tal maneira que a ideia de uma legislação universal (forma) já contém em si a ideia de humanidade (conteúdo):

A própria incondicionalidade da lei moral requer que abandonemos o antagonismo (ou mera justaposição) dos componentes “formal” e “material” (ou “substancial”) da moralidade que, na verdade, revelam ser dispositivos meramente complementares de representação de algo suprassensível às faculdades cognitivas da mente humana. É nesse sentido que Karl Vorländer enfatiza: “O frequentemente repreendido ‘formalismo’ da ética crítica... não indica vazio ou falta de substância. Na filosofia de Kant, a ‘forma’, em geral, não significa o oposto do conteúdo, o qual em si é, antes, constituído pela respectiva forma. A ideia de uma legislação *universal* já contém em si a ideia de *humanidade*, uma ideia que o ser humano carrega ‘em sua alma como o arquétipo de suas ações’ e a qual nós ‘sempre’, enquanto existirmos como seres humanos, sentimos-nos obrigados a seguir”. Do mesmo modo, Johannes Schwartländer assinala que, “para Kant, o princípio do formalismo é desde o início ligado aos conceitos ‘substanciais’ de ‘personalidade’ e de ‘humanidade’ como um fim em si mesmo”. O *insight* sobre a *autonomia da moralidade* é cooriginário com o

---

concebido a partir do inteligível ou da liberdade como autonomia. É uma exigência lógica do postulado da liberdade como autonomia”. Ibidem, p. 167.

<sup>465</sup> SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 168.

<sup>466</sup> BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**: fundamentos de um *ethos* de liberdade universal. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: UNISINOS, 2000, p. 81-82.

*insight* sobre a *autonomia do sujeito moral*, que, por si só, conseqüentemente, deve ser reconhecido como um fim em si mesmo<sup>467</sup> (tradução nossa).

Assim, o formalismo da ética de Kant deve ser compreendido dentro da exigência lógica do seu método crítico. Com relação à filosofia teórica, tal método exige um estudo das condições *a priori* de possibilidade do conhecimento que estão necessariamente pressupostas em todo sujeito. Com relação à ética, esse método exige um estudo das suas leis não a partir da experiência, mas *a priori*, a partir da razão. Para concluir o seu raciocínio referido acima – com o qual aqui se concorda e que ficará mais claro com a exposição a seguir desenvolvida –, Salgado faz uma importante observação sobre as implicações do método crítico para a ética:

A ética nada tem a ver com as condições históricas, empíricas; a todo momento, em qualquer tempo ou circunstância, o homem está sempre sujeito ao imperativo categórico exatamente porque, sempre, pode a razão pura ser o motivo da sua ação, isto é, porque é livre. É uma conseqüência do método crítico, que não pode levar em consideração o desenvolvimento histórico do homem total e das suas condições concretas<sup>468</sup>.

Além de formal e de racional, a ética kantiana é uma *ética deontológica*, do dever, e, ainda, uma *ética da intenção*, porque a lei moral, para a vontade do ser humano (enquanto ser racional finito) “é uma lei do *dever*, do constrangimento moral e da determinação das ações do mesmo mediante o *respeito* por esta lei e a partir da veneração pelo seu dever”<sup>469</sup>. Isso significa que nenhum outro móbil – a não ser o puro *respeito* pela lei – pode ser admitido como princípio subjetivo (máxima) de determinação da vontade, de tal sorte que, embora uma ação possa ter um resultado conforme ao que a lei moral prescreve e, assim, ser conforme ao dever (*pflichtmässig*), ela jamais será moral caso não ocorra apenas por dever (*aus Pflicht*). A intenção (*Gesinnung*) é, assim, o que verdadeiramente importa na legislação moral<sup>470</sup>.

---

<sup>467</sup> BIELEFELDT, Heiner. **Symbolic representation in Kant’s practical philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 57. No original: “The very unconditionality of the moral law requires us to abandon the antagonism (or mere juxtaposition) of the ‘formal’ and the ‘material’ (or ‘substantial’) components of morality that actually prove to be merely complementary devices of representing, to the cognitive faculties of the human mind, something supersensible. It is in this sense that Karl Vorländer emphasizes: “The frequently scolded ‘formalism’ of critical ethics... does not indicate emptiness or lack of substance. In Kant’s philosophy ‘form’ generally does not mean the opposite of content which itself is rather constituted by the respective form. The idea of a universal legislation already contains in itself the idea of humanity, an idea which the human being bears ‘in his soul as the archetype of his actions’ and which we ‘always’, as long as we exist as human beings, feel obliged to follow”. Likewise, Johannes Schwartländer points out that “for Kant the principle of formalism is from the start linked to the ‘substantial’ concepts of ‘personhood’ and ‘humanity’ as an end in itself”. The insight into the autonomy of morality is co-original with the insight into the autonomy of the moral subject, which itself accordingly must be recognized as an end in itself”.

<sup>468</sup> SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 168.

<sup>469</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 98.

<sup>470</sup> KANT, Immanuel, op. cit., 98.

Destarte, embora considere tanto a forma quanto o conteúdo da ação moral, Kant rejeita toda a influência do empírico na ética, fundamentando a noção de dever justamente na precedência (prioridade) da razão sobre tudo o que deriva da sensibilidade, pois os princípios materiais são relativos e sempre se baseiam em condições subjetivas que lhes impedem uma validade universal e uma necessidade absoluta, sendo todos eles, ademais, “inteiramente da *mesma espécie*, na medida em que, no seu conjunto, pertencem ao princípio do amor de si ou da felicidade pessoal”<sup>471</sup>. Por conseguinte, não são os desejos, as inclinações ou os interesses contingentes e históricos que determinam *o valor da humanidade*. É o próprio ser humano enquanto autolegislador pela razão, isto é, como *autor* e, ao mesmo tempo, *destinatário* das suas próprias leis, que dá à sua existência uma superioridade sobre todo estado proveniente de fora (apetites e inclinações), dos quais só resulta uma *heteronomia*, ou seja, a dependência do arbítrio em relação à lei da natureza. O ser humano é, sem dúvida, um ser de necessidades na medida em que faz parte do mundo sensível (mundo da natureza) e, a este respeito, a razão, afirma Kant, “certamente tem a missão indeclinável de se preocupar com o interesse da sensibilidade e de se fazer máximas práticas, em vista da felicidade desta vida e, se possível, também da de uma vida futura”<sup>472</sup>. Sem embargo, o ser humano não é tão plenamente animal a ponto de ser indiferente a tudo o que a razão diz por si mesma e a ponto de utilizá-la simplesmente como um instrumento da sua necessidade enquanto ser sensível. Do ponto de vista do valor, como explica Kant, o fato de o ser humano possuir razão não o eleva acima da simples animalidade, se ele fizer uso dessa razão somente para servir àquilo que, nos animais, o instinto executa. Se assim o fosse, a razão humana nada mais seria que “um modo particular de que a natureza se teria servido a fim de equipar o homem em vista do mesmo fim que destinou os animais, sem o determinar para um fim mais elevado”<sup>473</sup>. Para Kant, seguramente não parece ser este o caso:

Ele [o homem] tem, pois, certamente necessidade, segundo esta disposição natural com ela conexas, da razão para considerar em todo o tempo o seu bem e mal [sensíveis] (*sein Wohl und Weh*<sup>474</sup>), mas possui-la, além disso, ainda para um

<sup>471</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 32-33. O amor de si é a “tendência para se fazer a si mesmo em geral princípio determinante objetivo da vontade, segundo princípios subjetivos de determinação do seu livre arbítrio” e “se erigir em legislador e em princípio prático incondicionado pode denominar-se *presunção*”. A lei moral – a única verdadeiramente objetiva – exclui totalmente a influência do amor de si e causa um dano infinito à *presunção*, a qual prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si. *Ibidem*, p. 90.

<sup>472</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 75.

<sup>473</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 76.

<sup>474</sup> O próprio Kant elucida a distinção entre *das Wohl* e *das Übel* (ou *Weh*) e *das Gute* e *das Böse*, já que Língua Alemã tem dois conceitos para designar o que os idiomas latinos exprimem pelas únicas palavras *bonum* (bem) e *malum* (mal). Os dois primeiros (*Wohl* e *Übel* ou *Weh*) “significam sempre apenas uma relação ao nosso estado de *agradabilidade* e de *desagradabilidade*, de prazer e de dor e se, por isso, desejamos ou detestamos um objeto

propósito mais elevado, a saber, de não só refletir sobre o que é em si bom ou mau [moralmente] (*gut oder böse*) – e a esse respeito só a razão pura, sem qualquer interesse sensível, pode julgar –, mas ainda distinguir inteiramente este juízo do precedente e dele fazer a condição suprema do último<sup>475</sup>.

Esse propósito mais elevado da razão concerne justamente ao que Herrero chama de “*Selbst* próprio” do ser humano, quer dizer, a “vontade que afirma a sua autonomia, que se coloca na posição de autolegislação e autodomínio e, a partir desse estado, avalia e decide o que é bom e desejável”<sup>476</sup>. Daí se afirmar que a ética kantiana também é uma *ética autônoma*, uma vez que a lei moral é aquela que a razão cria por si própria (autolegislação) e impõe a si própria (autodomínio), sem nenhuma interferência externa, ou seja, da sensibilidade. Convém advertir que as características da ética de Kant aqui propostas a partir de uma interpretação de suas obras e da leitura de alguns comentadores não devem ser compreendidas separadamente, mas sim de maneira articulada, em consonância com a sistematicidade e com o rigor típicos da filosofia kantiana. De todo modo, essas características e a maioria dos comentários feitos a título introdutório são revisitados e aprofundados nas partes subsequentes deste trabalho.

Para cumprir a tarefa de explicitação da justificação da dignidade humana a partir de Kant, é imprescindível um estudo prévio do *projeto kantiano de fundamentação da ética*, não apenas porque este permite entender os temas e os conceitos mais básicos da sua filosofia prática, mas, sobretudo, porque, de certa forma, tal projeto abrange a justificação da dignidade humana. Assim, compreendê-lo adequadamente constitui uma etapa decisiva para a tarefa que propriamente aqui interessa. Dentre as várias maneiras pelas quais esse estudo prévio pode ser conduzido, pretende-se adotar o itinerário do próprio Kant, com o intuito de evitar desvios na sua estratégia argumentativa. Nesse horizonte, em primeiro lugar, estuda-se a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, obra na qual Kant se propõe a buscar e fixar o princípio supremo da moralidade; e, em segundo lugar, tendo em vista o caráter preparatório dessa obra para um posterior exame crítico, analisa-se, brevemente, como Kant dá continuidade ao seu projeto de fundamentação da ética através do que ele denomina, na *Crítica da Razão Prática*, de *fato da razão*, buscando mostrar a relação deste com o conceito de liberdade. A partir desse estudo e

---

(*Objekt*), tal acontece só enquanto ele se refere à nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer e de desprazer (*Lust, Unlust*) que produz”; ao passo que os outros dois conceitos (*Gute e Böse*) “significam sempre uma relação à vontade enquanto é determinada pela *lei da razão* a fazer de algo o seu objeto (*Objekt*); porque ela nunca é imediatamente determinada pelo objeto e sua representação, mas é um poder (*Vermögen*) de fazer de uma regra da razão a causa motora de uma ação (mediante a qual se pode realizar um objeto) [...] referem-se, pois, genuinamente a ações e não ao estado sensível da pessoa”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 74.

<sup>475</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 76.

<sup>476</sup> HERRERO, Francisco Javier. A ética de Kant. In: \_\_\_\_\_. **Estudos de ética e filosofia da religião**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 203-230, cap. IX, p. 206.

do exame dos temas e dos conceitos<sup>477</sup> que, embora constem nas obras mencionadas e noutras – como na *Doutrina da Virtude* da sua *Metafísica dos Costumes* –, em virtude da sua estreita relação com a dignidade humana, são reservados para uma análise mais detida, investiga-se, por último, como tal princípio se justifica na filosofia kantiana.

### 3.2 A Fundamentação da Metafísica dos Costumes

No Prefácio da obra que intitula o presente tópico, Kant considera quase perfeita a divisão da antiga filosofia grega em três ciências – a *física*, a *ética* e a *lógica* –, só lhe faltando acrescentar o princípio em que se baseia<sup>478</sup>. Para ele, o conhecimento racional é ou *material* e leva em consideração qualquer objeto, ou *formal* e ocupa-se só da forma do entendimento, da razão em si mesma e das regras do pensar em geral, sem distinguir qualquer objeto. A lógica constitui a denominada filosofia formal, ao passo que a filosofia material, que se ocupa de determinados objetos e das leis a que eles se submetem, é dupla, na medida em que essas leis ou são *leis da natureza* ou são *leis da liberdade*. No primeiro caso, a filosofia material denomina-se *física* ou doutrina da natureza ou, ainda, filosofia natural; no segundo, chama-se *ética* – no sentido amplo aludido acima – ou doutrina dos costumes (ou da liberdade ou dos deveres) ou, ainda, filosofia moral. Convém observar que, embora a lógica não possa ter uma parte empírica, na qual as leis universais e necessárias do pensar se assentassem em princípios da experiência – uma vez que, nessa hipótese, não mais seria lógica, isto é, um cânone para o entendimento ou para a razão –, tanto a filosofia natural quanto a filosofia moral podem ter uma parte empírica e uma parte pura,

porque aquela tem de determinar as leis da natureza como objeto da experiência, e esta, porém, as da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza; quer dizer, as primeiras como leis segundo as quais tudo acontece, as segundas como leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer<sup>479</sup>.

<sup>477</sup> São eles, por exemplo, a fórmula da humanidade como fim em si mesmo, as distinções entre pessoa e coisa, entre fim e meio, entre dignidade e preço, o reino dos fins, o sentimento de respeito e a autonomia da vontade.

<sup>478</sup> Como esclarece Jens Timmermann, a primeira tarefa do Prefácio é corrigir essa questão. Kant quer ter certeza de que a divisão da filosofia grega é “completa”, ou seja, que nenhuma parte da filosofia está ausente, bem como quer discernir quais são as “subdivisões necessárias” dentro das três disciplinas. Tal comentador acrescenta que é um tema recorrente na filosofia kantiana o de que a razão humana, primeiramente, articulou os seus princípios de modo imperfeito. Na sua *Crítica da Razão Pura*, Kant critica Aristóteles por haver “rapisodicamente” – e apenas parcialmente – desenvolvido as suas categorias; na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, por sua vez, as fórmulas do imperativo categórico são uma tentativa de preservar o pouco de verdade que está contido nas teorias éticas falhas dos oponentes filosóficos de Kant. TIMMERMANN, Jens. **Kant's Groundwork of the Metaphysics of the Morals: a commentary**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 2.

<sup>479</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995, p. 25-26.

Conforme Kant, pode-se chamar *empírica* a filosofia que se baseie em princípios da simples experiência; já aquela cujas doutrinas se apoiam em princípios *a priori*, fundados exclusivamente nos conceitos da razão pura, denomina-se filosofia *pura*. Quando esta última é formal, chama-se lógica, mas quando se ocupa dos objetos do entendimento, denomina-se *metafísica*. Surge, pois, a ideia de uma dupla metafísica<sup>480</sup>, a *metafísica da natureza*, a qual já foi sumariamente apresentada no tópico 2.2 do capítulo anterior, e a *metafísica dos costumes*, cuja fundamentação será estudada a seguir. Assim como a física possui uma parte empírica e uma parte pura, a ética igualmente as possui: a empírica pode ser denominada de *antropologia prática*, que estuda como os homens *de fato* se comportam; e a pura, de *moral propriamente dita*, que estuda como os homens *devem* comportar-se segundo uma lei da razão.

Após esse primeiro esclarecimento, Kant sustenta a exigência da própria “natureza da ciência”<sup>481</sup> de empreender a construção de uma filosofia pura, de modo “que se anteponha à física propriamente dita (empírica) uma metafísica da natureza, e à antropologia prática uma metafísica dos costumes, [...], para se chegar a saber de quanto é capaz, em ambos os casos, a razão pura e de que fontes ela própria tira o seu ensino *a priori*”<sup>482</sup>. Na obra em análise, no entanto, apenas lhe interessa a filosofia moral pura<sup>483</sup>, isto é, completamente depurada de tudo aquilo que possa ser empírico e pertencer à antropologia. Conforme Kant, o fato de que tenha de haver uma tal filosofia é algo evidente como indica a própria ideia comum do dever e das leis morais: “Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento de uma obrigação tem de ter em si uma necessidade absoluta”<sup>484</sup> e, por conseguinte, deve valer para todos os seres racionais e não apenas para os homens:

[...] o princípio da obrigação não há-de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori*, exclusivamente nos conceitos da razão pura, e [...] qualquer outro preceito baseado

<sup>480</sup> Convém lembrar aqui as considerações de Kant a respeito dessa dupla metafísica: “A metafísica divide-se em metafísica do uso *especulativo* e metafísica do uso *prático* da razão pura e é, portanto, ou *metafísica da natureza* ou *metafísica dos costumes*. A primeira contém todos os princípios da razão, derivados de simples conceitos (portanto com exclusão da matemática), relativos ao conhecimento teórico de todas as coisas; a segunda, os princípios que determinam *a priori* e tornam necessários o *fazer* e o *não fazer*”. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 663. Sobre a metafísica da natureza, cf. também: *ibidem*, p. 665 et seq. Apesar de Kant referir-se a uma dupla metafísica, não se pode esquecer que, na realidade, ele emprega o termo “metafísica” ainda em outras duas acepções, como ontologia e como disposição da razão. Cf. tópico, 2.2, do capítulo II.

<sup>481</sup> Cf. nota de rodapé nº 236.

<sup>482</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995, p. 26.

<sup>483</sup> Até mesmo porque a capacidade da razão pura teórica, que interessa propriamente à metafísica da natureza, já foi tema da sua primeira crítica – ao menos no que tange à filosofia transcendental. Cf. tópico 2.2, do capítulo II.

<sup>484</sup> KANT, Immanuel, *op. cit.*, p. 27.

em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se uma regra prática, mas nunca uma lei moral<sup>485</sup>.

Nessa passagem, Kant assinala que toda a filosofia moral funda-se totalmente na sua parte pura<sup>486</sup> e que, portanto, não recebe nenhuma influência do conhecimento do homem (antropologia) nem do conhecimento das ações e das condições da vontade humana em geral (psicologia), ainda que tal filosofia ao homem se aplique e lhe forneça, enquanto ser racional, leis *a priori*, e ainda que ela investigue a ideia e os princípios de uma possível vontade *pura*. Kant admite, entretanto, que essas leis *a priori* exigem uma faculdade de julgar apurada pela experiência para, de um lado, distinguir em que caso elas têm aplicação e, de outro, para lhes garantir entrada na vontade humana e eficácia na prática. Isso porque o ser humano, afetado por tantas inclinações, embora seja capaz de conceber a ideia de uma razão pura prática que fornece leis *a priori*, “não é tão facilmente dotado da força necessária para a tornar eficaz *in concreto* no seu comportamento”<sup>487</sup>. Dessa fragilidade humana, Kant extrai a justificativa para uma metafísica dos costumes, a qual é necessária não só por motivos de ordem especulativa, para investigar a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na razão humana, “mas também porque os costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento”<sup>488</sup>.

Mais adiante, Kant menciona o propósito de publicar futuramente uma *Crítica da Razão Pura Prática* e uma *Metafísica dos Costumes* – o que fez respectivamente em 1788 e em 1797 –, ressaltando que somente aquela pode servir de base para esta, assim como para a metafísica o serviu a *Crítica da Razão Pura Especulativa*. Aliás, para que a crítica da razão pura prática possa ser acabada, ele exige que se possa demonstrar a sua unidade com a razão especulativa num princípio comum, “pois [...] trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar”<sup>489</sup>. Não se pode chegar a tal perfeição sem antes, contudo,

<sup>485</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 27.

<sup>486</sup> “[...] a lei moral, na sua pureza e autenticidade (e é exatamente isto que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (metafísica) tem que vir portanto em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma filosofia moral; e aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia (pois esta distingue-se do conhecimento racional comum exatamente por expor em ciência à parte aquilo que este conhecimento só concebe misturado); merece ainda muito menos o nome de filosofia moral, porque, exatamente por este amálgama de princípios, vem prejudicar até a pureza dos costumes e age contra a sua própria finalidade”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 28.

<sup>487</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 27.

<sup>488</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 27. Acrescenta Kant que “aquilo que deve ser moralmente bom não basta que seja *conforme* à lei moral, mas tem também que cumprir-se *por amor* dessa mesma lei; caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá na verdade, de vez em quando, ações conformes à lei moral, mas mais vezes ainda ações contrárias a essa lei”. Ibidem, p. 27-28.

<sup>489</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 29.



separar daqueles outros dois empreendimentos um trabalho preparatório de fundamentação ao que Kant intitula justamente de *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

No final do Prefácio, Kant faz duas importantes observações acerca do seu escrito. Em primeiro lugar, ele apresenta o seu objetivo: “a busca e a fixação do *princípio supremo da moralidade*, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral”<sup>490</sup>. Trata-se, por conseguinte, de investigar o princípio que fundamenta as obrigações morais que existem independentemente do arbítrio humano – como revela o senso comum –, mas cuja obediência depende de uma decisão humana<sup>491</sup>. Essa tarefa constitui uma das questões centrais, se não a questão central, da ética kantiana:

trata-se de tematizar o “princípio de fundamentação” das normas de ação. As coisas atuam mecanicamente, o homem, ao contrário, possui a capacidade de agir segundo normas. Como justificar essas normas? Como determinar a validade dessas normas de ação – eis a questão de Kant. A filosofia prática de Kant tem, pois, como objetivo tematizar o princípio de fundamentação das normas, que constitui o homem como ser ético. Sua função é estabelecer uma “medida suprema”, a partir da qual possa decidir a moralidade das normas<sup>492</sup>.

Em segundo lugar, Kant tece considerações acerca do método adotado: o *método analítico*, partindo do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento, e o *método sintético*, partindo do exame deste princípio e das suas fontes para o conhecimento vulgar. Pode-se perceber, a partir dessas indicações e dos resultados de cada uma das três seções da *Fundamentação*, que na primeira e na segunda emprega-se o método analítico e que somente na terceira recorre-se ao método sintético. Como esclarece Herrero, o método analítico parte de algo dado para avaliar os pressupostos necessariamente implicados, ao passo que o método sintético busca demonstrar que as pretensões levantadas pelo primeiro são válidas, ou seja, justificadas como corretas: “Assim, diante de um juízo moral concreto, o método analítico nos oferece as conexões, as pressuposições implicadas, enquanto o método sintético fundamenta essas premissas e tira então delas as conclusões devidas”<sup>493</sup>.

<sup>490</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 29.

<sup>491</sup> Conforme Guido de Almeida, a explicação do dever moral como um “imperativo categórico”, o ponto central da ética kantiana, “está baseado na Itália de que não depende de nosso arbítrio ter ou não ter obrigações morais, muito embora dependa de uma decisão nossa agir ou não em conformidade com elas. Com efeito, diferentemente das obrigações que dependem de nosso arbítrio e que podemos criar fazendo promessas e fechando contratos, as obrigações morais parecem existir para nós, queiramos ou não nos conformar a elas. Qual é o fundamento dessas obrigações incondicionais e por que não podemos desconhecê-las [...] Aqui também a resposta kantiana parece-me plausível e mesmo, arrisco-me a dizer, a única possível, a saber: porque isso é uma condição do valor que nos atribuímos e da consciência que temos de nós mesmos como seres racionais”. ALMEIDA, Guido Antônio de. *Liberdade e moralidade segundo Kant. Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 175-202, 1997, p. 175.

<sup>492</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 132.

<sup>493</sup> HERRERO, Francisco Javier. A ética de Kant. In: \_\_\_\_\_. *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 203-230, cap. IX, p. 208.

### 3.2.1 Primeira Seção: Transição do conhecimento moral da razão vulgar ao filosófico

Kant inicia a Primeira Seção da *Fundamentação* com a seguinte sentença: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação, a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**”<sup>494</sup>. Essa sentença é crucial, porém é necessário compreendê-la adequadamente: o que é essa coisa boa sem limitação ou, em outras palavras, o que é esse bem incondicionado? Kant responde a tal questionamento considerando certas coisas que, normalmente, são tidas como boas. As *disposições do caráter*, que incluem os “talentos do espírito” (tais como: o discernimento, a argúcia de espírito e a capacidade de julgar), e as “qualidades do temperamento” (tais como: a coragem, a decisão e a constância de propósito), e os *dons da fortuna*, como, por exemplo, o poder, a honra, a saúde, o bem-estar, o contentamento e a boa sorte – todos sob o nome de *felicidade* –, são, indiscutivelmente, coisas boas e desejáveis a muitos respeitos, mas não são coisas boas incondicionadamente, visto que podem, igualmente, tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade do indivíduo que fizer uso desses dons naturais não for uma boa vontade. É verdade, aliás, que algumas dessas qualidades criam condições para a obra dessa boa vontade, mas isso não lhes dá nenhum valor íntimo absoluto, pois só uma boa vontade pode fazê-lo. Assim, por exemplo, a moderação nas emoções e nas paixões, o autodomínio e a calma reflexão, embora sejam coisas boas a muitos respeitos e conquanto os antigos as tenham louvado incondicionalmente, se não forem guiadas pelos princípios de uma boa vontade, podem tornar-se extremamente más quando um facínora sangue-frio as possuir, tornando-o não somente mais perigoso, como também mais censurável do que seria se não as possuísse<sup>495</sup>. Nem mesmo a benevolência, isto é, o ânimo para ajudar as pessoas, é uma coisa boa incondicionadamente, porque, caso o fosse, seria bom ajudar a todos indistintamente, sem exceção, inclusive a um criminoso que pede ajuda para cometer mais um delito, o que é um absurdo mesmo para o senso vulgar.

Uma vez que nenhuma dessas coisas comumente tidas como boas constitui uma boa vontade – a única coisa boa incondicionadamente –, faz-se necessário identificar o que torna, afinal, boa uma vontade. Para Kant, uma vontade não é boa por aquilo que se promove ou que realiza, isto é, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade. Ela é boa tão somente pelo querer, portanto, em si mesma, “e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau

<sup>494</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995, p. 31.

<sup>495</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 31-32.

muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se quiser, da soma de todas as inclinações”<sup>496</sup>. Aqui, Kant já evidencia o seu propósito de desvincular a moral de todo fator empírico, como os desejos, as inclinações e os interesses que se colocam em proveito destas<sup>497</sup>, porquanto nenhum deles têm um valor absoluto e sem restrição. Daí porque a boa vontade pode comparar-se com uma jóia que brilha e que tem em si mesma seu pleno valor, independentemente da sua utilidade, a qual (utilidade) seria apenas como um engaste para facilitar o seu manejo na circulação corrente ou para atrair a atenção daqueles que não são bastante conhecedores dessa jóia<sup>498</sup>.

A princípio, pode parecer que a ideia do valor absoluto da simples vontade, que é boa em si mesma, independentemente da sua utilidade, embora esteja de acordo com a razão vulgar – ou seja, com o senso comum –, seja, no fundo, apenas uma quimera e que a natureza tenha sido mal compreendida na sua intenção de colocar a razão como governante da vontade humana. Porém, não é essa a conclusão a que se chega quando se põe a prova tal ideia. Assim, se num ser dotado de razão e de vontade a finalidade da natureza fosse a sua conservação, o seu bem-estar, em suma, a sua *felicidade*, muito mal ela teria agido ao colocar a razão para ser a executora dessas suas intenções, já que todas as ações e todas as regras de comportamento que tal ser tivesse de realizar e de cumprir nesse propósito, seriam indicadas com muito maior segurança e exatidão através do instinto. Se a finalidade da natureza ao dotar o ser humano de razão e de vontade fosse efetivamente guiá-lo no que tange aos seus objetos e à satisfação das suas necessidades, “teria evitado que a razão caísse no *uso prático* e se atrevesse a engendrar [...] o plano da felicidade e dos meios de a alcançar; a natureza teria não somente chamado a si a escolha dos fins, mas também a dos meios, e teria, com sábia prudência confiado a ambas as coisas simplesmente ao instinto”<sup>499</sup>. Dessa maneira, visto que a razão não é suficientemente

<sup>496</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 32.

<sup>497</sup> Chama-se *inclinação* à dependência em que a faculdade de desejar humana está em face do mundo sensível; ela prova, portanto, uma necessidade (*Bedürfnis*). Por sua vez, chama-se *interesse* à dependência em que uma vontade contingentemente determinável – como a humana – encontra-se em face dos princípios da razão: “Este interesse só tem pois lugar numa vontade dependente que não é por si mesma em todo o tempo conforme à razão; na vontade divina não se pode conceber nenhum interesse. Mas a vontade humana pode também *tomar interesse* por qualquer coisa, sem por isso *agir por interesse*. O primeiro significa o interesse *prático* na ação, o segundo o interesse *patológico* no objeto da ação. O primeiro mostra apenas dependência da vontade em face dos princípios da razão em si mesmos, o segundo, em face dos princípios da razão em proveito da inclinação, pois aqui a razão dá apenas a regra prática para objeto da ação (enquanto ela me é agradável) [...] numa ação praticada por dever se não tem de atender ao interesse pelo objeto, mas somente à própria ação e ao seu princípio na ação”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 52, nota de rodapé nº 5.

<sup>498</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 32.

<sup>499</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 33. Em seguida, Kant faz alusão ao fato de que, em muitas pessoas, sobretudo naquelas mais experimentadas no uso da razão, surja um certo grau de *misologia*, ou seja, de ódio à razão. Isso “porque, uma vez feito o balanço de todas as vantagens que elas tiram, não digo já da invenção do luxo vulgar, mas ainda das ciências [...], descobrem contudo que mais se sobrecarregaram de fadigas do que ganharam em felicidade e que, por isso, finalmente invejam mais do que desprezam os homens de condição inferior que estão

apta para guiar, com segurança e exatidão, a vontade humana no que tange à felicidade e uma vez que, sem embargo, a razão foi concedida ao ser humano como faculdade prática – isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade –, o seu verdadeiro fim, segundo Kant, deverá ser produzir uma *vontade boa em si mesma*; e, para tanto, a razão era totalmente necessária, porque, quanto ao resto, a própria natureza agiu com acerto na repartição das suas faculdades e dos seus talentos<sup>500</sup>:

Esta vontade não será na verdade o único bem, nem o bem total, mas terá de ser, contudo, *o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade*. E neste caso é fácil de conciliar com a sabedoria da natureza o fato de observarmos que a cultura da razão, que é necessária para a primeira e incondicional intenção, de muitas maneiras restringe, pelo menos nesta vida, a consecução da segunda, que é sempre condicionada, quer dizer da felicidade, e pode mesmo reduzi-la a menos de nada, sem que com isto a natureza falte à sua finalidade, porque *a razão, que reconhece o seu supremo destino prático na fundação de uma boa vontade, ao alcançar esta intenção é capaz de uma só satisfação conforme à sua própria índole, isto é, a que pode achar ao atingir um fim que só ela (a razão) determina ainda que isto possa estar ligado a muito dano causado aos fins da inclinação*<sup>501</sup> (grifo nosso).

A fim desenvolver o conceito de uma boa vontade, o bem supremo e que reside já no senso comum, é preciso esclarecer o conceito de *dever* (*die Pflicht*), porque ele contém em si o de conceito de boa vontade. Kant leva adiante tal análise através de três proposições.

A primeira proposição – formulada apenas de modo indireto –, indica que só tem valor moral a ação que é praticada conforme ao dever e, também, por dever. Para demonstrar essa proposição, Kant põe de lado as ações contrárias ao dever, visto que, sendo contrárias a este, nelas sequer se levanta a questão de saber se foram praticadas por dever; ele põe de lado, também, aquelas ações que são conformes ao dever, mas para as quais os homens não sentem imediatamente nenhuma inclinação, embora as pratiquem levados por outra tendência, porque é fácil distinguir, nesse caso, se elas foram praticadas por dever ou com intenção egoísta. Essa facilidade deixa de existir, entretanto, “quando a ação é conforme ao dever e o sujeito é, além disso, levado a ela por inclinação *imediate*”<sup>502</sup> que, por si só, determina forte e intimamente a vontade. Antes de passar aos exemplos, pode-se falar, em suma, dos seguintes tipos de ações quanto ao dever: as *contrárias ao dever* e as *conformes ao dever*, que podem, por sua vez, ser movidas por *inclinação imediata*, por *intenção egoísta* ou, ainda, puramente *por dever*.

---

mais próximos do puro instinto natural e não permitem à razão grande influência sobre o que fazem ou deixam de fazer”. Ibidem, p. 33-34.

<sup>500</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 34.

<sup>501</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 34.

<sup>502</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 35.

O primeiro exemplo é o do dever de o merceeiro não elevar os preços ao freguês inexperiente – como uma criança – nem mesmo quando o movimento do negócio seja grande. Suponha-se que ele não age dessa maneira, contudo, porque tem uma inclinação imediata para com os seus clientes, nem pelo dever de manter um preço fixo a todos, mas sim em virtude de seu interesse de não enganar por medo de perder a clientela. Nesse caso, ainda que a sua ação seja conforme ao dever, ela não foi praticada por inclinação imediata nem pode dever, mas tão somente por intenção egoísta. O segundo exemplo é o do dever de conservar cada qual a sua própria vida, para o qual todas as pessoas têm inclinação imediata. Uma vez que a maioria das ações praticadas em conformidade com esse dever são movidas pela satisfação de viver, isto é, por causa daquela inclinação, e não por dever, dificilmente elas poderão considerar-se ações morais<sup>503</sup>. O terceiro exemplo é o do dever de ser caritativo quando se pode sê-lo. Nesse caso, as ações do filantropo que, mesmo sem motivo de vaidade e sem interesse, acha íntimo prazer em espalhar a felicidade alheia, mas somente enquanto esta é obra sua, embora sejam ações conformes ao dever, amáveis, honrosas e louváveis, não possuem nenhum valor moral e tampouco são dignas de estima, porque “à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais ações se pratiquem não por inclinação, mas *por dever*”<sup>504</sup>. Nesses três exemplos e também no caso do dever de cada um assegurar sua própria felicidade<sup>505</sup> – ideia que reúne numa soma todas as inclinações –, apenas as ações conformes ao dever, não movidas por intenção egoísta nem por inclinação imediata, mas exclusivamente por amor ao dever, possuem valor moral e a máxima que as exprime, um conteúdo moral. E este amor, ao contrário do amor *patológico* – que reside na tendência da sensibilidade e, enquanto inclinação, não pode ser ordenado –, é o “bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor *prático* [...], que reside na vontade, [...], em princípios da ação”<sup>506</sup>. Logo, só o amor prático pode ser ordenado.

---

<sup>503</sup> “Em contraposição, quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver; quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte e conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 36.

<sup>504</sup> Admitindo “que o ânimo desse filantropo estivesse velado pelo desgosto pessoal que apaga toda a compaixão pela sorte alheia, e que ele continuasse a ter a possibilidade de fazer bem aos desgraçados, mas que a desgraça alheia o não tocava porque estava bastante ocupado com a sua própria; se agora, que nenhuma inclinação o estimula já, ele se arrancasse a esta mortal insensibilidade e praticasse a ação sem qualquer inclinação, simplesmente por dever, só então é que ela teria o seu autêntico valor moral”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 36.

<sup>505</sup> Segundo Kant, trata-se de um dever, pelo menos indiretamente, “pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado, num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas, poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação para transgressão de deveres*”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 37.

<sup>506</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 37.

A segunda proposição assinala que uma “ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina”<sup>507</sup>. De acordo com Kant, embora com a primeira proposição já seja possível constatar que tanto os propósitos quanto os efeitos que se possam ter ou esperar ao se praticar uma ação não podem dar-lhe nenhum valor moral, resta ainda demonstrar em que se encontra tal valor. Este apenas pode residir no *princípio da vontade*, abstraindo de todos os fins que possam ser realizados por uma ação, quer dizer, abstraindo de todos os objetos da vontade<sup>508</sup>. Isso porque a vontade humana está colocada como numa “encruzilhada” entre o seu princípio *a priori*, que é formal, e o seu móbil *a posteriori*, que é material; portanto, conclui Kant: “uma vez que ela tem de ser determinada por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral, quando a ação seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material”<sup>509</sup>.

A terceira proposição, como consequência das outras duas, formula-se do seguinte modo: “*Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*”<sup>510</sup>. O dever é o próprio legislar da razão prática, indicando as ações a que se está obrigado em virtude da legislação moral; ele indica a presença da lei<sup>511</sup> como uma representação compulsiva na vontade humana, que pode ser transgredida, mas não negada. Isso implica que a ação conforme ao dever não necessita ter como móbil para a sua realização qualquer efeito que dela se espere (inclinação), pois ela tem uma força motivadora própria, que é precisamente a consciência do dever que a lei infunde na vontade humana. Essa força motivadora é o *sentimento de respeito*<sup>512</sup>, que, por sua vez, nada mais é do que a consciência da subordinação da vontade à lei, sem nenhuma intervenção da sensibilidade<sup>513</sup>. A inclinação em geral, que se liga à vontade como um mero efeito, pode, no máximo, ser objeto de aprovação ou de amor (patológico), isto é, ser considerada favorável a um interesse pessoal; contudo, jamais pode ser objeto de respeito e, portanto, um imperativo. Somente *a lei por si mesma*, que se liga à vontade como princípio – da sua própria atividade legisladora –, nunca como efeito, e que, por isso, domina ou, pelo menos, exclui a influência da inclinação no cálculo da escolha, pode ser objeto de respeito e, portanto, um imperativo<sup>514</sup>. Disso decorre que a ação realizada por dever (moralmente boa) exige que, na determinação da vontade, só reste “a *lei*, objetivamente, e, subjetivamente, o *puro respeito* por esta lei prática

<sup>507</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 37.

<sup>508</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 37-38.

<sup>509</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 38.

<sup>510</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 38.

<sup>511</sup> Quando não especificados, entendam-se “lei” e “dever” respectivamente como “lei moral” e “dever moral”.

<sup>512</sup> Devido à importância dessa noção para o tema da dignidade humana, ela será retomada quando se tratar desta.

<sup>513</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 39, nota de rodapé nº 2.

<sup>514</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 38.

e, por conseguinte, a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações”<sup>515</sup>, em suma, exige que o respeito pela lei seja o único móbil da vontade.

Mas, que lei pode ser essa que, mesmo despojada de todos os estímulos sensíveis, deve determinar a vontade para que ela se possa chamar boa, absolutamente e sem restrição? Para Kant, trata-se de uma lei universal das ações em geral que pode servir de único princípio à vontade, e que ordena: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*”<sup>516</sup>. Essa lei universal expressa a subordinação do âmbito *a posteriori* da vontade (máxima), afetado pela sensibilidade, ao seu âmbito *a priori*, puro, exclusivamente determinado pela razão prática (lei universal). Tal subordinação, porém, convém enfatizar, é da vontade a si mesma, à sua própria legislação, e não a algum efeito que dela se espera (inclinação). Em seguida, Kant elucidava como esse imperativo aplica-se a partir do exemplo de uma promessa feita com a intenção de não a cumprir, por questões particulares e contingentes, como quando aquele que a faz vê-se em apuros. A maneira mais curta e segura para saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever é perguntar a si mesmo: “Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)?”<sup>517</sup>. Logo se reconhece que, embora se possa querer a mentira como uma exceção, ou seja, para um caso particular, não é possível querer uma lei universal da mentira, tanto porque perderia sentido a própria noção de promessa, fundada na confiança e no compromisso, quanto porque a máxima referida – tornando lei uma exceção –, destruir-se-ia a si mesma necessariamente<sup>518</sup>.

Com efeito, para que uma vontade seja boa moralmente, é suficiente perguntar se é possível querer que a máxima converta-se em lei universal. Se a resposta for negativa, então a máxima deve ser rejeitada, não pelo prejuízo que ela possa trazer, mas sim porque ela não é cabível como princípio numa possível legislação universal; já se a resposta for positiva, então a máxima deve ser aceita, por se compatibilizar nessa possível legislação universal que, pela consciência do dever, infunde respeito na vontade humana e que é a condição da boa vontade.

---

<sup>515</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 38. Embora os temas que envolvem a distinção entre máxima e lei prática sejam aprofundados mais adiante, já se pode antecipar tal distinção: “*Máxima* é o princípio subjetivo da ação e tem de se distinguir do *princípio* objetivo, quer dizer, da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a ação em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou com as suas inclinações), e é portanto, o princípio segundo o qual o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir*, quer dizer, um imperativo”. Ibidem, p. 58, nota de rodapé nº 10. A esse respeito, cf. tópico 3.2.2 deste capítulo.

<sup>516</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 39.

<sup>517</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 40.

<sup>518</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 40-41.

Kant acrescenta que esse princípio, segundo o qual a máxima deve conformar-se à lei universal para que uma vontade possa chamar-se boa, está perfeitamente de acordo com a razão vulgar, que o mantém sempre diante dos olhos como padrão para seus juízos práticos<sup>519</sup>. E, mesmo que a razão vulgar não conceba tal princípio abstratamente numa forma geral e não saiba exatamente no que ele se fundamenta – problema que cabe ao filósofo investigar –, ela compreende que a razão exige um respeito por essa legislação e que a necessidade da ação “por *puro* respeito à lei é o que constitui o dever, perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque ele é a condição de uma vontade boa *em si*, cujo valor é superior a tudo”<sup>520</sup>. A tese que Kant busca demonstrar, nesta Primeira Seção, é basicamente a de que a experiência da razão humana vulgar, fazendo uso do conceito de boa vontade, já pressupõe o princípio da moralidade que a seguir se apresentará como imperativo categórico. Kant admite, porém, que, por motivos propriamente práticos, a razão vulgar precisa sair do seu círculo e dar um passo para o campo da filosofia prática, porque apenas neste é que se encontram informações sobre a fonte desse princípio e sobre a maneira pela qual ele determina a vontade<sup>521</sup>.

### 3.2.2 Segunda Seção: Transição da filosofia moral popular à metafísica dos costumes

O fato de o conceito de dever abordado na Primeira Seção ter sido extraído do uso da razão humana vulgar de modo algum significa que ele haja sido tratado como um conceito empírico, até porque a experiência prática encontra grandes dificuldades para oferecer algum exemplo seguro da intenção de agir por puro dever e, por conseguinte, de uma ação que tenha valor moral. Aliás, segundo Kant, é absolutamente impossível encontrar, na experiência, com plena certeza, sequer um único caso em que a máxima de uma ação conforme ao dever tenha se baseado em motivos morais, ou seja, no puro respeito pela lei. Ainda que o mais profundo exame de consciência não permita encontrar nada que possa ser bastante forte para conduzir a uma ação boa, a não ser o motivo moral do dever, nem assim é possível concluir seguramente que não tenha sido um impulso secreto ou um motivo oculto a causa determinante da vontade:

Gostamos de lisonjear-nos [...] com um móbil mais nobre, que falsamente nos arrogamos; mas, em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até aos móveis secretos dos nossos atos, *porque, quando se*

---

<sup>519</sup> “Seria fácil mostrar aqui como ela [razão vulgar], com esta bússola na mão, sabe perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentem, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever ou o que é contrário a ele”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 41.

<sup>520</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 41.

<sup>521</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 43.



*fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem*<sup>522</sup> (grifo nosso).

Contudo, a circunstância de a experiência não poder mostrar sequer um único caso de uma ação praticada puramente por dever em nada afeta a ideia do dever enquanto respeito fundado pela lei. A questão que importa, nesse caso, não é a de saber se algo acontece de fato, mas sim se a razão, por si mesma e independente de todos os fenômenos, ordena aquilo que deve acontecer, determinando a vontade por motivos *a priori*<sup>523</sup>. Uma lei da determinação da vontade deve valer não só para os seres humanos, sob as suas condições contingentes e com exceções, mas para todos os seres racionais em geral, de maneira absoluta e necessária, o que torna evidente que essa lei não pode fundar-se na experiência, mas exclusivamente *a priori* da razão pura prática<sup>524</sup>. Daí Kant entender que a moralidade não pode ser extraída de exemplos, porque “cada exemplo que seja apresentado tem de ser primeiro julgado segundo os princípios da moralidade para se saber se é digno de servir de exemplo original, isto é, de modelo”<sup>525</sup>. Os exemplos servem somente para encorajar, isto é, para tornar visível (*anschaulich*) aquilo que a regra prática exprime de forma mais geral, nunca podendo justificar, contudo, que se deixe de lado o seu modelo – a lei moral – para que eles próprios sejam um guia para ação.

Uma vez que nenhum autêntico princípio da moralidade pode encontrar a sua sede e a sua origem na experiência, mas somente *a priori* na razão, é tarefa de Kant, nesta Segunda Seção (ainda pela via método analítico) apresentar essa “faculdade prática da razão”, partindo das suas regras universais de determinação até ao ponto em que surge, novamente, o conceito de dever. Essa segunda etapa é indispensável para ir além do que já se fez na Primeira Seção e avançar não só do *conhecimento moral vulgar* ao *conhecimento filosófico popular* (no qual ainda se pode valer de exemplos), mas também à *metafísica dos costumes* (objeto da Terceira Seção), “que não se deixa deter por nada de empírico e que, devendo medir todo o conteúdo do conhecimento racional deste gênero se eleva em todo o caso até às ideias, onde mesmo os exemplos nos abandonam”<sup>526</sup>. Fica, assim, delimitada a tarefa de Kant nesta segunda etapa.

Pois bem, de acordo com Kant, tudo na natureza age segundo leis, mas só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios.

<sup>522</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 46.

<sup>523</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 46-47. Para demonstrar essa tese, Kant refere-se ao exemplo da pura lealdade na amizade, que não pode ser menos exigida de alguém pelo fato de até agora talvez não ter existido um amigo leal, “porque este dever, como o dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*”, quer dizer, na ideia de uma razão pura prática. Ibidem, p. 47.

<sup>524</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 47.

<sup>525</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 47.

<sup>526</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 50.

Essa capacidade singular denomina-se *vontade* (*der Wille*) e, visto que “para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática”<sup>527</sup> – a faculdade da razão que determina *a priori* o agir. Se a razão determinar completamente a vontade<sup>528</sup>, as ações de tal ser puramente racional, além de conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, porque aí “a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom”<sup>529</sup>. Entretanto, se a razão não determina completamente a vontade, como no caso dos seres humanos, as suas ações, que objetivamente são conhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, o que implica dizer que a relação das leis objetivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade por princípios da razão, aos quais, porém, tal vontade não obedece necessariamente. É por isso que a relação da faculdade da razão prática (vontade pura) com um arbítrio sensível deve, aliás, representar-se como *obrigação* (*Nötigung*), já que um ser dotado de uma vontade afetada empiricamente também conhece a necessidade objetiva das ações de um ser racional, conhecimento esse que só pode ser adequadamente pensado como obrigatório. Nesse sentido, a representação de um princípio objetivo, obrigatório para uma vontade que não o obedece necessariamente, chama-se um *mandamento* da razão e a fórmula deste, *imperativo*: “[...] os imperativos se exprimem pelo verbo *dever* («*sollen*»), e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que, segundo a sua constituição subjetiva, não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação)”<sup>530</sup>, ou seja, para uma vontade imperfeita.

Os imperativos ordenam que alguma ação é boa (conforme a lei objetiva da razão) a uma vontade que nem sempre obedece ao que lhe é representado como praticamente bom<sup>531</sup>. Disso resulta que os imperativos não valem para uma vontade divina nem, em geral, para uma vontade santa – perfeitamente boas –, uma vez que, embora também estejam submetidas a leis objetivas (do bem), pela sua própria constituição subjetiva somente podem ser determinadas pela representação do bem e, por conseguinte, não podem ser representadas como obrigadas a

<sup>527</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 51.

<sup>528</sup> Tal hipótese somente seria admitida num ser puramente racional, cuja vontade é determinada plenamente pela razão prática (*vontade pura*), não sendo afetada, portanto, pelas inclinações sensíveis. Esse não é o caso do ser humano, já que é dotado de *arbítrio* (*die Willkür*) e, portanto, a sua vontade é determinada pelo concurso tanto da razão prática (*vontade pura*) – a qual lhe confere uma *capacidade moral* – quanto das inclinações. O arbítrio, por sua vez, subdivide-se em duas espécies: o arbítrio humano, que, embora afetado pela sensibilidade, pode ser determinado pela razão, e, por isso, chama-se *livre arbítrio* (*arbitrium liberum*); e o *arbítrio animal* (*arbitrium brutum*), que se determina unicamente pela inclinação (impulsão sensível).

<sup>529</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 51.

<sup>530</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 51.

<sup>531</sup> Praticamente bom, é “aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte, não por causas subjetivas, mas objetivamente, quer dizer, por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 51.

ações conformes à lei; neste caso, não é possível existir contradição entre o *querer* (subjetivo) e a *lei* (objetiva). Nas palavras de Kant, “os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva de um ser racional, da vontade humana por exemplo”<sup>532</sup>.

Todos os imperativos são fórmulas que representam a necessidade prática de uma ação boa de alguma maneira. A depender dessa maneira, os imperativos podem ser *hipotéticos* ou *categóricos*. Aqueles “representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira)”<sup>533</sup>: a ação é representada como boa apenas como meio para *qualquer outra coisa*. Os últimos representam uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer finalidade: “a ação é representada como boa *em si*, por conseguinte, como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade”<sup>534</sup>. Nesse horizonte, o imperativo hipotético assevera apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção *possível* ou *real*. No primeiro caso, trata-se de um princípio *problemático-prático*, que envolve regras técnicas que indicam como (o meio pelo qual) uma finalidade possível pode ser atingida, não interessando se essa finalidade é razoável e boa, mas apenas o que se tem de fazer para alcançá-la<sup>535</sup>. Daí se pode chamar esse imperativo de *imperativo de destreza* ou *técnicos*. No segundo caso, trata-se de um princípio *assertórico-prático*, que compreende conselhos da prudência que indicam como (o meio pelo qual) pode ser atingida uma finalidade que se pode admitir como certa e *a priori* para todos os seres humanos, enquanto seres dependentes de necessidades naturais, qual seja, a *felicidade*<sup>536</sup>. Esse imperativo pode, pois, ser denominado de *imperativo pragmático* ou *de prudência (Klugheit)*. Esta deve ser entendida num sentido mais restrito de prudência privada, isto é, como “a sagacidade em reunir todas [as intenções] para alcançar uma vantagem pessoal durável”<sup>537</sup>. É preciso ressaltar que tanto neste imperativo quanto no anterior (técnico), a ação é ordenada apenas hipoteticamente, quer dizer, como meio para outra intenção ou finalidade.

---

<sup>532</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 52. É importante ficar claro, aqui, que Kant distingue as leis morais (princípios práticos objetivos) dos imperativos. As primeiras são leis para uma vontade perfeita, porque afirmam aquilo que uma vontade perfeita *quer infalivelmente* – pois não é afetada pelas inclinações; já os imperativos são leis para uma vontade imperfeita, já que afirmam aquilo que uma vontade imperfeita *deve querer*, ainda que de fato não o queira – pois é afetada pelas inclinações, e, por isso, a sua máxima nem sempre é conforme à lei.

<sup>533</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 52.

<sup>534</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 52.

<sup>535</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 53. “As regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para matar pela certa são de igual valor neste sentido de que qualquer delas serve para conseguir perfeitamente a intenção proposta”. *Ibidem*, p. 53. Além disso, convém observar que são infinitamente numerosos os princípios da ação envolvendo essas regras de destreza que indicam como uma finalidade pode ser alcançada, até porque todas as ciências possuem uma parte prática que dessas regras se compõem.

<sup>536</sup> No caso, a própria felicidade ou a felicidade pessoal.

<sup>537</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 54.

Ao contrário disso, o imperativo categórico prescreve a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção a atingir por certo comportamento, tratando-se, por isso, de um princípio *apodíctico-prático*. Como explica Kant, este imperativo não se relaciona nem com a matéria nem com o resultado da ação, mas somente “com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição («*Gesinnung*»), seja qual for o resultado”<sup>538</sup>. Enquanto os imperativos hipotéticos podem ter o caráter de *princípios da vontade*, somente o imperativo categórico possui o caráter de uma *lei prática*. Isso porque aquilo que só é necessário para alcançar algum fim pode ser considerado em si como contingente, de maneira que sempre se pode libertar da prescrição, renunciando à intenção; já o mandamento<sup>539</sup> incondicional não deixa à vontade a liberdade de escolha no que diz respeito ao contrário daquilo que ordena e, portanto, apenas ele possui em si a necessidade exigida na lei – é praticamente necessário – e pode chamar-se de *imperativo da moralidade*<sup>540</sup>.

A seguir, Kant depara-se com a seguinte questão: *como são possíveis todos esses imperativos?* No que tange ao imperativo (hipotético) da destreza, não se faz necessária uma discussão especial para demonstrar a sua possibilidade, visto que quem quer o fim, quer, se a razão tem influência decisiva sobre as suas ações, o meio necessário para alcançá-lo. Esta proposição é analítica em relação ao querer, na medida em que “no querer de um objeto como atividade minha já está pensada a minha causalidade como causalidade de uma força atuante, quer dizer, o uso dos meios, e o imperativo extrai o conceito das ações necessárias para este fim do conceito de querer deste fim”<sup>541</sup>. Isso significa dizer que quando se sabe que somente por uma determinada ação pode dar-se o efeito, caso se queira obter tal efeito completamente, é preciso querer também a ação necessária para ele: “representar-me qualquer coisa como um efeito que me é possível obter de determinada maneira e representar-me a mim mesmo agindo dessa maneira em relação a esse efeito é a mesma coisa”<sup>542</sup>. No que diz respeito ao imperativo (hipotético) da prudência, tampouco há dificuldades quanto à sua possibilidade. Mas a prova desta somente seria fácil como a prova anterior se fosse igualmente fácil oferecer um conceito determinado de felicidade, o que não é o caso. De acordo com Kant, o conceito de felicidade é

<sup>538</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 54. O termo alemão “*Gesinnung*” também pode traduzir-se como “intenção”.

<sup>539</sup> Conforme explica Kant, “[...] só a lei traz consigo o conceito de uma *necessidade incondicionada*, objetiva e, conseqüentemente, de validade geral, e mandamentos são leis a que tem de se obedecer, quer dizer que se têm de seguir mesmo contra a inclinação. O *conselho* contém, na verdade, uma necessidade, mas que só pode valer sob a condição subjetiva e contingente de este ou aquele homem considerar isto ou aquilo como contando para a sua felicidade; enquanto que o imperativo categórico, pelo contrário, não é limitado por nenhuma condição e se pode chamar propriamente chamar mandamento absoluto”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 54-55.

<sup>540</sup> Cf. KANT, Immanuel, op. cit., p. 54 e 57-58.

<sup>541</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 55.

<sup>542</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 55.

tão indeterminado que, mesmo que todos os seres humanos desejem alcançá-la, nenhum deles consegue precisar o que propriamente quer e deseja, e a causa disso é que todos os elementos desse conceito são empíricos e que, portanto, “para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro”<sup>543</sup>. Contudo, é impossível ao ser humano, enquanto ser finito, determinar, segundo princípios e com plena segurança, aquilo que o faria verdadeiramente feliz, isto é, o ideal de felicidade, uma vez que, para isso, precisaria da onisciência, faculdade de um ser infinito. Diante disso, Kant conclui

que os imperativos da prudência, para falar com precisão, não podem ordenar, quer dizer, representar as ações de maneira objetiva como praticamente *necessárias*; que eles se devem considerar mais como conselho (*consilia*) do que como mandamentos (*praecepta*) da razão; que o problema de determinar certa e universalmente que ação poderá assegurar a felicidade de um ser racional é totalmente insolúvel, e que portanto, em relação com ela, nenhum imperativo é possível que possa ordenar, no sentido rigoroso da palavra, que se faça aquilo que nos torna felizes, pois que a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta somente em princípios empíricos dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de consequências [...] infinita<sup>544</sup>.

É preciso ressaltar que o imperativo da prudência só se distingue do imperativo da destreza pelo fato de que neste o fim é simplesmente *possível*, enquanto que naquele o fim é *dado* (felicidade), ainda que os meios para tal fim dado sejam indeterminados. Assim sendo, visto que o imperativo da prudência igualmente ordena os meios para aquilo que se pressupõe ser querido como fim e manda querer os meios a quem quer o fim, também ele constitui uma proposição analítica.

Diferentemente dos imperativos da destreza e da prudência, cuja possibilidade não gera dificuldade alguma, a possibilidade do imperativo da moralidade (categórico) exige uma solução, pois a necessidade objetiva que exprime não pode apoiar-se em nenhum pressuposto, como ocorria nos imperativos hipotéticos. Nesse sentido, não se pode demonstrar por nenhum exemplo, isto é, empiricamente<sup>545</sup>, a possibilidade de um imperativo categórico, senão completamente *a priori*, já que “aqui nos não assiste a vantagem de a sua realidade nos ser dada na experiência, de modo que não seria precisa a possibilidade para o estabelecermos,

<sup>543</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 56. Quanto ao que usualmente se quer para a felicidade, Kant exemplifica: “Se é a riqueza que ele [o homem] quer, quantos cuidados, quanta inveja e quanta cilada não pode ele chamar sobre si! Se quer muito conhecimento e sagacidade, talvez isso lhe traga uma visão mais penetrante que lhe mostre os males, que agora ainda se lhe conservam ocultos e que não podem ser evitados, tanto mais terríveis, ou talvez venha a acrescentar novas necessidades aos desejos que agora lhe dão bastante o que fazer! Se quer vida longa, quem é que lhe garante que ela não venha a ser uma longa miséria. Se quer, pelo menos, saúde, quantas vezes a fraqueza do corpo nos preserva de excessos em que uma saúde ilimitada nos teria feito cair! Etc.”. Ibidem, p. 56.

<sup>544</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 56-57.

<sup>545</sup> Como visto mais acima, não é possível encontrar, na experiência, nenhum exemplo seguro em que a vontade seja determinada tão somente pela lei, pois sempre pode subsistir um móbil secreto influenciando a vontade.

mas somente para o explicarmos”<sup>546</sup>. Ademais, conforme Kant, o imperativo categórico é uma proposição sintético-prática *a priori*, e as enormes dificuldades levantadas para a explicação da possibilidade dessas proposições no campo teórico<sup>547</sup> não serão menores no campo prático. O imperativo categórico é uma proposição sintética *a priori*, visto que ele liga à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação – partindo-se da ideia de uma razão com plenos poderes sobre os móveis subjetivos –, o ato *a priori* (objetivamente necessário), ou seja, liga à vontade “uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação de um outro querer já pressuposto (pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida”<sup>548</sup>. Entretanto, a dificultosa questão de saber como é possível tal imperativo é reservada para a última seção da obra em análise.

Importa antes analisar se o simples conceito de imperativo categórico não fornece também a sua própria fórmula. Para Kant, quando se pensa um imperativo hipotético em geral não se pode saber de antemão o que ele contém, porque isso só é possível quando a condição é dada, isto é, quando se determina o que se quer alcançar; já quando se pensa um imperativo categórico, é possível saber imediatamente o que ele contém: a lei e a necessidade da máxima que manda conformar-se com tal lei; e, como esta não contém nenhuma condição que a limite, só resta “a universalidade de uma lei em geral, à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária”<sup>549</sup>.

Assim, pela simples análise do conceito de imperativo categórico, Kant chega não só ao seu *conteúdo* – a lei e a necessidade da máxima que ordena conformar-se com tal lei –, mas também à expressão formal e abstrata desse conteúdo, que ele chama de *fórmula*, a saber: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”<sup>550</sup>. Embora o imperativo categórico, como enfatiza o próprio Kant, seja um único, dessa fórmula fundamental – comumente denominada de *fórmula da lei universal* (1)<sup>551</sup> –, ele deriva outras quatro fórmulas: a *fórmula da lei da natureza* (2): “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”<sup>552</sup>; a *fórmula da humanidade como fim em si mesmo* (3): “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca

<sup>546</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 57.

<sup>547</sup> A esse respeito, cf. tópico 2.2, do capítulo II.

<sup>548</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 58.

<sup>549</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 58.

<sup>550</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 59.

<sup>551</sup> Os cinco títulos, úteis para fins de referência, são utilizados, por exemplo, por: WOOD, Allen. **Kant's ethical thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

<sup>552</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 59.

simplesmente como meio”<sup>553</sup>; a *fórmula da autonomia* (4): “[Age] de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal”<sup>554</sup>; e a *fórmula do reino dos fins* (5): “[Age] como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins”<sup>555</sup>. Não obstante, em vez de se contentar com as fórmulas apresentadas, Kant tende a reduzi-las ulteriormente a apenas três:

As três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade são, no fundo, apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas. Há contudo entre elas uma diferença, que na verdade é mais subjetiva – do que objetivamente prática, para aproximar a ideia da razão mais e mais da intuição («*Anschauung*») (segundo uma certa analogia) e, assim, do sentimento [faculdade de julgar]. Todas as máximas têm, com efeito: 1) uma *forma*, que consiste na universalidade, e sob este ponto de vista, a fórmula do imperativo moral exprime-se de maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza; 2) uma *matéria*, isto é, um fim, e então a fórmula diz: o ser racional, como fim segundo a sua natureza, portanto, como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários; 3) uma *determinação completa* de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas, por legislação própria, devem concordar com a ideia de um reino possível dos fins como um reino da natureza<sup>556</sup>.

A quantidade excessiva e confusa de fórmulas proposta por Kant tem sido objeto de intrigante discussão por parte dos comentadores, porque ela suscita várias questões. Guido de Almeida, nesse passo, aponta as seguintes: para que tantas fórmulas? Qual é a importância de quatro outras fórmulas à fórmula inicial? Qual é a relação que existe entre elas? Expressam elas o mesmo conceito e são intencionalmente idênticas ou se referem ao mesmo domínio de objetos e são apenas extensionalmente idênticas? E, acerca da redução das cinco fórmulas a apenas três: deve-se entender que Kant faz uma distinção entre as fórmulas omitidas e as três outras, identificando-as de alguma maneira ao princípio da moralidade, reservando o nome de “fórmula”, para as três restantes? Ou, ainda, deve-se entender que as fórmulas da lei universal e da autonomia foram absorvidas pelas restantes, a primeira pela da lei da natureza, a segunda pela do reino dos fins?<sup>557</sup>. Obviamente, aprofundar essas questões não é um dos objetivos do

<sup>553</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 66.

<sup>554</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 71.

<sup>555</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 75.

<sup>556</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 73.

<sup>557</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre as “fórmulas” do imperativo categórico. In: DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo Roberto Margutti; DUARTE, Rodrigo (Org.). **Ética, política e cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 89-103, p. 90-91. Tal autor propõe uma interpretação no sentido de que há não cinco, mas seis fórmulas do imperativo categórico, sendo três analógicas e três conceptuais (contidas naquelas): a fórmula da lei universal e a sua fórmula analógica da lei da natureza; a fórmula da autonomia e a sua fórmula analógica do reino dos fins; e, ainda, a fórmula da humanidade como fim em si mesmo, cuja ambigüidade da referência à palavra “natureza” permitiria compreendê-la tanto como uma fórmula conceptual quanto como uma fórmula analógica. Quando tida em seu sentido lógico, a natureza aludiria ao ser racional como capaz não só de se propor fins, mas também de se

presente trabalho, sem falar que, como reconhece o autor referido, as respostas que Kant dá a elas são menos esclarecedoras do que se poderia desejar.

De todo modo, à primeira dessas questões Kant esboça uma resposta na passagem supracitada: a finalidade das várias fórmulas do imperativo categórico é a de tornar mais claro e mais “palpável” o princípio da moralidade (ideia da razão), possibilitando aproximá-lo cada vez mais da intuição (segundo certa analogia) e, portanto, do sentimento. Tanto assim que, em seguida, Kant afirma que, embora, no juízo moral, seja melhor proceder sempre segundo o método rigoroso da fórmula universal, caso se queira “dar à lei moral acesso às almas, então é muito útil fazer passar uma e a mesma ação pelos três citados conceitos e aproximá-los assim, tanto quanto possível da intuição”<sup>558</sup>.

Neste tópico, serão abordadas somente as duas primeiras fórmulas do imperativo categórico, haja vista que os temas e os conceitos que as outras envolvem têm relação direta com a justificação da dignidade humana e, por isso, serão reservados para um exame ao final deste capítulo. Essa escolha não compromete o essencial da argumentação da Segunda Seção da obra em análise, até porque, como dito anteriormente, o imperativo categórico – enquanto princípio de toda a legislação prática – é *um único* e o seu conteúdo sempre representa como necessária a conformidade da máxima com a lei.

Segundo Kant, desse único imperativo – *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal* –, é possível derivar todos os imperativos do dever. Essa fórmula fundamental é justamente a lei da razão pura prática, isto é, uma lei da liberdade que deve ser aplicada às ações. Essa lei tem de dominar tudo aquilo que não é racional por si mesmo, a saber, as máximas de um arbítrio afetado pelas inclinações sensível. A esse respeito, Herrero explica o seguinte:

A razão prática busca transformar a má subjetividade das máximas, de forma que elas consigam validade *transubjetiva*, mas de tal modo que a individualidade não exclua a universalidade e o válido universalmente não engula o particular. Isso só pode realizá-lo a lei da razão. Uma universalidade meramente fáctica não é expressão da razão, pois ela não contém aquela necessidade da lei da razão. Assim, a fórmula fundamental expressa aquela necessidade e universalidade que é própria da razão<sup>559</sup>.

---

considerar como um fim em si mesmo; quando considerada em seu sentido teleológico, referir-se-ia ao homem e ao fim que está destinado pela sua natureza (racional), que é o de se tomar como um fim em si mesmo. Para Guido de Almeida, a sua interpretação possibilita uma harmonização com a afirmação de Kant de que só há três fórmulas, já que as três analógicas contêm em si as três conceptuais, bastando listar as primeiras.

<sup>558</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 74. Lembre-se que, para Kant, a intuição é a representação imediata dos objetos sensíveis (fenômenos), portanto, produto da sensibilidade. Cf. tópico 2.2, do capítulo II.

<sup>559</sup> HERRERO, Francisco Javier. A ética de Kant. In: \_\_\_\_\_. **Estudos de ética e filosofia da religião**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 203-230, cap. IX, p. 221-222.



Aliás, como essa universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquela realidade a que se chama propriamente de *natureza* no sentido lato da palavra (quanto à forma) – ou seja, a realidade das coisas enquanto determinada por leis universais –, o imperativo universal do dever, acrescenta Kant, também pode revelar-se do seguinte modo: *Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*<sup>560</sup>. Diante disso, não parece que o citado filósofo tenha tido a intenção de distinguir, pelo menos do ponto de vista teórico, a fórmula da lei universal da fórmula da lei da natureza, visto que ambas expressam a mesma *forma* – a universalidade da lei – e a mesma exigência de que a máxima tem de ser escolhida como se devesse valer (objetivamente) como lei universal. Nesse sentido, Guido de Almeida, concordando parcialmente com a interpretação de Stratton-Lake, argumenta que a fórmula da lei da natureza nada acrescenta teoricamente à fórmula da lei universal, não representando, a rigor, uma nova fórmula, mas apenas um guia para a ação, “no sentido de que fornece, como esclarece a *CRPr*, uma ‘típica’ para o julgamento moral (isto é, uma maneira de apresentar *in concreto* o princípio moral com base numa analogia entre as leis morais e as leis da natureza, de modo a facilitar a *aplicação* do princípio)”<sup>561</sup>. Ao menos implicitamente, também Herrero parece concordar com essa tese, visto que se reporta a apenas quatro fórmulas, suprimindo a fórmula da lei da natureza – talvez por pensá-la como já análoga à fórmula fundamental (o que não é dito) – da sua exposição da ética kantiana<sup>562</sup>.

A aludida típica para o julgamento moral (ou “típica da pura faculdade de julgar prática”) é explorada apenas na *Crítica da Razão Prática* a partir da constatação de que o bem moral, submetido à lei da razão, é uma ideia suprassensível, para a qual, portanto, não se pode encontrar nenhuma intuição sensível correspondente, o que acaba por submeter a dificuldades particulares a pura faculdade de julgar prática, na medida em que uma lei da liberdade deve aplicar-se a ações que sucedem no mundo sensível. A típica procura, pois, lidar com a questão de como se aplicar uma lei da razão (completamente *a priori*) a ações que podem unicamente referir-se à experiência e à natureza: “parece absurdo querer encontrar no mundo sensível um caso que, por estar sempre submetido à lei da natureza, permite no entanto a aplicação a si de

<sup>560</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 59.

<sup>561</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre as “fórmulas” do imperativo categórico. In: DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo Roberto Margutti; DUARTE, Rodrigo (Org.). **Ética, política e cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 89-103, p. 92. Sustenta tal autor, porém, que o mesmo não vale para a fórmula da autonomia, a qual não pode reduzir-se à fórmula da lei universal: “Kant atribui à fórmula da autonomia uma importância que as outras não têm, alegando precisamente que ela é a única que contém em si mesma a nota específica de um imperativo categórico, e isso na medida em que é impensável [...] que uma ‘vontade legisladora suprema dependa de qualquer interesse’. A ideia de autonomia acrescenta assim à fórmula da lei universal precisamente aquilo que ainda não está explicitado por ela e que impede que ela seja pensada como fórmula de imperativos hipotéticos, dela fazendo uma fórmula do imperativo categórico e do imperativo categórico apenas. Ibidem, p. 93.

<sup>562</sup> Cf. HERRERO, Francisco Javier, op. cit., p. 221-223.

uma lei da liberdade, e ao qual se pode aplicar a ideia suprassensível do bem, que aí deve ser representada *in concreto*”<sup>563</sup>. Como foi visto acima, no tópico 2.2, do capítulo II, a subsunção dos fenômenos (objetos da intuição sensível) aos conceitos puros do entendimento, no âmbito da razão teórica, dispunha de uma outra faculdade de conhecer (a imaginação) que permitia a aplicação de tais conceitos aos fenômenos através de um *esquema*. O âmbito da razão prática não dispõe, porém, de nenhuma outra faculdade de conhecer, a não ser o entendimento (não a imaginação), que pode submeter, enquanto lei para a faculdade de julgar, a uma ideia da razão (lei moral) “não um *esquema* da sensibilidade, mas uma lei, porém, uma lei tal que [...] possa ser representada *in concreto* nos objetos dos sentidos, por consequência, uma lei natural, mas só quanto à sua forma; e a esta lei podemos, pois, chamar o *tipo* da lei moral”<sup>564</sup>. Desse modo, a típica do julgamento moral nada mais é do que uma forma de aproximar a ideia da razão (o princípio da moralidade) da intuição segundo a analogia entre a lei moral e a lei da natureza. O trecho seguinte não só comprova essa afirmação, como também demonstra a tese de que as fórmulas da lei universal e a fórmula da lei da natureza, teoricamente, não se distinguem<sup>565</sup>:

A regra da faculdade de julgar sob as leis da razão pura prática é esta: Interroga-te a ti mesmo se a ação que projetas no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade. Na realidade, é segundo esta regra que cada um julga se as ações são moralmente boas ou más. [...] Quando a máxima da ação não é constituída de maneira a sustentar a prova geral da forma de uma lei natural, ela é moralmente impossível. Assim julga o próprio entendimento mais vulgar; pois a lei natural serve sempre de fundamento a todos os seus juízos mais ordinários, mesmo aos juízos da experiência. Ele tem-na, portanto, sempre à mão; só que em casos onde a causalidade deve ser julgada pela liberdade, ele faz dessa *lei natural* simplesmente o tipo de uma *lei da liberdade*, porque sem ter à mão algo de que pudesse fazer um exemplo num caso de experiência, não conseguiria na aplicação fornecer o uso a uma lei da razão pura prática. É, pois, permitido igualmente utilizar a *natureza do mundo sensível* como tipo de uma *natureza inteligível* contanto que eu não transfira para esta as intuições e o que dela depende, mas simplesmente com elas relacione a *forma da conformidade à lei* em geral (cujo conceito se encontra também no uso mais comum da razão, mas não pode ser conhecido de modo determinado para nenhum outro fim a não ser o uso prático puro da razão). Pois, leis enquanto tais são sob este aspecto idênticas, seja de onde for que elas queiram tirar os seus princípios de determinação<sup>566</sup>.

<sup>563</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 82.

<sup>564</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 83.

<sup>565</sup> Tratando do assunto, Salgado esclarece o seguinte: “A relação entre o imperativo categórico e a lei natural é analógica na acepção kantiana; é uma identidade de proporção ou de relação referente a coisas diferentes. A lei natural é diferente do imperativo categórico, da mesma forma que são diferentes ser e dever ser. Entretanto, a universalidade do imperativo categórico é a mesma que a da lei da natureza. A mesma relação de dilatação do metal pelo calor deve existir também entre a ação que se pretende moral e o imperativo categórico. A lei natural é, pois, um *Typus* da lei moral, enquanto simples forma da legalidade. SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant**: seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995, p. 223.

<sup>566</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 83-84.

Feitas essas considerações, pode-se retomar a *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Depois de enunciar a fórmula fundamental do imperativo categórico – a fórmula da lei universal e a sua análoga fórmula da lei da natureza –, Kant passa a analisar os deveres, de acordo com a divisão habitual em deveres perfeitos (ou deveres para conosco mesmos) e em deveres imperfeitos (ou deveres para com os outros).

O *primeiro exemplo* é o de uma pessoa que, por uma série de desgraças, chegou ao desespero e ao tédio na vida, mas que ainda está em posse da razão para perguntar a si mesma se seria contrário ao dever para consigo mesmo atentar contra a própria vida. A sua máxima seria, pois, a seguinte: “por amor de mim mesmo, admito como princípio, se a vida, prolongando-se, me ameaça mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la”<sup>567</sup>. Uma vez que o amor de si mesmo é um sentimento cujo objetivo é a conservação da vida, a citada máxima, baseando-se igualmente nesse sentimento, mas objetivando destruir a vida, contradir-se-ia a si mesma e, assim, não poderia dar-se como lei universal da natureza, sendo absolutamente contrária ao dever.

O *segundo exemplo* é o de uma pessoa que se vê forçada, pela necessidade, a pedir dinheiro emprestado e, para consegui-lo, faz uma promessa com a intenção de não a cumprir, de tal maneira que a sua máxima seria: “quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá”<sup>568</sup>. Para saber se essa ação é conforme ao dever, basta perguntar o que aconteceria se tal máxima se convertesse em lei universal. Rapidamente se nota que ela jamais poderia valer como lei universal e concordar consigo mesma e, portanto, que necessariamente se contradiria; porque uma lei que permitisse a cada indivíduo em apuros prometer aquilo que lhe fosse conveniente com a intenção de não o cumprir destruiria a própria promessa e a finalidade que com ela se pudesse ter em vista.

O *terceiro exemplo* alude a uma pessoa que encontra em si um talento natural que, cultivado, poderia convertê-lo num ser humano útil sob vários aspectos, mas que prefere ceder ao prazer a se esforçar para aprimorar seu talento. Kant reconhece que uma natureza com tal lei universal (a máxima do desleixo com os dons naturais por força da tendência ao prazer) poderia subsistir, mesmo que o homem deixasse enferrujar o seu talento e dedicasse a sua vida tão somente ao gozo; entretanto, não pode *querer* que tal máxima se transforme em lei universal da natureza ou que exista como um instinto natural, pois “como ser racional, quer

---

<sup>567</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995, p. 59.

<sup>568</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 60.

ele necessariamente que todas as suas faculdades se desenvolvam, porque lhe foram dadas e lhe servem para toda a sorte de fins possíveis”<sup>569</sup>.

O *quarto exemplo* é o de uma pessoa que vive na prosperidade ao mesmo tempo em que vê outros lutar com grandes dificuldades (aos quais poderia ajudar) e que acredita não ser um dever ser caritativo para com os outros. Novamente, embora seja possível que uma lei universal da natureza possa subsistir segundo a máxima de não ser caritativo, não se pode *querer* que esse princípio valha como lei universal da natureza. A vontade que assim decidisse entraria em contradição, porquanto implicaria eliminar toda a esperança de auxílio que para si própria deseja quando carece efetivamente do amor e da compaixão dos outros<sup>570</sup>. Esses são alguns exemplos dos inúmeros deveres reais cuja derivação do único princípio da moralidade visto acima fica clara.

Nesse sentido, pode-se dizer que o cânone pelo qual se julga moralmente em geral é o seguinte: deve-se *poder querer* que a máxima da ação transforme-se em lei universal. Mas algumas ações sequer permitem que a sua máxima possa ser *pensada* sem contradição como lei universal da natureza, de maneira que mais inadmissível ainda é poder *querer* que ela *deva* ser tal; em outras ações, embora não se encontre essa impossibilidade interna, não é possível poder *querer* que a sua máxima transforme-se em lei universal da natureza, porque a vontade contradir-se-ia a si mesma. As ações do primeiro tipo contrariam o dever estrito (ineludível), ao passo que as do segundo, o dever amplo (meritório). Assim sendo, conclui Kant que “todos os deveres, pelo que respeita à natureza da obrigação (não ao objeto da sua ação), [...] ficam postos completamente em dependência do mesmo princípio único”<sup>571</sup> da moralidade, ou seja, do imperativo categórico.

Importa notar que, quando se transgride qualquer dever, na verdade, não se quer que a máxima da ação converta-se em lei universal, já que isso é impossível; o contrário dessa máxima é que deve universalmente continuar a ser lei. Segundo Kant, “nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela [máxima] uma *exceção* para nós, ou (também só por esta vez) em favor da nossa inclinação”<sup>572</sup>. Se tudo fosse considerado a partir do ponto de vista da razão, haveria realmente uma contradição na vontade, na medida em que certo princípio seria objetivamente necessário como lei universal e subjetivamente não deveria valer universalmente, permitindo exceções. Não obstante, como as ações humanas são, na realidade, consideradas ora do ponto de vista de uma vontade inteiramente conforme à razão, ora do ponto de vista de uma vontade

<sup>569</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 60.

<sup>570</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 61.

<sup>571</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 61.

<sup>572</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 61.

afetada pelas inclinações sensíveis, não existe nenhuma contradição, mas sim uma resistência dessas inclinações às prescrições da razão, “pela qual resistência a universalidade do princípio se transforma numa simples generalidade, de tal modo que o princípio prático da razão se deve encontrar a meio caminho com a máxima”<sup>573</sup>, o que já prova que os homens reconhecem a validade do imperativo categórico e que eles apenas permitem (com todo o respeito por ele) algumas exceções forçadas e aparentemente insignificantes.

Pelo exposto, Kant demonstra a tese de que, se o dever é um conceito que deve ter um significado e conter uma verdadeira legislação para as ações, esta nunca pode expressar-se como um imperativo hipotético, mas somente como um imperativo categórico, cujo conteúdo – a necessidade de conformidade da máxima com a lei – tem de encerrar o princípio de todo o dever. Entretanto, até agora apenas se mostrou a formulação deste imperativo, não havendo sido comprovado ainda que ele existe *a priori*, quer dizer, que há uma lei prática (da razão) que ordena absolutamente, por si mesma e independentemente de qualquer móbil<sup>574</sup>, e que a obediência a esta lei é o dever. Para alcançar esse objetivo, Kant adverte que é da mais alta importância não derivar a realidade do princípio da moralidade da *constituição particular da natureza humana*<sup>575</sup> – afetada pela inclinação –, já que o dever, enquanto necessidade prática-incondicionada da ação, “tem de valer para todos os seres racionais (os únicos aos quais se pode aplicar sempre um imperativo) e só *por isso* ele pode ser lei também para a vontade humana”<sup>576</sup>. Tudo aquilo que decorre daquela constituição particular, de certos sentimentos ou tendências e, assim, não tenha de valer necessariamente para a vontade de todo o ser racional pode fornecer somente uma máxima contingente, mas nunca uma lei necessária e universal. O princípio da moralidade tem origem completamente *a priori* e, por conseguinte, tudo o que é empírico, diz Kant, é não só inútil, mas também altamente prejudicial à pureza dos costumes:

[...] o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da ação seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer. Todas as prevenções serão poucas contra este desleixo ou mesmo esta vil maneira de pensar, que leva a buscar o princípio da conduta em motivos e leis empíricas; pois a razão humana é propensa a descansar das suas fadigas neste travesseiro e, no sonho de doces ilusões (que lhe fazem abraçar uma nuvem em vez de Juno), a pôr em lugar do filho legítimo da moralidade um bastardo composto de membros da mais variada

<sup>573</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 62.

<sup>574</sup> O *móbil* é toda aquela representação que estimula a vontade humana na escolha e na realização das ações. As inclinações, como visto, são os móveis de um ser pertencente ao mundo sensível (fenomênico), representando a dependência da vontade em face das sensações.

<sup>575</sup> Sobre o significado dessa expressão em Kant, cf. nota de rodapé nº 351 do presente trabalho.

<sup>576</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 62.

proveniência, que se parece com tudo o que nele se queira ver, só não se parece com a virtude aos olhos de quem um dia a tenha visto na sua verdadeira figura<sup>577</sup>.

Pois bem, a questão da prova da existência do imperativo categórico é a seguinte: “É ou não é uma lei necessária *para todos os seres racionais* a de julgar sempre as suas ações por máximas tais que eles possam querer que devam servir de leis universais?”<sup>578</sup>. De acordo com Kant, se essa lei existe, ela tem de estar ligada – completamente *a priori* – ao conceito de vontade de um ser racional em geral<sup>579</sup>. Para demonstrar essa ligação<sup>580</sup>, não obstante, além da presente exposição metafísica da formulação do imperativo categórico, é preciso admitir *um possível uso sintético da razão pura prática*, o que não pode ser feito sem uma crítica desta faculdade da razão. A última Seção expõe os principais traços dessa crítica<sup>581</sup>. Nesse passo, o próprio Kant esclarece que, numa filosofia prática, não é preciso determinar os princípios do que *acontece*, mas sim as leis do que *deve acontecer*, mesmo que nunca aconteça, ou seja, leis objetivo-práticas. Para essa filosofia, portanto, não interessa, por exemplo, perquirir as razões pelas quais alguma coisa agrada ou desagrada; tampouco interessa investigar sobre o que se funda o sentimento do prazer e do desprazer e como daqui resultam desejos e tendências, dos quais, por sua vez, em concurso com a razão, derivam as máximas. Tudo isso interessa a uma *psicologia empírica*, a qual constitui a segunda parte da ciência da natureza se compreendida como filosofia da natureza, enquanto fundada em leis empíricas<sup>582</sup>. Para uma filosofia prática, interessa investigar a lei objetivo-prática, ou seja, a relação de uma vontade consigo mesma enquanto se determina tão somente pela razão, de tal forma que “tudo o que se relaciona com o empírico desaparece por si, porque, *se a razão por si só* determina o procedimento [e essa possibilidade será o tema da Terceira Seção], terá de fazê-lo necessariamente *a priori*”<sup>583</sup>.

Assim, Kant consegue concluir a tarefa a que se propôs no começo desta Segunda Seção, a saber, descrever a “faculdade prática da razão”, partindo das suas regras universais de determinação, até ao ponto em que dela brota o conceito de dever. Nesse sentido, constata ele que a formulação encontrada do imperativo categórico é, na realidade, o mesmo princípio do conhecimento moral da razão humana vulgar ao qual se chegou pela análise do conceito de uma vontade absolutamente boa na Primeira Seção, pelo que fica agora constituída a fórmula

<sup>577</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 63.

<sup>578</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 63-64.

<sup>579</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 64.

<sup>580</sup> Em outras palavras: para demonstrar como é possível essa proposição sintético-prática *a priori* (o imperativo categórico). Sem essa demonstração, afirma Kant, a moralidade nada mais é do que uma vã quimera. Cf. KANT, Immanuel, op. cit., p. 81-82.

<sup>581</sup> Cf. KANT, Immanuel, op. cit., p. 64 e p. 82.

<sup>582</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 64.

<sup>583</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 64.

dessa vontade: “*É absolutamente boa a vontade* que não pode ser má, portanto, quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, se não pode contradizer. [...] esta é a única condição sob a qual uma vontade nunca pode estar em contradição consigo mesma”<sup>584</sup>. Ainda na Segunda Seção, Kant conceitua a *moralidade* como “a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas”<sup>585</sup>, de tal sorte que se considera *permitida* a ação que possa concordar com essa autonomia, e *proibida*, aquela que não possa com ela concordar. Embora se perceba que o princípio da autonomia da vontade surge no centro desse conceito da moralidade – tanto que, logo após, Kant o enuncia como princípio supremo desta –, não se trata de um novo pressuposto da moralidade, mas sim de outra designação do *único* imperativo categórico e princípio da moralidade<sup>586</sup>. Isso porque aquele princípio é “não escolher senão de modo que as máximas da escolha estejam incluídas, simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal”<sup>587</sup>; em outros termos: é a propriedade da vontade graças à qual ela é para si mesma a sua lei, independentemente de todos os seus objetos. Segundo Kant, para simples *análise* dos conceitos da moralidade, pode-se sustentar que a autonomia da vontade é o único princípio da moralidade, pois, dessa maneira, descobre-se “que esse seu [único] princípio tem de ser um imperativo categórico e que *este imperativo não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia*” (grifo nosso)<sup>588</sup>.

### 3.2.3 Terceira Seção: Transição da metafísica dos costumes à crítica da razão prática pura<sup>589</sup>

O método analítico utilizado até agora permitiu descobrir o imperativo categórico como pressuposto tanto do conceito de boa vontade do senso comum (Primeira Seção) quanto do conceito filosófico de “faculdade prática da razão” (Segunda Seção), estando fixada a base para a aplicação do método sintético. Entretanto, o objetivo do escrito em questão – a *busca* e a *fixação* do princípio supremo da moralidade –, por evidente, não só demanda a prova de que o imperativo categórico é um pressuposto conceitual, como também a de que ele “*vale*, isto é, que ele surge com a pretensão incondicional de validade para o agir de todo o ser racional”<sup>590</sup>.

<sup>584</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 74.

<sup>585</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 76.

<sup>586</sup> O princípio da autonomia da vontade será aprofundado nos tópicos 3.2.3 e 3.4 deste capítulo.

<sup>587</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 77.

<sup>588</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 77.

<sup>589</sup> A Terceira Seção indica os seis pontos principais da discussão na seguinte ordem: “1º O conceito de liberdade é a chave da autonomia da vontade”; 2º “A liberdade tem de pressupor-se como propriedade da vontade de todos os seres racionais”; 3º “Do interesse que anda ligado às ideias da moralidade”; 4º “Como é possível o imperativo categórico?”; 5º “Do limite extremo de toda a filosofia prática”; 6º “Nota final”.

<sup>590</sup> HERRERO, Francisco Javier. A ética de Kant. In: \_\_\_\_\_. **Estudos de ética e filosofia da religião**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 203-230, cap. IX, p. 216.

Para tanto, é preciso avançar para uma última etapa, que é a da *prova da validade*, da *Crítica*, da *Fundamentação*, isto é, da *dedução* do princípio supremo da moralidade, sem a qual a obra em questão sequer teria o direito de colocar no seu título a palavra “fundamentação”<sup>591</sup>. Essa dedução procura dar uma resposta à pergunta: “*Como é possível uma tal proposição prática sintética a priori [o imperativo categórico]?*”<sup>592</sup>.

O primeiro ponto da discussão sustenta que o conceito de liberdade é a chave da autonomia da vontade. Kant começa referindo-se aos conceitos de vontade e de liberdade: “A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente e determinar o agir independentemente de causas estranhas”<sup>593</sup>, da mesma forma como a *necessidade natural* é a propriedade a causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados a agir por força de causas estranhas. Embora esse conceito *negativo* de liberdade seja infecundo para o que se deseja aqui provar, dele decorre o seu conceito *positivo*, que, ao contrário, é mais rico e mais fecundo para essa finalidade. Uma vez que o conceito de uma causalidade pressupõe o conceito de leis, segundo as quais, por meio de uma “causa”, tem de se produzir um “efeito”, a liberdade, embora não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, também tem as suas leis, “mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo”<sup>594</sup>. É esse o conceito *positivo* da liberdade, que implica o conceito de lei; não o de uma lei natural, mas o de uma lei do agir racional. Nesse sentido, Kant afirma que, enquanto a necessidade natural é *heteronomia* – pois o efeito só é possível segundo a lei de que alguma outra coisa determina a causa eficiente à causalidade – a liberdade da vontade é *autonomia*, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma. Mas dizer que a vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma traduz o princípio de agir unicamente segundo aquela máxima “que possa ter-se a si

<sup>591</sup> “Cabe lembrar que, na *FMC*, é a *dedução* do Imperativo Categórico que dá à obra o direito de trazer o título de uma fundamentação, na medida em que assegura a passagem da mera exposição ‘metafísica’ da fórmula do Imperativo Categórico para a fundamentação ‘crítica’ de sua possibilidade”. ALMEIDA, Guido Antônio de. *Crítica, dedução e facto da razão. Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 57-84, 1999, p. 58.

<sup>592</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 81. Herrero explica que tal dedução envolve dois aspectos: “exige, em primeiro lugar, saber ‘como é possível pensar a *obrigação* da vontade que o imperativo exprime’, ou, com outras palavras, como se justifica a pretensão incondicional da validade do imperativo categórico. É [...] a *questio iuris*, isto é, com que direito podemos considerar válido o imperativo categórico?”. Em segundo lugar, considerando que esse imperativo é uma proposição sintético-prática *a priori*, exige pensar: “como é possível realizar a síntese que a obrigação do imperativo categórico prescreve *a priori*? Com efeito, o imperativo categórico liga o querer de uma *ação de uma vontade* (empírica) não com um outro querer já pressuposto, como seria o imperativo hipotético, mas ‘com o *conceito de uma vontade de um ser racional*, como algo que não está nele contido’. [...] o imperativo categórico liga a vontade pura e a vontade empírica”. HERRERO, Francisco Javier, op. cit., p. 217.

<sup>593</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 83.

<sup>594</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 83



mesma por objeto como lei universal”<sup>595</sup>. Ora, este princípio é precisamente a fórmula<sup>596</sup> do imperativo categórico e o princípio da moralidade; logo, vontade livre (autonomia da vontade) e vontade submetida a leis morais (imperativo categórico) “são uma e a mesma coisa”<sup>597</sup>.

Ainda que pela simples análise do conceito de liberdade da vontade decorra o de moralidade e o do seu princípio, este último continua sendo uma proposição sintética, porque, pela sua análise, não é possível chegar à propriedade da máxima que *possa sempre se conter a si mesma, considerada como lei universal*. Conforme Kant, tais proposições sintéticas só são possíveis na medida em que dois conhecimentos estão ligados entre si por um terceiro no qual ambos se encontram. O conceito *positivo* da liberdade, no caso do imperativo categórico, cria esse terceiro “que não pode ser, como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível (em cujo conceito se vêm juntar os conceitos de alguma coisa, como causa, em relação com *outra coisa*, como efeito)”<sup>598</sup>. Esse terceiro a que a liberdade remete – e de que todo o ser racional tem a ideia *a priori* – permitirá provar a possibilidade de um imperativo categórico.

O segundo ponto da discussão assinala que a liberdade tem de pressupor-se como propriedade da vontade de todos os seres racionais. Isso porque a moralidade serve de lei aos seres humanos somente na medida em que são seres racionais; e, como a moralidade deriva da propriedade da liberdade, deve ser demonstrada como propriedade não só da vontade humana, mas da vontade de todos os seres racionais. Tampouco basta verificá-la com base em supostas experiências da natureza humana<sup>599</sup>, o que, aliás, é impossível, já que a liberdade só pode ser demonstrada *a priori*; é preciso demonstrá-la “como pertencente à atividade de seres racionais em geral, e dotados de uma vontade”<sup>600</sup>. Dito isso, Kant sustenta que todo o ser que não pode agir senão sob a ideia da liberdade é, por isso mesmo, realmente livre em sentido prático, de tal modo que para ele valem todas as leis ligadas à liberdade como se a sua vontade fosse livre em si mesma. Acrescenta que todo o ser racional que tem uma vontade – como é o caso do ser humano – só pode agir sob a ideia da liberdade<sup>601</sup>. Kant prova esse argumento afirmando que, em tal ser (dotado de razão e de vontade), a razão que se pensa é *prática*, quer dizer, possui causalidade em relação aos seus objetos. Mas é um contrassenso

<sup>595</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 84.

<sup>596</sup> Cabe lembrar que, embora Kant ofereça várias “fórmulas” para o imperativo categórico, ele é, na verdade, *um único princípio* (que se pode exprimir por sua fórmula fundamental), a saber: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”. KANT, Immanuel, op. cit., p. 59.

<sup>597</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 84.

<sup>598</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 84.

<sup>599</sup> Sobre o significado dessa expressão em Kant, cf. nota de rodapé nº 351 do presente trabalho.

<sup>600</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 84-85.

<sup>601</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 85.

[...] pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de alguma outra parte uma direção a respeito dos seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar, não à razão, mas a um impulso. Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais<sup>602</sup>.

O terceiro ponto investiga o interesse que anda ligado às ideias da moralidade. Da pressuposição da ideia da liberdade para todo o ser racional dotado de uma vontade, decorreu a consciência de uma lei conforme à qual os princípios subjetivos das ações (máximas) devem ser sempre tomados de modo a valerem também objetivamente – quer dizer, universalmente, “como princípios para a nossa própria legislação universal”<sup>603</sup>. A pergunta que se põe, então, é: *por que o ser humano, enquanto ser racional em geral, deve submeter-se a esse princípio?* De um lado, não é possível admitir que nenhum interesse *impele* a isso, visto que daí não poderia resultar nenhum imperativo categórico, mas somente um imperativo hipotético; de outro lado, é preciso *tomar* interesse e compreender como isso se passa, já que, para os seres – como os humanos – que são afetados pelos móveis da sensibilidade e em que nem sempre acontece o que a razão por si só determina, a necessidade de uma ação chama-se *dever* e a necessidade subjetiva distingue-se da necessidade objetiva<sup>604</sup>. Parece, assim, que na ideia da liberdade só se pressupôs propriamente a lei moral, isto é, o próprio princípio da autonomia da vontade, não tendo sido possível demonstrar, contudo, a sua realidade e a sua necessidade objetiva, ou seja, não se pôde compreender *donde provém que a lei moral obrigue*. Pelo exposto até aqui,

não poderíamos dar resposta satisfatória a quem nos perguntasse por que é que a validade universal da nossa máxima, considerada como lei, tem de ser a condição limitativa das nossas ações, e sobre que é que fundamos o valor que atribuímos a tal modo de agir, valor que deve ser tão grande que não pode haver em parte alguma nenhum interesse mais alto, e como é que acontece que o homem só assim julga sentir o seu valor pessoal perante o qual o de um estado agradável ou desagradável deve ser considerado nulo<sup>605</sup>.

Nesse sentido, Kant admite estar diante de uma espécie de *círculo vicioso* do qual aparentemente não existe uma saída: de início, considerou-se o ser racional dotado de vontade como livre na ordem das causas eficientes para pensá-lo submetido a leis morais na ordem dos

<sup>602</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 85.

<sup>603</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 86.

<sup>604</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 86.

<sup>605</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 86.

fins; depois, pensou-se tal ser como submetido a essas leis porque se lhes atribuiu a liberdade da vontade. Mas liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia e, “portanto, conceitos transmutáveis, um dos quais [...] não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e lhe fornecer o fundamento, mas, quando muito, apenas reduzir a um conceito único, em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objeto”<sup>606</sup>. Para ilustrar esse problema, convém formular as perguntas e as respostas que Kant ofereceu até então: por que o ser racional é considerado livre? Porque ele se pensa como submetido a leis morais. Por que o ser racional se pensa como submetido a leis morais? Porque a ele se atribui a liberdade da vontade. Passou-se de uma proposição para a outra e vice-versa sem, porém, apontar-se um fundamento independente da moralidade, isto é, ainda não se sabe exatamente donde provêm que a lei moral obriga ou o que lhe confere necessidade objetiva<sup>607</sup>.

Sem embargo, Kant vislumbra uma saída dessa circularidade a partir da distinção entre *fenômenos* e *coisas em si*, o que mais uma vez revela a importância, para a compreensão da ética kantiana, do estudo realizado acima, no tópico 2.2, do capítulo II, sobre os limites e a validade do conhecimento humano. Pois bem, já foi dito que, por trás dos fenômenos (o único objeto da intuição sensível e, portanto, o único de que se pode ter *conhecimento*), é necessário admitir e conceber outra coisa que não é fenômeno, mas coisa em si, a qual, embora não possa ser conhecida, pode ser, pelo menos, pensada enquanto tal, já que, caso contrário, chegar-se-ia à proposição absurda de que há uma *aparência* (fenômeno) sem que haja *algo* que apareça<sup>608</sup>. Disso decorre a distinção entre um *mundo sensível*, que pode variar conforme a diferença de sensibilidade de cada espectador, e um *mundo inteligível*, que serve de base ao primeiro e que permanece sempre idêntico<sup>609</sup>. Nesse passo, Kant argumenta que, embora o homem não possa pretender conhecer nem a si mesmo tal como é em si, visto que não tem de si um conceito *a priori*, mas sim um conceito recebido empiricamente que lhe permite ter conhecimento de si mesmo só enquanto fenômeno, ele tem de necessariamente admitir, para além da constituição do seu próprio sujeito composta por fenômenos, algo que lhe está na base, a saber:

o seu Eu, tal como ele seja constituído em si, e contar-se, relativamente à mera percepção e receptividade das sensações, entre o *mundo sensível*, mas pelo que respeita àquilo que nele possa ser pura atividade (aquilo que chega à consciência,

<sup>606</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 87.

<sup>607</sup> TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of the Morals: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 131-132.

<sup>608</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 25. Cf. tópicos 2.2 e 2.3.1, do capítulo II.

<sup>609</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995, p. 88.

não por afecção dos sentidos, mas imediatamente) contar-se no *mundo intelectual*, do que aliás mais nada sabe<sup>610</sup>.

Para Kant, a razão é uma faculdade que distingue o ser humano de todas as outras coisas, até de si mesmo, na medida em que é afetado por objetos<sup>611</sup>. Tal faculdade, como pura atividade própria, ultrapassa o entendimento, que, embora seja também pura atividade própria e não contenha somente representações oriundas da afecção por coisas – como ocorre no caso da sensibilidade –, apenas pode tirar da sua atividade conceitos que servem para submeter a regras as diversas representações sensíveis e ligá-las, por *síntese*, numa consciência, sem o que nenhum objeto da sensibilidade seria pensado<sup>612</sup>; pelo contrário, a razão, por suas ideias, mostra uma espontaneidade tão pura que ultrapassa tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento; e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, limitando, desse modo, o próprio entendimento<sup>613</sup>.

Por tudo isso, prossegue Kant, o ser racional deve considerar-se a si mesmo *como inteligência*, não como pertencendo ao mundo sensível (pelo lado das suas forças inferiores), mas como pertencendo ao mundo inteligível (pelo lado das suas forças superiores). Destarte, pode considerar-se sob dois pontos de vista e reconhecer leis do uso das suas forças e das suas ações: “o *primeiro*, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o segundo, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão”<sup>614</sup>. Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o ser humano só pode pensar a causalidade da sua própria vontade sob a ideia da liberdade, uma vez que a independência das causas determinantes do mundo sensível (a qual a razão tem sempre de atribuir-se) é precisamente a liberdade. Assim sendo, a *ideia da liberdade* liga-se ao *conceito de autonomia* e este, por sua vez, liga-se ao *princípio universal da moralidade*, “o qual na ideia está na base de todas as ações de seres *racionais*, como a lei natural está na base de todos os fenômenos”<sup>615</sup>. Com isso, desaparece aquele círculo vicioso: quando o ser humano se pensa como *livre*, ele se transpõe para o mundo inteligível enquanto membro e reconhece a autonomia da vontade, juntamente com a sua consequência, a saber, a moralidade; ao passo que, quando se pensa como *obrigado*, considera-se como pertencente ao mundo sensível e, simultaneamente, ao mundo inteligível<sup>616</sup>.

<sup>610</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 88.

<sup>611</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 88.

<sup>612</sup> Cf. tópico 2.2, do capítulo II.

<sup>613</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 89.

<sup>614</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 89.

<sup>615</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 89.

<sup>616</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 90.

O quarto ponto procura responder como é possível um imperativo categórico. Se o ser humano fosse membro apenas do mundo inteligível, todas as suas ações seriam conformes ao princípio da autonomia da vontade (princípio supremo da moralidade); se, ao contrário, ele fosse membro apenas do mundo sensível, as suas ações seriam tomadas totalmente conformes à lei natural dos apetites e das inclinações e, desse modo, à heteronomia da natureza (princípio supremo da felicidade)<sup>617</sup>. Mas, na medida em que o *mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e, portanto, também das suas leis*, aquele mundo é, com relação à vontade (que pertence inteiramente ao mundo inteligível) imediatamente legislador e deve ser pensado como tal; e, visto que, por outro lado, o ser humano conhece a si mesmo como pertencente ao mundo sensível, ele deve, enquanto inteligência, reconhecer-se a si mesmo como “submetido à lei do mundo inteligível, isto é, à razão, que na ideia da liberdade contém a lei desse mundo, e portanto, à autonomia da vontade”<sup>618</sup>, de tal modo que todo ser racional tem de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos e as ações conformes a eles como deveres. Assim, *fica provado que são possíveis os imperativos categóricos*: a ideia da liberdade da liberdade faz do ser humano, enquanto ser racional dotado de vontade, membro do mundo inteligível; e, uma vez que o ser humano não é só razão, sendo também membro do mundo sensível, as suas ações não *são* sempre conformes à autonomia da vontade, mas sempre *devem ser* conformes a essa autonomia<sup>619</sup>. Aliás, Kant argumenta que tal dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*, porque acima da vontade “afetada por apetites sensíveis sobrevêm a ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, [vontade] pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão”<sup>620</sup>, e isso ocorre, diz ele recorrendo a uma analogia com a sua filosofia teórica, mais ou menos da maneira como às intuições do mundo sensíveis ligam-se conceitos do entendimento, “os quais por si mesmos nada mais significam senão a forma da lei em geral, e assim tornam possíveis proposições sintéticas *a priori* sobre as quais repousa todo o conhecimento da natureza”<sup>621</sup>.

<sup>617</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 90.

<sup>618</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 90-91.

<sup>619</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 91.

<sup>620</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 91.

<sup>621</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 91. Kant busca sustentar, em seguida, que o uso prático da razão humana vulgar confirma a exatidão da sua dedução do imperativo categórico. Todo homem, inclusive o pior facínora, contanto que habituado a usar a razão, quando se lhe apresentam exemplos de lealdade nas intenções, de perseverança na obediência a boas máximas, de compaixão e de universal benevolência *deseja* ter também tais bons sentimentos, mas não pode “realizar esse desejo apenas por causa das suas inclinações e impulsos, desejando todavia, ao mesmo tempo, libertar-se de tais tendências que a ele mesmo o oprimem. Por este meio prova ele, pois, que em pensamentos se transpõe, por uma vontade livre de impulsos da sensibilidade, a uma ordem de coisas totalmente diferente da dos seus apetites no campo da sensibilidade, pois daquele desejo não pode ele esperar nenhum [...] estado satisfatório para qualquer das suas inclinações [...], mas tão-somente um maior valor íntimo da sua pessoa. Esta pessoa melhor crê ele sê-lo quando se situa no ponto de vista de um membro do mundo inteligível, a

O quinto ponto investiga o limite extremo de toda a filosofia prática. De acordo com Kant, a liberdade parece estar em contradição com a necessidade natural, pois, enquanto a primeira é apenas uma ideia da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa, a segunda é um conceito do entendimento que demonstra – e tem necessariamente de demonstrar –, a sua realidade por exemplos da experiência. Embora do *ponto de vista especulativo*, a razão ache o caminho da necessidade natural muito mais plano e praticável do que o da liberdade, do *ponto de vista prático*, o caminho dificultoso da liberdade é o único pelo qual é possível fazer uso da razão nas ações e omissões humanas, sendo “impossível à mais sutil filosofia como à razão humana mais vulgar eliminar a liberdade com argumentos sofisticos”<sup>622</sup>. É preciso, portanto, eliminar, de maneira convincente, essa aparente contradição, ainda que nunca se possa conceber como é que é possível a liberdade, já que não se pode renunciar nem ao conceito de natureza nem ao de liberdade. Entretanto, o problema de conciliar necessidade natural e liberdade não constitui ainda a fronteira da filosofia prática, porque a sua solução não cabe a esta, mas sim à filosofia teórica, a qual deve, aqui, abrir caminho para a filosofia prática<sup>623</sup>. Ora, não contém nenhuma contradição pensar que uma *coisa na ordem dos fenômenos* (enquanto pertencente ao mundo sensível) esteja submetida a certas leis das quais essa mesma coisas, enquanto *coisa* ou *ser em si*, é independente; o que funda, por sua vez, que o homem tenha de representar-se e pensar-se a si mesmo dessa maneira dupla, argumenta Kant, no primeiro caso, é a sua consciência de si mesmo como objeto afetado pelos sentidos, ao passo que, no segundo, é a sua consciência de si mesmo como inteligência, ou seja, “como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (portanto, como pertencente ao mundo inteligível)”<sup>624</sup>. Daí resulta que o homem, por sua vontade, pensa como possíveis e como necessárias ações que somente podem acontecer desprezando todos os apetites e todas as inclinações dos sentidos:

A causalidade dessas ações reside nele como inteligência e nas leis dos efeitos e ações segundo princípios de um mundo inteligível, do qual mais nada sabe senão que nesse mundo só dá a lei a razão, e a razão pura, independentemente da sensibilidade. Igualmente, como nesse mundo é ele, como inteligência, que é o seu eu verdadeiro (ao passo que como homem é apenas fenômeno de si mesmo), essas leis importam-lhe imediata e categoricamente, de sorte que aquilo que solicitam as

---

que involuntariamente o obriga a ideia da liberdade [...]. Colocado nesse ponto de vista, tem ele a consciência de possuir uma boa vontade, a qual constitui, segundo a sua própria confissão, a lei para a sua má vontade como membro do mundo sensível, lei essa cuja dignidade reconhece ao transgredi-la”. Ibidem, p. 91-92.

<sup>622</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 92.

<sup>623</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 93.

<sup>624</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 94.

inclinações e apetites (por conseguinte toda a natureza do mundo sensível) em nada pode lesar as leis do seu querer como inteligência<sup>625</sup>.

Dessa maneira, ao introduzir-se pelo *pensamento* num mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa os seus limites, o que só ocorreria se procurasse ingressar nesse mundo por *intuição* – isto é, pela via do *conhecimento* teórico<sup>626</sup>. Nesse sentido, Kant explica que tal pensamento é apenas um pensamento negativo acerca do mundo sensível, o qual não dá leis à razão na determinação da vontade; mas é ainda positivo na medida em que essa liberdade, como determinação negativa, está ligada igualmente a uma faculdade (positiva), quer dizer, “a uma causalidade da razão a que chamamos uma vontade e que é a faculdade de agir de tal modo que o princípio das ações seja conforme ao caráter essencial de uma causa racional, quer dizer, à condição da validade universal da máxima como lei”<sup>627</sup>.

Kant sustenta, em seguida, que a razão ultrapassaria todos os limites se procurasse explicar a explicar *como é que a razão pura pode ser prática*, o que é o mesmo que procurar explicar *como é que é possível a liberdade*. Para Kant, somente é possível explicar aquilo que se reporta a leis cujo objeto possa ser dado numa experiência possível – ou seja, fenômenos –, o que não é o caso da liberdade, que é uma mera ideia cuja realidade objetiva não pode ser exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência, de tal maneira que, como “nunca se lhe pode supor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida”<sup>628</sup>. A liberdade vale somente como pressuposto necessário (transcendental) da razão num ser que julga ter consciência de uma vontade, quer dizer, de uma faculdade de se determinar a agir como inteligência, portanto, segundo leis da razão independentemente de instintos naturais<sup>629</sup>. Assim, para Kant, onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a *explicação*, nada restando senão a *defesa*, isto é, rechaçar as objeções daqueles que declaram ser a liberdade impossível. A contradição que eles sustentam ter encontrado no que tange a essa ideia funda-se no seguinte equívoco: a fim de tornar válida a lei natural para as ações humanas, tiveram de considerar necessariamente o ser humano enquanto fenômeno; no entanto, quando se exige deles que pensem o ser humano também enquanto inteligência – quer dizer, enquanto coisa em si –, continuam considerando-o enquanto fenômeno, pelo que se pode constatar que a contradição existente, na verdade, é a de reduzir a causalidade própria

<sup>625</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 94.

<sup>626</sup> A respeito da distinção entre *pensar* e *conhecer*, cf. nota de rodapé nº 348 do presente trabalho.

<sup>627</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 95. Nesse sentido, Kant adverte que, “se a razão quisesse ainda tirar do mundo inteligível um objeto da vontade, isto é, um móbil, então ultrapassaria ela os seus limites e pretenderia conhecer alguma coisa de que nada se sabe”. Ibidem, p. 95.

<sup>628</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 96.

<sup>629</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 96.

do ser humano – isto é, a sua vontade (razão prática) – a todas as leis naturais do mundo sensível num único sujeito. De acordo com Kant, essa contradição seguramente desaparece se eles se dispuserem a “refletir e confessar, como é justo, que por detrás dos fenômenos têm de estar, como fundamento deles, as coisas em si mesmas (ainda que ocultas), a cujas leis eficientes se não pode exigir que sejam idênticas àquelas a que estão submetidas as suas manifestações”<sup>630</sup>.

A impossibilidade de explicar a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de explicar o interesse que o homem possa tomar pelas leis morais – isto é, à impossibilidade de explicar *como e por que* lhe interessa a *universalidade da máxima como lei* e, portanto, a moralidade<sup>631</sup>. A impossibilidade de explicar tal interesse, contudo, não é decisiva para Kant: não é porque o homem tem interesse pela lei que ela tem validade para ele – admitir isso seria heteronomia e, conseqüentemente, incompatível com uma razão prática –, mas sim “interessa porque é válida para nós como homens, pois que nasceu da nossa vontade, como inteligência, e [...] do nosso verdadeiro eu; *mas o que pertence ao simples fenômeno é necessariamente subordinado pela razão à constituição da coisa em si mesma*”<sup>632</sup>. Nesse passo, Kant enfatiza que o imperativo categórico é possível, na medida em que se pode indicar o único pressuposto do qual depende a sua possibilidade, quer dizer, a ideia da liberdade, e na medida em que se pode aperceber a necessidade dessa ideia, o que é suficiente “para o *uso prático da razão*, isto é, para a convicção da *validade deste imperativo* e, portanto também da lei moral”<sup>633</sup>. Quanto à liberdade da vontade, não só é muito *possível* pressupor tal ideia sem entrar em contradição com o princípio da necessidade natural – como comprova a filosofia teórica –, “mas é também *necessário*, sem outra condição, para um ser racional que tem consciência da sua causalidade pela razão, por conseguinte de uma vontade (distinta dos desejos), admiti-la praticamente, isto é, na ideia, como condição de todas as suas ações voluntárias”<sup>634</sup>. Muito embora *seja* possível e necessária, explicar *como* é possível a liberdade (o que é o mesmo que explicar *como uma razão pura pode ser prática*<sup>635</sup> ou *o interesse que o homem toma pela lei moral*) é justamente

<sup>630</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 96.

<sup>631</sup> Não obstante, segundo Kant, é um fato que o ser humano toma efetivamente interesse pelas leis morais, “cujo fundamento em nós é o que se chama de sentimento moral, sentimento que alguns têm falsamente apresentado como padrão do nosso juízo moral, quando é certo que ele deve ser considerado antes como efeito *subjetivo* que a lei exerce sobre a vontade e do qual só a razão fornece os princípios objetivos”. Ibidem, p. 96-97.

<sup>632</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 97.

<sup>633</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 97.

<sup>634</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 98.

<sup>635</sup> Em outros termos: “como o simples *princípio da validade universal de todas as suas máximas como leis* (que seria certamente a forma de uma razão pura prática), sem matéria alguma (objeto) da vontade em que de antemão pudesse tomar-se qualquer interesse, possa por si mesma fornecer um móbil e produzir um interesse que pudesse chamar-se puramente moral. KANT, Immanuel, op. cit., p. 98.



o limite extremo de toda a investigação moral, já que aqui se abandona o princípio filosófico da explicação<sup>636</sup>. Determinar esse limite é de suma importância para que a razão humana, de um lado, não vá buscar no mundo sensível o motivo supremo de determinação e um interesse concebível, mas que, sendo sempre empírico, não pode chamar-se moral, e, de outro lado, não vá aventurar-se cegamente nos conceitos transcendentais, sob o nome de mundo inteligível, e se perder entre quimeras. De todo modo, tal ideia de um mundo inteligível, como um conjunto de todas as inteligências, a que pertencem todos os seres racionais, continua sendo *utilizável e lícita* do ponto de vista da razão,

ainda que todo o saber acabe na fronteira deste mundo, para, por meio do magnífico ideal de um reino universal dos *fins em si mesmos* (dos seres racionais), ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se elas fossem leis da natureza, produzir em nós um vivo interesse pela lei moral<sup>637</sup>.

O sexto ponto, sob o título de “nota final”, aborda o uso teórico e prático da razão. O primeiro, com respeito à natureza, conduz à absoluta necessidade de uma causa suprema do mundo; o segundo igualmente leva a uma necessidade absoluta, mas com respeito às leis das ações de um ser racional. Embora seja um princípio essencial de todo o uso da razão conduzir o seu conhecimento à consciência da sua necessidade, é uma limitação igualmente essencial desse uso não poder conhecer a necessidade do que acontece nem do que deve acontecer, sem estabelecer condições. Por conseguinte, sempre é adiada a satisfação da razão no que se refere à sua disposição para o incondicionado, tendo de admiti-lo com fundamento num pressuposto necessário (a liberdade), sem nenhum meio de torná-lo concebível. Mas, para Kant, sequer é censurável a razão humana por não poder tornar concebível uma lei prática incondicionada (o imperativo categórico) na sua necessidade absoluta, já que, se ela a tornasse, precisaria fazê-lo por meio de uma condição, quer dizer, por meio de qualquer interesse posto por fundamento, e, portanto, não seria uma lei moral (lei suprema da liberdade). Assim, arremata que, embora não se conceba a moralidade (a necessidade prática incondicionada do imperativo categórico), concebe-se “a sua *inconcebibilidade*, e isso é tudo o que, com justiça, se pode exigir de uma filosofia que aspira a atingir, nos princípios, os limites da razão humana”<sup>638</sup>.

---

<sup>636</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 98.

<sup>637</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 99.

<sup>638</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 100.

### 3.3 O fato da razão e a liberdade

Como foi visto acima, na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant conclui que o princípio supremo da moralidade (o imperativo categórico) é possível porque é *possível e necessário* admitir o único pressuposto do qual depende a sua possibilidade: a ideia da liberdade. Entretanto, pressupor esse ideia não é suficiente para mostrar que ela realmente existe, ou seja, para mostrar a sua realidade objetiva, tendo de ficar sem resposta, em virtude dos limites da razão humana, a questão sobre como é possível a ideia da liberdade, ou, o que é o mesmo, de como é possível uma razão pura prática. Ocorre que, se não é possível responder a essa questão, tampouco é possível a dedução da lei moral, constatação essa que leva Kant, na sua *Crítica da Razão Prática*, a recorrer a um elemento, até agora não apresentado, para validar a moralidade, a saber: o *fato da razão* (*Faktum der Vernunft*). Ainda que esse fato seja um dos aspectos mais criticados da filosofia kantiana<sup>639</sup>, sem mencionar a sua ambigüidade<sup>640</sup> e as diversas significações que Kant aparentemente lhe dá<sup>641</sup>, uma reflexão mais detida acerca desses temas ultrapassa os limites do presente trabalho. Aqui, portanto, somente se examina

---

<sup>639</sup> Conforme expõe Guido de Almeida, “Schopenhauer e Hegel são sempre lembrados como os iniciadores dessa recepção negativa da doutrina kantiana”. O primeiro “acusa Kant de ter aberto as portas a todos os ‘filosofastros e fantasias’ do irracionalismo romântico ao apresentar o Imperativo Categórico como um ‘fato hiperfísico, um templo délfico dentro da mente de cujo tenebroso santuário oráculos infalíveis proclamam não, infelizmente, o que acontecerá, mas o que deve acontecer’ [...]. Hegel, por sua vez, referindo-se ao ‘facto da razão’, caracteriza-o como a ‘revelação dada à razão’ que permanece ‘no estômago’ como uma ‘massa indigesta’”. ALMEIDA, Guido Antônio de. *Crítica, dedução e facto da razão*. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 57-84, 1999, p. 60, nota de rodapé nº 6. Também para Karl-Otto Apel, a fundamentação da ética kantiana é dogmática, porque Kant, no começo da *Crítica da Razão Prática*, renuncia ao projeto de uma fundamentação transcendental da validade da lei moral exigido inicialmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, conformando-se com o mero estabelecimento de um *Faktum* que não pode ser fundamentado, de modo que, assim, fica sua proposta exposta à crítica de cometer uma falácia naturalista. Cf. COSTA, Reginaldo da. **Ética do discurso e verdade em Apel**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, p. 210-211. Não obstante, Apel não deixa de reconhecer, em seguida, o esforço antidogmático da filosofia kantiana, mesmo que, na discussão crítica atual, essa fundamentação metafísica não possa “ser considerada como resposta ao problema da justificação da validade”. Apesar disso, conforme Apel, “a doutrina kantiana, inclusive em sua roupagem metafísica, goza de maior legitimidade em relação à <naturalistic fallacy> do reducionismo empirista e em relação a todas as fundamentações decisionistas da validade de normas, pois ‘... podemos interpretar o discurso kantiano sobre o <[Faktum] da razão> (...) como um resultado do autoconhecimento (...) transcendental (...) e reconstruí-lo como uma implicação *a priori* da argumentação e evitar, deste modo, tanto o recurso dogmático a um fato existente só metafisicamente, como ao arbítrio de uma posição decisionista, não fundamentada”. COSTA, Reginaldo da, op. cit., p. 211-213. É preciso ressaltar que, a despeito dessas críticas, depois de Kant, todas as teorias éticas tiveram na sua ética um referencial ineludível; e, como acrescenta Ricardo Maliandi, o desenvolvimento futuro da ética continuará tendo-a como referencial, se é que é possível esperar razoavelmente algo num mundo em que cresce a violência e em que se reprime a razão Cf. MALIANDI, Ricardo. **Ética: conceptos y problemas**. 4. ed. Buenos Aires: Biblos, 2009, p. 158. Por tudo isso, não parece plausível afirmar que Kant fracassou no seu projeto de fundamentação da ética.

<sup>640</sup> Cf. ALMEIDA, Guido Antônio de. *Crítica, dedução e facto da razão*. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 57-84, 1999, p. 61.

<sup>641</sup> O fato da razão aparece como a “consciência da lei moral”, como a “autonomia no princípio da moralidade”, como a “consciência da liberdade”, como a própria “a lei moral” e como a “inevitável determinação da vontade pela mera concepção da lei moral”. Cf. ALMEIDA, Guido Antônio, op. cit., p. 61.

como Kant dá continuidade ao seu projeto de fundamentação da ética através do fato da razão e como este se relaciona com a liberdade.

No Prefácio da sua obra *Crítica da Razão Prática*, Kant afirma que ela esclarece suficientemente por que não se intitula Crítica da razão *pura* prática – como ele próprio havia revelado ser seu propósito no Prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* –, mas simplesmente Crítica da razão prática, embora o paralelismo com a razão especulativa pareça exigir o primeiro título:

[O tratado] deve apenas demonstrar que *existe uma Razão pura prática* e crítica com esta intenção toda a sua *faculdade prática*. Se conseguir isso, já não precisa [...] criticar a própria *faculdade pura* a fim de ver se a razão não se *ultrapassa*, ao presumir uma faculdade desse gênero (como sucede com a razão especulativa). Pois, se ela, como razão pura, é realmente prática, prova assim a sua realidade (*Realität*) e a dos seus conceitos pelo fato mesmo e é vão todo sofismar contra a possibilidade de ela ser prática<sup>642</sup>.

Com essas palavras, Kant sustenta que, além de impossível, não há necessidade de uma crítica da razão pura prática, no sentido de uma *dedução* dessa faculdade da razão, visto que é suficiente evidenciar que a razão pura prática – e, portanto, a liberdade – efetivamente existe e que ela mostra a sua realidade “em nosso pensamento, sentimento e conduta morais”, quer dizer, “naquilo que Kant denomina ‘fato da razão’”<sup>643</sup>. A existência da razão pura prática depende de se a razão pura se basta a si mesma para determinar a vontade, independentemente de qualquer condição empírica, e, portanto, de se a vontade humana é uma vontade livre. Para Kant, como se verá, o fato da razão demonstra a realidade da razão pura prática na medida em que revela a liberdade da vontade. É preciso, portanto, elaborar uma crítica, não da *razão pura prática*, mas da *razão prática em geral*, porque a razão pura, uma vez reconhecido o fato que prova a sua realidade, não necessita mais de crítica (dedução) alguma<sup>644</sup>. Nesse passo, Rawls afirma: “É possível que não sejamos capazes de compreender como podemos ser livres, mas que não há dúvidas de que somos livres do ponto de vista da razão prática”<sup>645</sup>.

Em seguida, Kant lembra a fragilidade da *liberdade* transcendental de que a razão pura precisava no uso do conceito de causalidade para evitar a antinomia em que cai quando quer pensar o *incondicionado* na série da conexão causal. Nesse caso, a razão só estabelecia a liberdade *problematicamente*, como uma ideia não impossível de se pensar, sem lhe assegurar

<sup>642</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 11.

<sup>643</sup> RAWLS, John. **História da filosofia moral**. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 292 e 295.

<sup>644</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 23-24.

<sup>645</sup> RAWLS, John, op. cit., p. 295-296.

a sua realidade objetivamente e somente para não ser contestada e, dessa maneira, contrapor o ceticismo. De modo distinto, com a demonstração de que existe uma razão pura prática – através do *fato da razão* –, fica solidamente estabelecida a ideia da liberdade:

O conceito da liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo fato de a liberdade ser efetiva; com efeito, esta ideia revela-se mediante a lei moral<sup>646</sup>.

Essa lei apodíctica da razão prática a que Kant se reporta como a pedra angular do edifício da razão pura, enquanto lei de uma vontade livre e, portanto, enquanto independente de toda a *matéria* da sensibilidade, nada mais pode ser do que a *forma*, ou seja, a lei prática da validade universal das máximas: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*. Essa forma legisladora, quer dizer, a lei moral, é o único fundamento possível de determinação da vontade, e é justamente a consciência dela que constitui, segundo Kant, o fato da razão. O seguinte trecho é esclarecedor a esse respeito:

A consciência desta lei fundamental pode chamar-se um fato (*Faktum*) da razão, porque não se pode deduzi-la com sutileza de dados anteriores da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (porque esta não nos é dada previamente), mas porque ela se nos impõe por si mesma como proposição sintética *a priori* que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica; seria no entanto analítica, se se pressupusesse a liberdade da vontade, mas isso, exigir-se-ia, enquanto conceito positivo, uma intuição intelectual que aqui não é permitido admitir. No entanto, importa observar, a fim de considerar, sem falsa interpretação, esta lei como *dada*, que não é um fato empírico mas o fato único da razão pura, que assim se proclama como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo*)<sup>647</sup>.

A doutrina do fato da razão resolve uma questão que parece ter incomodado Kant por bastante tempo, a saber: se o *conhecimento* do incondicionalmente prático (*des unbedingt Praktischen*) começa na liberdade ou na lei moral. Fica claro que esse conhecimento não pode começar pela liberdade, “visto que não podemos nem dela tornar-nos diretamente conscientes, porque o seu conceito primeiro é negativo, nem inferi-la da experiência”<sup>648</sup>, que somente dá a conhecer a lei dos fenômenos e, por conseguinte, o mecanismo da natureza, que é justamente

<sup>646</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 12. Sobre o assunto, Rawls explica que “a doutrina do fato da razão é um dado central, não apenas da filosofia moral de Kant, mas do seu idealismo transcendental como um todo. O fato de o conceito de liberdade ter realidade objetiva, de ser a pedra fundamental do sistema da razão especulativa, bem como da razão prática, depende do fato da razão. RAWLS, John, op. cit., p. 299.

<sup>647</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 43. Tradução da sentença latina: “assim quero, assim ordeno”.

<sup>648</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 41.

o contrário da liberdade. Assim, “é da lei moral que nos tornamos imediatamente conscientes (logo que projetamos por nós próprios máximas da vontade), a qual se oferece *primeiramente* a nós e nos conduz diretamente ao conceito de liberdade”<sup>649</sup>, à medida que a razão representa essa lei como um princípio determinante sobre o qual não deve prevalecer nenhuma condição sensível e que é completamente independente de tais condições; essa consciência imediata e comum da lei moral enquanto dotada de suprema autoridade é precisamente o fato da razão, o qual não é, no entanto, um fato empírico, mas *o único fato da razão pura*.

Mas, afinal de contas, que tipo de validade possui a lei moral? Tal questão, que se revelou problemática na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quando se esbarrou na impossibilidade de explicar a ideia da liberdade (na medida em que não se tem uma intuição intelectual correspondente), pode ser respondida por outro ponto de vista, não teórico, mas sim prático. Isso porque a *dedução* – quer dizer, a justificação da validade objetiva e universal – da lei moral não pode ocorrer da mesma forma como ocorreu com a *dedução transcendental* das categorias realizada na *Crítica da Razão Pura*<sup>650</sup>, porquanto elas estão pressupostas numa experiência possível, ao contrário da lei moral, que é uma ideia da razão. Para tal lei, exige-se outro tipo de autenticação: a lei moral “nos é dada, de certo modo, como um fato (*Faktum*) da razão pura de que somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo, supondo mesmo que não se pudesse encontrar na experiência exemplo algum em que ela fosse exatamente observada”<sup>651</sup>. Nesse passo, Kant acrescenta o seguinte:

[...] em vez desta dedução inutilmente procurada do princípio moral, surge algo de diferente e inteiramente paradoxal, a saber, que, inversamente, ele próprio serve de princípio para a dedução de um poder (*Vermögen*) insondável, que nenhuma experiência pode provar, mas que a razão especulativa (a fim de encontrar entre as suas ideias cosmológicas o incondicionado da sua causalidade e evitar assim contradizer-se a si própria) devia ao menos admitir como possível, isto é, *o poder da liberdade, da qual a lei moral, que em si mesma não precisa de nenhuns princípios justificadores, demonstra não só a possibilidade, mas também a realidade em seres que reconhecem esta lei como para eles obrigatória*<sup>652</sup> (grifo nosso).

Pelo fato da razão, a lei moral demonstra a sua realidade e satisfaz, assim, a crítica da razão especulativa, ao acrescentar a uma causalidade concebida como meramente negativa, cuja possibilidade era, para ela, totalmente *inconcebível*, embora fosse necessário admiti-la,

<sup>649</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 41.

<sup>650</sup> Cf. tópico 2.2, do capítulo II, do presente trabalho.

<sup>651</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 59.

<sup>652</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 60. No entendimento de Kant, “esta espécie de carta de crédito da lei moral, visto que se propôs a si mesma como um princípio da dedução, é inteiramente suficiente, sem outra justificação *a priori*, visto que a razão teórica era obrigada a *admitir* pelo menos a possibilidade de uma liberdade, para a satisfação de uma necessidade sua”. Ibidem, p. 60.

uma determinação positiva, a saber, “o conceito de uma razão que determina imediatamente a vontade (graças à condição de uma forma legislativa universal das suas máximas)”<sup>653</sup>. Assim, é possível, pela primeira vez, conferir uma realidade objetiva – *ainda que apenas do ponto de vista prático, é importante enfatizar* – à ideia da liberdade<sup>654</sup> e, portanto, à ideia da razão pura prática, “que é finalmente autenticada por assumir primazia sobre a razão especulativa e por associar-se e, o que é mais importante, por completar, a constituição da razão como um corpo unificado de princípios: isso faz com que a razão, como um todo, autentique a si própria”<sup>655</sup>.

Como explica Salgado, na operação global de universalização da máxima pela sua elevação (ou submissão do arbítrio) à lei da vontade pura é que se torna concebível a ideia da liberdade, que é a condição da lei moral e, por isso, a única ideia da razão teórica que se pode “conhecer” *a priori*, “já que as demais ideias (Deus e imortalidade) não constituem condição da lei moral”<sup>656</sup>. Se a liberdade não pudesse ser postulada, não seria possível ocorrer nos seres humanos a lei moral, a qual, por outro lado, permite-lhes “conhecer” a liberdade. Kant explica essa relação entre lei moral e liberdade já no prefácio da sua segunda Crítica, para que não se encontrem *inconsequências* quando se notar que ele ora chama a liberdade de condição da lei moral, ora assevera que a lei moral é a condição sob a qual é possível tornar-se primeiramente consciente da liberdade: “se a lei moral não fosse antes nitidamente pensada na nossa razão, nunca nos consideraríamos autorizados a *admitir* [a postular] algo como a liberdade (embora esta não implique contradição). Mas, se não houvesse nenhuma liberdade, de modo algum se encontraria em nós a lei moral”<sup>657</sup>. A liberdade é a *ratio essendi* (fundamento) da lei moral, que, por seu turno, é a *ratio cognoscendi* (razão de conhecer) da liberdade, o que não constitui um círculo vicioso, visto que a lei moral, para Kant, apresenta-se como um fato da razão<sup>658</sup>. A “prova” da liberdade, acrescenta Salgado, “só se torna possível, portanto, através do princípio supremo da moralidade, o imperativo categórico que prescreve o que deve acontecer e não

<sup>653</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 60.

<sup>654</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 60-61.

<sup>655</sup> RALWS, John, op. cit., p. 307.

<sup>656</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995, p. 240-241. Deve-se perceber que tal conhecimento da liberdade, é claro, não é o conhecimento de um objeto da experiência, mas de uma ideia, o que só é possível através da lei moral, por conseguinte, não a partir de um ponto de vista teórico, mas exclusivamente a partir de um ponto de vista prático. A esse respeito, cf. nota de rodapé nº 658 abaixo.

<sup>657</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 12, nota de rodapé nº 1.

<sup>658</sup> SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 240. Salgado acrescenta a seguinte advertência: “Deve-se ter sempre em conta que Kant não pretende demonstrar (*erklären*) a existência da liberdade, visto que isto foi revelado impossível na *Crítica da razão pura*, tanto porque tal demonstração envolveria conceitos sensíveis que só revelam relações de necessidade, como porque, desvinculada do sensível, a razão se mostrou contraditória nas suas tentativas. A ideia de liberdade na razão prática, contudo, é uma exigência da razão, ou seja, a consciência imediata da sua existência como condição da moralidade”. *Ibidem*, p. 240, nota de rodapé nº 62.

descreve o que acontece, e que, de outro lado, só é possível sob o postulado da liberdade”<sup>659</sup>. Portanto, a lei moral é colocada antes por uma questão de método, uma vez que só através dela se pode “conhecer” a liberdade, pelo que se pode afirmar que “o dever ser decorre da liberdade, ou: o homem *deve*, porque é livre”<sup>660</sup>.

### 3.4 A justificação da dignidade humana na autonomia da vontade

A exposição precedente da fundamentação da ética de Kant é indispensável para uma melhor compreensão da sua proposta de justificação da dignidade humana, haja vista que aquela fundamentação, de certo modo, envolve a segunda, razão pela qual não se considerou conveniente simplesmente examinar os temas e os conceitos relacionados à dignidade humana sem uma reflexão mais profunda sobre o próprio *fundamento* desta ideia, a saber: a autonomia da vontade. Embora pelo aludido exame mais rápido fosse possível apresentar tal fundamento, este sempre levaria a mais *porquês* que só poderiam ser demonstrados através de uma análise mais detida da filosofia *teórica* (tópicos 2.2 e 2.3.1, do capítulo II) e, sobretudo, da filosofia *prática* (tópicos 3.1, 3.2 e 3.3, deste capítulo) kantianas. A seguir, busca-se expor a resposta de Kant à pergunta “*por que* o ser humano tem uma dignidade?”, procurando mostrar algumas implicações práticas dessa concepção para a fixação de contornos do princípio ético-jurídico da dignidade humana.

Como visto anteriormente, Kant entende a vontade como uma faculdade que só se pode encontrar em seres racionais e que consiste na sua capacidade de determinar a si mesmo a agir segundo a representação de certas leis, isto é, segundo princípios. Para Kant, aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação é o *fim* (*Zweck*); e, quando este é dado exclusivamente pela razão, tem de ser válido para todos os seres racionais. Aquilo que, ao contrário, só contém o princípio (subjetivo) da possibilidade da ação, cujo efeito é um fim, denomina-se *meio* (*Mittel*)<sup>661</sup>. O princípio subjetivo do querer é o *móbil* (*Triebfeder*), ao passo que o princípio objetivo é o *motivo* (*Bewegungsgrund*), daí decorrendo a diferença entre fins subjetivos, que dependem de móveis, e fins objetivos, que dependem de motivos válidos para

<sup>659</sup> SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 240.

<sup>660</sup> SALGADO, Joaquim Carlos, op. cit., p. 240. Diante disso, percebe-se que a diferença entre a ética kantiana e a ética clássica reside no conceito de liberdade como autonomia: “para Kant, o bem que obriga não é algo que está fora da vontade, mas é a própria vontade que é boa em si mesma. A autonomia da vontade, na medida em que ela ganha universalidade pela racionalidade, é o que caracteriza a ética kantiana; o universal está na própria liberdade; nem o universal (como bem) se concebe como algo estranho a determinar a vontade, nem a liberdade é algo contingente e isolado do ato de escolha do ‘aqui e agora’”. Ibidem, p. 240-241.

<sup>661</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995, p. 64.

todo o ser racional. Os princípios práticos – os imperativos – que abstraem os fins subjetivos e, portanto, todos os móveis são *formais*; já os princípios práticos que se baseiam nesses fins e, assim, em certos móveis, são *materiais*. Os fins que um ser racional coloca como *efeitos* da sua ação (fins subjetivos) são relativos e somente a base de imperativos hipotéticos, uma vez que o seu valor depende da constituição subjetiva da faculdade de desejar de seres racionais em particular, variando de um sujeito para o outro, valor esse que, por isso, não pode fornecer princípios válidos universal e necessariamente para todos os seres racionais.

Nesse sentido, Kant aborda a questão de se há alguma coisa *cujas existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *enquanto fim em si mesmo* (fim objetivo), possa ser a base de uma lei prática e, assim, de um imperativo categórico. O objeto que possa ocupar esse *status* de tão extraordinária relevância, é claro, não deve ser usado simplesmente como meio, mas sim, conforme a sua própria condição, como um fim em si mesmo. Kant, nessa ocasião, apresenta aquele que lhe parece ser o melhor candidato para tanto:

Ora, digo eu: – O homem, e, de maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*<sup>662</sup>.

Em seguida, Kant sustenta que todos os objetos das inclinações<sup>663</sup> têm apenas um valor condicional, visto que, se não existissem as inclinações nem as necessidades que nelas se baseiam, o seu objeto não teria qualquer valor. Aliás, as próprias inclinações, como fonte das necessidades, tampouco possuem um valor absoluto, já que o desejo universal de todos os seres racionais – o “desejo” moral – deve ser, pelo contrário, o de se libertar totalmente dessas inclinações. Em suma, “o valor de todos os objetos que possamos *adquirir* pelas nossas ações é sempre condicional”<sup>664</sup>. Nesse passo, ele também não aceita que os seres irracionais possam ser objetos dignos de um valor absoluto, introduzindo a distinção entre *pessoas* e *coisas*:

Os seres cuja existência depende não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios, e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam *pessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer, como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objeto do respeito)<sup>665</sup>.

<sup>662</sup> KANT, Immanuel, op. cit, p. 65.

<sup>663</sup> Cf. nota de rodapé nº 497.

<sup>664</sup> KANT, Immanuel, op. Cit., p. 65.

<sup>665</sup> KANT, Immanuel, op. ci., p. 65. Conforme Allen Wood, essa distinção entre pessoas e coisas não revela que todos os que a aceitam estão obrigados a considerar os seres irracionais como tendo valor *somente como meio*;



Destarte, as pessoas não são meros *fins subjetivos*, cuja existência só tem um valor como efeito da ação, mas sim *fins objetivos*, cuja existência é em si mesma um fim, e um fim tal que não se pode colocar nenhum outro em seu lugar, e em relação ao qual todas as coisas servem apenas como meios; já que, “de outro modo, nada em parte alguma se encontraria que tivesse *valor absoluto*; mas se todo o valor fosse condicional, e por conseguinte contingente, em parte alguma se poderia encontrar um princípio prático supremo da razão”<sup>666</sup>. Se existe um princípio supremo da moralidade e um imperativo categórico no que tange à vontade humana, como já visto<sup>667</sup>, ele tem de ser tal que faça, da representação daquilo que é necessariamente um fim para todo o ser racional, porque é *fim em si mesmo*, um princípio *objetivo* da vontade, que possa, desse modo, servir de lei universal. Para Kant, o fundamento desse princípio é: “A *natureza racional existe como fim em si*. É assim que o homem representa necessariamente a sua própria existência”<sup>668</sup> e, nesse sentido, o referido princípio é um princípio *subjetivo* das ações humanas, mas simultaneamente – uma vez que também é assim que qualquer outro ser racional representa a sua própria existência, em virtude do mesmo princípio racional que é válido universalmente – também é um princípio *objetivo* do qual se deve poder derivar todas as leis da vontade. Neste caso, a fórmula do imperativo categórico é precisamente a seguinte: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.

Não obstante, antes de examinar a aplicação dessa fórmula, é preciso compreendê-la adequadamente. O que se deve entender, aqui, pela palavra “humanidade” e pelas suas duas partes: (1) “Age de tal maneira que nunca uses a humanidade simplesmente como meio” e (2) “Age de tal maneira que uses a humanidade sempre como fim”? Primeiramente, humanidade, convém ressaltar – embora isso pareça evidente – não significa o conjunto dos seres humanos; humanidade, aí, significa a *propriedade de ser um ser humano*, isto é, o traço que distingue a humanidade da animalidade. Esta, diz Allen Wood, pertence ao homem meramente como ser vivo, “e é a base de nossos impulsos instintivos fundamentais visando a autopreservação (os impulsos por alimento, por bem-estar corporal e assim por diante), a propagação da espécie (o

---

na verdade, ela revela a tendência de se considerar os seres irracionais como portadores de um valor menor que o dos seres racionais, de tal maneira que a afirmação exclusivista de Kant apenas pode ser feita como um corolário do *argumento positivo* de que só os seres racionais devem considerar-se como fins em si mesmos. WOOD, Allen. **Kant's ethical thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 124.

<sup>666</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 66.

<sup>667</sup> Cf. tópicos 3.2 e 3.3 deste capítulo.

<sup>668</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 66.

instinto sexual) e a comunidade com outros membros da nossa espécie (o instinto social)”<sup>669</sup> (tradução nossa). Apesar de haver divergências acerca de qual seja tal traço da humanidade<sup>670</sup>, pode-se perceber que se trata da “capacidade de razão de cada ser humano, de forma que a lei da própria razão possa e deva determinar o seu agir”<sup>671</sup> ou, conforme Kant, da capacidade da razão – que distingue a natureza racional das restantes – de

pôr a si mesma um fim. Este fim seria a matéria de toda a boa vontade Mas como na ideia de uma vontade absolutamente boa, sem condição restritiva (o fato de alcançar este ou aquele fim), se tem de abstrair inteiramente de todo o fim *a realizar* (o que faria toda a vontade só relativamente boa), o fim aqui não deverá ser concebido como um fim a alcançar, *mas sim* como fim *independente*, portanto, só de maneira negativa: quer dizer: nunca se deverá agir contra ele, e não deve ser avaliado nunca como simples meio, mas sempre, simultaneamente, como fim em todo o querer<sup>672</sup>.

Em segundo lugar, ao escrever “Age de tal maneira que nunca uses a humanidade simplesmente como meio”, Kant definitivamente não está dizendo que não se deve nunca usar outro ser humano como meio, o que seria um absurdo já que isso é inevitável. Habitualmente, os seres humanos usam outros como meios, quando, por exemplo, necessitam dos serviços de um marceneiro, de um eletricista, de um motorista, de um garçom etc. Aliás, tratar os outros

<sup>669</sup> WOOD, Allen, op. cit., p. 118. No original: “*and it is the basis for our fundamental instinctual drives aiming at self-preservation (the drives for food, bodily well-being, and so on), the propagation of the species (the sexual instinct), and the community with other members of our species (the social instinct)*”.

<sup>670</sup> A esse respeito, cf. DEAN, Richard. **The value of humanity in Kant’s moral theory**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 5-6. Embora tal autor exponha essa divergência, convém ressaltar que não se concorda aqui com a sua interpretação, por ela se revelar incompatível com o que Kant propõe (apesar de seus argumentos serem razoáveis). Para Dean, é um erro entender a humanidade como uma característica de racionalidade da qual é dotada todo ser humano adulto minimamente racional. Em sua interpretação de Kant, “humanidade” é o nome utilizado para a mais completa natureza racional que só é possuída por um ser que efetivamente aceita princípios morais como fornecedores de razões suficientes para a ação: “A humanidade que deve ser tratada como um fim em si mesmo é uma vontade propriamente ordenada, que dá prioridade a considerações morais sobre o interesse próprio. Para empregar a terminologia kantiana, o fim em si mesmo é uma boa vontade”. Ibidem, p. 6. No original: “*The humanity that should be treated as an end in itself is a properly ordered will, which gives priority to moral considerations over self-interest. To employ Kant’s terminology, the end in itself is a good will*”. Cf. também: ibidem, p. 17-22. Segundo essa interpretação, apenas os homens comprometidos com princípios morais devem ser tratados como fins em si mesmos, ficando excluídos os que não estão comprometidos nesse sentido, ainda que estes, que não cultivam uma boa vontade, sejam dignos de respeito por parte daqueles que a cultivam.

<sup>671</sup> HERRERO, Francisco Javier. A ética de Kant. In: \_\_\_\_\_. **Estudos de ética e filosofia da religião**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 203-230, cap. IX, p. 222-223.

<sup>672</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 74. Indo além, Thomas E. Hill Jr. diz que é razoável interpretar a “humanidade” como incluindo aquelas capacidades necessariamente vinculadas à racionalidade e à capacidade para estabelecer fins, quais sejam: *primeiro*, a capacidade para agir sob princípios ou máximas, pelo menos no senso geral que engloba todos aqueles que agem por razões; *segundo*, a capacidade para seguir princípios racionais da prudência e da técnica, ou seja, imperativos hipotéticos, pelo menos enquanto não conflitem com princípios racionais mais rigorosos; *terceiro*, um tipo de liberdade que falta nos animais inferiores – habilidade de prever consequências futuras, de adotar planos de longo alcance, de resistir a tentações imediatas e até de comprometer-se a fins para os quais não se tem nenhum desejo sensível –; *quarto*, a aceitação (“legislação para si mesmo”) de determinados princípios práticos incondicionais, isto é, de imperativos categóricos, independentemente do medo da punição e da promessa de recompensa – aquele que tem humanidade tem a capacidade de seguir tais princípios –; e *quinto*, alguma capacidade de compreender o mundo e de raciocinar abstratamente. HILL JR., Thomas English. **Dignity and practical reason in Kant’s moral theory**. New York: Cornell University Press, 1992, p. 40-41.

como meios é uma importante fonte de deveres para com eles<sup>673</sup>. O que Kant parece afirmar na referida frase é que não se deve usar qualquer ser humano *somente* ou *simplesmente* como meio, isto é, não se deve considerá-lo como uma mera ferramenta ou instrumento<sup>674</sup>. Tratando desse assunto, Leonardo Agostini afirma que tratar um ser humano como mero meio significa “que não se deve permitir que alguém consinta em ser tratado de tal maneira sem saber qual é, de fato, a intenção de quem assim o está tratando. [...] é preciso que o outro consinta em servir de ‘meio’ para a execução de um fim meu”<sup>675</sup>. Apesar dessa explicação, é muito provável que ainda permaneçam algumas dúvidas a respeito do significado de *nunca tratar um ser humano simplesmente como meio*. Segundo Thomas E. Hill Jr., tal dificuldade ocorre porque, embora essa primeira parte (1) pareça ter um apelo intuitivo imediato, ela não pode ser compreendida independentemente da segunda parte (2), isto é, da de *sempre tratar um ser humano como fim em si mesmo*. O seu argumento é plausível: “Tratar algo *simplesmente* como um meio é falhar em tratá-lo de outra maneira apropriada enquanto alguém está tratando-o como um meio. Mas (1), por si mesma, não indica qual é o tratamento apropriado em questão”<sup>676</sup> (tradução nossa). Na sua interpretação, é evidente que, para Kant, a resposta é fornecida por (2), porque alguém trata a humanidade simplesmente como meio se, e apenas se, alguém a trata como meio, e não como fim; portanto, o significado de (1) depende do significado de (2), bem como (1) sempre irá ser satisfeita se (2) for satisfeita<sup>677</sup>.

Em terceiro lugar, faz-se necessário compreender o que Kant quer dizer com “Age de tal maneira que uses a humanidade sempre como fim em si mesmo”. Deve-se lembrar aqui que “fim em si mesmo”, como se disse acima, é o mesmo que “fim objetivo” e opõe-se, dessa maneira, ao fim meramente subjetivo, cuja existência só tem valor como *efeito* da ação (valor relativo), e que pode variar de um sujeito para outro, conforme a sua constituição particular da faculdade de desejar. O fim objetivo, cuja existência é em si mesma um fim (valor absoluto

<sup>673</sup> Imagine-se o exemplo de uma pessoa que possui um talento natural e que se dedica a aperfeiçoá-lo, ou então, de uma pessoa que se dedique a algum ofício de maneira a obter o seu sustento (deveres para consigo mesmo) e, nesse sentido, consinta em prestar um serviço para outra pessoa que lhe promete pagar e que o faça devidamente, contribuindo ainda de algum modo para a felicidade do primeiro (deveres para com os outros).

<sup>674</sup> TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of the Morals: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 96.

<sup>675</sup> AGOSTINI, Leonardo. *Autonomia: fundamento da dignidade humana em Kant*. 2009. 101 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009, p. 76-77. O exemplo que esse autor oferece, referindo-se a Thadeu Weber, é o seguinte: “quando enviamos uma carta pelo correio, nos valem de um carteiro que leva a carta ao seu destino final. Valemo-nos dele como ‘meio’, mas não ‘simplesmente’ como meio. O que dele esperamos acreditamos estar de acordo com a vontade dele, e de fato está de acordo com seu dever. Esta é sua função. Ele sabe e consente com nossa intenção”. Ibidem, p. 77.

<sup>676</sup> HILL JR., Thomas English. *Dignity and practical reason in Kant's moral theory*. New York: Cornell University Press, 1992, p. 41. No original: “To treat something simply as a means is to fail to treat it in some other appropriate way while one is treating it as a means. But (1), by itself, does not indicate what the appropriate treatment in question is”.

<sup>677</sup> HILL, JR., Thomas English, op. cit., p. 42.

ou valor íntimo), pelo contrário, não admite nenhum outro fim em seu lugar, visto que se trata de uma “condição suprema restritiva do uso dos meios”, de uma “condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários” e de uma restrição ao tratamento arbitrário dos seres racionais<sup>678</sup>. Desse modo, tratar a humanidade como fim em si mesma não significa tratar um ser humano tendo em consideração os seus fins particulares, mas sim tendo em consideração o que lhe é comum com todos os seres racionais, isto é, a sua “humanidade”; aliás, tampouco significa tratar o ser humano de forma a alcançar algum objetivo, mas sim tratá-lo de maneira não arbitrária (não abusiva, não humilhante, não degradante etc.), o que aparentemente indica menos um *esforço positivo* para ajudar os outros do que uma *atitude restritiva*<sup>679</sup>.

Mas, isso só *aparentemente*, porque, apesar de a humanidade não ser em si mesma um objetivo a ser alcançado, Kant defende que tratar a humanidade como fim em si mesma implica o dever de promover os fins dos outros, já que “se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível *os meus*, para aquela ideia poder exercer em mim *toda* a sua eficácia”<sup>680</sup>. Além disso, é preciso notar que uma atitude restritiva (negativa) pressupõe, de algum modo, a concepção sobre determinada atitude permissiva (positiva). Essa concepção positiva é justamente que a máxima sob a qual o ser humano age deve de ser tal que se possa, sem qualquer contradição, querer que ela se torne lei universal. Portanto, deve-se considerar, também aqui, o *conteúdo essencial* do imperativo categórico, que se expressa na sua fórmula da lei universal – a lei e a necessidade da máxima que ordena conformar-se com tal lei –, mas que está presente em todas as demais fórmulas: “A primeira fórmula do imperativo categórico pede-nos para testar as máximas do ponto de vista do agente; a segunda, [considerando que, se um sujeito é um fim em si, todos devem *compartilhar* os seus fins tanto quanto possível] pede-nos para considerar as máximas do ponto de vista daqueles que são tratados de acordo com as máximas”<sup>681</sup> (tradução nossa); no final, a pergunta é praticamente a mesma: é possível querer que a máxima conforme a qual um ser humano está sendo tratado converta-se em lei universal?<sup>682</sup>. Se a resposta for positiva, a humanidade, na sua pessoa ou na de qualquer outro, está sendo tratada como fim em si mesmo; se for negativa, está sendo tratada simplesmente como meio. Essa interpretação permite não somente compreender o que é tratar a humanidade como fim em si mesmo, mas também é inteiramente compatível com o pensamento de Kant,

<sup>678</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 75, 73 e 65.

<sup>679</sup> HILL, JR., Thomas English, op. cit., p. 44.

<sup>680</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 67-68.

<sup>681</sup> HILL JR., Thomas English, op. cit., p. 45. No original: “The first formula of the Categorical Imperative ask us to test maxims from the agent’s point of view; the second, [...] asks us to consider maxims from the point of view of those who are treated in accord with the maxims”.

<sup>682</sup> HILL, JR., Thomas English, op. cit., p. 45.

que diz abertamente que a fórmula da humanidade como fim em si mesmo e a da lei universal são, no fundo, idênticas – até porque o imperativo categórico é um só:

O princípio: age a respeito de todo o ser racional (de ti mesmo e de outrem) de tal modo que ele na tua máxima valha simultaneamente como fim em si, é assim, no fundo, idêntico ao princípio: age segundo uma máxima que contenha simultaneamente em si a sua própria validade universal para todo o ser racional. Pois o fato de eu, no uso dos meios para qualquer fim, dever restringir a minha máxima à condição da sua validade universal como lei para todo o sujeito, equivale exatamente a dizer: o sujeito dos fins, isto é, o ser racional mesmo, não deve nunca ser posto por fundamento de todas as máximas das ações como simples meio, mas como condição suprema restritiva no uso dos meios, isto é, sempre simultaneamente como fim.<sup>683</sup>

Feitas essas observações, pode-se analisar a aplicação da fórmula da humanidade como fim em si mesmo. Kant aqui recorre aos exemplos dos deveres necessários e meritórios para consigo mesmo e para com outrem já utilizados na análise da aplicação da fórmula da lei da natureza.

*Primeiro*: conforme o dever necessário para consigo mesmo, o ser humano que se suicida para escapar a uma situação penosa, serve-se de uma pessoa – da sua própria – como *simples meio* para conservar até ao fim uma situação suportável. Mas o ser humano não é uma coisa; não é, portanto, “um objeto que possa ser utilizado *simplesmente* como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas ações como fim em si mesmo<sup>684</sup>. Assim, não se pode dispor do ser humano na *minha* pessoa – nem na pessoa de qualquer *outro* –, para o mutilar, para o degradar ou para o matar. Kant prefere não ingressar na determinação mais exata do princípio para evitar todo o mal-entendido, por exemplo, no caso de amputação de membros para salvar a própria vida ou no caso de colocar em risco a própria vida para a conservar, uma vez que tal determinação pertence à moral propriamente dita. De todo modo, é preciso notar que a tese kantiana não implica necessariamente a proibição do autossacrifício ou do sacrifício de um ser humano. O que se pode extrair da ética kantiana estritamente é que, se o sacrifício de um ser humano – que tem uma dignidade, um valor absoluto – for alguma vez justificado, o *fundamento* para tanto não pode ser jamais que “algo ou alguém vale mais do que ele” ou que “uma quantidade maior de valor é promovida pelo seu sacrifício”<sup>685</sup>.

<sup>683</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 74-75. Aqui, convém reiterar que, segundo Kant, as “três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade são, no fundo, apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne por si mesma, as outras duas”. Ibidem, p. 73.

<sup>684</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 66.

<sup>685</sup> HILL JR., Thomas English, op. cit., p. 49. Outros casos seriam os de *autossacrifícios nobres* para a melhoria da condição humana, como, por exemplo, quando algum médico-pesquisador, de maneira voluntária, submete-se a perigosas experiências na esperança de encontrar a cura para uma doença grave que já matou milhares de seres humanos. Ibidem, p. 56. A ética kantiana tampouco os proíbe *necessariamente*; ela proíbe aquele fundamento.

*Segundo*: no que concerne ao dever necessário ou estrito para com os outros, Kant sustenta que aquele que tem a intenção de fazer a outrem uma promessa mentirosa reconhece imediatamente que quer servir-se de outro ser humano *simplesmente como meio*, sem que este contenha, ao mesmo tempo, o fim em si mesmo; porque “aquele que eu quero utilizar para os meus intuitos por meio de uma tal promessa não pode [...] concordar com a minha maneira de proceder a seu respeito, não pode portanto conter em si mesmo o fim desta ação”<sup>686</sup>. Destarte, conflita com *princípio de humanidade* em outros homens<sup>687</sup> a violação do direito à liberdade e do direito à propriedade alheias, pois o agressor, por sua ação, “tenciona servir-se das pessoas dos outros simplesmente como meios, sem considerar que eles, como seres racionais, devem ser sempre tratados ao mesmo tempo como fins, isto é, unicamente como seres que devem poder conter também em si o fim desta mesma ação”<sup>688</sup>. Em nota de rodapé, Kant argumenta, ademais, que o imperativo categórico não se reduz ao princípio ético conhecido como Regra de Ouro, estabelecido no capítulo 6:31 do Evangelho de Lucas: “O que quereis que os homens vos façam, fazei-o também a eles” (*Quod tibi non vis fieri, alio ne feceris*):

Não vá pensar-se que aqui o trivial “quod tibi non vis fieri” etc. possa servir de diretriz ou princípio. Pois este preceito, posto que com várias restrições, só pode derivar daquele [do imperativo categórico]; não pode ser uma lei universal, visto não conter o princípio dos deveres para consigo mesmo, nem o dos deveres de caridade para com os outros (porque muitos renunciaram de bom grado a que outros lhe fizessem bem se isso os dispensasse de eles fazerem bem aos outros), nem mesmo, finalmente, o princípio dos deveres mútuos; porque o criminoso poderia por esta razão argumentar contra os juízes que o punem, etc.<sup>689</sup>.

Kant tem razão quando afirma que os direitos para consigo mesmo e os deveres de caridade para com outros não podem ser derivados como válidos universal e necessariamente a partir da Regra de Ouro, tendo em vista que a simples renúncia pessoal a um desses deveres significa que não mais tenho algum dever para comigo mesmo ou que não mais tenho aquele dever para com os outros – deveres que, segundo o imperativo categórico, eu *sempre* teria (e faria jus) enquanto ser dotado de razão e de vontade. Em relação aos deveres mútuos, embora o seu argumento pareça artificial, não deixa de ser razoável, como explica Jens Timmermann: o juiz pode garantir que ele gostaria de ser tratado da mesma maneira pela qual está tratando o criminoso se ele próprio fosse acusado do mesmo crime? E supondo-se que ele fosse culpado,

<sup>686</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 67.

<sup>687</sup> Kant refere-se ao imperativo categórico expresso a partir da fórmula da humanidade como fim em si mesmo.

<sup>688</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 67.

<sup>689</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 67, nota de rodapé nº 14.

ele gostaria de ser punido da mesma maneira pela qual está punindo o criminoso? Esse tipo de incertezas e de objeções não afetam a fórmula do imperativo categórico em questão<sup>690</sup>.

*Terceiro:* no que concerne ao dever contingente (meritório) para consigo mesmo, não basta que a ação não esteja em contradição com a humanidade na *nossa* pessoa como fim em si; é necessário que *concorde com ela*. Para Kant, “há na humanidade disposições para maior perfeição que pertencem ao fim da natureza a respeito da humanidade na nossa pessoa; descuidar essas disposições poderia, em verdade, subsistir com a *conservação* da humanidade como fim em si, mas não com a *promoção* deste fim”<sup>691</sup>.

*Quarto:* no que diz respeito ao dever meritório para com outrem, o fim natural que todos os homens têm é a sua própria felicidade. Muito embora seja verdade que a humanidade pode subsistir ainda que ninguém contribua para a felicidade dos outros, se cada qual não se esforçar por contribuir para os fins dos seus semelhantes, “isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como fim em si mesma*. Pois que se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível *os meus*, para aquela ideia poder exercer em mim *toda* a sua eficácia”<sup>692</sup>.

Concluindo a análise do princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral como *fim em si mesma* – a qual é a condição suprema que limita a liberdade de ação de cada ser humano –, Kant sustenta que tal princípio não é extraído da experiência; em primeiro lugar, porque é válido universalmente, aplicando-se para todos os seres racionais em geral, o que nenhuma experiência consegue alcançar; em segundo lugar, porque a humanidade nele se representa “não como fim dos homens (subjetivo), isto é, como objeto do que fazemos por nós mesmos efetivamente um fim, mas como fim objetivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve constituir, como lei, a condição suprema que limita todos os fins subjetivos, e que, por isso, só pode derivar da razão pura”<sup>693</sup>. Em seguida, Kant manifesta a sua intenção de reduzir as cinco fórmulas que apresenta ao longo da sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* a somente *três princípios fundamentais*, mas que constituem apenas um só princípio de toda a legislação prática (imperativo categórico). Segundo ele,

o princípio de toda a legislação prática reside objetivamente na regra e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); subjetivamente, porém, reside no fim; mas o sujeito de todos os fins (conforme o segundo princípio) todo o ser racional como fim em si

<sup>690</sup> TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of the Morals: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 100-101.

<sup>691</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 67.

<sup>692</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 67-68.

<sup>693</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 68.

mesmo: daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer, a ideia da vontade de todo o ser racional concebida como legisladora universal<sup>694</sup>.

O princípio único de toda a legislação prática (imperativo categórico) possui, por conseguinte, uma *forma*, que é a da universalidade – expressa na fórmula da lei universal e na sua analógica fórmula da lei da natureza –; uma *matéria*, isto é, um *fim*, que é o ser racional (o sujeito de todos os fins) como fim em si mesmo – que se expressa na fórmula da humanidade como em si mesmo –; e uma *condição suprema* ou *determinação completa* da concordância da vontade com a razão prática universal, que é a ideia da autonomia da vontade, quer dizer, a ideia da vontade do ser racional como legisladora universal – que se expressa, como será visto adiante, na fórmula da autonomia e na sua analógica fórmula do reino dos fins.

Antes de tratar dos conceitos de autonomia da vontade e de reino dos fins, importa analisar um conceito ainda não explorado, mas que é basilar não apenas para a ética kantiana em geral, como também para a sua concepção de dignidade humana, qual seja: o conceito de *respeito*. Afirmou-se mais acima, com Kant, que as pessoas são objeto de respeito. Mas, o que significa ser objeto de respeito? E por que as pessoas, e não as coisas, são objeto de respeito?

O respeito é, na verdade, um sentimento: o *sentimento de respeito*. Segundo Kant, o respeito é o único sentimento cognoscível *a priori*, isto é, não é um sentimento *recebido* por influência sensível, mas um sentimento que *se produz por si mesmo* através de um conceito da razão, e assim se distingue de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo<sup>695</sup>. Aquilo que todo o ser racional reconhece imediatamente como lei, reconhece-o com esse sentimento de respeito, que significa a consciência de *subordinação* da sua vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a sua sensibilidade<sup>696</sup>. Para Kant, o objeto do respeito é, portanto, simplesmente, a *lei moral* que todo ser racional impõe a si mesmo como necessária em si. Como se investigou nos tópicos 3.2.1 e 3.2.2 deste capítulo, o dever é a necessidade uma ação por *respeito à lei moral*. Dessa forma, o conceito do dever, *objetivamente*, exige na ação a conformidade com a lei moral; sem embargo, *subjetivamente*, na máxima dessa mesma ação, exige puramente o respeito por tal lei. É exatamente nisso que se baseia a distinção entre a consciência de se ter agido em *conformidade com o dever*, pelo que se tem a legalidade, e de se ter agido *por dever*, pelo que se tem a moralidade. O respeito, é possível assim dizer, é a *razão de agir* moralmente, ou seja, é o único motivo da razão prática. Consoante Dekens, a identificação desse sentimento “não garantirá, evidentemente,

<sup>694</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 68.

<sup>695</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 39, nota de rodapé n° 2.

<sup>696</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 39, nota de rodapé n° 2.



nenhuma ação moral efetiva; mas permitirá compreender o que se passa com uma vontade quando esta é determinada somente pela lei moral, excluindo qualquer outra razão de agir”<sup>697</sup>.

Kant sustenta, ademais, que “a determinação imediata da vontade pela lei [moral] e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua causa”<sup>698</sup>. Nessa perspectiva, o respeito não é um sentimento que dá validade a todas as ações que dele derivem, mas sim a “marca dolorosa da inscrição da lei no corpo sensível”<sup>699</sup>, a qual causa dano à atividade do sujeito enquanto as suas inclinações são os princípios determinantes: o efeito da lei moral sobre o sujeito é, portanto, “unicamente humilhação, que podemos sem dúvida discernir *a priori*, mas não conhecer nela como motivo a força da lei pura prática, mas só a resistência a motivos da sensibilidade”<sup>700</sup>. A lei causa essa humilhação em virtude da sua universalidade, que ultrapassa e rebaixa a particularidade das inclinações da sensibilidade: “a lei moral humilha inevitavelmente todo o homem quando este compara com essa mesma lei a tendência sensível da sua natureza”<sup>701</sup>. Dito isso, é preciso enfatizar que o respeito não é a causa da lei, mas o efeito que ela exerce sobre a vontade; não se deve, pois, confundir o *sentimento de respeito* com o *fato da razão*: por este, o ser racional toma consciência da lei moral; por aquele, o ser racional toma consciência da subordinação da sua vontade a essa lei. Feita essa distinção, pode-se notar uma íntima relação entre a lei moral, a sua consciência (fato da razão) e o seu efeito sobre a vontade (respeito):

O respeito aparece [...] como forma subjetiva do *fato da razão*, talvez uma via de escuta da razão prática, demarcando na sensibilidade um campo de moralidade, de não-patologia; e talvez o respeito seja igualmente a única verdadeira aplicação da lei, [...] pura obrigação, puro sinal da humanidade submetida à lei, mas também, como móvel da razão prática, o caráter distintivo da moral, sua mais clara manifestação<sup>702</sup>.

Sobre o *respeito*, Kant diz ainda que ele se dirige sempre e unicamente a pessoas, jamais a coisas, visto que estas “podem suscitar em nós a *inclinação* e, se forem animais (por exemplo, cavalos, cães, etc), até mesmo o *amor*, ou também o *temor*, como o mar, um vulcão, uma fera, mas nunca o respeito”<sup>703</sup>. Embora a *admiração* (*Bewunderung*) esteja mais próxima

<sup>697</sup> DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Tradução de Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008, p. 109.

<sup>698</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 39, nota de rodapé nº 2.

<sup>699</sup> DEKENS, Olivier, op. cit., p. 109.

<sup>700</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 94. Essa resistência à influência impeditiva das inclinações na atividade do sujeito é, por outro prisma, um fomento para a adequação dessa mesma atividade ao que a lei dela exige, daí porque o respeito é um sentimento *negativo* e *positivo*. Cf. *ibidem*, p. 90-95.

<sup>701</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 90.

<sup>702</sup> DEKENS, Olivier, op. cit., p. 109-110.

<sup>703</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 92.

do respeito e possa incidir em coisas – é possível sentir admiração pela força de um animal, pela altitude de uma montanha, pela distância dos corpos celestes etc. –, ela não se confunde com o respeito. As pessoas, assim como as coisas, igualmente podem ser objetos de amor, de temor ou de admiração, mas não é por isso que aquelas se tornam objeto de respeito. Segundo Kant, o respeito pelas pessoas (as únicas que podem ser objeto de respeito) baseia-se “sempre na consciência de um dever que um exemplo nos apresenta, e que, portanto, o respeito nunca pode ter nenhum outro fundamento senão um fundamento moral”<sup>704</sup>. Em outra passagem, ele esclarece tal afirmação quando acrescenta à frase de *Fontenelle* – *na presença de um grande, inclino-me, mas o meu espírito não se inclina* – que, “diante de um homem de classe inferior, um burguês ordinário, no qual percepciono uma retidão de caráter de um grau tal que eu, no que me toca, não tenho consciência de possuir, o *meu espírito inclina-se*, quer eu queira quer não e por muito que eu levante a cabeça para que não lhe passe despercebida a superioridade da minha condição”<sup>705</sup>. Kant continua a explicação da seguinte forma:

O seu exemplo [desse homem de classe inferior] apresenta-me uma lei que confunde a minha presunção quando a comparo com a minha conduta e o seu cumprimento, por conseguinte, a sua *praticabilidade*, vejo-a demonstrada diante de mim através da ação. Ora, posso até estar consciente de haver em mim um igual grau de honestidade e, não obstante, o respeito permanece. Com efeito, visto que no homem o bem é sempre imperfeito, a lei tornada concreta através de um exemplo, confunde sempre o meu orgulho; e o homem, que vejo diante de mim, cuja imperfeição, a qual o pode ainda afetar não me é tão conhecida como conhecida me é a minha, aparece-se assim uma medida. O *respeito* é um *tributo* que não podemos recusar ao mérito quer queiramos ou não; podemos, quando muito, não o manifestar exteriormente, no entanto, não conseguimos impedir de internamente o sentirmos<sup>706</sup>.

Por conseguinte, pode-se entender que, para Kant, todo o respeito por uma pessoa é, propriamente, só o respeito pela lei moral da qual essa pessoa nos dá o exemplo<sup>707</sup>. Quando se considera que ser caritativo é um dever, representa-se igualmente numa pessoa caritativa, por assim dizer, o *exemplo de uma lei* (a de que todo ser racional deve tornar-se semelhante a ela por meio do exercício), e é isso que constitui o sentimento de respeito. Kant conclui, nesse passo, que todo “o chamado *interesse* moral consiste simplesmente no *respeito* pela lei”<sup>708</sup>.

Como foi visto anteriormente, o princípio da humanidade como fim em si mesma é um dos três princípios basilares da ética kantiana que compõem a ideia da legislação prática,

<sup>704</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 97, nota de rodapé nº 2.

<sup>705</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 92.

<sup>706</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 92-93

<sup>707</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995, p. 39, nota de rodapé nº 2.

<sup>708</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 39, nota de rodapé nº 2.

ao lado da forma da universalidade e da autonomia da vontade. Os três são indissociavelmente ligados. Ocorre que os dois últimos princípios já foram objeto de reflexão, inclusive no que se refere à sua fundamentação; isso permite que se mostre agora que o primeiro princípio *deriva* e retira o seu *fundamento* da autonomia da vontade (propriedade da vontade de ser lei para si mesma), que, como exposto, tem como consequência o princípio universal da moralidade<sup>709</sup>, e cuja manifestação geral – aliás, o fundamento da ética kantiana – é a *ideia da liberdade*, que se pode “conhecer” *praticamente* pela via da lei moral (*ratio cognoscendi*)<sup>710</sup>.

Segundo o princípio único da legislação prática – cuja possibilidade também já foi demonstrada –, devem ser rejeitadas todas as máximas que não possam subsistir juntamente com a própria legislação universal da vontade. Desse modo, a vontade não está “simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma*, e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora)”<sup>711</sup>. Ao começar a tratar do princípio da autonomia, Kant confere-lhe uma importância singular, indicando que ele possui o caráter específico de distinção do imperativo categórico, a saber: a renúncia a todo o interesse no querer por dever. Isso porque, quando se pensa a ideia de uma vontade legisladora universal, mesmo que uma vontade *subordinada a leis* ainda possa estar vinculada a essas leis através de um interesse, “não é no entanto possível que a vontade, que é ela mesma legisladora suprema, dependa, enquanto tal, de um interesse qualquer”<sup>712</sup>, visto que tal vontade dependente necessitaria ainda de outra lei que limitasse o interesse do seu amor próprio<sup>713</sup> à condição de uma validade como lei universal.

Nesse sentido, Kant argumenta que o princípio da autonomia da vontade, segundo o qual a vontade humana seria *uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas*, convém perfeitamente ao imperativo categórico, no sentido de que é em virtude da ideia da legislação universal que ele não se funda em nenhum interesse e, assim, pode ser um

<sup>709</sup> Cf. tópico 3.2.3 deste capítulo.

<sup>710</sup> Lembre-se de que a autonomia da vontade é a liberdade em sentido positivo. Cf. tópico 3.2.3 deste capítulo.

<sup>711</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 68

<sup>712</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 69.

<sup>713</sup> De acordo com Kant, “achamos a nossa natureza enquanto natureza de seres sensíveis constituída de tal modo que a matéria da faculdade de desejar (objetos da inclinação, quer da esperança, quer do temor) se impõe primeiro, e o nosso eu (*Selbst*) patologicamente determinável, embora seja inteiramente inadequado, mediante as suas máximas, para a legislação universal, contudo, esforça-se, como se ele constituísse todo o nosso Si mesmo (*Selbst*), por fazer valer de antemão as suas pretensões como as primeiras e originais. A esta tendência para se fazer a si mesmo em geral princípio determinante objetivo da vontade, segundo os princípios subjetivos de determinação do seu livre arbítrio, pode dar-se o nome de *amor de si* [ou amor próprio, *Selbstliebe*], o qual, se se erigir em legislador e em princípio prático incondicionado, pode denominar-se *presunção*. Ora, a lei moral, que é a única a ser verdadeiramente (isto é, a todos os respeitos) objetiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e causa um dano infinito à *presunção*, que prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si”, dano esse que é causado, como visto, pelo respeito que infunde na vontade do sujeito. KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 89-90.

imperativo incondicional; ou melhor: o imperativo categórico (uma lei para a vontade de todo o ser racional) “só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal; pois só então é que o princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não têm interesse algum sobre que se fundem”<sup>714</sup>. Antes mesmo de expor a fórmula da autonomia, Kant afirma que este conceito, de autonomia da vontade, leva a outro conceito muito fecundo e que lhe é conexo: o de um *reino dos fins*.

Pela palavra “reino”, Kant entende “a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns”<sup>715</sup>. Acrescenta tal autor que, uma vez que as leis determinam os fins segundo a sua lei universal, se se abstrair das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, é possível conceber um todo do conjunto dos fins – tanto dos seres racionais como fins em si quanto dos fins próprios que cada um possa propor a si mesmo – em ligação sistemática, isto é, um reino dos fins que seja possível de acordo com os princípios da legislação prática (universalidade, humanidade como fim em si e autonomia).

Em seguida, Kant sustenta que esse reino dos fins decorre da ideia de que todos os seres racionais submetem-se à lei que manda que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si: daí que resulta “uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns, *i.e.*, um reino que, exatamente porque estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é apenas um ideal)”<sup>716</sup>.

O ser racional pertence ao reino dos fins tanto como *membro* quanto como *chefe*: no primeiro caso, porque é legislador universal, estando, contudo, também submetido a essas leis; no segundo, porque, como legislador universal, não está submetido à vontade de nenhum outro, pelo que é o seu próprio chefe. A esse respeito, Kant explica o seguinte:

O ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro, quer seja como chefe. Mas o lugar deste último não pode ele assegurá-lo somente pela máxima da sua vontade, mas apenas quando seja um ser totalmente independente, sem necessidade, nem limitação do seu poder adequado à vontade<sup>717</sup>.

---

<sup>714</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995, p. 69-70.

<sup>715</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 70.

<sup>716</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 71.

<sup>717</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 71.

Nesse sentido, Kant relaciona o conceito de moralidade – a relação das ações com a autonomia da vontade – ao de um reino dos fins: a moralidade é “a relação de toda a ação com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins”<sup>718</sup>; legislação que tem de poder encontrar-se em cada ser racional e provir da sua vontade, cujo princípio é o seguinte: *Age de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal*<sup>719</sup> (fórmula da autonomia). O dever segundo tal princípio não se funda em sentimentos, em impulsos, em sentimentos ou em inclinações, mas sim na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional precisa ser considerada como legisladora, sob pena este não poder pensar-se como fim em si mesmo. Para Kant, a razão relaciona “cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da ideia da *dignidade* de um ser racional” que não obedece outra lei senão aquela que ele dá a si mesmo simultaneamente<sup>720</sup>. É a partir dessas noções – de humanidade como fim em si, de autonomia, de reino dos fins e de universalidade – que Kant constrói a ideia de dignidade.

Tudo no reino dos fins tem ou um *preço* ou uma *dignidade*.

Aquilo que tem um preço admite que se ponha qualquer outra coisa em seu lugar como *equivalente*; é algo *substituível* e *comparável* com algo que lhe equivalha, podendo ser *negociado* e servir de *meio*. O preço pode ser um *preço venal ou mercantil*, quando essa coisa relaciona-se com as inclinações e necessidades gerais do ser humano, ou um *preço de afeição ou de sentimento*, quando essa coisa, “mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é, a uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas”<sup>721</sup>. Dessa maneira, o objeto que tem um preço possui somente um *valor relativo ou condicional*.

Pelo contrário, aquilo que possui uma dignidade eleva-se acima de todo o preço e, portanto, *não permite equivalente*; é *insubstituível* e *incomparável* com qualquer outro objeto, inclusive com outros objetos que igualmente possuam uma dignidade. A dignidade provém da ordem do universal, do absoluto, dos fins – aliás, “é a condição graças à qual qualquer coisa

<sup>718</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 71.

<sup>719</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 71. “[...] se as máximas não são já pela sua natureza necessariamente concordes com este princípio objetivo dos seres racionais como legisladores universais, a necessidade da ação segundo aquele princípio chama-se então obrigação prática, isto é *dever*. O dever não pertence ao chefe do reino dos fins, mas sim a cada membro e a todos em igual medida”. Ibidem, p. 71.

<sup>720</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 71.

<sup>721</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 72.

pode ser um fim em si mesma”<sup>722</sup> –, estando, por isso mesmo, fora do comércio; ou seja, é *inegociável*. Assim, o objeto que possui uma dignidade tem um *valor íntimo ou incondicional* e não deve ser tratado somente como meio, mas sempre e simultaneamente como fim em si.

Em seguida, Kant afirma que “a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto, a moralidade e a humanidade, enquanto capaz da moralidade são as únicas coisas que têm dignidade”<sup>723</sup>. O ser humano, conseqüentemente, possui dignidade, não pela sua animalidade, a qual não o torna digno de respeito nenhum, mas pela sua humanidade, que nada mais é do que a sua capacidade (da razão) para a moralidade. A dignidade humana decorre da sua possibilidade de, enquanto ser racional, *participar na legislação universal* pela qual é apto a ser membro de um possível reino dos fins em virtude da sua própria condição de fim em si; em outras palavras, o ser humano é digno porque pode pensar-se “como legislador no reino dos fins, como livre a respeito de todas as leis da natureza, obedecendo somente àquelas que ele mesmo se dá, e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal (à qual ele simultaneamente se submete)”<sup>724</sup>. Segundo Kant, só a lei pode conferir dignidade a algum objeto, de tal maneira que a própria legislação, que determina e é a condição de todo o valor, precisa ter, exatamente por isso, também uma dignidade, quer dizer, “um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ele faça, só a palavra *respeito* pode exprimir convenientemente”<sup>725</sup>.

Diante disso, pode-se compreender que a *autonomia* é o fundamento da dignidade humana e, de modo geral, da dignidade de todo o ser racional capaz de moralidade. Convém ressaltar que a mera circunstância de uma pessoa estar *submetida* à lei moral não lhe confere nenhuma dignidade por si só. É necessário algo mais, a saber, que essa pessoa seja, ao mesmo tempo, *legisladora* em relação a essa lei moral e, tão somente por isso, esteja subordinada. A dignidade humana funda-se justamente na capacidade que todo ser humano tem, enquanto ser racional, de ser legislador universal e de estar, ao mesmo tempo, submetido a essa legislação, ou seja, funda-se na autonomia da vontade.

Outro aspecto importante a se observar é que a ideia da autonomia *precede* a ideia de dignidade humana, quer dizer, a dignidade humana resulta da autonomia da vontade, e isso fica claro, por exemplo, quando Kant afirma que todo o ser racional, como fim em si mesmo, tem de poder considerar-se, com respeito a todas as leis que possa estar submetido, ao mesmo

<sup>722</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 72.

<sup>723</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 72.

<sup>724</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 73.

<sup>725</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 73.

tempo, como legislador universal, uma vez que exatamente esta aptidão das suas máximas a constituir a legislação universal é o que o distingue como fim em si mesmo, disso se seguindo “que esta sua dignidade (prerrogativa) em face de todos os simples seres naturais tem como consequência o haver de tomar sempre as suas máximas do ponto de vista de si mesmo e, ao mesmo tempo, também do ponto de vista dos outros seres racionais como legisladores”<sup>726</sup>, os quais, por isso mesmo, também se chamam pessoas. Dessa maneira, “é possível um mundo de seres racionais («*mundus intelligibilis*») como reino dos fins, e isto graças à própria legislação de todas as pessoas como membros dele”<sup>727</sup>. Portanto, *todo ser racional deve de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins*. É essa a fórmula do reino dos fins, que é a fórmula analógica da autonomia. Assim como Kant usou na fórmula da lei universal uma analogia entre a lei moral e a lei da natureza, também agora ele parece recorrer a uma analogia, mas entre o reino dos fins e o reino da natureza, com a mesma finalidade de aproximar o princípio da moralidade mais e mais da intuição<sup>728</sup>.

Importa ainda ressaltar que Kant, na sua *Crítica da Razão Prática*, faz menção ao conceito de *personalidade* como “a liberdade e a independência relativamente ao mecanismo da natureza inteira, ao mesmo tempo, porém considerada como uma faculdade de um ser que está submetido a leis [...], a saber, às leis puras práticas dadas pela sua própria razão”<sup>729</sup>. Fica fácil notar que ele identifica a personalidade com a autonomia, não se tratando aparentemente, de uma ideia nova. Mas, como esclarece Dekens, Kant, na obra citada, como frequentemente se dá no seu pensamento, desenvolve uma tese idêntica, mas sob prisma diverso. Nesse caso, ele deduz imediatamente a dignidade e a personalidade do ser humano da presença nele do dever, manifesta no respeito: “A grandeza do homem não está em sua hipotética capacidade de agir moralmente; ela se encontra naquilo que o liga, em sua condição sensível, a uma

<sup>726</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 75.

<sup>727</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 75.

<sup>728</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 75. Guido de Almeida esclarece que Kant considera o conceito de reino dos fins como decorrência ou implicação do conceito da autonomia: “o conceito de um ser racional, diz Kant, ‘que tem de se considerar como legislando universalmente através de todas as máximas de sua vontade [...]’, isto é, o conceito de autonomia, ‘leva a um conceito conexo que é muito fecundo, a saber, de um reino dos fins’ [...]. Nesse sentido, o conceito do ‘reino dos fins’ é apenas um desdobramento conceptual da ideia de autonomia e não contém ainda nenhuma comparação com algo de intuitivo. Esta comparação se dá, porém, quando se leva em conta que as leis universais dessa comunidade podem ser comparadas, a exemplo do que ocorreu com a primeira fórmula, a leis da natureza, de tal sorte que o reino dos fins pode ser comparado ele próprio a um ‘reino da natureza’, que é um conceito teleológico [...]. Talvez se possa dizer que não é a sociedade política, mas a sociedade animal, que provê para a ideia da autonomia e, portanto, para o conceito do ‘reino dos fins’ o termo de comparação intuitivo que permite aproximá-los do nosso ‘sentimento’ ou faculdade de julgar”. ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre as “fórmulas” do imperativo categórico. In: DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo Roberto Margutti; DUARTE, Rodrigo (Org.). **Ética, política e cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 89-103, p. 102-103, nota de rodapé nº 29.

<sup>729</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 103.

ordem inteligível: a ordem da liberdade. O homem não é grande porque é bom; ele é grande porque tem consciência do seu dever”<sup>730</sup>.

Destarte, embora o conceito de personalidade se confunda com o de autonomia, Kant vincula agora a primeira diretamente ao respeito e à condição da pessoa de membro de *dois mundos*: “a pessoa, enquanto pertencente ao mundo sensível, está sujeita à sua própria personalidade [autonomia] na medida em que ela pertence igualmente ao mundo inteligível”, de tal maneira que não “é de admirar se o homem, enquanto pertencente a ambos os mundos, deve considerar o seu próprio ser, em relação à sua segunda e mais elevada determinação, de nenhum outro modo a não ser com veneração, e às leis da mesma com maior respeito”<sup>731</sup>. O homem de Kant, como explica Dekens, não se define exclusivamente por sua finitude ou pelo infinito que se dá nele, mas pela relação entre ambos, que é a de subordinação perante aquilo que é nele infinito (santo), a saber, a lei moral. O conceito de personalidade qualifica tal ideia de infinito no homem<sup>732</sup>. O trecho seguinte evidencia essa afirmação, bem como demonstra, mais uma vez, que a autonomia é o fundamento da dignidade humana:

A lei moral é *santa* (inviolável). O homem não é certamente assas santo, mas a *humanidade* deve para ele ser santa na sua pessoa. Em toda a criação, tudo o que se quiser e sobre que se tem algum poder pode também utilizar-se *simplesmente como meio*; unicamente o homem e, com ele, toda a criatura racional é *fim em si mesmo*. Ele é efetivamente o sujeito da lei moral que é santa em virtude da autonomia da sua liberdade. Justamente por causa desta, toda a vontade, mesmo a vontade própria de cada pessoa e dirigida para si própria, está restringida à condição de um acordo com a *autonomia* do ser racional, isto é, de não a submeter a objetivo algum que não seja possível segundo uma lei que possa brotar da vontade do sujeito passivo; por conseguinte, a nunca utilizar este sujeito simplesmente como meio, mas ao mesmo tempo também como fim. Impomos com razão esta condição à vontade divina relativamente aos seres racionais no mundo, enquanto suas criaturas, na medida em que ela assenta na sua personalidade, graças à qual exclusivamente constituem fins em si<sup>733</sup>.

Pelo exposto, pode-se responder, com Kant, à pergunta: *por que* o ser humano tem uma dignidade? O ser humano tem dignidade porque possui *razão*. Esta razão não concerne, é evidente, à razão enquanto *conhece* o mundo sensível e que tem por objeto a lei da natureza (razão teórica), mas sim à razão enquanto *determina o agir* tal como ele seria num mundo inteligível e que tem por objeto a lei da liberdade (lei moral), que se impõe a uma vontade que

<sup>730</sup> DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Tradução de Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008, p. 111.

<sup>731</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 103. “A ideia da personalidade que desperta o respeito e nos põe diante dos olhos a sublimidade da nossa natureza (segundo a sua determinação), ao fazer-nos notar simultaneamente a falta de conformidade da nossa conduta em relação à mesma e ao aniquilar assim a presunção, é natural mesmo à mais comum razão humana e facilmente se nota”. Ibidem, p. 103.

<sup>732</sup> DEKENS, Olivier, op. cit., p. 111.

<sup>733</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 103.



nem sempre lhe é conforme, embora sempre deva sê-lo (razão prática). Mais precisamente, o ser humano tem dignidade porque tem a capacidade de razão para a autonomia, quer dizer, a capacidade de ser legislador universal e de, ao mesmo tempo, submeter-se à lei que dá a si.

A seguir, serão identificadas algumas implicações práticas dessa concepção – o que não excluem outras que foram (ou podem ser) identificadas pela análise anterior – para a fixação de contornos, ou seja, para melhor delimitar a significação, do princípio ético-jurídico da dignidade humana. Pois bem, uma vez que aquilo que tem dignidade, para Kant, está acima de todo o preço e, portanto, é insubstituível, incomparável, inegociável, um fim em si mesmo, tendo um valor íntimo ou incondicional, não se admite a *quantificação* da dignidade humana, ou seja, a possibilidade de haver seres humanos mais ou menos dignos do que outros. O valor de cada ser humano não é maior nem menor do que o de outro, mas exatamente *igual*, pelo que cada um deve ser tratado, na sua humanidade, como fim em si, e nunca meramente como meio. A concepção kantiana implica que os atributos que *quantificam* ou comparam os seres humanos – a riqueza, o poder, a honra, o prestígio etc. – não constituem nenhum valor moral verdadeiro, isto é, um valor íntimo ou incondicional e, portanto, a dignidade não tem com eles relação<sup>734</sup>. A ideia de *uma igual dignidade de todos os seres humanos* é claramente revelada por Kant, na sua *Doutrina da Virtude*, ao distinguir o *homo phaenomenon*, que tem um preço, e o *homo noumenon*, que tem uma dignidade:

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

Somente o homem, considerado como pessoa, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral, está acima de todo o preço; pois que, como tal (como *homo noumenon*), não pode valorar-se apenas como meio para fins alheios, mas sim como fim em si mesmo, isto é possui uma dignidade (um valor intrínseco absoluto) mediante a qual obriga todos os demais seres racionais do mundo a guardar-lhe

<sup>734</sup> Para Kant, é uma violação do dever a humildade na comparação com outrem: “A humildade ao comparar-se com outros homens (bem como, de modo geral, com qualquer ser finito, mesmo que fosse um serafim) não é, de modo algum, um dever; ao invés, o esforço em igualar os outros em tal humildade ou de os superar nisso, na convicção de, com isso, obter um valor intrínseco superior, é soberba (*ambitio*), a qual se opõe, precisamente, ao dever para com os outros. Mas o rebaixar intencionalmente o seu próprio valor moral, tendo em vista fazer disso um mero meio de adquirir o favor de outro (seja quem for) (a hipocrisia e a lisonja), não é senão falsa (fingida) humildade e, enquanto desvalorização da personalidade do próprio, vai contra o dever para consigo mesmo”. KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 368.

respeito, podendo medir-se com qualquer outro desta espécie e valorar-se em pé de igualdade<sup>735</sup>.

A partir do que foi dito, pode-se encontrar outra implicação prática da concepção kantiana: ela não admite a *supressão* ou a *perda* da dignidade humana, ou seja, a possibilidade de haver seres humanos destituídos de dignidade. A humanidade em cada pessoa sempre tem a sua dignidade, não importa quão imoralmente uma pessoa tenha agido; ainda assim, ela não perde a sua dignidade e, por conseguinte, merece o respeito que a sua humanidade reivindica: “Desprezar (*contemnere*) outros homens, quer dizer, recusar-lhes o respeito que é devido ao homem em geral é, em qualquer circunstância, contrário ao dever; pois que é de homens que se trata”<sup>736</sup>. Kant complementa afirmando que não se pode negar sequer ao homem vicioso “o respeito que, pelo menos na sua qualidade de homem, não lhe pode ser retirado; mesmo que com a sua ação ele se torne, na verdade, indigno dele”<sup>737</sup>. A impossibilidade da supressão ou da perda da dignidade humana tem como consequência, por exemplo, que “ninguém deve ser submetido à tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante” (art. 5º, da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948). Nessa perspectiva, conclui Kant que

É por isso que podem existir castigos que são infamantes (como o esartejamento, fazer com que os cães despedacem o condenado, o corte do nariz ou das orelhas), castigos que para um homem honrado (que tem pretensão ao respeito dos outros, como cada um deve fazer), não apenas são mais dolorosos que a perda dos bens e da vida, mas que também fazem o espectador corar de vergonha por pertencer a uma espécie em relação à qual se pode proceder deste modo<sup>738</sup>.

Uma das dificuldades que a noção de dignidade humana traz é a de *identificação* e a de *designação* dos *titulares* da dignidade. Numa primeira aproximação, pode-se afirmar que a dignidade é uma condição, acima de tudo, das *pessoas*. Contudo, depois dessa aproximação, facilmente se constata, pelos discursos jurídicos e filosóficos, que ainda há grandes dúvidas acerca da identificação e a designação do titular da dignidade: quem é ou pode ser o titular da dignidade humana? Muitas respostas podem ser dadas: a pessoa, a pessoa humana, a pessoa em potencial (o feto, por exemplo), o ser humano, o humano, a humanidade, o indivíduo, os indivíduos vulneráveis ou dominados por alguma forma de poder (as mulheres, as crianças, os

<sup>735</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 366-367.

<sup>736</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 414.

<sup>737</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 414.

<sup>738</sup> KANT, Immanuel, op. cit., p. 414-415.

prisioneiros, os loucos, os enfermos), uma função ou um cargo (dignidade dos dignitários), a criatura (conceito que permite abranger as espécies animais e vegetais)<sup>739</sup>.

Aparentemente, essa temática também levanta dificuldades na ética de Kant. Este declara expressamente que “a moralidade e a humanidade, enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade”<sup>740</sup>, sendo que a *humanidade*, conforme estudado, não é o conjunto dos seres humanos, mas sim a capacidade de razão do ser humano para a autonomia, isto é, para ser legislador universal e de, ao mesmo tempo, estar submetido à sua legislação. A esse respeito, Roberto Andorno sustenta que o conceito de “pessoa” adotado como ponto de partida condiciona a conduta que se toma sobre a vida humana: ou a pessoa é identificada sem mais com todo ser humano vivo (é pessoa pelo fato de ser um ser humano vivo), ou é exigido desse ser humano vivo algo mais (a autoconsciência, a autonomia moral, a capacidade de dor etc.)<sup>741</sup>. Para tal autor, a primeira posição, “conduz a adotar uma atitude de respeito para com todo indivíduo humano, qualquer que seja sua idade ou seu estado mental, e por conseguinte, a julgar que determinadas práticas, tais como o aborto, o infanticídio, a experimentação com embriões ou a eutanásia são eticamente inaceitáveis”<sup>742</sup> (tradução nossa), já a segunda, pelo contrário, fatalmente “conduz a uma atitude de indiferença para com os seres humanos mais fracos, que podem ser expostos a tratamentos degradantes ou diretamente suprimidos sem nenhum remorso. O respeito só se dirige aqui a um número limitado de indivíduos seletos, os quais têm a sorte de possuir certas qualidades que se julgam ‘essenciais’”<sup>743</sup> (tradução nossa).

Apesar de Kant afirmar que a *humanidade*, enquanto capaz de moralidade, é o que possui dignidade, a sua ética não permite nem leva às consequências da segunda posição. Mas a ética kantiana tampouco funda a *personalidade* e a *humanidade* – logo, a dignidade humana – no fato de o ser humano *ser membro da espécie humana* ou no fato de *ele nascer vivo*, o que resultaria numa concepção “especista” da dignidade humana, no sentido de que esta seria uma qualidade biológica e inata à natureza humana. Como argumenta Ingo Sarlet, essa concepção

<sup>739</sup> Essa foi uma das ambiguidades do conceito de dignidade expostas por: CHAMPEIL-DESPLATS, Véronique. La dignidad y su ambigua influencia en las libertades. In: **Simposio Franco-Americano de Filosofía del Derecho Público**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Departamento de Filosofía del Derecho, 2008. Considerando os objetivos e os limites desta investigação, aqui não serão abordados os aspectos da Bioética.

<sup>740</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995, p. 72.

<sup>741</sup> ANDORNO, Roberto. **Bioética y dignidad de la persona**. Madrid: Tecnos, 1998, p. 69.

<sup>742</sup> ANDORNO, Roberto, op. cit., p. 69. No original: “conduce a adoptar una actitud de respeto hacia todo individuo humano, cualquiera sea su edad o su estado de salud, y por consiguiente, a juzgar que ciertas prácticas, tales como el aborto, el infanticidio, la experimentación con embriones o la eutanasia son éticamente inaceptables”.

<sup>743</sup> ANDORNO, Roberto, op. cit., p. 70. No original: “conduce a una actitud de indiferencia hacia los seres humanos más débiles, que pueden ser expuestos a tratamientos degradantes o directamente suprimidos sin ningún remordimiento. El respeto sólo se dirige aquí a un número limitado de individuos selectos, los que tienen la suerte de poseer ciertas cualidades que se juzgan ‘esenciales’”.

“não afasta uma possível consideração da dignidade da vida de um modo geral”<sup>744</sup>, isto é, a da vida humana, da vida animal e da vida vegetal; e caso ela queira ir além, tem de apelar a uma das três concepções já criticadas aqui (ontológica, teológica e intuicionista), defendendo, pois, um *privilégio arbitrário* em favor dos seres humanos. Kant, certamente, não é um “especista” e não defende a dignidade da vida de um modo geral; ele defende a dignidade do ser humano.

Embora seja verdade que aqueles que não têm ainda a capacidade de moralidade – recém nascidos e crianças, por exemplo –, ou que a perderam definitiva ou temporariamente – os doentes mentais graves, os indivíduos em coma etc. –, não tenham, em termos estritamente kantianos, a *humanidade*<sup>745</sup>, isso de modo algum significa que tais seres humanos possam ou ser tratados como meras coisas ou como simples meios. Isso seria completamente incorreto na interpretação que aqui se faz de Kant. Recusar o respeito a outro homem, qualquer que seja a sua condição, é contrário ao dever. O ser humano deve ser tratado com respeito, mesmo que não seja capaz de exercer a sua capacidade de moralidade – “não por *não querer*, mas por *não poder exercê-la/praticá-la*” em virtude de deficiência ou de obstáculo<sup>746</sup>. Ainda que Kant não trate desse tema expressamente, tem plena razão Ingo Sarlet quando afirma que a autonomia é considerada abstratamente, enquanto *capacidade potencial* do ser humano de autodeterminar o seu agir, “não dependendo da sua efetiva realização no caso da pessoa em concreto, de tal sorte que também o absolutamente incapaz<sup>747</sup> [...] possui exatamente a mesma dignidade que qualquer outro ser humano física e mentalmente capaz”<sup>748</sup>. Pode-se concluir que a dignidade humana das pessoas incapazes de exercer a autonomia decorre do *respeito* que lhes é devido pelos seus semelhantes, que certamente conseguem perceber a sua potencialidade para tanto:

Todo o homem tem uma legítima pretensão ao respeito dos seus semelhantes e também ele está ao mesmo obrigado, em termos recíprocos, em relação a cada um deles. A humanidade é ela própria uma dignidade; pois que o homem não pode ser

<sup>744</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Dimensões da dignidade humana**: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 15-43, p. 26.

<sup>745</sup> Convém advertir que os conceitos kantianos de “pessoa” e de “humanidade” são filosóficos, e não biológicos, e só podem ser corretamente entendidos dentro de todo o contexto da sua filosofia. Uma conclusão apressada de que Kant recusaria o respeito e a dignidade aos incapazes revela-se incompatível com o seu pensamento.

<sup>746</sup> AGOSTINI, Leonardo. **Autonomia**: fundamento da dignidade humana em Kant. 2009. 101 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009, p. 89. Para tal autor, quem está em plenas condições de exercer sua capacidade moral, deve tratar quem não está em situação de igualdade (de capacidade de moralidade) *como se* estivesse: pois, embora este não esteja em condições ou não possa *consentir*, o *respeito* proíbe que os últimos sejam tratados como meios e, por isso, não tenham dignidade”. Ibidem, p. 91.

<sup>747</sup> Segundo o Código Civil brasileiro vigente, “Art. 3º São absolutamente incapazes de exercer pessoalmente os atos da vida civil: I - os menores de dezesseis anos; II - os que, por enfermidade ou deficiência mental, não tiverem o necessário discernimento para a prática desses atos; III - os que, mesmo por causa transitória, não puderem exprimir sua vontade”.

<sup>748</sup> SARLET, Ingo Wolfgang, op. cit., p. 23.

utilizado meramente como meio por outro homem (nem por outros, nem sequer por si mesmo), tendo de ser sempre utilizado como fim e nisto consiste, precisamente, a sua dignidade (a personalidade), em virtude da qual se eleva acima de todos os outros seres do mundo que não são homens e que, esse sim, são susceptíveis de uso, por conseguinte, eleva-se acima de todas as coisas. Assim, tal como não pode alienar-se a si próprio por qualquer preço que seja (o que seria contrário ao dever de auto-estima), tão-pouco pode agir contra a auto-estima dos outros enquanto homens, auto-estima que é igualmente necessária, ou seja, está obrigado a reconhecer no plano prático a dignidade da humanidade em todos os outros homens; por conseguinte, impende sobre ele um dever que se refere ao respeito que se há-de necessariamente testemunhar a qualquer outro homem<sup>749</sup>.

Dessa maneira, é também uma implicação prática da concepção kantiana que deve haver uma *reciprocidade entre os homens* no que concerne ao respeito que cada um deve aos seus semelhantes, inclusive aos mais debilitados e que, por isso mesmo, necessitam de maior cuidado. Essa reciprocidade implica o dever de procurar promover e restaurar a capacidade de moralidade, respectivamente, dos que ainda não a possuem e dos que a tenham perdido. Pode-se, portanto, observar que a concepção kantiana conduz a adotar uma atitude de respeito para com *todos* os seres humanos, qualquer que seja a sua idade ou o seu estado mental, bem como julga como eticamente inaceitáveis as práticas que gerem a *reificação* de um ser humano.

---

<sup>749</sup> KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 413-414.

## CONCLUSÃO

Com as reflexões aqui realizadas, buscou-se apresentar os principais elementos da concepção kantiana da dignidade humana, com ênfase na questão da sua justificação racional, a fim de averiguar como ela pode contribuir para um uso menos arbitrário desse princípio no campo do Direito, sem ter, entretanto, a pretensão de esgotar o assunto ou de alcançar certezas ou verdades absolutas sobre esse modelo de justificação racional. O que se quis foi esclarecer as bases em que se fundamenta o princípio mais básico da ordem jurídico-política e de toda a vida social, que habitualmente é aceito, interpretado e aplicado sem maiores questionamentos, como algo autoevidente, mesmo sem se conseguir responder às perguntas ineludíveis pela sua justificação e pela sua definição, o que acaba deixando o seu emprego à disposição do arbítrio e dos interesses particulares daqueles que o invocam a seu favor. Pelo exposto neste trabalho, foi possível chegar a algumas conclusões conforme o que se segue.

No que se refere à questão de se a dignidade humana necessita de uma justificação racional, pode-se perceber que, conquanto existam numerosos acordos internacionais sobre os direitos humanos, ainda hoje não se pode contar com um reconhecimento universal da ideia e do conteúdo desses direitos e da dignidade humana, de tal maneira que, se não for possível justificar racionalmente a sua pretensão de validade deontológica universal, tal pretensão será dogmática e arbitrária. Nesse horizonte, o fundamento puramente pragmático, derivado de um acordo faticamente existente, não é suficiente para a justificação racional desses direitos e da dignidade humana, uma vez que sempre carece de mais razões que justifiquem porque ele e as suas implicações devem ser decisivos e admitidos como válidos. É possível verificar também que, além de necessitar de proteção e de realização na prática, a dignidade humana precisa do esclarecimento desta através da justificação teórica, a fim de garantir a existência e a validade da ideia que procura defender; a via da justificação, aliás, tem considerável relevância para o âmbito prático da dignidade humana, na medida em que é um ponto de partida imprescindível para delimitar materialmente o seu conteúdo e, por conseguinte, para evitar e para combater o uso abusivo que dela se tem feito enquanto princípio ético-jurídico.

Acontece que a justificação da dignidade humana não é uma tarefa simples, tendo em vista que existem distintas concepções filosóficas com distintas propostas para tanto e que algumas delas se mostram acríicas e dogmáticas, ensejando posturas voluntaristas, arbitrárias ou autoritárias por parte daqueles que as utilizam em seu discurso. Como demonstrado, esse é o caso das concepções ontológica, teológica e intuicionista, cujos critérios, por ultrapassarem os limites possíveis de todo o conhecimento humano ou por abdicarem da argumentação e da

racionalidade, são irracionais ou pré-racionais, não servindo, desse modo, nem para justificar racionalmente a pretensão deontológica de validade universal da dignidade humana, nem para efetivamente contribuir com a sua interpretação e com a sua aplicação enquanto princípio do Direito. Ao contrário, uma vez descobertas as suas bases teóricas frágeis, essas concepções da dignidade humana representam um obstáculo à segurança jurídica e à proteção e à efetivação desse princípio, assim como conduzem à perda dos seus contornos, ao enfraquecimento da sua força normativa e da credibilidade do seu argumento e à sua conseqüente *banalização*.

Feitas tais reflexões, passou-se a examinar a concepção kantiana e a sua proposta de justificação da dignidade humana, momento no qual se constatou que o projeto kantiano da fundamentação da ética abrange essa proposta, já que, para ele, a moralidade e a humanidade, enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que possuem dignidade e que, portanto, o fundamento da moralidade é também o fundamento da dignidade humana. Nesse sentido, para a busca e para a fixação do princípio supremo da moralidade, adotou-se o próprio caminho de Kant, começando por sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Na referida obra, Kant sustenta que tanto o conhecimento moral da razão humana vulgar, pelo conceito de *boa vontade*, quanto o conhecimento moral filosófico, pelo conceito de *faculdade prática da razão*, pressupõem o conceito de *dever*, o qual, em seres dotados de razão e de vontade, mas, ao mesmo tempo, afetados por inclinações e por impulsos sensíveis, assume a forma de um *imperativo categórico*. Porém, ao contrário do conceito de imperativo hipotético, que não permite saber, de antemão, o que ele contém, pois isso somente é possível quando se determina o resultado que se quer alcançar por uma ação, o conceito do imperativo categórico – enquanto fórmula que prescreve uma ação como objetivamente necessária por si, sem considerar o seu resultado ou a sua matéria, mas só a forma e o princípio de que deriva – fornece, pela sua simples análise, o seu *conteúdo* (a lei e a necessidade da máxima que ordena conformar-se com aquela) e a sua *fórmula fundamental* (age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal).

Uma vez estabelecido o conteúdo e a formulação do *único* imperativo categórico, é preciso, segundo Kant, demonstrar a validade desse princípio supremo da moralidade, isto é, provar a realidade objetiva da lei moral (a dedução da moralidade). Para cumprir tal desígnio, Kant argumenta que o ser humano pode considerar-se como pertencente, simultaneamente, ao *mundo sensível*, enquanto submetido à causalidade das leis naturais e, portanto, às inclinações e aos impulsos da sensibilidade, e ao *mundo inteligível*, enquanto ser racional e, dessa forma, submetido à causalidade da sua própria vontade, independentemente das causas determinantes do mundo sensível, quer dizer, enquanto submetido à razão que, na ideia da liberdade, contém

as leis do mundo inteligível. Isso porque se o ser humano fosse membro somente do primeiro, as suas ações seriam sempre conformes à heteronomia da natureza, ao passo que, se fosse ele membro só do segundo, as suas ações seriam sempre conformes ao princípio da autonomia da vontade (princípio supremo da moralidade). Como ambas as situações são impensáveis, faz-se necessário pressupor que o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, assim como das suas leis, de tal sorte que o ser racional tem de considerar as leis da liberdade como imperativos da moralidade e as ações conformes a estes como deveres morais.

Dessa maneira, Kant consegue demonstrar que o imperativo categórico é possível a partir da ideia da liberdade enquanto pressuposto necessário da razão, ideia essa que não só é possível de se pressupor sem entrar em contradição com o princípio da necessidade natural – como demonstra a *Crítica da Razão Pura* –, como também é necessária para um ser racional que tem consciência da sua causalidade pela razão, ou seja, de uma vontade que é distinta dos desejos, devendo aceitá-la como condição de todas as suas ações voluntárias. Conforme Kant, essa prova já é suficiente para o uso prático da razão, quer dizer, para a convicção da validade do imperativo categórico e, por conseguinte, da lei moral. Assim sendo, ele deixa em aberto a questão de como é possível imperativo categórico, o que é o mesmo que tentar explicar como é possível a liberdade, como é que a razão pura pode ser prática, ou ainda, por que o homem toma interesse pela lei moral. Nesse ponto, Kant afirma estar diante do limite extremo de toda a filosofia prática, porque, embora tais questões sejam pertinentes, a resposta que se lhes pode oferecer abandona o princípio filosófico da explicação. Em seu entendimento, a fixação desse limite é crucial para que a razão humana não procure, no mundo sensível, o motivo supremo ou um interesse concebível, mas que, por ser sempre empírico, jamais pode chamar-se moral, nem procure conceber a ideia da liberdade, que, embora lícita e utilizável – já que não implica contradição –, mantém-se, com a moralidade, inconcebível de um *ponto de vista teórico*.

Kant conclui, na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que o princípio supremo da moralidade é possível porque se pode admitir a liberdade, o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, sendo impossível, não obstante, demonstrar que a liberdade realmente existe, isto é, provar a sua realidade objetiva. Ora, como não é possível essa prova, tampouco é possível, em última instância, a dedução da lei moral, o que conduz Kant, na sua *Crítica da Razão Prática*, a introduzir um novo elemento para conferir validade à moralidade, a saber: o fato da razão. Ele explica que a validação da lei moral não pode dar-se pelo mesmo tipo de *dedução transcendental* das categorias realizada na *Crítica da Razão Pura*, haja vista que, enquanto estas estão pressupostas numa experiência possível, aquela é apenas uma ideia da razão, à qual não se tem uma intuição correspondente. Por isso, a lei moral exige outro tipo



de validação: ela é dada como o fato único da razão pura, do qual se tem consciência *a priori* e que é apodicticamente certo, mesmo que não fosse possível encontrar na experiência sequer um exemplo de que tal lei houvesse sido alguma vez observada. Esse fato nada mais é do que a *consciência dessa lei fundamental* que se impõe por si mesma e que, portanto, não se funda em dados anteriores da razão nem na intuição, mas cuja realidade é revelada pelo pensamento e pela conduta morais. Para Kant, tal fato consegue demonstrar, sem cair num círculo vicioso, a realidade objetiva, embora só de um *ponto de vista prático*, da lei moral e, com isso, tornar concebível (*ratio cognoscendi*) a ideia da liberdade, que, como foi dito, é o fundamento (*ratio essensi*) dessa lei; com efeito, ele argumenta que, se a lei moral não fosse prévia e claramente pensada pela razão, não seria possível admitir a liberdade tanto em sentido negativo, enquanto a consciência da independência da razão em relação a todas as inclinações, quanto em sentido positivo, enquanto a consciência da autonomia da razão, ou seja, de uma razão que determina imediatamente a vontade mediante a forma de uma legislação universal à qual ela própria está submetida enquanto razão universalmente autolegisladora.

Depois de encontrado e estabelecido o princípio supremo da moralidade, dedicou-se a etapa final do trabalho ao exame de por que o ser humano tem uma dignidade e, portanto, o que constitui a dignidade humana. Nessa perspectiva, foi possível constatar que as fórmulas do *único* imperativo categórico apontam para três princípios fundamentais da ética de Kant<sup>750</sup>, a saber, o princípio da universalidade, o princípio da humanidade e o princípio da autonomia da vontade, todos importantes para a sua concepção de dignidade humana.

**1.** A universalidade, para Kant, é a *forma* de todas as máximas e o critério mais rigoroso do julgamento moral, segundo o qual o imperativo categórico exprime-se de maneira que as máximas sejam escolhidas como se devessem valer como leis universais (*age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal*). Isso porque apenas a simples forma de uma legislação universal, afastada de qualquer matéria e independente da lei

---

<sup>750</sup> A esse respeito, Manfredo Araújo de Oliveira esclarece que uma das mais notáveis contribuições da filosofia ética kantiana foi a articulação clara da distinção entre *princípios* e *normas*: “[...] a tarefa específica da ciência do ético consiste no ‘estabelecimento dos princípios’, ou seja, do ‘princípio-fundamento’ a partir do qual se pode decidir o caráter normativo, obrigante, das normas gestadas historicamente. Trata-se de superar a pura ‘facticidade’ das normas historicamente existentes e de ascender à esfera da racionalidade, de uma possível legitimação. As normas deixam, então, de valer simplesmente por sua validade sociofática e assumem uma validade profundamente racional por ser capazes de legitimação. Assumir a reflexão ética significa, nesse caso, para o homem, não se tornar capaz de agir eticamente, pois ele já o faz pelo próprio processo de socialização, mas capacitar-se a dar as razões das motivações do seu agir. Isso requer, em princípio, admitir a possibilidade de que as normas que pautavam sua ação revelem-se puramente particulares e irracionais. Na busca do princípio de legitimação, o homem empreende, então, a passagem da particularidade bio-histórica para sua humanidade enquanto tal. Essa a intuição fundamental que subjaz ao imperativo categórico de Kant, independentemente de suas diferentes formulações: o princípio-fundamento deve ser de tal modo concebido que a validade das normas se vincule à sua capacidade de universalização”. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 148.

natural dos fenômenos (causalidade), enquanto está contida na máxima, pode fornecer uma lei objetivo-prática e constituir um fundamento de determinação da vontade, a qual, precisamente por isso, é uma vontade livre. Convém perceber, ademais, que a universalidade acompanha o imperativo categórico em todas as suas fórmulas, já que nenhuma delas é extraída *a posteriori* da simples experiência, mas sim *a priori* da razão: aquilo que é válido moralmente deve poder ser querido por (e aplicado para) todos os seres racionais em geral. Desse modo, consegue-se ultrapassar as fronteiras particulares e contingentes próprias de uma cultura ou de uma época específicas para se atingir a esfera universal da racionalidade e da igualdade entre os sujeitos.

2. A humanidade – ou a natureza racional –, por sua vez, consiste na *matéria*, isto é, no fim de todas as máximas, na medida em que o ser racional, como fim em si mesmo, tem de servir de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários e, portanto, de limite à liberdade de ação de cada homem para com outrem. Por esse critério, o imperativo categórico exprime-se do seguinte modo: *age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca e simplesmente como meio*. Para Kant, o *fim* é aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua própria determinação e que, sendo dado apenas pela razão, deve ser válido igualmente para todos os seres racionais e possuir um valor absoluto (incondicionado), daí poder chamar-se também de *fim objetivo* ou de *fim em si mesmo*; já o *meio* é aquilo que só serve à vontade de princípio subjetivo da possibilidade da ação, cujo efeito é um *fim subjetivo*, o qual depende da constituição subjetiva da faculdade de desejar de seres racionais em particular, variando de um sujeito para o outro, e, conseqüentemente, só tem um valor relativo (condicionado).

É nesse contexto que Kant explora a distinção entre *pessoas* e *coisas*. Para ele, os seres cuja existência não depende da vontade, mas da natureza, são sempre fins subjetivos e, portanto, têm só um valor relativo e podem ser utilizados como simples meio, denominando-se *coisas* no caso dos seres irracionais. De outro lado, os seres racionais, cuja existência, pela sua racionalidade, depende da vontade, são sempre fins em si mesmos e, por conseguinte, têm um valor absoluto e não podem ser tratados simplesmente como meio, chamando-se *pessoas* e limitando nessa medida todo o arbítrio. Nesse sentido, Kant sustenta que, se realmente há um imperativo categórico com relação à vontade humana, como já demonstrado, ele tem de ser tal que conceba um princípio objetivo da vontade – ou seja, que possa servir de lei universal – a partir da representação daquilo que constitui necessariamente um fim para todo o ser racional na medida em que é um fim em si mesmo. O fundamento desse princípio reside na existência da humanidade, ou melhor, da natureza racional, como fim em si mesmo.

3. A autonomia da vontade, por último, consiste na *determinação completa*, isto é, na condição suprema da moralidade, segundo a qual a vontade humana deve ser uma vontade legisladora universal através de todas as suas máximas (*age de tal maneira que a vontade pela sua máxima possa considerar-se a si mesma, simultaneamente, como legisladora universal*). Conforme Kant, esse princípio contém a nota específica de distinção do imperativo categórico em face do hipotético, uma vez que é em virtude da ideia de uma vontade legisladora suprema que se torna impensável que essa mesma vontade dependa de qualquer interesse; desse modo, a autonomia da vontade acrescenta ao imperativo categórico aquilo que ainda não era definido só pela universalidade: a incondicionalidade. Além disso, convém ressaltar que o conceito de autonomia da vontade conduz ao conceito de *reino dos fins*, compreendido por Kant como a ligação sistemática de todos os seres racionais através de leis comuns, abstraindo-se de todas as suas diferenças pessoais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, de modo a compor um conjunto dos fins (tantos dos seres racionais como fins em si mesmos quanto dos fins que cada um pode legitimamente propor a si) possível segundo os princípios acima.

Nesse reino dos fins, o ser racional, enquanto legislador universal, participa tanto na condição de *membro*, por se submeter às suas leis, quanto na condição de *chefe*, por não se submeter à vontade de outrem. Nele, aliás, tudo tem um *preço* ou uma *dignidade*. Para Kant, aquilo que tem um preço é manipulável, substituível, comparável e negociável, admitindo que se coloque outra coisa em seu lugar como equivalente e que sirva de simples meio, na medida em que tem um valor apenas relativo; já aquele objeto que possui uma dignidade encontra-se acima de todo o preço e, portanto, é intocável, insubstituível, incomparável, inegociável, não permitindo nenhum equivalente e exigindo que nunca seja tratado simplesmente como meio, mas sempre e simultaneamente como fim em si mesmo, pois tem um valor íntimo, absoluto.

O ser humano tem uma dignidade *porque* tem uma *vontade autônoma*, quer dizer, a aptidão de tomar as suas máximas do seu ponto de vista e, ao mesmo tempo, do ponto de vista dos outros seres racionais como legisladores universais. Em outras palavras, o que faz o homem um fim em si mesmo e constitui a sua dignidade é a autonomia da vontade, ou seja, a sua capacidade da razão para a moralidade, já que apenas por meio dela lhe é possível pensar-se como legislador universal no reino dos fins: livre em relação às leis naturais e obedecendo somente às leis que ele dá a si mesmo e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal, à qual ele, simultaneamente, está submetido. Assim, o ser humano é o único ser natural que possui uma dignidade e que, portanto, é objeto de respeito, não por sua animalidade, que em nada o eleva sobre os outros seres naturais, mas por sua *humanidade* ou por sua *personalidade*, que nada mais são do que a autonomia.

Com essas considerações, mostra-se que, para Kant, não é possível pensar a ideia de dignidade humana sem antes pensar a de autonomia, de tal modo que se pode afirmar que a autonomia é chave da sua concepção de dignidade; e mais, que a filosofia de Kant é o traço mais distintivo do longo processo da modernidade de tomada de consciência do homem sobre a sua posição central no mundo, como sujeito de si mesmo, capaz de determinar livremente o seu agir, através de uma razão que, além de conhecer, é também *prática* e diz “o que se deve fazer” consultando apenas a si mesma, isto é, *autonomamente*, sem se submeter às influências externas, independentemente de qual seja o seu caráter (político, religioso, metafísico etc.).

É possível perceber, nesse sentido, que, ao demonstrar que a dignidade humana se funda na autonomia, Kant consegue oferecer uma justificação racional daquela ideia que tem considerável importância para o âmbito do Direito, especialmente para a sua interpretação e para a sua aplicação enquanto princípio fundamental da ordem jurídica. Isso porque, de um lado, a concepção kantiana permite a *fixação dos contornos* do princípio da dignidade humana e, dessa forma, permite a *restrição* do seu conteúdo, evitando um uso irrefletido e abusivo; de outro lado, porque tal concepção opõe-se expressamente a outras ainda muito utilizadas pelos juristas – como a ontológica, a teológica e a intuicionista –, mas que se fundam em afirmações metafísicas indemonstráveis, atinentes a revelações religiosas ou à natureza humana, ou no pressuposto frágil e pré-racional de que os valores resultam de verdades evidentes e intuídas de forma imediata. Pode-se concluir, então, que a filosofia kantiana, se bem compreendida, tem condições de efetivamente contribuir para um tratamento não arbitrário, não dogmático e mais preciso do princípio da dignidade humana.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. **De magistro**. Tradução de Ângelo Ricci. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

AGOSTINI, Leonardo. **Autonomia: fundamento da dignidade humana em Kant**. 2009. 101 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

ALBERT, Hans. **Tratado da razão crítica**. Tradução de Idalina Azevedo da Silva, Érika Gudde e Maria José P. Monteiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

ALEXY, Robert. **Teoria da argumentação jurídica: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica**. Tradução de Zilda Hutchinson Schild Silva. 2. ed. São Paulo: Landy, 2005.

ALI, Mary. **The question of hijab: why do Muslim women cover their head?** Institute of Islamic Information and Education, Published Brochures, n. 23, s.d. Disponível em: <<http://www.iiie.net/index.php?q=node/37>>. Acesso em: 24 fev. 2011.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Liberdade e moralidade segundo Kant. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 175-202, 1997.

\_\_\_\_\_. Crítica, dedução e facto da razão. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 57-84, 1999.

\_\_\_\_\_. Sobre as “fórmulas” do imperativo categórico. In: DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo Roberto Margutti; DUARTE, Rodrigo (Org.). **Ética, política e cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 89-103.

ALVES, Cleber Francisco. **O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana: o enfoque da doutrina social da Igreja**. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

ANDORNO, Roberto. **Bioética y dignidad de la persona**. Madrid: Tecnos, 1998.

\_\_\_\_\_. La notion de dignité humaine est-elle superflue en bioéthique? **Revue Générale de Droit Médical**, n. 16, p. 95-112, jul. 2005. Disponível em: <<http://www.ethik.uzh.ch/ibme/team/mitarbeitende/andorno/Andorno-Dignite.pdf>>. Acesso em: 29 dez. 2010.

\_\_\_\_\_. A noção paradoxal de dignidade humana. Tradução de Bruno Cunha Weyne. **Revista Bioética**, Brasília, Conselho Federal de Medicina v. 17, n. 3, p. 435-449, 2009.

\_\_\_\_\_. Human dignity and human rights as a common ground for a Global Bioethics. **Journal of Medicine and Philosophy**, v. 34, issue 3, p. 223-240, 2009.

ANDRADE, José Carlos Vieira de. **Os direitos fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976**. 3. ed. Coimbra: Almedina, 2004.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Tradução de Aldo Vannucchi et al. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003, v. 1.

\_\_\_\_\_. **Suma teológica**. Tradução de Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Loyola, 2005, v. 2.

\_\_\_\_\_. **Suma teológica**. Tradução de Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Loyola, 2005, v. 6.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: UnB, 1997.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2002.

BARCELLOS, Ana Paula de. **A eficácia jurídica dos princípios constitucionais: o princípio da dignidade da pessoa humana**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

BARZOTTO, Luís Fernando. **Filosofia do direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

BAYERTZ, Kurt. Human dignity: philosophical origin and scientific erosion of an idea. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **Sanctity of life and human dignity**. Dordrecht: Kluwer, 1996, p. 73-90.

BENTHAM, Jeremy. **Los principios de la moral y la legislación**. Traducción de Margarita Costa. Buenos Aires: Claridad, 2008.

BEUCHOT, Mauricio. Los derechos humanos y su fundamentación filosófica. **Cuadernos de fe y cultura Núm. 3**. Guadalajara, México: Universidad Iberoamericana e ITESO, 1997.

BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos: fundamentos de um *ethos* de liberdade universal**. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: UNISINOS, 2000.

\_\_\_\_\_. **Symbolic representation in Kant's practical philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. Os direitos humanos num mundo pluralista. Tradução de Bruno Cunha Weyne. **Pensar: Revista do Curso de Direito da Universidade de Fortaleza**, v. 13, n. 2, p. 166-174, jul./dez. 2008.

BIRNBACHER, Dieter. Ambiguities in the concept of Menschenwürde. In: BAYERTZ, Kurt (Ed.) **Sanctity of life and human dignity**. Dordrecht: Kluwer, 1996, p. 107-122.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 8. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

\_\_\_\_\_. **Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant**. Tradução de Alfredo Fait. 3. ed. Brasília: UnB, 1995.

BONAVIDES, Paulo. **Teoria constitucional da democracia participativa**. 2. ed. São Paulo: Malheiros, 2003.

BUENO, Francisco da Silveira. **Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa**. São Paulo: Saraiva, 1964, v. 2.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos**. 2. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2003, v. 1.

CASSIRER, Ernst. **Antropología filosófica**: introducción a una filosofía de la cultura. Traducción de Eugenio Ímaz. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

\_\_\_\_\_. **A filosofia do iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. 3. ed. Campinas: UNICAMP, 1997.

CHAMPEIL-DESPLATS, Véronique. La dignidad y su ambigua influencia en las libertades. In: **Simposio Franco-Americano de Filosofía del Derecho Público**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Departamento de Filosofía del Derecho, 2008.

CÍCERO, Marco Túlio. **Dos deveres**. Tradução de João Mendes Neto. São Paulo: Saraiva, 1965.

COPI, Irwin M. **Introducción a la lógica**. Traducción de Néstor Alberto Miguez. 3. ed. Buenos Aires: Eudeba, 1995.

COSTA, Reginaldo da. **Ética do discurso e verdade em Apel**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

\_\_\_\_\_. O projeto da *Crítica da Razão Pura* e a impossibilidade de uma ontologia jurídica de cunho científico: In: \_\_\_\_\_. **Ética e filosofia do direito**. Fortaleza: ABC, 2006, p. 15-26, cap. I.

\_\_\_\_\_. A norma jurídica compreendida como norma-comunicação e a necessidade de um critério racional para a sua validação. In: \_\_\_\_\_. **Ética e filosofia do direito**. Fortaleza: ABC, 2006, p. 27-43, cap. II.

\_\_\_\_\_. Justificação racional, idéia de direitos humanos e multiculturalidade. **Nomos**: Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC, Fortaleza, v. 28, p. 279-288, jul./dez. 2008.

D'AURIA, Aníbal Américo. **Rousseau**: su crítica social y su propuesta política: una lectura actual y libertaria. Buenos Aires: La Ley, 2007.

DEAN, Richard. **The value of humanity in Kant's moral theory**. New York: Oxford University Press, 2006.

DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Tradução de Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008.

DELLEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2009.

DESCARTES, René. Tratado do homem. Tradução de Jordino Marques. In: MARQUES, Jordino. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 139-219.

\_\_\_\_\_. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DIDEROT, Denis. Suplemento à viagem de Bougainville ou diálogo entre A e B: sobre o inconveniente de atribuir idéias morais a certas ações físicas que não as comportam. In: \_\_\_\_\_. **Textos escolhidos**. Tradução de Jacob Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 131-157.

DRESDEN, Sem. **O humanismo no renascimento**. Tradução de Daniel Gonçalves. Porto: Inova, 1968.

DWORKIN, Ronald. **Domínio da vida**: aborto, eutanásia e liberdades individuais. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EGONSOSON, Dan. **Dimensions of dignity**: the moral importance of being human. Dordrecht: Kluwer, 1998.

FARRELL, Martín Diego. **Métodos de la ética**. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1994.

FERACINE, Luiz. Introdução. In: MIRANDOLA, Pico della. **A dignidade do homem**. São Paulo: Escala, 2005, p. 13-34.

FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

GILBERT, Paul. **Introdução à teologia medieval**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

GLENDON, Mary Ann; ABRAMS, Elliott. Reflections on the UDHR (Universal Declaration of Human Rights). **First Things**: A Monthly Journal of Religion and Public Life, n. 82, p. 23-27, abr. 1998. Disponível em: < <http://www.leaderu.com/ftissues/ft9804/articles/udhr.html> >. Acesso em: 15 dez. 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, v. I.

HAMM, Christian. Kant. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os filósofos**: clássicos da filosofia: de Kant a Popper. Petrópolis: Vozes, 2008; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, v. II, p. 9-33.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em Kant**. Tradução de José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991.



\_\_\_\_\_. A ética de Kant. In: \_\_\_\_\_. **Estudos de ética e filosofia da religião**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 203-230, cap. IX.

HILL JR., Thomas English. **Dignity and practical reason in Kant's moral theory**. New York: Cornell University Press, 1992.

HOBBS, Thomas. **Leviatan**: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. 2. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

KANT, Immanuel. Prolegômenos. Tradução de Tânia Maria Bernkopf. In: \_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 99-193.

\_\_\_\_\_. **Lógica**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995.

\_\_\_\_\_. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? In: \_\_\_\_\_. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 11-19.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. **A metafísica dos costumes**. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KLOEPFER, Michael. Vida e dignidade da pessoa humana. Tradução de Rita Dostal Zanini. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da dignidade**: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 145-174.

LADARIA, Luis Francisco. **Introdução à antropologia teológica**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. **Hermenêutica e unidade axiológica da Constituição**. 3. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

MALIANDI, Ricardo. **Ética: conceptos y problemas**. 4. ed. Buenos Aires: Biblos, 2009.

MALUSCHKE, Günther. A dignidade humana como princípio ético-jurídico. **Nomos**: Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC, Fortaleza, v. 27, p. 95-117, jul./dez. 2007.

MANZONE, Gianni. A dignidade da pessoa humana na doutrina social da Igreja. Tradução de Geraldo Luiz Borges Hackmann, **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 289-306, set./dez. 2010.

MARITAIN, Jacques. **O homem e o Estado**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. 4. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1966.

\_\_\_\_\_. **The range of reason**. New York: Charles Scribner's Sons, 1952. Disponível em: <<http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/etext/range.htm>>. Acesso em: 22 fev. 2011.

MARTINS, Fladimir Jerônimo Belinati. **Dignidade da pessoa humana: princípio constitucional fundamental**. Curitiba: Juruá, 2009.

MIRANDA, Jorge. **Manual de direito constitucional**. 2. ed. Coimbra: Coimbra, 1993, v. IV.

MIRANDOLA, Pico della. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Tradução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 1989.

MOORE, George Edward. **Principia ethica**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MORAES, Maria Celina Bodin de. O conceito de dignidade humana: substrato axiológico e conteúdo normativo. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Constituição, direitos fundamentais e direito privado**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003, p. 105-147.

MORRESI, Sergio. Releyendo al “padre del liberalismo”. In: RINESI, Eduardo (Ed.). **En el nombre de Dios: razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke**. Buenos Aires: Gorla, 2009, p. 175-244.

NEUMANN, Ulfried. A dignidade humana como fardo humano – ou como utilizar um direito contra o respectivo titular. Tradução de Rita Dostal Zanini. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 225-240.

NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos, §§ 9, 10, 11, 12 e 13. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. In: SOUZA, José Cavalcante de (Org.). **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p.127-138.

NINO, Carlos Santiago. **Ética y derechos humanos: un ensayo de fundamentación**. 2. ed. Buenos Aires: Astrea, 2007.

\_\_\_\_\_. **Introducción al análisis del derecho.** 2. ed. Buenos Aires: Astrea, 2007

NUNES, Luiz Antonio Rizzato. **O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana:** doutrina e jurisprudência. São Paulo: Saraiva, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A filosofia na crise da modernidade.** São Paulo: Loyola, 1990.

\_\_\_\_\_. **Ética e sociabilidade.** São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. **Sobre a fundamentação.** 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos.** Tradução de Sérgio Milliet. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PECES-BARBA, Gregorio. **La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho.** Madrid: Dykinson, 2003.

PIO X. **Encíclica Vehementer Nos.** Documentos Pontifícios. Roma, 11 fev. 1906. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_x/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_11021906\\_vehementer-nos\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos_en.html)>. Acesso em: 24 fev. 2011.

PLATÃO. **Protágoras.** Tradução de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: UFC, 1986.

\_\_\_\_\_. **Diálogos:** O Banquete, Fédon, Sofista, Político. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. **A república.** Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

\_\_\_\_\_. **As leis:** incluindo Epinomis. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 1999.

RABENHORST, Eduardo Ramalho. **Dignidade humana e moralidade democrática.** Brasília: Brasília Jurídica, 2001.

RABINOVICH-BERKMAN, Ricardo David. **Derechos humanos:** una introducción a su naturaleza y a su historia. Buenos Aires: Quorum, 2007.

RACHELS, James. **Introducción a la filosofía moral.** Traducción de Gustavo Ortiz Millán. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia:** filosofia pagã antiga. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003, v. 1.

\_\_\_\_\_. **História da filosofia:** do humanismo a Descartes. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004, v. 3.

REALE, Miguel. **Filosofia do direito.** 20. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

ROBLES, Gregorio. **Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual**. Madrid: Civitas, 1995.

ROCHA, Carmen Lúcia Antunes da. O princípio da dignidade da pessoa humana e a exclusão social. **Revista do Instituto Brasileiro de Direitos Humanos**, Fortaleza, a. 2, v. 2, n. 2, p. 49-67, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a economia política e do contrato social**. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.

RUIZ MIGUEL, Carlos. La dignidad humana. Historia de una idea. In: MORODO, Raúl; VEGA, Pedro de (Coord.). **Estudios de teoría del estado y derecho constitucional en honor de Pablo Lucas Verdú**. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2000, v. III, p. 1887-1909.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

SANTA SÉ. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração *Inter Insigniores* sobre a Questão da Admissão das Mulheres ao Sacerdócio Ministerial**. Roma, 15 out. 1976. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19761015\\_inter-insigniores\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_po.html)>. Acesso em: 24 fev. 2011.

SANTOS, Fernando Ferreira dos. **Princípio constitucional da dignidade da pessoa humana**. São Paulo: Celso Bastos, 1999.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 5 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

\_\_\_\_\_. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Dimensões da dignidade humana: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 15-43.

SILVA, José Afonso da. A dignidade da pessoa humana como valor supremo da democracia. **Líber Amicorum, Héctor Fix-Zamudio**. San José, Costa Rica: Corte Interamericana de Derechos Humanos, Unión Europea, 1998, p. 587-591, v. 1.

SILVA, Virgílio Afonso da. **Direitos fundamentais: conteúdo essencial, restrições e eficácia**. São Paulo: Malheiros, 2009.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. As tarefas da universalidade. In: KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Porto: Porto Editora, 1995, p. 9-19.

SOUZA, José Neivaldo de. **Imagem humana à semelhança de Deus**: proposta de antropologia teológica. São Paulo: Paulinas, 2010.

STARCK, Christian. Dignidade humana como garantia constitucional: o exemplo da Lei Fundamental alemã. Tradução de Rita Dostal Zanini. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da dignidade**: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, P. 199-224.

TAYLOR, Charles. **La ética de la autenticidad**. Traducción de Pablo Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós, 1994.

TIMMERMANN, Jens. **Kant's Groundwork of the Metaphysics of the Morals**: a commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

UNESCO. **The grounds of an international declaration of human rights**. Paris, 31 jul. 1947. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001243/124350eb.pdf>>. Acesso em: 15 dez. 2010.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Calas. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WERTHEIMER, Roger. Philosophy on humanity. In: PERKINS, R. L. (Ed.). **Abortion**: pro and con. Cambridge, Massachusetts: Schenkman, 1974, p. 107-128.

WOOD, Allen. **Kant's ethical thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.