

AUTONOMIA E DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA EM KANT

THADEU WEBER*

RESUMO: O artigo tem como intuito explicitar e correlacionar os conceitos de autonomia e dignidade da pessoa humana na filosofia moral kantiana. Ao discorrer sobre a construção do imperativo categórico, discute mais precisamente a segunda e a terceira formulações: a do homem como fim em si mesmo e a da autonomia. Desenvolve a tese segundo a qual a autonomia é o fundamento da dignidade humana. Autonomia e dignidade, autonomia, lei moral e respeito são os temas que completam esse estudo.

PALAVRAS-CHAVE: Autonomia, Dignidade da Pessoa Humana, Respeito, Liberdade, Lei Moral.

ABSTRACT: This paper aims to show correlations of the concepts of autonomy and human dignity in the kantian moral philosophy. Dealing with the construction of the categorical imperative, discusses more exactly the second and the third formulations: that of the man as the end in himself and that of the autonomy. It develops the thesis according to which the autonomy is the human dignity's basis. Autonomy and freedom, autonomy, moral law and respect are the subjects completing this study.

KEYWORDS: Autonomy, Human Dignity, Respect, Freedom, Moral Law.

SUMÁRIO: Introdução; 1. As formulações do Imperativo Categórico; 2. Autonomia e dignidade; 3. Autonomia e liberdade; 4. Autonomia, lei moral e o respeito; 5. Lei moral e lei natural; 6. Autonomia e escolha do bem; Referências.

SUMMARY: Introduction; 1. The Categorical Imperative's formulations; 2. Autonomy and Dignity; 3. Autonomy and Liberty; 4. Autonomy, Moral Law and Respect; 5. Moral Law and Natural Law; 6. Autonomy and the Choice of Good; References.

INTRODUÇÃO

Autonomia e dignidade são indiscutivelmente os dois pilares de um Estado Democrático de Direito. São conquistas da História. Guerras, negociações e acordos sempre foram necessários para que eles fossem universalmente reconhecidos, embora não plenamente efetivados.

Impossível não reportar-se à Kant quando se trata de explicitar esses conceitos e mostrar suas implicações na Ética, no Direito e na Filosofia Política. A “revolução copernicana”, efetuada pelo autor e inspirada na ciência moderna (mormente a Física

Artigo recebido em 30.11.2009 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 10.12.2009.

* Doutor em Filosofia. Professor Titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-PUCRS.

de Newton), o convenceu de que a razão “só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto” (CRP, prefácio).¹ A razão teria que determinar as condições do conhecimento para que o a priori fosse possível e, por conseqüência, a ciência, pois, “na medida em que deve haver razão nas ciências, algo tem que ser reconhecido nelas a priori” (CRP, prefácio). Da mesma forma, a busca pelo princípio supremo de moralidade exigia que a mesma revolução se estendesse para a filosofia prática. Se a razão (em seu uso teórico) deve determinar as condições do conhecimento, é a mesma razão que (embora em seu uso prático) deve determinar a vontade, para que as ações tenham valor moral. O critério de moralidade, para que seja universal e necessário, deve ter seu ordenamento na razão. Um princípio não diz o que é, mas o que deve ser. Ora, a experiência só fornece o particular e o contingente. É preciso mostrar, portanto, que somente uma razão que se dá a própria lei e que pode querer que a máxima de suas ações se converta em lei, tem autonomia. Essa autonomia é a expressão e o fundamento da dignidade da pessoa humana. Explicitar essa tese e mostrar sua implicação é o propósito desse texto.

Autonomia e dignidade, portanto, são considerados nesse estudo como intrinsecamente relacionados e mutuamente imbricados. A dignidade pode ser considerada como o próprio limite do exercício do direito de autonomia. E este não pode ser exercido sem o mínimo de competência ética.

Mas o que é autonomia?

O breve texto de Kant “Resposta à pergunta: que é o esclarecimento?” indica o fio condutor de toda a sua argumentação em torno do princípio de autonomia. A saída da “menoridade” e o desenvolvimento da capacidade de se servir de seu próprio entendimento demarcam exatamente esse seu propósito. O “*Sapere aude*” (ouse saber) indica a confiança absoluta na razão, na determinação dos princípios fundamentais do agir. O “uso público da razão” reafirma a liberdade como condição de possibilidade do exercício da autonomia. Indica maioridade e a disposição de se servir do próprio entendimento. Sem liberdade não há esclarecimento. A possibilidade de um povo dar-se a si a própria lei é o que define essa autonomia. No texto *A Paz Perpétua*, Kant escreve: “o que um povo não pode decidir a seu respeito também o não pode decidir o legislador em relação ao povo” (p. 91). A liberdade como autonomia se constitui no primeiro princípio do republicanismo. O propósito do Esclarecimento é romper com as múltiplas formas de restrição à liberdade e apostar definitivamente no “uso público da razão”. Em vez do exercício do direito de resistência, Kant defende a necessidade do esclarecimento para a reforma e o aprimoramento estatal. O Estado deve, portanto, favorecer o “uso público da razão” de seus cidadãos para que estes, no exercício de seu direito de autonomia, construam normas jurídicas efetivamente justas. Impõem-se uma nova maneira de pensar e ousar.

O espírito do texto sobre o Esclarecimento perpassa toda obra de Kant. Nele está anunciado o que vai marcar toda a sua filosofia crítica: o esclarecimento, a maioridade, o uso público da razão e a autonomia (a supremacia da razão). *A Crítica da Razão*

¹ Abreviações: CRP (Crítica da Razão Pura); FMC (Fundamentação da Metafísica dos Costumes); CRPr (Crítica da Razão Prática); HFM (Rawls - História da Filosofia Moral).

Pura é o primeiro exemplo disso. “Na medida em que deve haver razão nas ciências, algo tem que ser conhecido nelas a priori” (Prefácio). É o a priori que confere necessidade e universalidade. E ele somente é possível pela razão. A experiência nos dá o particular e o contingente. O empirismo de Hume é insuficiente, embora tenha acordado Kant do “sono dogmático”.² A “Revolução Copernicana”, efetuada em relação à metafísica na tentativa de torná-la ciência, concede à razão a função de conduzir o “caminho seguro” do conhecimento e do agir moral. É ela (a razão) que, no plano da ciência, deve determinar as condições de possibilidade do conhecimento e, no plano moral, deve determinar a vontade. “A razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto” é a lição apreendida da ciência da natureza e endossada pelo projeto de filosofia teórica e filosofia prática. O projeto de uma filosofia transcendental, anunciado no prefácio da *Crítica da Razão Pura*, demarca a supremacia da razão. A razão pura dá as condições do conhecimento e a mesma razão pura, enquanto prática, ordena a vontade através da lei moral e o faz imediatamente, sem instâncias mediadoras. A distinção entre fenômeno e coisa em si, feita pela “Crítica”, viabilizou o desenvolvimento do projeto de uma filosofia teórica e de uma filosofia prática, ou seja, explicitou a existência de um uso teórico e de um uso prático da razão pura. A “crítica” ou a avaliação da competência da razão, ao explicitar os limites da razão especulativa, indicou o uso prático da razão pura.

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* representa a formulação e a concretização do projeto idealizado pelo Esclarecimento kantiano. O princípio da autonomia é aplicado à moral. Tem como intuito fundamental “a busca e fixação do princípio supremo de moralidade” (FMC p. 19). Na efetivação desse propósito procede, primeiro, analiticamente (do conhecimento vulgar para a determinação do princípio) e depois, sinteticamente (do exame do princípio para a aplicação). Sustenta a tese segundo a qual somente a razão pode ser a origem dos princípios práticos supremos. Se esses princípios não podem ser buscados em algum conteúdo empírico e tão somente na razão, é esta que deverá dá-la a si própria. Ora, isso é autonomia. A razão é autônoma quando dá a si mesma a própria lei. Há uma espécie de dupla dimensão da autonomia: a) uma, na construção do imperativo categórico; como não pode ser buscado na experiência (pois desta resulta somente o particular e o contingente) terá que ser uma elaboração da razão; b) outra, na aplicação do imperativo: poder querer que a máxima se transforme em lei universal é assumir a posição de um legislador universal. Poder querer para todos o que se quer para si é a máxima expressão da autonomia. Ser autor de leis universais para um “reino dos fins” do qual fazemos parte como seres racionais e razoáveis é a máxima expressão da liberdade e dignidade.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant faz, inicialmente, uma descrição negativa do princípio da autonomia: o princípio da ação deve estar livre das influências “de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer” (FMC p. 65). Da determinação da vontade por conteúdos empíricos resulta a heteronomia. Isso posto, apresenta – positivamente – “a autonomia da vontade como princípio

² Cf Kant, I. *Prolegomenos*, p. 10. Kant confessa claramente que Hume lhe deu nova direção às pesquisas no campo da filosofia especulativa.

supremo da moralidade”, isto é, “a autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei” (FMC p. 85). Autonomia, portanto, significa escolher aquelas máximas que podem ser queridas como leis universais. A essência do princípio de autonomia é a sua função autolegisladora. Cumprir a lei da qual se é autor é o núcleo chave da concepção de liberdade como autonomia.

Essa discussão da liberdade como autonomia é retomada de forma mais sistemática na *Crítica da Razão Prática*. A tese defendida é a de que a razão se basta a si mesma para determinar a vontade. Isso significa que somente pode tirar de si mesma o princípio de determinação da vontade. Para fazê-lo deve, inicialmente, excluir todas e quaisquer formas empíricas de condicionamento. É a liberdade negativa como condição da liberdade positiva, isto é, a independência das determinações empíricas ou a ausência de impedimentos exteriores torna possível a autolegislação da razão. Kant se encarrega de demonstrar, então, que é precisamente nessa função autolegisladora em que se concretiza o princípio da autonomia. Somente uma vontade autônoma pode ser considerada como livre, racional e igual e ser responsabilizada por seus atos e escolhas.

Na verdade, o tema da autonomia pode ser situado em três níveis: nas ciências – a necessidade do a priori para a obtenção de resultados seguros; na moral – só uma vontade autônoma é livre e, por isso, tem mérito moral; na política – a autonomia como fundamento da liberdade e dignidade, tal como escreve Kant: “A pedra de toque de tudo o que se pode decretar como lei sobre um povo reside na pergunta: poderia um povo impor a si próprio essa lei?”³

Pode-se observar a importância da “revolução copernicana” efetuada por Kant em relação à teoria tradicional do conhecimento. Para que o a priori fosse possível a razão teria que determinar as condições do conhecimento. Pois foi exatamente isso que ele apreendeu de seu diálogo com as ciências. A “crítica” (da razão) permitiu ao filósofo alemão estabelecer os limites do uso teórico da razão e o convenceu do uso prático necessário dessa mesma razão.

1. AS FORMULAÇÕES DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

O objetivo da filosofia prática de Kant é a “busca e a determinação do princípio supremo de moralidade” (FMC p. 19). Onde buscá-lo? Como fundamentá-lo? É competência exclusiva da razão enunciá-lo?

A ética do filósofo de Königsberg está toda baseada na autonomia da razão. É no ordenamento desta que a vontade é exercida. E como tal é livre.

É nas formulações do imperativo categórico que a concepção de autonomia tem a sua mais expressiva explicitação. Como idéia reguladora, apresenta-se à vontade como princípio supremo da moralidade. Suas diferentes formulações indicam a sua efetividade. Mostram que a razão é prática, isto é, determina imediatamente a vontade dos sujeitos agentes, e o faz de forma incondicionada.⁴

³ KANT, I. *A Paz Perpétua*, p. 16.

⁴ Sobre as formulações do imperativo categórico, ver meu livro *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Um dos melhores textos sobre esse assunto é o de H.J. Paton, *The Categorical Imperative – a study in Kant's moral philosophy*. Comento, aqui, brevemente as formulações, tendo em vista o tema da autonomia.

Da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* podemos destacar três formulações do imperativo categórico. A primeira evidencia a possibilidade de a máxima converter-se em lei universal: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne lei universal” (FMC p. 59). Trata-se da formulação de um ordenamento segundo o qual devemos obediência a um princípio incondicionado. Chama a atenção para a universalidade e incondicionalidade do ordenamento da razão. Querer que a própria vontade, através da máxima, possa converter-se em lei universal é colocar-se na condição de legislador universal. Aliás, como desdobramento dessa primeira formulação temos o acréscimo da “lei universal da natureza”: “Age como se a máxima de tua vontade se devesse tornar, pela tua vontade, lei universal da natureza” (FMC p. 59). Trata-se de uma aplicação da primeira fórmula. Kant, através de exemplos, mostra a impossibilidade de certas máximas poderem transformar-se em leis da natureza. É impossível fazer parte de um mundo social em que a promessa enganosa passe a ser uma lei universal da natureza. De acordo com essa lei chama atenção a formulação: “temos que *poder querer* que uma máxima de nossa ação se transforme em lei universal” (FMC p. 62). Trata-se de um projeto ético, pois se lê no princípio “age como se...”. Indica um dever-ser. Devemos agir de tal forma que a nossa máxima possa transformar-se em lei da natureza, isto é, de um mundo social do qual fazemos parte. Portanto, devemos agir “como se” nossa máxima pudesse transformar-se em lei universal da natureza. Um princípio ético enuncia o que deve ser, mesmo que nunca se concretize plenamente. Numa filosofia prática, escreve Kant, “não temos que determinar os princípios do que *acontece*, mas sim as leis do que *deve acontecer*, mesmo que nunca aconteça, quer dizer, leis objetivo-práticas” (FMC, p. 66). Segundo Paton, de acordo com esse princípio, que indica “age como se”, devemos nos colocar, de forma imaginária, na posição do Criador e supor que “estamos construindo um mundo da natureza do qual somos parte”.⁵ Podemos querer que nossa máxima se converta em lei universal de um mundo do qual fazemos parte? Em outra passagem acrescenta: “Podemos querer que a máxima de nossa ação se torne ao mesmo tempo lei universal da liberdade”. [...] “Todavia, não podemos querer que nossa máxima se torne uma lei universal da natureza”, pois se trata de “um projeto muito além de nossa capacidade”.⁶ Por isso, devemos agir “como se”.

A segunda formulação do imperativo categórico diz respeito à fórmula do homem como fim em si mesmo: “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”. O que significa tratar alguém como fim e não “simplesmente como meio”? A resposta refere-se, basicamente, ao problema do consentimento. Tratar a pessoa simplesmente como meio significa impedi-la de consentir com o meu modo de tratá-la, isto é, sem que saiba de minha intenção. Posso tratar alguém como meio desde que concorde com minha ação. Paton exemplifica com a função do carteiro: desejamos que ele leve nossa carta ao seu destino final; valemo-nos dele como meio, mas “não simplesmente como meio”; o que dele esperamos

⁵ PATON, H.J. *The Categorical Imperative*, p. 146.

⁶ PATON, H.J. *The Categorical Imperative*, p. 146.

acreditamos estar de acordo com a sua vontade; ele sabe e consente com nossa intenção. Posso usar o outro como meio, desde que ele concorde com minha ação.⁷ Está pressuposto nessa formulação o valor absoluto do ser humano, ou seja, o homem é fim em si mesmo. O fim último do ser humano é sua própria existência. O devido respeito refere-se ao homem como homem. Por isso a expressão “que uses a humanidade”. Estão incluídos todos os seres racionais, quais sejam, todos os que possuem razão e vontade. A humanidade deve ser santa na minha pessoa. “Em toda a criação, tudo o que se quiser e sobre o que se tem algum poder pode também utilizar-se simplesmente como meio; unicamente o homem e, com ele, toda criatura racional é fim em si mesmo” (CRPr. p. 103). O que é humanidade? pergunta Rawls. O que significa tratá-la, tanto em nós como nos outros, como fim em si mesma? Para o autor, por humanidade Kant está designando “nossas faculdades e capacidades que nos caracterizam como pessoas razoáveis e racionais que pertencem ao mundo natural”. (HFM p. 217). São, em primeiro lugar, a “personalidade moral”, que torna possível uma “boa vontade” e um “bom caráter moral”, e, em segundo lugar, as capacidades e habilidades, que se desenvolvem pela cultura.⁸ Outros exemplos podem ser citados: quem mente usa os outros simplesmente como meios e não como fins em si mesmos; quem se mutila ou se suicida, usa-se como meio e não como fim em si mesmo. Por isso que, para Tugendhat, a segunda fórmula do imperativo categórico pode ser resumida no imperativo: “não instrumentalizes ninguém”. É “a moral do respeito universal”.⁹ Devo sempre levar em consideração, na minha pessoa, os fins dos outros como se fossem os meus.

A terceira formulação é a da autonomia. “Age de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma, ao mesmo tempo, como legisladora universal” (FMC p. 76). Essa fórmula mostra que fazemos ou deveríamos fazer a lei que obedecemos. Vontade autônoma é a que obedece a lei da qual é autora. Isso é liberdade. Estamos sujeitos à lei tão-somente porque somos considerados seus autores. Se pudermos querer que nossas máximas sejam consideradas leis, então podemos ser tidos como legisladores universais. Estamos sujeitos às exigências do imperativo categórico porque podemos ver a nós mesmos como seus legisladores. A ênfase dessa formulação do imperativo categórico está na autoria da lei e não na sujeição à lei, tal como enfatiza a primeira formulação. Estamos sujeitos à lei porque fazemos a lei. Isso nos aproxima do conceito de “reino dos fins”. Indica que devemos agir sempre como se fôssemos, através de nossas máximas, membros legisladores de um reino dos fins. Reino implica em “ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (FMC p. 75). Para Paton, a formulação do “reino dos fins” refere tanto a forma (a lei universal) quanto a matéria (os fins em si mesmos). Mostra que estamos tratando com um “sistema de leis” e um “sistema de fins” e não de leis e fins considerados isoladamente (cf. p. 185). O reino dos fins deve ser compatível com a lei universal.

⁷ A pesquisa com seres humanos, por exemplo, requer o consentimento livre e informado por parte daqueles que se submetem aos testes. É um indicativo claro do respeito à autonomia dos pacientes.

⁸ Rawls, em *História da Filosofia Moral*, examina o termo “humanidade” no contexto da obra *Metafísica dos Costumes* de Kant (cf. p. 217).

⁹ TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*, p. 87.

À semelhança do “véu da ignorância” de Rawls, para se chegar a esse “reino dos fins”, requer-se uma “abstração das diferenças pessoais” e de “todo conteúdo” dos fins particulares dos seres racionais. São esses fins comuns que estabelecem uma ligação sistemática entre os seres racionais, através de “leis objetivas comuns”. Essa idéia do “reino dos fins” coloca os indivíduos como membros de uma espécie de comunidade ideal. Apel reconhece nesse reino dos fins “uma prefiguração metafísica a priori da comunidade ideal de comunicação”.¹⁰ Rawls salienta que não existe um reino dos fins já dado, com o qual devêssemos nos harmonizar quando legislamos. O que ocorre é que “nossa ação legisladora [...] constrói a lei moral pública para um reino dos fins” (HFM p. 234). Autonomia significa que nos vemos não só como sujeitos à lei moral mas, sobretudo, como legisladores de um possível reino dos fins, mesmo que esse seja um ideal (uma comunidade moral ideal). Se vincularmos a segunda e a terceira formulações do imperativo categórico resulta que todas as pessoas, como fins em si mesmos, devem ser capazes de ver a si próprias como autoras da lei universal para um reino dos fins do qual são membros. Agir de tal modo que a máxima da vontade possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal é a mais completa formulação da lei moral (cf. CRPr p. 42). Assim, poder-se-ia dizer que uma ação será efetivamente boa se qualquer um puder concordar com ela. Se, ao legislar, pudermos obter a concordância dos outros, os estaremos usando como fins em si mesmo. Nesse sentido estaríamos próximos da “ética do discurso”.¹¹

As formulações do “homem como fim em si mesmo” e a do “reino dos fins” são as que tratam mais especificamente dos temas da autonomia e da dignidade. Aliás, como veremos, estão intimamente relacionados. Não há dignidade sem autonomia. E só há autonomia quando o sujeito agente se submete a si mesmo, isto é, quando obedece a lei da qual é autor. Essa autoria e, portanto, autonomia, expressa sua dignidade. Enquanto membros legisladores de uma comunidade ética, essa autonomia e dignidade devem ser reconhecidas entre todos. Em outras palavras, quando posso querer que minha máxima seja convertida em lei universal, estou legislando para o “reino dos fins”. Estou reconhecendo os outros como seres racionais. Esse é o espaço da autonomia. Uma dificuldade, no entanto, se apresenta: no caso da perda temporária ou definitiva do exercício do direito de autonomia (no caso dos presos ou na situação de doença mental grave), não cessa o direito de dignidade? Deve-se insistir no fato de que a impossibilidade do exercício de autonomia, muitas vezes é um claro sinal de desrespeito à dignidade. É claro que existem situações justificadas de perda do direito de autonomia. Isso não significa, no entanto, perda da dignidade. Esta não pode ser retirada. Aliás, nem pode ser concedida. É uma qualidade intrínseca da pessoa. Assim descrita, a autonomia é abstratamente considerada. É tida como capacidade que cada sujeito agente tem de autodeterminação, mesmo que concretamente não seja possível realizar esse direito. Acerta Ingo Sarlet quando explicita a

¹⁰ APEL, K.O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1995, p. 163. O autor se propõe fazer uma reformulação da ética Kantiana em outro contexto.

¹¹ O princípio “U” requer que toda norma válida obtenha a concordância de todos os possíveis afetados (Cf. Habermas, J. *Consciência Moral e agir comunicativo*. p. 147).

concepção de autonomia como direito de autodeterminação da pessoa e fundamento da dignidade em Kant. Diz que esta concepção de autonomia “é considerada em abstrato, como sendo a capacidade potencial que cada ser humano tem de autodeterminar sua conduta, não dependendo da sua efetiva realização no caso da pessoa em concreto”¹². Por isso, um portador de grave deficiência mental não perde a dignidade pelo fato de não poder exercer o direito de autodeterminação. A “capacidade potencial” não deixa de existir ou pelo menos é difícil diagnosticar que não exista.

2. AUTONOMIA E DIGNIDADE

O que é autonomia? O que é uma vontade autônoma? Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* a autonomia da vontade é considerada como “princípio supremo da moralidade” e é definida como “aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)” (FMC p. 85). O princípio dessa autonomia consiste em escolher aquelas máximas que possam ser, simultaneamente, convertidas em leis universais. Há aqui um critério de escolha: máximas que possam passar pelo teste da universalização. A ênfase está na autonomia e na autolegislação. A vontade é legisladora universal na medida em que ela pode querer que sua máxima seja lei universal. A lei é resultado da capacidade de universalização da minha máxima. Somos autônomos quando obedecemos à lei da qual fomos autores. Vemo-nos como legisladores de um reino dos fins, uma comunidade moral. A vontade está sujeita à lei porque faz a lei. Uma vontade “supremamente legisladora”, diz Rawls comentando Kant, é aquela que não está sujeita a nenhuma vontade que lhe seja superior (HFM, p. 237). A autonomia, assim entendida, pode ser considerada como autodeterminação da vontade. É, também, o princípio mais elementar da democracia moderna.

É, sobretudo, na segunda e na terceira formulações do imperativo categórico que podemos associar a autonomia ao princípio da dignidade da pessoa humana. Na segunda formulação somos conduzidos pelo imperativo categórico a nos considerarmos, a nós e aos outros, sempre como fim. Por que não posso usar o homem, na minha pessoa, simplesmente como meio, mas tão somente como fim em si mesmo? A resposta é categórica: porque ele tem dignidade. Ele não é uma coisa. As coisas têm um preço e por isso pode-se pôr outra como equivalente. O homem está acima de qualquer preço; ele tem dignidade. Esta é uma qualidade intrínseca da pessoa humana. Logo, não se pode trocar dignidade por preço. O que tem fim em si mesmo, isto é, a humanidade na minha pessoa e na pessoa de qualquer um, tem valor íntimo. O homem tem faculdades e capacidades que o caracterizam como “pessoa racional e razoável”. Isso significa, como vimos, que ele tem “personalidade moral” que lhe possibilita ter “boa vontade” e um “bom caráter moral”. Tem habilidades que se desenvolvem pelas suas criações e iniciativas (HFM p. 217). Daí resulta o dever de nos colocarmos acima do “estado de animalidade e de realizar cada vez mais plenamente a humanidade” (HFM p. 217). Ora, somente a personalidade moral tem dignidade. É essa personalidade moral, com capacidade de ter boa vontade, que nos

¹² SARLET, Ingo. *Dimensões da Dignidade*, p. 23.

faz fins em si mesmos e determina a condição de sermos membros de um “reino dos fins”. Somos pessoas éticas. Ter humanidade significa ser racional e razoável (*vernünftig*) (cf. HFM p. 217). O fato de participarmos da produção da lei universal é que nos torna membros de um reino dos fins. Nós “legislamos para um possível reino dos fins”, afirma Rawls ao interpretar Kant (HFM p. 235). Para que nossa máxima possa servir como lei universal deve ser autorizada como lei moral pela comunidade do “reino dos fins”. Essa autonomia (a produção da lei universal) é o fundamento da dignidade. “O fundamento da dignidade é a capacidade de fazer a lei universal e de agir segundo o princípio da autonomia” (HFM p. 242). É em “virtude da capacidade de uma boa vontade que cada pessoa tem dignidade” e, como tal, não existe medida de dignidade. Em si mesma, a vontade não pode ser boa nem má. A bondade ou a maldade depende do uso que dela se faz. Esse é o motivo pelo qual Kant fala em “boa vontade”. Ela não é um dom, é algo adquirido. (Cf. Rawls, HFM p. 178) É ela que nos habilita a participar da produção da lei universal. O fato de terem dignidade é que torna todas as pessoas membros de um possível “reino dos fins”. Por isso, não posso dispor de ninguém, na minha pessoa, para mutilá-lo, degradar ou matar (cf. FMC p. 70). Aliás, o grande contraponto da dignidade é a humilhação. O homem não é uma coisa, que eu possa simplesmente utilizar como meio, mas é fim em si mesmo. Na promessa mentirosa valemo-nos dos outros simplesmente como meios, pois eles não podem concordar com nossa maneira de proceder. Os outros, nesse caso, não têm como dar o seu consentimento. É a sua dignidade que torna impossível usá-los simplesmente como meios ou meros objetos. Para Kant, no suicídio a pessoa usa-se simplesmente como meio. Ela não é autônoma para dispor de sua vida, pois não há máxima que possa ser universalizada. Ora, o homem não é uma coisa que possa ser usado simplesmente como meio. Por isso, não posso dispor do homem na minha pessoa, isto é, não posso humilhá-lo. Legal e moralmente, quaisquer formas de tortura e escravidão são condenáveis exatamente por causa disso. Dworkin, inspirando-se em Kant, vale-se do exemplo dos presos que, apesar de terem cometido crimes hediondos, têm o direito, na execução das penas, de serem respeitados em sua dignidade. Que não sejam torturados e humilhados e que as penitenciárias estejam em condições adequadas, são aspectos concretos de respeito à sua dignidade. Continuamos a considerá-los como “seres humanos completos”. Podemos, concretamente, até perder o direito de autonomia, mas não o da dignidade. Não perdemos a capacidade potencial da autonomia. É a importância intrínseca da vida humana que está em jogo. Respeito à dignidade é respeito à liberdade. Que o médico leve em conta o consentimento livre e informado de seu paciente ao submetê-lo a um tratamento é respeitar sua autonomia. Para Tugendhat a fórmula do imperativo categórico “nunca use o ser humano apenas como meio” resulta no mandamento “não instrumentalize ninguém” e, positivamente, afirma: “respeite-o como sujeito de direito! Ou com Kant pode-se dizer: respeito-o em sua dignidade”. E comenta Tugendhat: “na medida em que respeitamos um ser humano como um sujeito de direito e isso quer dizer como um ser, para com o qual temos deveres absolutos, nós lhe conferimos dignidade e um valor absoluto”.¹³ A partir dessas considerações,

¹³ TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*, p. 155.

podemos endossar a segunda formulação do imperativo categórico no termos de Rawls: “Devemos sempre agir de modo que tratemos as faculdades que constituem nossa humanidade, tanto em nossa pessoa como nas pessoas dos outros, nunca somente como um meio, mas ao mesmo tempo como um fim” (HFM p. 219).

Como se pode observar, os conceitos de fim em si mesmo, autonomia e dignidade estão intimamente relacionados. Só há dignidade quando houver capacidade do exercício da autonomia e só tem autonomia o que é fim em si mesmo.¹⁴ Hegel diria que só é livre quem está consigo mesmo. Portanto, não está alienado. O escravo está fora de si. Ele não se autodetermina. Está sendo usado simplesmente como meio. Sua dignidade não está sendo protegida. Aí está a função do Estado.

É na terceira formulação do imperativo categórico – a do reino dos fins – que se vincula mais significativamente o princípio da autonomia da vontade. Vemo-nos como legisladores da lei universal, isto é, legisladores para a comunidade do reino dos fins. Como vimos, ao referir-se ao reino dos fins como “ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns”, Kant está se antecipando à comunidade ideal de comunicação de Apel (FMC p. 75). A condição que nos habilita para sermos membros dessa comunidade do reino dos fins é a personalidade moral, enquanto capacidade de ter “boa vontade”. Se a vontade não é boa ou má em si mesma, pois depende do uso que dela fazemos, é a boa vontade que nos possibilita participar da produção da lei universal. Essa ligação sistemática pressupõe “a abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo conteúdo dos seus fins particulares” (FMC p. 75). Disso resulta um reino de fins comum. É submetido a uma espécie de “véu da ignorância”, considerado como um limite ao conhecimento, que as pessoas podem orientar-se por fins comuns. É assim que os seres racionais estão submetidos à lei que ordena que “cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meio, mas sempre simultaneamente como fim em si” (FMC p. 76). O resultado disso é a “ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns”. O princípio orientador e regulador da vontade será sempre o de “nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal” (idem p. 76). A vontade precisa considerar-se como legisladora universal. Só assim é possível aos seres racionais pensarem-se como fins em si mesmos. Um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo se dá, tem autonomia. Rawls comenta: “cumpre que todas as pessoas, enquanto fins em si mesmas, sejam capazes de ver a si próprias como feitoras da lei universal, com respeito a todas as leis a que possam estar legitimamente submetidas” (HFM p. 237). Essa “ligação sistemática” aparece quando todas as pessoas tratam a si mesmas e aos outros como fins em si mesmos. Isso significa que as leis comuns do reino dos fins são mutuamente reconhecidas; isto é, cada um reconhece que todos os outros são legisladores das leis de uma comunidade moral. Está pressuposta, portanto, a

¹⁴ Existem situações em que se perde o exercício efetivo do direito de autonomia. É o caso dos presos, dos doentes mentais graves e outros casos especiais. É claro que não há perda do direito de dignidade. No caso dos presos, há perda temporária do exercício desse direito. E o caso dos doentes mentais? É difícil precisar até que ponto perdem a capacidade de decisão e escolha. De qualquer sorte, não seria recomendável permitir que tomassem decisões ou fizessem escolhas que os prejudicassem.

personalidade moral por parte das pessoas para que possam ser membros desse reino dos fins. De acordo com a segunda formulação, ao submeter a máxima ao teste da universalização, preciso poder contar com o reconhecimento dos outros; preciso tomá-los como fins em si mesmos e não simplesmente como meios. Isso significa que todos deveriam poder concordar com minha máxima. Requer-se consentimento; isto é, o outro precisa saber e poder concordar com minha intenção. Esse é o critério do teste do procedimento do imperativo categórico. É preciso que um ser racional (com capacidade de boa vontade) reconheça os outros como seres racionais. Por isso o enunciado: “Age a respeito de todo ser racional (de ti mesmo e de outrem) de tal modo que ele na tua máxima valha simultaneamente como fim em si” (FMC p. 81). Tenho que “poder querer” que a minha máxima se torne uma lei universal. Pela terceira formulação, torno-me legislador universal ao legislar para um possível reino dos fins, isto é, para uma comunidade moral da qual faço parte, ou seja, legislo para mim mesmo e para os outros. Isso é autonomia. Por isso, “age sempre segundo aquela máxima cuja universalidade como lei possas querer ao mesmo tempo” (FMC p. 80). O fato de participar na construção da lei universal torna o ser racional “apto a ser membro de um possível reino dos fins”. Convém salientar que não há um reino dos fins previamente dado ao qual nossas ações devam harmonizar-se, mas, como lembra Rawls, nossa ação legisladora constrói “a lei moral pública para um reino dos fins (HFM p. 234). Por isso, ao legislar devemos nos ver como membros desse possível reino dos fins (uma comunidade moral). Paton escreve de maneira apropriada: “quando agimos como membros legisladores (*law-giving members*) de um reino dos fins, nossas ações não podem ser determinadas por diferenças pessoais ou fins privados como tais: o reino dos fins diz respeito a fins privados somente na medida em que eles são compatíveis com a lei universal”.¹⁵ Se Rawls atribui certas qualidades morais aos cidadãos para serem membros de um sociedade cooperativa, Kant pressupõe a personalidade moral (qualidades morais) como condição para ser membro de um reino dos fins (uma comunidade moral).

É essa capacidade de ter boa vontade ou caráter moralmente bom que implica em dignidade. Considerar-se a si e aos outros como fins em si mesmos é reconhecer sua dignidade e reconhecê-la é reconhecer sua autonomia. A autonomia é o fundamento da dignidade, conforme reconhece Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (cf. p. 79). O que é fim em si mesmo tem dignidade. O valor da boa vontade está no fato dela “possibilitar que tomemos parte da produção da lei universal” (HFM p. 241). Continua Rawls, comentando Kant: “o fundamento da dignidade é a capacidade de fazer a lei universal e de agir segundo o princípio de autonomia” (HFM p. 242). Não existe medida de dignidade. Pelo fato de terem capacidade de uma boa vontade é que as pessoas têm dignidade. Por isso todas as pessoas podem ser membros de um possível reino dos fins, uma comunidade moral unida por leis comuns. A dignidade de um ser racional está no fato de poder obedecer à lei que ele mesmo se dá, isto é, a dignidade está na autonomia. Convém salientar que racionalidade, dignidade e autonomia se complementam. O homem é fim em si mesmo e não meio porque é racional.

¹⁵ PATON, H.J. *The Categorical Imperative*, p. 187.

Uma vontade racional obedece a si mesma e não a uma razão superior. Ora, a liberdade é uma qualificação essencial da racionalidade. Dar-se a lei, isto é, ser livre, requer o uso da razão. Aí está a dignidade. Esta é devido à sua racionalidade. Em questões morais a supremacia é de nossa razão prática. Homem como fim em si mesmo é aquele que se dá a própria lei. É essa autonomia que lhe confere dignidade. Considerada como legisladora, a vontade de um ser racional é pensada como fim em si mesmo. Humanidade significa racionalidade, ou seja, significa ter distintas capacidades como, por exemplo, a capacidade de agir por princípios universais; de exercer a liberdade; de agir de modo não imediato; a capacidade de entender o mundo. Esse ser humano, com essas capacidades, não pode ser tomado como mero meio.¹⁶ Daí decorre que a concepção de autonomia e dignidade segundo a qual a pessoa deve ser considerada como fim e nunca simplesmente como meio “repudia toda e qualquer espécie de coisificação e instrumentalização do ser humano”.¹⁷

A formulação da autonomia (terceira) resgata a ação legislativa dos seres racionais, livres e iguais e não insiste, como faz a primeira formulação, na sujeição à lei universal. Como legisladores devemos ver nossas máximas como “autorizadas por preceitos que poderiam servir como a lei moral publicamente reconhecida” pela comunidade do reino dos fins, a comunidade moral (HFM p. 235). Autonomia, portanto, significa ver-se como legislador da “lei moral pública” de um possível reino dos fins. E esse reino dos fins somente é possível através da autonomia ou da vontade livre de seus membros. É nesse sentido que a autonomia é o fundamento da dignidade. Ora, esta não tem preço, pois não tem equivalente, como refere Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. O dever de um homem bom é, portanto, agir como membro legislador de uma comunidade ideal que é o reino dos fins. Daí a necessidade de agir de acordo com o procedimento do imperativo categórico: “age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal” (FMC p. 80).

3. AUTONOMIA E LIBERDADE

A liberdade é o conceito chave para explicitar o princípio de autonomia. A liberdade da vontade é autonomia ou uma vontade livre é equivalente a uma vontade autônoma. Esta é o único princípio da moralidade. Vontade autônoma é vontade livre e vontade livre é a que obedece a lei moral que ela mesma se dá. Portanto, vontade livre é vontade submetida e autora das leis morais; é a vontade sujeita a si mesma. Dizer que a liberdade da vontade é autonomia significa dizer que a autonomia é a “propriedade da vontade de ser lei para si mesma” (FMC, p. 94).

¹⁶ Poderá alguém acusar Kant de que sua concepção de dignidade é essencialmente antropocêntrica. É o que se deduz de sua tese segundo a qual somente a personalidade moral tem dignidade. Os animais não teriam dignidade? Por que não posso submetê-los a maus tratos? Ingo Sarlet critica o excessivo antropocentrismo, isto é, a concepção kantiana de dignidade como atributo exclusivo da pessoa humana e defende uma concepção mais abrangente de dignidade (cf. *Dimensões da Dignidade*, capítulo 1º). Lembra que numa época em que se insiste tanto na proteção do meio ambiente, há que se registrar a necessidade da preservação de todos os recursos naturais e não enfatizar apenas na dignidade da vida humana (cf. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais*, p. 35).

¹⁷ SARLET, Ingo. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais*, p. 36.

Quando uma vontade busca a sua determinação num conteúdo material ela será sempre heterônoma. Nesse caso, o imperativo será condicionado, ou seja, pelo fato de querer este ou aquele objeto, deve-se agir dessa ou daquela forma. Escreve Rawls, comentando Kant: “uma vontade supremamente legisladora (isto é, que não está sujeita a nenhuma vontade que lhe seja superior) não pode depender de nenhum interesse” (HFM p. 237).¹⁸ Se os interesses fossem o critério de moralidade cairíamos num relativismo total. Mas é preciso lembrar que a vontade não é totalmente desinteressada. Segundo Rawls, Kant quer dizer que a “vontade não pode depender de interesses derivados dos desejos naturais, mas exclusivamente de interesses tomados pelos princípios da razão prática” (HFM p. 237). Por isso que na *Crítica da Razão Prática* Kant afirma a supremacia da razão. O essencial é que a razão determine imediatamente a vontade. Nesse caso, a vontade é livre e, portanto, autônoma. Para uma vontade ser realmente boa deve ser orientada pelo imperativo categórico, isto é, indeterminada a respeito de objetos e determinada somente pela forma do querer. Autonomia implica, então, “na aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal”. Poder querer para todos o que se quer para si, é o critério. É a autonomia da pessoa humana entendida como autodeterminação. Para Sarlet, esta é uma das dimensões da dignidade: esta se manifesta como expressão da autonomia. Trata-se de autonomia “vinculada à idéia de autodeterminação”, que se refere às decisões mais importantes da própria existência.¹⁹ Portanto, para que uma vontade não possa cair em contradição consigo mesma deve sempre agir segundo aquela máxima (princípio subjetivo do querer) cuja universalidade como lei possa querer ao mesmo tempo (cf. FMC p. 80).

Na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* a liberdade é apresentada como “a chave da explicação da autonomia da vontade” (cf. p. 93). Para Kant a vontade é uma espécie de causalidade dos seres racionais e a liberdade é a “propriedade desta causalidade”. De um conceito inicialmente negativo de liberdade (a independência da ordem natural), o autor parte para um conceito positivo, isto é, a liberdade da vontade como autonomia; uma causalidade por liberdade. “É a propriedade da vontade de ser lei para si mesma” ou ainda, a capacidade de agir segundo os princípios da razão prática (idem, p. 94). Ou, de acordo com o comentário de Paton, a vontade é a faculdade dos seres racionais em agir de acordo com princípios (cf. p. 212). E os princípios são originários da razão pura. Assim, o princípio da autonomia pode ser descrito da seguinte forma: “não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (FMC p. 85). A razão determina a vontade de forma imediata, sem qualquer tipo de mediação. Autonomia revela controle sobre as paixões. O princípio da autonomia é a essência da lei moral; é o princípio segundo o qual o agente racional deveria necessariamente agir se a razão tivesse total controle sobre as paixões (cf. Paton p. 199). Em Hegel, é na mediação de vontades e seus respectivos interesses (conteúdo) que está a força e legitimação das instituições e leis. Cai o apriorismo kantiano.

¹⁸ É interessante comparar a noção de “desinteresse mútuo” de Rawls com a noção de autonomia de Kant. Ver *Uma Teoria de Justiça*, p. 278.

¹⁹ SARLET, Ingo. *Dimensões da Dignidade*, p. 30.

O real problema da relação entre liberdade e autonomia é colocado com toda a evidência na *Crítica da Razão Prática*: a razão se basta a si mesma para determinar a vontade ou pode ela ser um princípio de determinação apenas enquanto empiricamente condicionada? (cf. p. 23). A tese defendida por Kant, pelo que já foi exposto e é demonstrado na *Crítica da Razão Prática*, é esta: a “razão pura pode ser prática”, isto é, a razão pode por si mesma, numa lei prática, “determinar imediatamente a vontade” (CRPr. p. 36). É por isso que Kant fala na necessidade de elaborar uma “crítica”, uma “crítica da razão prática”, cuja função é “impedir a razão empiricamente condicionada de pretender fornecer exclusivamente o princípio de determinação da vontade” (CRPr. p. 24). Há, portanto, uma função restritiva da “crítica” da razão, em seu uso prático. Ela só pode tirar de si mesma o princípio de determinação da vontade. Para que possa fazê-lo não pode depender da ordem natural. Temos, analogamente à *Crítica da Razão Pura* (prefácio), uma dupla utilidade da “crítica”: uma utilidade negativa (restrição), a de impedir que a razão tire da experiência a sua determinação (isso seria heteronomia); e uma utilidade positiva, a de que a razão deve tirar de si mesma seu princípio de determinação (autonomia). Se estabelece já, aqui, a íntima relação entre liberdade, lei moral e autonomia. Vontade autônoma é a que a si própria se dá a lei ou pode querer que a sua máxima se converta em lei. Portanto, submete-se a si mesma. Ela pode considerar-se como autora de seus princípios, independentemente de influências estranhas. Está descartada a possibilidade de tirá-los (os princípios) de fora de si. A liberdade é a condição da lei moral e a lei moral a condição através da qual podemos tornar-nos conscientes da liberdade, ou como afirma Kant, em nota na *Crítica da Razão Prática*: a liberdade é a “*ratio essendi* da lei moral” e a lei moral a “*ratio cognoscendi* da liberdade” (p. 12). Não poderíamos admitir a liberdade se a lei moral não fosse antes pensada na nossa razão. No entanto, se não houvesse liberdade, não se poderia encontrar em nós a lei moral (cf. idem). Pelo que se pode observar, autonomia é igual à liberdade positiva, atendendo essa como uma espécie de causalidade, uma causalidade por liberdade. Através do procedimento do imperativo categórico fazemos a lei universal para o reino dos fins e ao mesmo tempo fazemos a lei para nós mesmos como membros dessa comunidade moral.

A restrição do uso prático da razão aparece no desenvolvimento dos quatro teoremas do capítulo I da *Crítica da Razão Prática*. Os dois primeiros afirmam que os princípios práticos não podem ter como elementos determinantes da vontade alguma “matéria da faculdade de desejar”, ou seja, princípios práticos que pressupõem uma matéria são incapazes de fornecer leis práticas. Disso decorre, e isso é mostrado ainda no segundo teorema, que a “razão pura deve, por si mesma apenas, ser prática, isto é, sem pressuposição de um sentimento qualquer, por conseguinte, sem representação do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de desejar, que é sempre uma condição empírica dos princípios...”. A razão pura “deve poder determinar a vontade pela simples forma da regra prática” (CRPr. p. 35). Esse é o núcleo duro do chamado formalismo da filosofia moral kantiana e de profunda influência no positivismo jurídico de Kelsen, por exemplo. Explica-se pelo propósito expresso já no prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: a busca e a determinação do princípio

supremo de moralidade. E isso não pode ser feito a partir da determinação da razão por um conteúdo material. Em vista desse intuito, é um erro pensar que Kant ignorava as circunstâncias e conseqüências das ações humanas. Mostra, apenas, que elas não podem entrar na determinação do princípio de moralidade. Segundo Paton, Kant está certo ao afirmar que a expectativa das conseqüências não pode ser o fundamento determinante ou a base de determinação de uma ação com pretensão de mérito ou valor moral. E completa: “Um homem bom visa às conseqüências por causa da lei: ele não obedece à lei apenas (simplesmente) por causa das conseqüências” (p. 76).²⁰

É preciso ter presente a necessidade da validade apriorística desse princípio orientador e regulador. Ele aplica-se a nós independentemente dos nossos interesses particulares. Ora, somente na razão o a priori é possível. Somente ela, ao legislar, pode ser legisladora universal. A lei prática se constitui de forma e matéria. Descartada a possibilidade de a matéria ser a determinante da vontade, pois disso só resulta o particular e o contingente (raramente universalizável e isso só por acaso), resta a forma da lei ser o princípio determinante da vontade e, portanto, ser legisladora universal. Isso é autonomia. É uma vontade que pode querer para todos o que quer para si. Isso é co-legislação. É assim que ela aplica o imperativo categórico. Diz *como* deve proceder para que um ato seja eticamente correto. Não se refere ao conteúdo material da máxima (não diz o que deve ser feito), mas à sua forma (diz como fazer). Trata-se do procedimento do imperativo categórico. A validade universal pode e deve ser avaliada aprioristicamente, independentemente das circunstâncias externas. É exatamente isso que implica a autonomia. Numa filosofia prática estamos tratando de lei objetivo-prática, isto é, reproduzindo Kant, “da relação da vontade consigo mesma enquanto essa vontade se determina só pela razão [...] porque, se a razão por si só determina o procedimento, terá que fazê-lo necessariamente a priori” (FMC p. 67). É claro que muitas vezes, ou na maioria das vezes, há algum conteúdo material determinando a vontade. As ações, via de regra, são movidas por interesses.²¹ Disso, porém, não resulta autonomia e, portanto, valor moral. Já na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant distingue claramente as ações praticadas “por dever” das praticadas por inclinações. Quando interesses determinam a vontade não há espaço para o respeito pela lei moral. Ora, respeito é exatamente o que a lei moral provoca no sujeito agente quando este for capaz de dar-se a si a própria lei, abstraindo dos interesses. Trata-se de um “sentimento moral”. A consciência dessa lei moral é um “fato da razão”.²²

Rawls, comentando a terceira formulação do imperativo categórico kantiano (o da autonomia), escreve: “cumpre que todas as pessoas, enquanto fins em si mesmas, sejam capazes de ver a si próprias como feitoras da lei universal, com respeito a todas

²⁰ Hegel não perdoa o formalismo da moral kantiana e acusa o filósofo alemão de cair numa “indeterminação abstrata” (cf. *Filosofia do Direito* § 35). O conceito de mediação das vontades e, portanto, o reconhecimento estaria ausente.

²¹ Dada a força das inclinações, justifica-se a ação do Estado para, através das leis civis, fazer cumprir as leis da razão.

²² Coloca-se, aqui, o problema da autoreferencialidade, questão que Rawls pretende resolver com a “posição original”.

as leis a que possam estar legitimamente submetidas” (HFM p. 237). Só podemos estar submetidos (sujeitos) às leis que nós mesmos nos conferimos. E esse é também o fundamento do Estado Democrático de Direito.

Pode-se observar que essa concepção de autonomia de Kant tem tudo a ver com a idéia de “posição original” de Rawls. Somente vontades de cidadãos desinteressados (submetidos ao véu da ignorância) podem chegar a um acordo sobre princípios de justiça que deveriam orientar as instituições sociais e políticas. O “véu da ignorância” tem a função de situar simetricamente ou equitativamente as partes em suas deliberações. As partes são autônomas porque, ao selecionarem os princípios, não se vêem obrigadas por determinadas por nenhum princípio previamente dado. Não há nenhum conteúdo empírico prévio que os limite. Há uma ausência de determinações externas e isso lhes dá autonomia. Trata-se de uma concepção de “justiça procedimental pura”, pelo menos como tentativa da posição original, mesmo que, na aplicação dos princípios, só se venha a atingir uma justiça procedimental imperfeita,²³ como é o caso da Constituição. Na aplicação do critério independente, os princípios de justiça, o resultado pode ser injusto mesmo que o procedimento seja corretamente aplicado.

A autonomia da vontade e sua relação com a liberdade é objeto central do teorema IV da *Crítica da Razão Prática*. São retomados os conceitos de liberdade positiva e liberdade negativa referidos na primeira *Crítica*. A restrição proposta pela “crítica” no que se refere às determinações externas e de conteúdo material é a liberdade negativa. E a determinação da vontade pela forma legisladora universal é a liberdade positiva. A independência da vontade da lei da causalidade é a liberdade transcendental, conforme enuncia o teorema III, da segunda *Crítica*. Mas essa independência é condição de possibilidade da autolegislação da razão, ou de que a forma legisladora universal determine a vontade. Kant o expressa quando escreve: “na independência a respeito de toda a matéria da lei (isto é, do objeto desejado) e, ao mesmo tempo, na determinação do livre arbítrio pela simples forma legisladora universal, de que uma máxima deve ser capaz, é que consiste o princípio único da moralidade” (CRPr. p. 45). As duas dimensões da liberdade estão aqui postas. Essa independência é a liberdade negativa e, por conseqüência, a legislação própria da razão (autonomia) é a liberdade positiva. É importante observar que só há autonomia se houver independência da matéria da lei, ou seja, a liberdade negativa é condição de possibilidade da liberdade positiva. Escreve Paton: “se rejeitarmos totalmente esse conceito negativo, será impossível justificar um conceito positivo de liberdade”.²⁴ Isso é vontade livre. Liberdade é equivalente à autonomia. Vontade é uma livre causalidade. Esse conceito de causalidade implica o de lei (cf. Paton, p. 211). A causalidade por liberdade pressupõe a independência da causalidade natural. A não-determinação por leis naturais é condição da autocausação da “vontade pura”, da casualidade como liberdade. Só assim é possível o imperativo categórico como princípio supremo de moralidade. Kant, portanto, não ignora a matéria da lei (o objeto desejado) nem as conseqüências de sua aplicação. Mostra apenas que estas

²³ Sobre a diferença entre justiça procedimental perfeita e imperfeita, ver *Uma Teoria da Justiça*, p. 89-96 e *O Liberalismo Político*, p. 117-119.

²⁴ PATON, H.J. *The Categorical Imperative*, p. 211.

não podem ser o que determina uma vontade autônoma. Escreve o autor: “é certamente negável que todo querer deve ter também um objeto (*Gegenstand*), por conseguinte, uma matéria; mas esta não é por isso mesmo o fundamento de determinação e a condição da máxima; pois, se o fosse, ela não poderia representar-se sob uma forma universalmente legisladora (...)” (CRPr. p. 46). O que haveria de determinar o livre arbítrio é, então, esse objeto desejado. Ora, uma vontade de tal forma dependente, ficaria exposta à particularidade e a contingência, donde não pode resultar o “fundamento de uma regra necessária e universal” (idem p. 46). Ou seja, “a matéria da máxima pode permanecer, mas não pode ser a sua condição; de outro modo, a máxima não teria valor de lei” (idem, p. 47). Do que é, não se pode deduzir o que deve ser. De proposições descritivas não seguem proposições normativas.²⁵ A experiência fornece o particular e o contingente e não o que deve ser. Na *Crítica da Razão Pura* podemos ler: “Com efeito, relativamente à natureza a experiência fornece-nos a regra e é a fonte da verdade; porém, no que concerne às leis morais, a experiência é (infelizmente) a mão da ilusão; e é sumamente reprovável tirar as leis sobre o que *devo fazer* daquilo que *é feito* ou querer limitar a primeira coisa pela segunda” (CRPu. p. 188). “Numa filosofia prática”, escreve Kant, “não temos que determinar os princípios do *acontece*, mas sim as leis do que *deve acontecer*, mesmo que nunca aconteça, quer dizer leis objetivo-práticas” (FMC p. 66). Trata-se de princípios reguladores, não constitutivos.

Cumprir enfatizar que, com o imperativo categórico, Kant estabeleceu o critério de moralidade. Isto é, o critério das ações eticamente corretas. Pode-se observar que há dois níveis de autonomia: um, na construção desse princípio (critério), outro, na sua aplicação. Numa ação concreta, isto é, na aplicação, ao poder querer que minha máxima possa ser transformada em lei universal, transformo-me num legislador universal. Esse conceito de autonomia pode ser tido como expressão da dignidade. O consentimento livre e informado, exigido nas pesquisas com seres humanos, também tem essa conotação. Implica que sou autor das decisões sobre os assuntos mais essenciais que afetam minha vida. Isso é autodeterminação e nisso devo ser respeitado e protegido. Significa, é claro, que as máximas dessas decisões sejam universalizáveis, ou que eu possa querê-las como tais. Querer que médicos me deixem morrer (não que me matem), em casos de extremo sofrimento, em consequência de uma doença terminal, é um exemplo de uso dessa autonomia, tomada como autodeterminação. Eu poderia querer que nas mesmas circunstâncias todos pudessem querer a mesma coisa. É a vinculação entre autonomia e vida digna, o que talvez possa significar morte digna. Talvez fosse mais racional uma declaração anterior à doença autorizando a permissão da morte do que quando já acometido de doença grave. Nessas circunstâncias, eu deveria poder querer que não fosse feito uso de meios extraordinários para me manter vivo.

²⁵ A “ética do discurso” supera a “falácia naturalista” na medida em que faz desaparecer a dicotomia entre proposições descritivas e proposições normativas. Ambas estão sujeitas à argumentação discursiva e sua validade depende do discurso. No entanto, não é dos fatos que resulta a validade das normas, mas da argumentação desenvolvida sobre eles (cf. Sergio P. Rouanet, *Ética Iluminista e Ética Discursiva*. IN: J. Habermas: 60 anos, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro 98, 1989).

A propósito poder-se-ia perguntar: há oposição entre o princípio da moralidade e o da felicidade? Na perspectiva kantiana, há distinção, mas não oposição. Não é pretensão da razão pura prática renunciar à felicidade. Ela apenas não poder ser o princípio determinante do dever. Às vezes é preciso preocupar-se com a própria felicidade, sobretudo quando isso envolve a saúde, a pobreza, etc. Ou seja, nesses casos a felicidade envolve “meios para o cumprimento do dever” (CRPr. p. 109). A “carência de felicidade (por exemplo, a pobreza) encerra a tentação de violar o dever” (idem). No entanto, disso não resulta que a felicidade possa constituir-se um “princípio de todo dever”. Uma vontade determinada por um princípio empírico perde todo valor moral. O que está em jogo na Filosofia Prática de Kant é a determinação de um princípio supremo da moralidade e este só pode ser dado pela razão. Isso é autonomia.

Oportuna observação adicional é feita por Kant no que diz respeito à possibilidade de discernimento de ações esperadas sob o pressuposto da autonomia da vontade, por um lado, e da heteronomia, por outro. As ações esperadas de acordo com o princípio da autonomia, salienta o autor, são de fácil discernimento para “o entendimento mais vulgar”. Elas são incondicionais. Não são determinadas por possíveis conseqüências. No entanto, em se tratando de heteronomia do livre arbítrio é difícil saber o que se deve fazer. Nesse caso cada um tem a sua percepção do que constitui o dever. Sujeito à lei moral, a vontade é ordenada imediatamente pela razão, sem instâncias mediadoras. O que *deve ser* feito deve ser acessível para o “entendimento mais vulgar”, mesmo sem “conhecimento do mundo”. Somente submetidas às restrições do uso prático da razão, a uma espécie de “véu da ignorância”, que é possível seguir os ditames da razão e tomar a forma da lei como legisladora universal. A razão pura, através da lei moral, não argumenta; ela, pura e simplesmente, ordena. Não temos, portanto, em Kant uma razão argumentativa, discursiva, dialógica, mas monológica.

Os exemplos dados por Kant para mostrar a impossibilidade de algum conteúdo material determinar as ações eticamente corretas, são inúmeros. É o caso da felicidade. “Satisfazer o preceito empiricamente condicionado da felicidade só raramente é possível” (CRPr. p. 65). Todos querem ser felizes. Teríamos que, no entanto, recorrer à experiência para dizer o que é felicidade. A diversidade de concepções verificáveis tornaria inviável o consenso ou, até mesmo, um acordo em torno de um princípio capaz de assumir a condição de idéia reguladora de ações eticamente corretas. Daí não ser possível o recurso às determinações materiais na busca do princípio supremo de moralidade e, por conseguinte, para conferir valor moral. Não haveria acordo possível entre os seres racionais. Por isso, comenta Paton, referindo-se à *Crítica da Razão Prática*: “somente pode haver harmonia ou coerência (*Einstimmigkeit*) entre as vontades racionais se as ações forem determinadas por um princípio formal”.²⁶ O que efetivamente interessa na Filosofia Prática de Kant é “a determinação da vontade e o princípio determinante e não o resultado” (CRPr. p. 58). Hegel, chamando a atenção para a insuficiência desse propósito, faz uma crítica consequencialista à filosofia prática de Kant. Busca a contradição nas conseqüências da máxima

²⁶ PATON, H. J. *The Categorical Imperative*, p. 140.

universalizada. Que contradição haveria com o desaparecimento da propriedade privada? Kant não explicita e nem demonstra o que está pressupondo.

4. AUTONOMIA, LEI MORAL E O RESPEITO

Como pode a lei moral ser princípio determinante (imediatamente) da vontade? Por que é a razão que deve determinar a vontade e não as paixões ou as inclinações, ou outras formas de coação externa?

Todo o problema repousa sobre o motivo da razão pura prática. Que a lei moral deva, através da razão, determinar imediatamente a vontade, parece estar suficientemente demonstrado nas páginas precedentes. Mas como isso é possível? Como deve fazê-lo? “De que modo a lei moral se torna um móbil?”, pergunta Kant.²⁷ Essa questão continua a exigir uma resposta. O autor reconhece ser esse um “problema insolúvel para a razão humana e confunde-se com o problema de como é possível uma vontade livre” (CRPr. p. 88). Em sendo assim (um problema insolúvel) qual o encaminhamento a ser dado a esse problema?

A resposta kantiana vai em outra direção: “não teremos de indicar a priori a causa a partir da qual a lei moral produz em si um móbil, mas o que ele, enquanto móbil, opera (para dizer melhor, deve operar) na alma” (CRPr. p. 88). E o que a lei moral opera em nós? Qual é o efeito que a lei moral pode produzir enquanto princípio objetivo de determinação da vontade?

Ficou estabelecido que o mais importante de toda a determinação da vontade pela lei moral é que a vontade como vontade livre, seja determinada tão-somente pela lei, com a exclusão dos impulsos sensíveis e de todas as inclinações, na medida em que estas poderiam opor-se à lei. Nesse caso, o efeito produzido pela lei moral como móbil é negativo. Mas, exatamente, por excluir essas inclinações na determinação da vontade, a lei moral, ao mesmo tempo, produz um efeito positivo, o respeito (*Achtung*).²⁸ Segundo Kant, a razão pura prática, através da lei moral, “causa dano ao amor próprio” e “aniquila a presunção” (CRPr. p. 89). Como a lei é “a forma de uma causalidade intelectual”, isto é, da liberdade, e com isso enfraquece a presunção e as inclinações, é ao mesmo tempo objeto de respeito, isto é, “princípio de um sentimento positivo”, conhecido a priori, um sentimento moral. Portanto, o respeito pela lei moral é “um sentimento produzido por uma causa intelectual”, isto é, pela própria lei moral. O respeito é o efeito produzido pela própria lei moral em nós, em contraponto com as inclinações. A causalidade por liberdade é capaz de enfraquecer as inclinações como “contrapartida subjetiva” e com isso torna-se o princípio de um sentimento positivo, que é o respeito. Segundo Paton, Kant, na *Crítica do Juízo* vincula *Achtung* com nosso sentimento do sublime. Eu somente posso sentir respeito

²⁷ Kant faz uma distinção entre motivo (princípio subjetivo de determinação da vontade) e móbil (princípio objetivo de determinação). Este é exercido pela própria lei moral (cf. CRPr p. 87).

²⁸ Paton diz traduzir *Achtung* por “reverence” (reverência) e não por “respect” (respeito) como via de regra fazem os tradutores ingleses. Diz que a palavra alemã não sugere uma emoção muito profunda. Afirma que a emoção de reverência é única e ocorre porque “eu estou consciente de que minha vontade está subordinada à lei sem intervenção de algum objeto sensível” (*The Categorical Imperative*, p. 64). É um sentimento produzido pela própria razão.

(reverência, para Paton) por alguma coisa que determina minha vontade e não serve minhas inclinações (cf. 65).

Segundo Loparic, “a lei se prova efetiva ela mesma, produzindo um *Faktum der Vernunft*”.²⁹ Ao fazer uma interpretação semântica da filosofia prática de Kant, esse mesmo autor traduz *Faktum* por “feito da razão” e sustenta tratar-se de “um tipo particular de consciência”, de uma consciência de que a fórmula da lei moral nos obriga. A consciência da lei moral, como fato da razão, mostra que ela é efetiva. Ela produz respeito. Escreve Kant: “a lei moral humilha inevitavelmente todo o homem quando este compara com essa mesma lei a tendência sensível da natureza. Aquilo cuja representação, enquanto princípio determinante da nossa vontade, nos humilha na nossa autoconsciência, suscita, na medida em que é positivo e princípio determinante, o respeito” (CRPr. p. 90). A influência das inclinações na determinação da vontade (tendência sensível da natureza humana) é afastada pela força do sentimento moral do respeito produzido pela lei moral. Isso mostra que Kant distingue claramente as possibilidades de determinação da vontade: a lei moral, por um lado, e as inclinações, por outro. A primeira mediante a razão e as segundas, pela sensibilidade, as paixões. A universalidade da lei moral, se comparada à particularidade das inclinações, que constituem a tendência sensível da natureza humana, se impõe através do respeito que causa no sujeito agente. Demonstra que o valor moral está na determinação da vontade pela razão pura prática, através do efeito causado pela lei moral. A autonomia e a liberdade só são possíveis nesse caso. O valor moral das ações está no fato de permitir que a razão se imponha sobre as paixões ou que mantenha controle sobre elas.

O importante é reconhecer que o respeito como efeito sobre o sentimento “pressupõe a sensibilidade, portanto, também a natureza finita de tais seres aos quais a lei moral impõe o respeito” (CRPr. p. 92). Estamos tratando com agentes morais finitos, portanto, sensíveis. Ou seja, não é possível atribuir respeito pela lei moral a um “Ser Supremo” ou a um “ser isento de sensibilidade”. O sentimento moral do respeito pressupõe a natureza finita, isto é, seres racionais capazes de sensibilidade, ou seja, de sentimento sensível. Quem não é passível de inclinações também não está sujeito a um sentimento moral – o respeito – causado pela lei moral. É esta comparação da universalidade da lei moral com a particularidade das inclinações que produz o respeito pela primeira. A lei moral impõe respeito às pessoas (seres racionais finitos) como contraponto ou como obstáculo à sensibilidade. Aí está o valor moral. O sentimento sensível e as inclinações são um obstáculo para a razão pura prática. Só há valor moral se esta vencer este obstáculo. É por isso que ela precisa se impor. A comparação entre a determinação da lei moral e a tendência sensível da natureza humana produz um sentimento de respeito pela lei moral. Mas isso pressupõe pessoas com sensibilidade moral. O efeito da lei moral sobre o sentimento é “humilhação”. É “resistência aos motivos da sensibilidade” (CRPr. p. 99). É isso que distingue os homens dos animais e das coisas. Estas podem provocar inclinações; os animais podem produzir amor, às vezes até temor, mas não respeito.

²⁹ LOPARIC, Z. O Fato da Razão, uma interpretação semântica. IN *Analtica*, V. 4, Nº 1, 1999, p. 36.

O sentimento moral – o respeito – é produzido pela razão. E a lei moral que provoca esse respeito também exclui todas as inclinações que possam influenciar a vontade. Essas inclinações revelam a finitude ou a “natureza finita” dos seres racionais. É a essa natureza finita, portanto, eivada de sensibilidade, que a lei moral se aplica, produzindo respeito. É compreensível, então, que a um ser supremo não é possível atribuir respeito, pois não goza de sensibilidade, ou seja, sua natureza não é finita; não está sujeita às inclinações. O valor moral pressupõe a natureza finita, que se manifesta na força das inclinações. O efeito da lei moral – o respeito – precisa ter uma contraposição a ser superada. Isso mostra que a lei moral vigora, nos obriga. Ela é efetiva. Esse é o efeito que a lei moral produz em nós. É o sentimento de respeito causado pelo seu poder. Mas não é um sentimento sensível, externo, mas um sentimento moral, produzido por uma causa intelectual; produzido pela razão. Esse sentimento constitui, então, o motivo da razão pura prática. Daí a autonomia. Compreende-se, então, que “a lei moral é, na realidade, uma lei da causalidade pela liberdade” (CRPr. p. 60). E a vontade é a faculdade (o poder, a capacidade) que os seres racionais têm de agir de acordo com princípios da razão.

Loparic, ao investigar a possibilidade da lei moral kantiana, procura simplesmente mostrar que ela é efetiva, que ela deve “ser referida a fatos sensíveis”, e acrescenta: “a sua efetividade é atestada pelo fato/feito da razão, isto é, pelo efeito que a razão produz sobre a nossa sensibilidade moral”.³⁰ E o efeito que produz é o respeito.

Quando falamos, portanto, em “motivo moral” da razão pura prática referimo-nos, expressamente, ao respeito pela lei moral. É importante insistir no que Kant diz já na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: o respeito é um sentimento, não um “sentimento recebido por influência”, mas é “um sentimento que se produz por si mesmo através de um conceito da razão” (FMC p. 32).³¹ E continua na mesma obra: “Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência dessa determinação é que se chama respeito” (FMC p. 32). O respeito é o efeito da lei moral sobre o sujeito. Conforme Loparic, a lei moral é efetiva, pois produz um efeito sobre o sujeito agente. Esse efeito da lei moral, enquanto sentimento moral, produz uma “resistência a motivos da sensibilidade” (que também podem determinar a vontade) (cf. CRPr. p. 94). Dessa forma, a lei se constitui no princípio imediato de determinação da vontade. Não há mediação de inclinações. Há, sim, a “consciência de uma livre sujeição da vontade à lei” (CRPr. p. 96). Essa lei que inspira o respeito é a lei moral. Kant usa a expressão “constrangimento prático” para caracterizar essa ação da lei moral em nós. Ou seja, a lei moral, ao excluir as inclinações da influência sobre a vontade, produz o dever pelo dever que contém um “constrangimento prático”, que nada mais é do que uma determinação das nossas ações pela força da razão.

³⁰ LOPARIC, Z. Analítica, p. 39.

³¹ À propósito do tema do “respeito” como sentimento moral e não como sentimento recebido por influência, há uma nota explicativa extremamente esclarecedora na referida *Fundamentação*. Ver p. 32.

5. LEI MORAL E LEI NATURAL

Chamam atenção duas referências à lei da natureza, em Kant: uma, na primeira formulação do imperativo categórico da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, outra na *Crítica da Razão Prática*, quando se refere à “típica da pura faculdade de julgar prática” (cf. 82).

A distinção entre as leis da liberdade e as leis da natureza, segundo comentário de Paton, está no fato de as primeiras serem autoimpostas e as segundas não. É por isso que se pode falar em ações espontâneas, isto é, em autonomia. Ou seja, autonomia implica em ser capaz de agir de acordo com máximas que podem ao mesmo tempo ser queridas como leis universais.

Mas como devemos entender a formulação do imperativo categórico segundo o qual se deve agir somente de acordo com uma máxima que se pode querer ao mesmo tempo como lei universal da natureza? Se nas leis da natureza reina a pura causalidade e a lei moral requer causalidade por liberdade, como podemos querer que nossa máxima se transforme em lei universal da natureza? Que analogia é essa que Kant está fazendo?

Deve-se observar que a referida formulação inicia com a expressão “age como se”, ou seja, a rigor, não podemos querer que nossa máxima venha a tornar-se lei universal da natureza. Trata-se, como diz Paton, de um “projeto muito além de nossa capacidade” (a *project far beyond our power*). Por isso, “age como se...”. Devemo-nos colocar na posição daqueles que fazem o mundo da natureza do qual somos parte.

Além disso, considerando que a “lei da liberdade deve ser aplicada a ações, enquanto eventos que sucedem no mundo sensível e, por conseguinte, fazem parte da natureza”, o que pode uma lei da natureza significar para a lei da liberdade? Deve esta adaptar-se àquela? Na “típica da pura faculdade de julgar prática”, Kant sustenta ser a lei natural (quanto à sua forma) um “tipo” (*Typik*) para a lei moral (cf. CRPr. p. 83). O que significa isso? A lei moral, para poder ser aplicada aos “objetos da natureza”, tem a lei natural como símbolo, modelo. Talvez a melhor formulação da “lei da razão”, que o autor chama de “regra da faculdade de julgar sob leis da razão”, possa ser encontrada nesse subitem da *Crítica da Razão Prática*: “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” (CRPr. p. 83). Essa formulação mostra bem a relação entre as duas leis (a lei moral e a da natureza). É de acordo com essa regra que podemos julgar nossas ações como sendo boas ou más. Se alguém resolver mentir ou suicidar-se deve antes pensar num mundo em que todos viessem a fazer o mesmo e do qual fizesse parte. Ou, ao resolver agir, cada um deve perguntar-se se a máxima da ação pode acontecer segundo uma lei da natureza da qual faz parte. Será que haveria ainda assim o consentimento de sua parte? Será que esse seria um mundo possível? Em outras palavras: se a promessa enganosa viesse a tornar-se uma prática universal ou viesse a acontecer segundo uma lei da natureza da qual o mentiroso fosse diretamente afetado, seria ainda possível admiti-la? Como seria uma lei da natureza segundo a qual todos mentissem? Como seria um mundo social constituído por uma

lei da mentira universalizada? Portanto, se eu comparar a minha máxima da ação mentirosa com a lei universal da natureza, verificarei que ela não pode ser universalizada. Ela se destrói a si mesma. Quanto a sua forma, não pode haver oposição entre lei moral e lei natural.

No entanto, não é propriamente essa comparação que determina a minha vontade, mas, como afirma Kant, a lei da natureza é “um tipo para julgar a máxima segundo princípios morais” (CRPr. p. 84). “Tipo” aqui deve ser entendido como uma espécie de símbolo, um exemplar. Assim, a relação entre as duas leis (a da natureza e a lei moral) pode ser expressa no sentido de que a lei da natureza, quanto à sua forma, pode ser chamada de um *tipo* para a lei moral (cf. Paton, p. 160). Isso, concretamente, significa que “quando a máxima da ação não é constituída de maneira a sustentar a prova em geral da forma de uma lei natural, ela é moralmente impossível” (Kant, CRPr. p. 84). Em outras palavras: a máxima de minha ação deve suportar o teste formal da universalização. Ela não pode conflitar com uma lei natural. Ou, como escreve Rawls, interpretando Kant: como pessoas racionais e razoáveis, precisamos submeter nossas máximas ao “teste do procedimento do imperativo categórico”, a fim de verificar se é permissível agir de acordo com elas (HFM, p. 211). A mentira universalizada tornaria inviável a ordem da natureza da qual faço parte. Kant acrescenta: “a lei natural serve sempre de fundamento a todos os seus juízos mais ordinários, mesmo aos princípios da experiência” (CRPr. p. 84). O próprio “entendimento mais vulgar” tem essa lei natural sempre presente. No entanto, nos casos em que a causalidade deve ser julgada pela liberdade, segundo o referido autor, o “entendimento mais vulgar” faz “dessa lei natural simplesmente o tipo de uma *lei da liberdade*” (CRPr. p. 84). A lei da natureza permite a aplicação da lei da razão pura prática aos casos da experiência. A lei moral se ajusta à forma da lei natural, ou a forma da lei natural serve de modelo, ou de símbolo da aplicação da lei moral. Portanto, a relação entre a lei natural e a lei moral pode ser resumida nisso: a lei natural é um “tipo” (*Typik*) para a lei moral. A forma da universalidade é o que elas têm em comum. É que como seres finitos participamos das leis da natureza. Temos, portanto, que poder querer que as máximas das ações sejam possíveis na natureza da qual fazemos parte. Em outras palavras, temos que poder querer que as ações ocorram de acordo com as leis da natureza da qual fazemos parte. Ora, nesse sentido uma ação eticamente correta deve poder buscar na forma da lei natural seu modelo. No que se refere à forma, não pode haver contradição entre a lei moral e a lei da natureza.

Quando explicitamos a primeira formulação do imperativo categórico e mostramos sua aplicação, importantes questões são colocadas pelos intérpretes de Kant, no que se refere à relação entre a lei moral e a lei natural. Rawls distingue lei moral, imperativo categórico e o procedimento do imperativo categórico. A lei moral é, segundo ele, uma “idéia da razão”. É um princípio que se aplica a todos os seres razoáveis (cf. HFM p. 192). O imperativo categórico diz como a lei moral deve aplicar-se a nós. Ele não diz o que deve ser feito, mas *como* deve ser feito. O procedimento do imperativo categórico refere-se à adaptação dele “às nossas circunstâncias na ordem da natureza” (HFM p. 193). Trata-se de um procedimento

quando aplicado a nós seres humanos situados em nosso mundo social (cf. HFM p. 186). A primeira formulação do imperativo categórico é, inclusive, chamada de fórmula da lei da natureza. Segundo Rawls, Kant quer com isso dizer que o imperativo categórico se aplica a nós enquanto “pessoas razoáveis e racionais no mundo natural”, isto é, se aplica às condições normais da vida humana; ou ainda, se aplica a nós enquanto dotados de “consciência e sensibilidade moral e afetados, mas não determinados, por desejos e inclinações naturais” (HFM p. 189). Nossa finitude, como seres racionais, está expressa nos desejos e inclinações e que refletem nossas necessidades. A lei moral aplica-se a essas inclinações e necessidades. Mas para que uma ação tenha valor moral não pode ser determinada por elas.

É importante salientar que quando falamos em seres *razoáveis e racionais* (expressões usadas por Rawls para designar *Vernünftig* de Kant), Kant está pressupondo que na aplicação do imperativo categórico exista “sensibilidade moral” e uma “capacidade de juízo moral”. Essas são qualificações constitutivas do conceito de pessoa em Kant. O que significa isso? Ter sensibilidade moral significa dar-se conta de que a intenção de mentir ou fazer uma promessa enganosa coloca uma questão moral: é admissível mentir? Ter sensibilidade moral é perceber os problemas origináveis por uma possível universalização de uma máxima subjetiva para um mundo do qual fazemos parte. Por isso, o imperativo categórico se aplica à todos os seres racionais, isto é, os que têm sensibilidade moral e capacidade de juízo desenvolvidas. O conceito de seres racionais e razoáveis tem tudo a ver com a concepção política de pessoa de Rawls. Segundo este, pessoa inclui certas qualidades morais: o senso de justiça (ser razoável) e uma concepção do bem (ser racional). Estas são capacidades sem as quais não pode um cidadão participar da sociedade cooperativa.

Rawls, ao referir-se ao procedimento do imperativo categórico em quatro passos, quer mostrar como o imperativo categórico se aplica à nossa situação na ordem da natureza. Senão vejamos:

O primeiro passo caracteriza-se pela máxima do sujeito agente como princípio subjetivo do querer. É considerada válida a máxima tida como racional do ponto de vista do sujeito que age. Requer-se, portanto, que os agentes tenham considerado as características de suas circunstâncias com razoabilidade, para que suas máximas sejam sinceras e racionais. Assim temos a forma: “Devo fazer X nas circunstâncias C a fim de realizar Y a menos que Z” (HFM p. 194).³²

O segundo passo é uma generalização da máxima do sujeito que age. A lei moral é o resultado da máxima que passou pelo teste do procedimento do imperativo categórico. A máxima universalizável se aplica a todos. Daí a segunda forma: “Todos devem fazer X nas circunstâncias C a fim de realizar Y a menos que Z” (HFM p. 194).

O terceiro passo é uma transformação da lei prática (a que resultou da universalização do segundo passo) em uma lei da natureza. Logo: “Todos sempre

³² X é uma ação e Y é um fim. Um exemplo de circunstâncias poderia ser: estou em dificuldades e preciso de dinheiro. Peço emprestado mesmo sabendo que não terei condições de devolução. Um exemplo de fim poderia ser: para atender meus interesses pessoais.

fazem X nas circunstâncias C a fim de realizar Y, como se por uma lei da natureza” (HFM p. 194).

O quarto passo associa a lei da natureza do terceiro passo às demais leis da natureza. Precisamos, então, examinar como se constitui a “ordem da natureza” tendo em vista os efeitos da “lei recém-associada”. A preocupação do quarto passo é com a nova ordem natural produzida pelo acréscimo da nova lei do passo três. Teremos um “mundo social ajustado”? O sujeito agente já no primeiro passo deve ter intenção legisladora. A sua máxima deve poder ser querida como válida para todos os seres racionais, habitantes de um mundo social ajustado, onde a lei moral se associa à forma da lei natural, que por sua vez se associa às outras leis da natureza. É como habitantes desse mundo ajustado que temos que poder agir em relação às nossas máximas. Se eu não puder querer esse mundo social ao qual foi acrescentada minha máxima e do qual sou habitante, não posso agir de acordo com aquela máxima do primeiro passo, pois não posso querê-la como lei universal.

Tomemos, na perspectiva de Rawls, a seqüência dos quatro passos do procedimento do imperativo categórico aplicada ao exemplo da mentira ou da promessa enganosa:

Passo 1: “Devo fazer uma promessa enganosa nas circunstâncias C” (quais sejam: estou em dificuldades e preciso de dinheiro sabendo que não terei condições de devolvê-lo).

Passo 2: “Todos devem fazer uma promessa enganosa nas circunstâncias C” (as citadas). É a generalização da máxima do sujeito agente em lei prática.

Passo 3: “Todos fazem (ou tentam fazer) uma promessa enganosa em circunstâncias C, etc. (como se por uma lei da natureza)” (HFM p. 196). É a lei prática resultante da universalização do passo anterior, equiparada à lei da natureza.

Passo 4: Associemos a lei da natureza do passo três (a promessa enganosa universalizada) às demais leis da natureza e tentemos avaliar o que daí resulta. O “mundo social ajustado”, antes referido, não permitirá que alguém possa fazer uma promessa enganosa, nas circunstâncias C. Mas por quê? Se todos mentirem e isso vier a tornar-se uma lei da natureza, ela será pública e ninguém mais acreditará em ninguém. Esse será um mundo social desequilibrado e desajustado. Ou seja, a mentira universalizada destruir-se-ia a si mesma. Ela não se ajustaria às leis da natureza. Dessa forma, poderíamos dizer que a lei moral aplicada (transformada) à lei da natureza explicita seu verdadeiro conteúdo.³³ O mesmo acontece com a máxima da indiferença, quarto exemplo de Kant. Poderíamos querer um mundo social em que todos, por uma lei da natureza, se comportassem de maneira indiferente às necessidades e ao bem estar dos outros? Parece que seria um mundo irracional. Não podemos querê-lo, embora possamos pensá-lo.

6. AUTONOMIA E A ESCOLHA DO BEM

É somente a boa vontade livre? Somos livres apenas para fazer o bem? Ou o exercício da liberdade implica necessariamente na possibilidade de escolher entre o bem e o mal? A autonomia não inclui alternativas? Estaria Kant sustentando que

³³ Não se pode esquecer que quanto à forma a lei natural é um “tipo” para a lei moral.

unicamente uma vontade livre é moralmente boa e que uma vontade determinada é má? A resposta parece ser afirmativa, na medida em que o autor, como vimos, de fato afirma que uma vontade livre e uma vontade sujeita às leis morais são a mesma coisa. No entanto, essa seria uma conclusão precipitada uma vez que Kant, na interpretação de Paton, “distingue expressamente entre a vontade sujeita (submetida) às leis morais (*a will under moral laws*) e uma vontade que sempre obedece às leis morais. Estar sujeito às leis morais é reconhecer o imperativo categórico, mas não necessariamente obedecê-lo”.³⁴ De fato, pode-se reconhecer uma lei como de validade universal sem, no entanto, obedecê-la. O que o autor quer mostrar é que a liberdade consiste essencialmente no puro e simples reconhecimento do imperativo categórico. Sou livre na medida em que me dou esse imperativo. Não estou sujeito a nenhuma vontade que me seja superior. Daí a célebre tese: “eu devo implica eu posso”. Estar sujeito à lei moral implica em poder querer que a máxima subjetiva se converta em lei universal. O fundamental é o reconhecimento desse imperativo. Mas, como vimos, isso não necessariamente significa obediência. O fato é que em geral reconhecemos o imperativo categórico como de validade universal, mas queremos uma exceção a nosso favor. Daí a imoralidade. Cai-se numa contradição.

Na verdade, o que fica claro em Kant é que eu só sou livre para fazer o bem, pois sou livre quando me dou o imperativo categórico e ajo de acordo com ele. Isso é autonomia, e liberdade implica em autonomia. Implica, também, em ausência de qualquer determinação externa ou de algum conteúdo empírico. Assim, a vontade é determinada unicamente pela razão. Se a vontade for determinada pelas inclinações, não será autônoma e, portanto, não-livre. Ora, o imperativo categórico ordena poder querer que a máxima de uma ação possa ser convertida em lei universal. Tal ação é eticamente correta, pois posso querer como lei universal o que quero para mim. Nesse caso sou legislador universal para um possível “reino dos fins”. Liberdade consiste exatamente em dar a lei a si próprio. Isso é autonomia. Eu devo, então posso. Pela lei que me dou só posso querer uma máxima universalizável. Logo, somente somos livres para obedecer a lei moral. Qualquer outra determinação, que não a razão, constitui heteronomia. Querer abrir uma exceção a seu favor constitui um ato imoral. Isso seria uma contradição. Segundo o comentário de Paton, a insistência de Kant vai no sentido de que “não podemos definir liberdade simplesmente como a faculdade (capacidade) de escolher agir de acordo com a lei ou contra ela. [...] A faculdade de escolher agir contra a lei não é uma característica necessária da liberdade”.³⁵ Agir contra a lei não é propriamente uma faculdade de um ser racional, mas antes uma incapacidade. Liberdade é a capacidade de autolegislação da razão. Esta, ao legislar, deve poder ser legisladora universal. Conclui Paton dizendo: “tudo isso serve para mostrar que para Kant somos livres na medida em que somos capazes de obedecer à lei moral”.³⁶ Dessa obediência resulta o bem. É claro que obediência requer reconhecimento.

³⁴ PATON, H.J. *The Categorical Imperative*, p. 213.

³⁵ PATON, H. *The Categorical Imperative*, p. 214.

³⁶ *Idem*, p. 214.

No que se refere ao conceito de heteronomia é oportuno salientar que Kant não ignorava a influência das inclinações sensíveis na vontade humana. A insistência, no entanto, está no fato de elas não poderem determinar a vontade para que as ações tenham valor moral ou que possam ser universalizáveis. Paton chama a atenção para a distinção Kantiana entre *arbitrium liberum* e *arbitrium brutum* (cf. CRP p. 273). O arbítrio humano não é “patologicamente determinado ou necessitado por motivos sensíveis: ele é sempre apenas afetado ou influenciado” (Paton, p. 215). Por isso, ele é chamado de *arbitrium liberum* ou livre escolha. O arbítrio é atribuído aos animais porque, provavelmente, são movidos por impressões sensíveis e não só por forças físicas. Mas esse é um *arbitrium brutum*, pois suas ações são determinadas e necessitadas, não simplesmente influenciadas ou afetadas (cf. Paton, p. 215).

No entanto, a distinção entre ser influenciado ou afetado e não determinado quando referido a uma vontade humana concreta, parece apresentar algumas dificuldades. Não se está dizendo que os atos humanos não sejam, por vezes, determinados e não só influenciados. Os atos humanos podem ser ou totalmente determinados ou totalmente livres. O que é claro é a característica de uma ação eticamente correta ou com valor moral: uma vontade como *arbitrium* (*Wilkür*) implica liberdade ou livre escolha. Logo, o mérito moral implica autonomia. Não parece que ser influenciado retira essa autonomia. O respeito causado pela consciência da lei moral se impõe sobre essas influências. Rawls, ao se referir ao procedimento do imperativo categórico, insiste na distinção entre determinações e influências e mostra como a lei moral se aplica a nós, enquanto “pessoas razoáveis e racionais no mundo natural, dotadas de consciência e sensibilidade moral e afetadas, mas não determinadas, por nossos desejos e inclinações naturais” (Rawls, HFM, p. 189). Portanto, podemos efetivamente ser *influenciados*, e de fato o somos, sem ser *determinados* pelos desejos e inclinações. Certamente, a lei moral se aplica a nós porque somos afetados por paixões e inclinações. Daí o valor moral ou o caráter virtuoso das nossas ações: orientar-se pela lei moral e não pelas inclinações (apesar de sua influência). Ao ser supremo não se apresenta essa escolha. O único modo de ação que se apresenta a ele é o da lei moral. Nos seres finitos existe a possibilidade de determinações tanto pela lei moral quanto pelas inclinações e desejos. O mérito está na primeira. E isso o entendimento mais comum sabe distinguir. Somente a razão, através da lei moral, pode evitar que as inclinações determinem exclusivamente a vontade dos seres racionais finitos. Somente há mérito porque existe a possibilidade de escolha.

A distinção entre *Wille* e *Wilkür* mais uma vez é importante. *Wille* diz respeito somente à lei, sem ser tida como livre ou não livre. *Wilkür* (*arbitrium*) é a fonte ou a origem das máximas e está relacionada à razão prática em seu lado subjetivo. Somente este é livre (cf. Paton, p. 214).

REFERÊNCIAS

- APEL, K.O. *Teoria de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1995.
- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: Phoenix Books, 1966.
- HABERMAS, J. *Consciência Moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro; Tempo Brasileiro, 1989.

- HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, Os pensadores, 1980.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores. Vol. II, 1980.
- LOPARIC, Z. O Fato da Razão, uma interpretação semântica. IN: *Analítica*, V. 4, Nº 1, 1999.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative – a study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.
- _____. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ROUANET, Sergio Paulo. *Ética Iluminista e Ética Discursiva*. IN: J. Habermas: 60 anos, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 98, 1989.
- SARLET, Ingo. (org.) *Dimensões da Dignidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.
- _____. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.