



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

EMANUEL LANZINI STOBBE

**O RESPEITO POR SERES HUMANOS:  
DEFINIÇÃO E JUSTIFICAÇÃO EM KANT E RAWLS**

---

Londrina  
2018

EMANUEL LANZINI STOBBE

**O RESPEITO POR SERES HUMANOS:  
DEFINIÇÃO E JUSTIFICAÇÃO EM KANT E RAWLS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Pavão

Londrina  
2018

EMANUEL LANZINI STOBBE

**O RESPEITO POR SERES HUMANOS:  
DEFINIÇÃO E JUSTIFICAÇÃO EM KANT E RAWLS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Pavão  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Charles Feldhaus  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Daniel Omar Perez  
Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP

Londrina, 02 de fevereiro de 2018.

## **DEDICO**

A meus pais e meu irmão.

*Meinen Eltern und meinem Bruder gewidmet.*

## AGRADECIMENTOS

Resultado de dois anos de pesquisas a nível de mestrado, tenho muito a agradecer àqueles que me ajudaram ao longo desse período. Em especial, agradeço a familiares, professores e amigos.

Agradeço, em primeiro lugar, a meus pais, Claudia e Osmar, e meu irmão, Moises.

Agradeço aos meus professores, especialmente ao meu orientador, Prof. Dr. Aginaldo Pavão, também à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Andréa Luisa Bucchile Faggion, ao Prof. Dr. Carlos Luciano Montagnoli, ao Prof. Dr. Charles Feldhaus, ao Prof. Dr. Daniel Omar Perez, ao Prof. Dr. Fábio César Scherer e também ao *Herr Professor* Heiner F. Klemme.

Agradeço também a meus amigos e colegas de curso, especialmente Ana Carolina Venancio Silva, Déborah Cristina Stagliano, Jéfferson Luiz Schafranski da Silva, Juliana Marques Saraiva e Rafael Ramos da Silva. Agradeço também a todos os meus demais amigos e colegas que contribuíram direta ou indiretamente para a pesquisa, entre os quais Christian Schruff, Danielle Antpack Bettim, Isabella Nathalia Salviato Surjus, Leonardo Simchen Trevisan, Lucas Cardoso Martini e Ricardo Pereira Santos Lima.

Por fim, agradeço à Universidade Estadual de Londrina, ao Departamento de Filosofia, à Secretaria de Pós-Graduação do CLCH, e também ao *Immanuel-Kant-Forum* em Halle (Saale). Agradeço ainda à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento da minha pesquisa no mestrado.

## EPÍGRAFE

*Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben.  
Bewahret sie!  
Sie sinkt mit euch!  
Mit euch wird sie sich heben*

(SCHILLER, Friedrich. *Die Künstler*, 1875)

*Our planet is a lonely speck in the great enveloping cosmic dark. In our obscurity, in all this vastness, there is no hint that help will come from elsewhere to save us from ourselves. [...] There is perhaps no better demonstration of the folly of human conceits than this distant image of our tiny world. To me, it underscores our responsibility to deal more kindly with one another, and to preserve and cherish the pale blue dot, the only home we've ever known.*

(SAGAN, Carl. *Pale Blue Dot*, 1994, p. 7)

LANZINI STOBBE, Emanuel. **O respeito por seres humanos: Definição e justificação em Kant e Rawls**. 2018. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2018.

## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo tratar da questão filosófica “*por que devemos respeitar seres humanos?*”, partindo da filosofia moral de Immanuel Kant e da filosofia política de John Rawls – tratando de início, nesse sentido, respectivamente de uma questão *ética* e outra *política* sobre o respeito. A fim de buscar uma resposta para a questão (ou questões), lanço mão de dois tipos de condições de adequação, segundo as quais uma tentativa de resposta seria bem-sucedida: primeiro, condições para uma *definição* do respeito (que não seja auto-contraditória, circular ou insuficiente); segundo, condições para uma *justificação* para o respeito, visando uma resposta válida, que apoie a definição anterior e busque o máximo possível de universalidade). Uma vez colocadas tais condições já em um primeiro momento, (1) trato da filosofia moral kantiana – em especial em *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) – para buscar uma definição e uma justificação de respeito, enquanto uma questão inicialmente de cunho *ético*. Argumento que Kant pode, em grande medida, ser considerado bem-sucedido em sua tentativa de definição, mas não de justificação para o requerimento de respeito (considerando sobretudo a estratégia justificatória da dupla cidadania dos seres humanos nos mundos sensível e inteligível) – tendo problemas com relação às condições de adequação para uma justificação. Deste modo, (2) buscando escapar dos problemas justificativos de Kant, notadamente dos dualismos aos quais ele recorre, e de um debate metaético entre realistas e anti-realistas morais acerca de uma questão *metaética* sobre respeito, lanço mão da interpretação construtivista feita por John Rawls da filosofia moral de Kant, especificamente tratando o imperativo categórico como um procedimento de construção de princípios morais – dentre os quais o próprio requerimento de respeito –, a ser considerado como uma primeira alternativa justificatória para a questão. Partindo disso, (3) considero ainda a filosofia política de John Rawls, ao tentar responder a uma questão *política* sobre respeito, de modo a tomar seu próprio construtivismo político como alternativa de resposta, particularmente considerando as noções de “pessoa”, “sociedade bem-ordenada” e “procedimentos de construção” em *A Theory of Justice* (1971), “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980) e *Political Liberalism* (1993). Minha hipótese é de que a resposta de Rawls também não basta para responder à questão sobre respeito (sendo que as questões ética e política seriam redutíveis a uma mesma questão, de pontos de vista diversos), ao não fornecer uma resposta nem necessariamente internamente consistente, nem suficientemente universal (não satisfazendo, assim, às condições de adequação para justificação).

**Palavras-chave:** Construtivismo moral. Kant. Rawls. Respeito por seres humanos.

LANZINI STOBBE, Emanuel. **Die Achtung vor Menschen: Definition und Rechtfertigung bei Kant und Rawls**. 2018. 120 S. Masterarbeit (Master in Philosophie) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2018.

## ZUSAMMENFASSUNG

Diese Masterarbeit wird sich mit einer ethischen bzw. politischen Frage nach der Achtung vor Menschen beschäftigen, nämlich „*warum sollen wir vor Menschen Achtung haben?*“, unter den Perspektiven der kantischen Moralphilosophie und der rawlsschen politischen Philosophie. Indem wir nach einer Antwort auf die Frage (oder Fragen) suchen, werden zwei Arten Adäquatheitsbedingungen hervorgebracht: Erstens, die *Definitionsbedingungen* (bezüglich einer nicht selbstwidersprüchlichen, zirkelschlüssigen oder an sich selbst ungenügenden *Definition* der Achtung); zweitens, die *Rechtfertigungsbedingungen* (bezüglich einer gültigen, an der vorhergehenden Definition anlegenden, nach der wie möglich höchsten Allgemeinheit gezielten *Rechtfertigung* der Achtung). Nachdem beide Adäquatheitsbedingungen vorgestellt werden, (1) wenden wir uns der kantischen Moralphilosophie zu, besonders in Bezug auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), um darunter nach sowohl einer Definition als auch einer Rechtfertigung zu suchen, einer erstmals *ethischen* Frage. Die hier zu betrachtenden Argumente gehen also in die Richtung, dass Kant eine ausreichende Achtungsdefinition, obwohl er keine endgültige, durch die des Menschen im *mundus sensibilis* und im *mundus intelligibilis* doppelte Bürgerschaft Achtungsrechtfertigung geschaffen hat. Daher erfüllt die kantische Moralphilosophie die Rechtfertigungsbedingungen nicht ausreichend. (2) Dadurch, dass wir nicht nur die kantischen Rechtfertigungsprobleme, sondern auch die zwischen moralischen Realismus und Antirealismus metaethische Debatte vielleicht vermeiden wollen, wird die konstruktivistische Interpretation John Rawls‘ der Moralphilosophie Kants behandelt, besonders in Bezug auf den kategorischen Imperativ als ein auf moralischen Prinzipien – darunter das Achtungsgebot – gezielter Konstruktionsverfahren, welcher in einem ersten Hinblick als alternative Antwort zu der Achtungsfrage betrachtet wird. Davon ausgehend ziehen wir die politische Philosophie John Rawls‘ in Betracht, indem sie sich mit einer politischen Frage über die Achtung vor Menschen beschäftigen kann, damit wir uns mit seinem eigenen politischen Konstruktivismus befassen, bezüglich den Begriffen von „Person“, „wohl geordneter Gesellschaft“ und „Konstruktionsverfahren“, seine Werke *A Theory of Justice* (1971), „Kantian Constructivism in Moral Theory“ (1980) und *Political Liberalism* (1993) behandelt. Die Hypothese ist hier aufzustellen, dass auch die rawlssche Antwort nicht der Achtungsfrage ausreichend ist, indem sie weder eine innerlich durchaus gültige, noch eine genügende allgemeine Antwort betrifft (und dementsprechend nicht die Rechtfertigungsbedingungen erfüllt).

**Schlüsselwörter:** Achtung vor Menschen. Kant. Moralischer Konstruktivismus. Rawls.

LANZINI STOBBE, Emanuel. **Respect for human beings: Definition and justification in Kant and Rawls**. 2018. 120 pp. Dissertation (Master's in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2018.

### ABSTRACT

This dissertation has as its objective to consider the philosophical question “*why do we ought to respect human beings?*” with regarding to both Immanuel Kant’s moral philosophy and John Rawls’ political philosophy – considering at first an *ethical*, and at second a *political* question about respect. In order to seek an answer to the question (or the question), two sorts of adequacy conditions will be called forward, so that a possible attempt to answering the question be successful: first, the *definition* conditions (concerning a *definition* of respect, that is neither self-contradictory, circular nor insufficient); second, the *justification* conditions (concerning a *justification* of respect, aiming for a valid answer, that supports the previous definition and seeks the maximum universality possible). Such conditions being established already in a first moment, (1) we shall consider Kant’ moral philosophy – especially his *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) – in order to render both a definition and a justification for respect, by considering at first an *ethical* question. Kant can be considered as being succeeded, as I will attempt to show, in regard to his definition, but not to his justification to the requirement of respect (mainly with his justificatory strategy of the dual citizenship of human beings in both sensible and intelligible worlds) – being a problematical justification in regard to our justification conditions of adequacy. So, (2) aiming to escape from Kant’s justificatory problems, notably his recurrent dualistic approach, as well as a metaethical debate between moral realists and non-realists regarding a somewhat *metaethical* question about respect, we shall consider John Rawls’ constructivist interpretation of Kant’s moral philosophy, especially by regarding the categorical imperative as a procedure of constructing moral principles – among which the very requirement of respect –, as a first justificatory alternative to the question. Thus, (3) we shall go as further to consider also John Rawls’ own political philosophy, by attempting to answer a *political* question about respect, so that his own political constructivism will be regarded as an alternative answer, particularly considering the notions of “person”, “well ordered society” and “procedures of construction” in his works *A Theory of Justice* (1971), “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980) and *Political Liberalism* (1993). The hypothesis to be considered here is that Rawls’ answer is also not enough to answer properly to the question about respect (being both ethical and political questions reducible to the same question, dealing with different viewpoints), by giving neither a fully internally consistent, nor a sufficiently universal answer (not being able, therefore, to satisfy the justification conditions of adequacy).

**Keywords:** Kant. Moral constructivism. Rawls. Respect for human beings.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
A FORMULAÇÃO DO PROBLEMA A SER RESPONDIDO .....	11
<i>Insight</i> Sobre Respeito Por Seres Humanos: Ponto De Partida .....	11
Condições De Definição .....	14
Condições De Justificação .....	16
DIVISÃO DA DISSERTAÇÃO .....	18
<b>1 QUESTÃO ÉTICA SOBRE RESPEITO</b> .....	22
1.1 A RESPOSTA KANTIANA.....	22
1.1.1 Definição Kantiana De Respeito Por Seres Humanos .....	24
1.1.1.1 Fim em si mesmo e valor absoluto .....	24
1.1.1.2 Humanidade e dignidade.....	30
1.1.2 Justificação Kantiana Para O Respeito Por Seres Humanos.....	37
1.1.2.1 A justificação em <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> .....	37
1.1.3 A Resposta Kantiana Sobre A Questão Do Respeito.....	50
<b>2 TRANSIÇÃO DE UMA QUESTÃO ÉTICA PARA UMA QUESTÃO POLÍTICA</b> .....	55
2.1 A EVOLUÇÃO DA QUESTÃO RUMO À METAÉTICA .....	55
2.1.1 Interpretações Metaéticas Da Filosofia Moral De Kant.....	57
2.1.1.1 Uma breve introdução à Metaética .....	57
2.1.1.2 Kant como realista, antirrealista ou construtivista moral.....	59
2.1.2 Uma Interpretação Construtivista De Kant? .....	60
2.1.3 Reformulação Da Questão em Rawls: De Ética Para Política .....	63
2.2 CONSTRUTIVISMO KANTIANO.....	65
2.2.1 A Interpretação De Rawls De Um Construtivismo “De” Kant.....	65
2.2.2 O Construtivismo “De” Kant E As Condições De Adequação.....	69
<b>3 QUESTÃO POLÍTICA SOBRE RESPEITO</b> .....	75
3.1 CONSTRUTIVISMO RAWLSEANO .....	75
3.1.1 Abordagem Em <i>A Theory of Justice</i> .....	75
3.1.2 Abordagem Em “Kantian Constructivism in Moral Theory” .....	81

3.1.3	Abordagem Em <i>Political Liberalism</i> .....	91
3.1.4	A Resposta Rawlseana Sobre A Questão Do Respeito.....	100
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	109
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	115

## INTRODUÇÃO

*Por que devemos respeitar seres humanos* é, notadamente, a questão filosófica principal desta dissertação em sua formulação mais genérica<sup>1</sup>. A fim de buscar uma resposta válida a essa questão, se faz necessário primeiro investigar de modo sucinto, porém preciso, condições que precisam ser satisfeitas por uma tentativa de resposta. Tais condições<sup>2</sup> podem se dividir em condições de definição e de justificação, por assim dizer, estando as primeiras encarregadas de explicar *em que consistiria* um tal respeito por seres humanos, e as segundas voltadas para a *justificação da validade* de um tal requerimento de respeito<sup>3</sup>. Antes de tratar das condições, contudo, se faz necessário abordar uma espécie de “intuição”<sup>4</sup> (entendida como um “*insight*”, uma noção presente já em nossos juízos morais cotidianos) concernente ao respeito, a ser aqui discutido. O argumento, a ser detalhado nas próximas páginas, pode ser resumido do seguinte modo: (1) temos uma “intuição”, que de algum modo nos leva a acreditar que devemos respeitar seres humanos, além de nós próprios; para explicar por que isso seria o caso (de devemos respeitar seres humanos em geral), uma tentativa de resposta precisa lidar com as seguintes questões: (2) o que é o respeito por seres humanos? (enquanto uma condição para uma definição, com condições específicas implicadas) e (3) por que deveríamos respeitar seres humanos (enquanto uma condição para uma justificação, também com condições específicas implicadas).

### A FORMULAÇÃO DO PROBLEMA A SER RESPONDIDO

#### *Insight* Sobre Respeito Por Seres Humanos: Ponto De Partida

<sup>1</sup> Como veremos ao longo deste estudo, podem ser consideradas formulações diversas para tratar desse problema filosófico, especialmente considerando o foco partindo do qual a questão será tratada. Já neste primeiro momento se pode adiantar os dois focos que serão considerados em partes deste trabalho: uma questão ética (em Kant) e uma questão política (em Rawls), passando ainda por uma questão metaética.

<sup>2</sup> Preciso admitir uma certa influência do modo de abordagem de Alfred Tarski em sua concepção semântica da verdade (cf. TARSKI, 1933; 1935; 1944). Por mais que, efetivamente, esta dissertação trate de filosofia moral, um tópico metodologicamente menos rigoroso do que lógica clássica, considero o modo como Tarski chegou à sua definição como de uma tal astúcia, que penso ter muito a ganhar, mesmo em um trabalho de filosofia prática, se seguisse em linhas gerais seus passos. Em todo caso, seguramente, o uso que faço dos termos “condição de definição” e “condição de justificação”, bem como dos passos a serem seguidos, é menos estrito que a abordagem tarskiana, e não se mantém necessariamente atrelado à teoria da verdade de Tarski.

<sup>3</sup> Um esboço de tais condições, bem como das questões sobre o respeito foi apresentado no “IX Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia da UFPR” (Curitiba, 30 de setembro de 2016), e posteriormente publicado no artigo “Pode um construtivismo moral justificar o respeito por seres humanos? Considerações kantianas” (2017b, p. 7-8), apresentado no “IV Simpósio do Núcleo de Filosofia Kantiana Contemporânea” (Londrina, 08 de dezembro de 2016).

<sup>4</sup> Enfatizo aqui que não se trata de uma intuição no sentido kantiano, tanto pelo fato de que retomaremos a filosofia moral de Kant para discussão já neste primeiro capítulo, quanto porque o conceito kantiano traz consigo implicações totalmente distintas do que entendo por “intuição” neste primeiro momento.

Antes de mais nada, precisamos considerar uma questão anterior à acima apresentada, notadamente: *devemos respeitar (outros) seres humanos?* O motivo para a considerar tal questão é auto-evidente: para podermos nos perguntar *por que* devemos respeitar (outros) seres humanos, se pressupõe, antes, que o *devamos*. Mas, fatidicamente, devemos? Para responder isso, precisamos atentar para dois pontos: o primeiro chamarei de *insight prático acerca do respeito por seres humanos em geral* (uma espécie de “intuição” que suponho que temos, enquanto seres humanos, em relação a outros seres humanos; claro, tal intuição por si própria não pode fundamentar coisa alguma, evidentemente nem mesmo o requerimento por respeito, mas pode funcionar como um *ponto de partida* para se buscar uma justificação – um *parâmetro*); o segundo chamarei de *condições de adequação de resposta*, sendo estas de *definição* e de *justificação* (explicando, respectivamente, *o que é* o respeito em questão, e em que medida ele *é válido*). A questão, *devemos respeitar seres humanos?*, enquanto pressuposta à questão principal, pode buscar um início de resposta no primeiro ponto deste parágrafo – sobre o *insight* prático acerca do respeito –, por mais que precise ainda considerar os dois tipos consequentes de condições de adequação, de modo que responder tal questão levaria também à resposta da questão principal.

Dito isso, consideremos os dois pontos mencionados acima, a iniciar pelo *insight* prático de respeito. Por meio do uso cotidiano de nossa própria racionalidade, parece haver algo que nos orienta, em nossas relações com outros seres humanos (enquanto “objetos”, por mais que não meros objetos, de nossa própria moralidade), a um respeito no tratamento para com esses. De fato, o termo “respeito” parece estar já de certo modo incorporado ao nosso vocabulário cotidiano – por exemplo, quando alguém ofende uma pessoa, falta com sua própria palavra, ou engana outro de modo aparentemente proposital, dizemos que o sujeito da ação “faltou com o respeito” para com a outra pessoa. Para justificar, cotidianamente, nossas “intuições” acerca disso, podemos utilizar argumentos como “não gostaria que isso acontecesse comigo”, “se fosse com você, você também acharia uma falta de respeito”, entre outros.

Esse tipo de respeito parece ser algo mais brando, como que impedindo um ataque verbal, “moral”<sup>5</sup>, ou outros, à pessoa e a autoestima de outra pessoa; em todo caso, um sentido mais forte para o termo “respeito” poderia ser o não-ataque físico contra outros seres humanos – a não-imposição direta do meu “querer” frente ao “querer” de outro, por assim dizer. Em

---

<sup>5</sup> Entendendo “moral” aqui em um sentido cotidiano do termo, como utilizado em “assédio moral” e “dano moral”, estando relacionado em alguma medida à noção de autoestima e a condição de alguém enquanto pessoa.

linhas gerais, consideramos o respeito nas relações cotidianas de tal forma, que estamos de certo modo treinados a respeitar os demais – curiosamente, parecendo que o não-ataque físico seria mais recorrente que o outro tipo de respeito (isto é, tender-se-ia mais a respeitar pessoas em um sentido físico do que em um sentido verbal, “moral”, ou outros). Por exemplo: dificilmente alguém, em posse de sãs condições de uso de sua racionalidade, atacaria aleatoriamente uma pessoa na rua – ou mesmo uma outra pessoa, que já conhecesse, mas com quem não tivesse exatamente boas relações. Parece ser essa atmosfera de respeito (no sentido negativo, de não ataque ao outro) que justamente poderia possibilitar a vida em sociedade – uma espécie de *civilidade*; caso contrário, não apenas todas as pessoas poderiam ter um receio mortal sobre suas próprias vidas, como também todos poderiam se atacar, a bel prazer, como animais incivilizados<sup>6</sup>.

Sobre essa espécie de “treino para respeitarmos”, ou ainda “treino para sermos civilizados” (que parece ser outro termo bem incorporado ao vocabulário cotidiano), podemos tirar mesmo uma espécie de *armistício* – segundo o qual todos se respeitam, em termos ao menos mínimos, para que a vida seja possível em sociedade<sup>7</sup>. Esse “armistício”, para utilizarmos uma metáfora bélica, poderia ser considerado como uma espécie de “contrato social”, se bem que não pretendo entrar em discussões contratualistas neste ponto do trabalho. Em todo caso, o ponto central aqui é o seguinte: um tal contrato, por assim dizer, seria justamente o que parece nos impelir a respeitar outros seres humanos (nos dois sentidos anteriormente tomados, um mais brando, e outro mais forte). E esse é justamente o ponto: tal contrato pode ser entendido como uma espécie de *insight* prático, que parecemos ter, *enquanto seres humanos* – seja no sentido antropológico, no sentido de uma natureza humana, de uma civilizabilidade, ou mesmo de uma Metafísica dos Costumes (como queria Kant, que veremos na sequência). Parecemos respeitar outros seres humanos, quer seja porque eles *são* humanos (como outras pessoas no dia-a-dia), *virão a ser* humanos (como crianças), e talvez até porque eles *parecem* humanos (como em hipotéticas relações entre humanos e seres dotados de outros tipos de inteligência, como agentes de Inteligência Artificial forte ou mesmo extraterrestres).

Como afirmei nos parágrafos anteriores, um tal *insight* prático sobre o respeito por seres humanos em geral é, por si mesmo, um bom ponto de partida para buscar uma justificação

---

<sup>6</sup> Curiosamente, mesmo animais parecem ter alguma espécie de respeito uns pelos outros, uma vez que parecem não entrar em conflitos entre si a todo e qualquer instante. Mas, claro, não estou inferindo aqui que isso implique um respeito animal propriamente dito.

<sup>7</sup> Neste ponto, poder-se-ia argumentar que o respeito por seres humanos seria derivado da imposição de leis positivas, mas, fadidamente, parece ser necessária uma fonte mais forte de motivação com relação ao respeito do que a mera obediência à lei, ou mesmo o receio da punição em caso contrário.

para um requerimento de respeito; entretanto, como ponto de partida, ele mesmo não pode nos levar muito longe. Pode-se formular tal *insight* do seguinte modo: *sinto (considero) que devo respeitar outros seres humanos, além da minha própria pessoa, em minhas relações cotidianas*. Qualquer pessoa poderia, abertamente, negar a possibilidade de um tal *insight* prático, tal como coloquei em meus termos, argumentando que não sente dever de respeitar outros seres humanos (ou mesmo, talvez, no caso extremo de considerar que sua própria pessoa não deva ser respeitada por outros – por mais que isso possa soar absurdo). Deste modo, uma resposta que busque não apenas explicar o requerimento de respeito, mas também justificar por que este se dá como um dever, precisa ir além. Com “ir além”, entendo que tal resposta precisa considerar de modo adequado duas cláusulas, entendidas como *condições de adequação de resposta*, de tal maneira que se garanta que ela esteja efetivamente respondendo ao que queremos que responda – tanto em que consiste o respeito por humanos, quanto o porquê de se dar um requerimento de respeito – e que seja uma resposta que possa ser aceitável mesmo para um cético do respeito, na medida em que mesmo esse poderia reconhecer a “razoabilidade”, em linhas gerais, de tal resposta. As referidas condições são, respectivamente, de *definição* e de *justificação*, e previnem, em linhas gerais, que a resposta seja leniente demais (de modo a não ser suficiente para explicação ou justificação do respeito), ou mesmo que fuja da questão (e trate de algo que não seja o respeito). Dito isto, trataremos agora em maiores detalhes de ambas.

### Condições De Definição

Como vimos, uma tentativa de resposta à questão do respeito por seres humanos deve se dar de tal modo que se adeque tanto ao *insight* inicial – algo como uma “intuição” comum de que devemos respeitar seres humanos em geral – quanto a dois tipos de condição de adequação. O primeiro tipo de condição de adequação são as *condições de definição*: uma resposta para a questão de respeito satisfaz esse critério na medida em que consegue explicar *em que consiste o respeito por seres humanos*. Para tal critério ser satisfeito, se faz necessário que a resposta consiga articular ferramentas argumentativas próprias que, ao mesmo tempo, não estejam em contradição interna (ou seja, o conjunto conceitual deve ser consistente), não sejam circulares (ou seja, seus conceitos não podem buscar provar-se uns aos outros) e vão ao encontro do *insight* inicial acerca da noção de respeito. Nesse sentido, se entendem as condições de definição como condições de *explicação*.

Explicar em que consiste o respeito por seres humanos pode parecer, inicialmente, uma

tarefa não tão complexa quanto acaba por ser. Isso se dá, em linhas gerais, porque – como foi dito na seção anterior – parecemos ter incorporado a noção de respeito ao uso cotidiano de nossa racionalidade e de nossa linguagem. Muitos seres humanos (ou talvez até mesmo todos os que estão em plena capacidade de uso de sua racionalidade e linguagem) parecem compreender essa espécie de *insight* geral sobre o respeito, pelas próprias razões que consideramos acima. *Definir* em que consiste tal respeito, entretanto, é uma tarefa mais complexa – mesmo mais *filosófica*, digamos. São requeridas ferramentas argumentativas para dar uma tal definição, como, por exemplo, as noções de “sujeito” e “objeto” de respeito, “motivação”, “reconhecimento”, e mesmo de “requerimento” de respeito. Uma definição (filosófica) de respeito – isto é, uma explicação acerca de em que consiste o respeito –, tal qual é requerida por nossos propósitos aqui, pode ser dada apenas por meio desse tipo de elucidações filosóficas (que precisam, por sua vez, ser pensados e definidos também filosoficamente – isto é, por meio de um processo de *reflexão* filosófica).

Das possibilidades conceituais, se tira que há um vasto número de respostas filosóficas possíveis para a questão do respeito. Exemplos para isso, que serão tratados nesta dissertação, podem ser citados já: tanto a filosofia moral de Kant quanto a filosofia política de Rawls contém ferramentas para desenvolver respostas acerca do respeito; não obstante, tais ferramentas são diferentes, se comparando ambas as filosofias – pois, por mais que Rawls apresente algumas influências kantianas<sup>8</sup>, os conceitos em questão são definidos e tratados a partir de aspectos diferentes. Havendo uma tal pluralidade de possibilidades de resposta, os critérios específicos de adequação para uma definição podem ser entendidos nos seguintes termos: uma resposta deve ser (1) consistente (seus conceitos e consequente articulação dos mesmos não pode levar a contradições internas), (2) não circular (prova dos conceitos não pode se dar mutuamente por via interna, de modo que deve deixar espaço a ser preenchido pela justificação), e (3) deve ser suficiente, estando em consonância com o *insight* geral acerca do respeito como ponto de partida (a salvaguardar tal *insight* geral como condição para que se esteja tratando de respeito, propriamente dito). Tais critérios específicos são requeridos, a fim de evitar uma definição que seja internamente autocontraditória (ou seja, logo de início logicamente inválida), circular (que não leve a lugar algum), insuficiente (que não trate inteiramente do objeto, propriamente dito, aqui considerado), e uma definição de algum outro objeto, que não o respeito por seres humanos. O terceiro critério aponta exatamente para a utilidade do *insight* inicial para propósitos de explicação: um *parâmetro* para se averiguar se o objeto da definição e, posteriormente, da justificação é o respeito

---

<sup>8</sup> Ponto este que será retomado no segundo e terceiro capítulos.

propriamente dito<sup>9</sup>.

Se uma resposta à questão satisfaz tais condições de definição, temos então uma definição de respeito. Nesse sentido, serviria tanto para explicar para nós mesmos o que é o respeito (deixando a cargo da nossa capacidade própria avaliá-la como boa definição), quanto para explicar para outros, dentre os quais um possível cético do respeito, em que tal respeito consistiria, de modo que mesmo ele não poderia – se a definição for bem apresentada – negar que se trata de uma definição não auto-contraditória, não circular, e salvaguardando um hipotético *insight* inicial sobre respeito<sup>10</sup>. Entretanto, por si própria, a definição ainda não *justifica* tal respeito; podemos saber do que se trata (mesmo como uma definição abstrata), mesmo sem ter que efetivamente aceitar que este seja o caso quando consideramos o respeito nas ações humanas cotidianas. A fim de garantir uma justificação do requerimento de respeito – isto é, de dar razões suficientes para que ele se dê efetivamente entre seres humanos – são requeridas outras condições de adequação, notadamente condições de adequação *de justificação*.

#### Condições De Justificação

Uma vez tendo considerado as condições de definição enquanto salvaguarda ao *insight* geral sobre a noção de respeito por seres humanos (enquanto explicação acerca de em que consiste tal respeito), chegamos à necessidade de um outro tipo de condições, a saber, as *condições de justificação*. Enquanto as condições de definição são condições de explicação (isto é, o “respeito” como objeto de investigação), as condições de *justificação* buscam justificar as anteriores – ao investigar o modo como o respeito por seres humanos se daria enquanto requerimento.

Nesse sentido, se pode, por meio desses dois tipos de condições, responder tanto à questão original – acerca de *por que devemos* respeitar seres humanos – quanto à questão pressuposta – se, de fato, *devemos* respeitar seres humanos. Uma resposta para tais questões deve, certamente, considerar os dois critérios específicos tratados nas condições de definição

<sup>9</sup> Afinal, de nada valeria à nossa tarefa de buscar uma explicação e justificação acerca do respeito por seres humanos uma definição internamente consistente de algo que não fosse o respeito (objeto de nosso estudo aqui).

<sup>10</sup> Claro, pelo próprio posicionamento, o cético acabaria negando que tal *insight* se dê. Para oferecer uma réplica a tal posição, poder-se-ia questionar a razoabilidade da mesma, na medida em que o cético pode estar partindo de um auto-engano sobre seus ajuizamentos morais comuns, ou buscando oferecer uma posição forçadamente contrária, não considerando a razoabilidade de todas as opções de resposta possíveis (que outras pessoas poderiam sem maiores problemas aceitar). Em todo caso, uma possível saída para se enfrentar a posição do cético seria apelar para a aceitabilidade em geral da posição do *insight* inicial. O ponto aqui a se considerar, digamos, seria que mesmo o cético poderia aceitar os critérios como necessários para oferecer uma definição de respeito.

– a coerência e salvaguarda do *insight* geral sobre respeito – mas, além destes, deve incorporar também outros. Em primeiro lugar, é evidente que as condições de justificação precisam levar em consideração as próprias condições de definição, na medida em que a *definição* de respeito é essencialmente requerida para tratar do que será justificado (notadamente o próprio respeito dado pela definição) – dando *sustentação* para a definição. Em segundo lugar, tal justificação precisa ser internamente válida, de modo que se trate de uma *boa* sustentação para a definição. Em terceiro lugar, considerando os critérios anteriores, chegamos ao principal critério de justificação: que *a resposta precisa ser, além de tudo, o mais universal e necessariamente possível válida*.

Que a resposta precise ser *válida* – isto é, que funcione para explicar por que um requerimento de respeito se dá –, penso não ser preciso muita ênfase adicional: afinal, uma resposta inválida, por si própria, é inválida justamente porque não consegue atingir seus objetivos enquanto tentativa de resposta suficiente, satisfatória, para explicar o porquê do respeito; em suma, seria uma resposta sem utilidade alguma nos termos que colocamos – a busca pela explicação do porquê do requerimento de respeito se dar. Caso contrário, se poderia dar uma resposta inválida qualquer, que se chegaria ao mesmo absurdo de não atingir os próprios objetivos enquanto resposta – não sendo uma boa sustentação para a definição.

Por outro lado, é preciso um comentário especial acerca do porquê de tal resposta precisar ser *o mais universal e necessariamente possível válida*. Deve-se admitir aqui, logo de início, que essa é uma condição demasiadamente ambiciosa, e que as dificuldades enfrentadas por uma tentativa de justificação de resposta que a busquem satisfazer são inúmeras (em vários casos, refletidas mesmo ao longo da história da questão sobre respeito). Em todo caso, admito também nesse ponto uma certa influência kantiana, em especial seu critério acerca da validade de conhecimentos *a priori*<sup>11</sup>: “necessidade e estrita universalidade são, assim, indícios seguros de um conhecimento *a priori*, e pertencem também inseparavelmente uma à outra<sup>12</sup>”. Não estou aqui, necessariamente, afirmando que uma resposta à questão sobre respeito seja apenas possível de um modo *a priori*, mas sim que considero as mesmas necessidade e estrita universalidade como fortes indícios de que uma resposta possa ser

---

<sup>11</sup> As referências aos textos de Kant utilizadas neste trabalho serão feitas partindo da edição da *Akademieausgabe* (*Gesammelte Schriften*, Berlin, 1900ff.), seguindo a paginação e abreviaturas. As obras de Rawls seguem o seguinte formato de abreviação: *KCMT* (“Kantian Constructivism in Moral Theory”), *TJ* (*A Theory of Justice*), *PL* (*Political Liberalism*); a notação utilizada parte do capítulo e do parágrafo em que se encontra a citação. As referências aos textos de comentários seguem a notação autor-data. Todas as traduções são minhas, revisadas consultando as traduções presentes nas referências bibliográficas; em nota de rodapé se encontram as citações no idioma original.

<sup>12</sup> KrV, B 4: „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori, und gehören auch unzertrennlich zu einander“.

filosoficamente bem-sucedida para responder a questão sobre respeito<sup>13</sup>. Afinal, de que serviria uma resposta à questão que funcione apenas em situações, circunstâncias, e contextos específicos, se se pode, pelo menos, buscar uma resposta que seja ao menos *o máximo possível* universal e necessária? Deste modo, enfatizo o “máximo possível”, tendo justamente em mente as dificuldades que a busca por uma resposta efetivamente universal e necessária traria consigo. Como veremos nesta dissertação, a própria filosofia moral de Kant – buscando estrita universalidade e necessidade – parece de certo modo falhar nesse sentido (por conta de problemas internos de justificação); e a filosofia política de Rawls parece falhar por pouco buscar uma alternativa *o máximo possível* universal e necessária.

Em suma, temos que as condições de justificação são: (1) a justificação deve apoiar a definição de respeito (justificando-a), (2) ser válida (para todos os efeitos, internamente válida), e (3) buscar o máximo possível de validade universal e necessária (por mais que essa última condição seja, de fato, mais uma questão de pretensão do que de satisfabilidade). Se uma resposta à questão satisfaz tais condições, temos então uma justificação de respeito; e, se esta se segue de uma definição igualmente aceitável, podemos dizer que ambas representam uma *boa* (ou, ao menos, aceitável) resposta para a questão do respeito.

#### DIVISÃO DA DISSERTAÇÃO

Tendo exposto nestas primeiras páginas os termos iniciais de discussão – o *insight* geral acerca do respeito e as condições de adequação de resposta – apresento agora o pontapé inicial para a discussão propriamente dita. A fim de buscar uma resposta que procure garantir o *insight* inicial sobre respeito, e ao mesmo tempo se adeque às condições de definição e de justificação – sendo este o principal objetivo aqui – divido esta dissertação em três capítulos: no primeiro, tratando da tentativa de resposta kantiana para uma questão *ética* sobre respeito (enquanto primeira formulação desta); no segundo, considerando a transição de uma questão *ética* para uma questão *política*, passando por uma questão *metaética*, que Rawls buscará evitar, partindo de sua interpretação construtivista da filosofia moral de Kant, enquanto alternativa de resposta ao argumento justificatório propriamente kantiano para uma questão também *ética*; e, por fim, no terceiro, lançando um olhar mais detalhado ao construtivismo

---

<sup>13</sup> Mesmo para enfrentar um cético do respeito, contanto que seja possível fazê-lo considerar a aceitabilidade em geral dos critérios (sendo que pessoas em geral estariam em condição de verificar a razoabilidade dos mesmos, na medida em que apontam tanto para condições logicamente requeridas – como consistência de resposta – quanto que a pretensão de universalidade, por mais que mais ambiciosa, se possível, representa um ganho maior do que uma resposta que não a vise, dado seu maior alcance).

político de Rawls, focando principalmente em uma questão *política* sobre respeito.

No primeiro capítulo, partiremos da filosofia moral de Kant como resposta para uma questão ética sobre respeito, no sentido de uma questão que se refere a nossos juízos morais (éticos, no sentido kantiano), buscando uma justificação interna para o respeito por seres humanos. Uma resposta kantiana requereria, para nossos objetivos aqui, uma definição e uma justificação para tal respeito. A fim de encontrar tais, lanço mão da filosofia moral kantiana – principalmente em *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), obra de Kant que parece apresentar mais ferramentas argumentativas para tratar da questão sobre respeito (como os conceitos a serem aqui investigados, “fim em si mesmo” [*Zweck an sich selbst*], “valor absoluto” [*absoluter Wert*], “humanidade” [*Menschheit*], “dignidade” [*Würde*], “personalidade” [*Persönlichkeit*]) – enquanto uma tentativa de resposta que se adequa tanto ao *insight* inicial quanto às condições de definição. Não obstante, buscarei argumentar que Kant falha em sua tentativa de justificação – e, portanto, quanto às condições de justificação. O argumento se desenvolverá aqui no seguinte sentido: Kant busca justificar o requerimento de respeito por meio da justificação para o Imperativo Categórico, expressão da Lei Moral em seres humanos; tal tentativa de justificação se dá, na terceira seção de *GMS*<sup>14</sup>, por meio da por vezes chamada de “tese da reciprocidade” entre a ideia prática de liberdade e a moralidade propriamente dita, considerando a dupla cidadania dos seres humanos em um mundo sensível e em um mundo inteligível (enquanto justificação para seres humanos *em geral*, uma vez que a justificação para outros seres humanos seria dada já na segunda seção, por meio de uma extrapolação da natureza racional, por assim dizer); entretanto, há dificuldades “clássicas” entre comentadores kantianos acerca de uma tal “dedução do princípio supremo da moralidade”, como o conceito de “mundo inteligível” e a relação entre vontade e razão prática<sup>15</sup>; tais dificuldades teriam levado o próprio Kant a abandonar a estratégia de dedução como justificação em *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), sendo que a justificação em *GMS* não bastaria para satisfazer às nossas condições de justificação aqui. Assim, teríamos que a definição de respeito em Kant pode ser satisfatória, mas não sua justificação, de modo que em Kant apenas não conseguimos uma resposta suficiente para a questão acerca do respeito por seres humanos. Portanto, faz-se relevante tentar buscar uma alternativa de resposta – ou verificando o argumento em *KpV*, ou lançando mão de ainda outro argumento. Seguiremos, nesta dissertação, a segunda alternativa.

No segundo capítulo, a primeira alternativa de resposta a ser considerada será,

---

<sup>14</sup> Cf. *GMS*, AA 04: 446-463.

<sup>15</sup> Cf. ALLISON, 1990, p. 227-229.

notadamente, a construtivista de Rawls, em primeira instância por sua interpretação construtivista da filosofia moral de Kant – o construtivismo moral “de” Kant<sup>16</sup>. Podendo o construtivismo de Rawls remeter a uma questão *política* acerca do respeito por seres humanos, temos que ele buscaria uma espécie de alternativa a uma questão *metaética* de tal. Nesse sentido, o capítulo parte de um breve vislumbre do debate entre realistas e antirrealistas morais, situando-o dentro do campo da Metaética, para assim mostrar como o construtivismo, do qual Rawls toma parte, remonta em grande medida a uma tentativa de considerar de modo metaético a filosofia moral de Kant (por mais que nem todo construtivismo moral seja kantiano), ao mesmo tempo buscando uma alternativa política para tais questões mediante um novo tipo de construtivismo. Além disso, consideraremos já a interpretação de Rawls da filosofia moral de Kant como apresentando um argumento alternativo de resposta no sentido justificatório – de que princípios morais, dentre os quais o requerimento de respeito por seres humanos, seriam justificados pelo Imperativo Categórico, que seria, ele próprio, um procedimento de construção de tais princípios –, por mais que também esse argumento apresente em alguma medida problemas quanto a poder ser identificado com os propósitos e texto de Kant, bem como certos problemas internos, principalmente devidos a uma possível circularidade indevida por suas noções centrais.

No terceiro – e último – capítulo, por fim, reconstruirei argumentos rawlseanos centrais em *A Theory of Justice* (1971), em “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980), e em *Political Liberalism* (1993). Partiremos das críticas de Rawls a um suposto excesso kantiano de dualismos<sup>17</sup> em seu argumento de justificação para buscar uma nova tentativa de resposta tanto em seu assim chamado “construtivismo kantiano” – uma interpretação “kantiana” de sua teoria da justiça –, quanto em seu próprio “construtivismo político”. Disto, podemos tirar uma definição de respeito em Rawls – enquanto respeito por pessoas livres e iguais (respeitando suas liberdades básicas fundamentais), em uma sociedade bem ordenada – sendo estes os dois pontos centrais considerados já desde o procedimento de construção razoável dos princípios de justiça<sup>18</sup>. Tal procedimento de construção representa exatamente a tentativa de justificação, em Rawls, para o requerimento de respeito por seres humanos, tal qual buscamos aqui – tendo por base a noção de procedimento *razoável* (e não meramente racional) de

---

<sup>16</sup> Utilizarei os termos “construtivismo ‘de’ Kant” e “construtivismo kantiano” como diferentes, sendo o primeiro a interpretação que Rawls faz da filosofia moral de Kant em *LHMP*, e o segundo a interpretação com viés kantiano que ele faz de sua própria filosofia política em *KCMT*. Ao início do segundo capítulo, em todo caso, utilizarei o termo “construtivismo kantiano” de modo mais genérico, como uma interpretação construtivista de Kant em geral.

<sup>17</sup> Cf. TJ, §§ 40, p. 221-227.

<sup>18</sup> Cf. TJ, §§ 11, p. 52-57; §§ 18-19, p. 93-101; PL, I, §§ 5-6, p. 29-40).

construção de princípios da justiça, que incluem o princípio de respeito por pessoas livres e iguais. Com relação a isso, avaliaremos em que medida a definição e justificação de Rawls se sustentam frente às condições de adequação apresentadas anteriormente. A hipótese aqui é a de que Rawls, tanto no construtivismo kantiano, quanto em seu próprio construtivismo político, não é bem-sucedido enquanto resposta à questão sobre respeito<sup>19</sup>, especialmente ao considerarmos que ele também não satisfaz a condição de justificação. Assim, enquanto Kant não teria conseguido justificar universalidade e necessidade (por meio da dedução do princípio supremo da moralidade, via dualismos, uma vez que tal estratégia apresentaria problemas internos), Rawls não consegue, como se pretende aqui verificar, atingir o máximo possível das mesmas – em função de considerar uma possibilidade demasiadamente grande de respostas “razoáveis” sobre justiça, tendendo a uma espécie de quase relativismo de sua teoria, por assim dizer. Ao mesmo tempo, contudo, sua definição parece ser limitada, uma vez que só considera o respeito em um tipo específico de sociedade bem ordenada, e ainda estando envolvida em um sentido político positivo de respeito, que não se segue da justificação que ele propõe – uma vez que o chamado procedimento de construção da posição original poderia justificar um sentido negativo de respeito, mas não uma espécie de institucionalização do respeito positivo. A fim de investigar se tal hipótese é coerente, as definições e justificações consideradas serão avaliadas frente às condições de adequação de resposta que estabelecemos na introdução.

---

<sup>19</sup> Preciso assinalar que o objetivo direto de Rawls não é responder a essa questão (que, como veremos, passará de uma questão ética a uma questão política), por mais que sua teoria permita uma articulação no sentido de buscar responder à questão.

## 1. QUESTÃO ÉTICA SOBRE RESPEITO

### 1.1. A RESPOSTA KANTIANA

Como afirmei na seção inicial, há várias possibilidades e tentativas de resposta à questão do respeito por seres humanos. Dentre elas, escolhi a tradicional resposta kantiana à questão como ponto de partida, especialmente por dois motivos: em primeiro lugar, a filosofia kantiana representa um grande marco, tanto na filosofia moderna quanto na história da filosofia como um todo, de modo que sua filosofia moral já foi, ao longo do tempo, muito discutida e mesmo criticada – além de ter influenciado outras correntes filosóficas, dentre as quais o próprio construtivismo moral (que trataremos depois). Em segundo lugar, Kant se volta *diretamente* para o problema do respeito por seres humanos, de modo que sua resposta para tal, pode-se dizer, se dá de um modo também direto. Se é uma resposta satisfatória ou não, ainda se buscará determinar aqui; entretanto, como ponto de partida para uma discussão sobre o requerimento de respeito, uma tal tentativa de resposta de modo direto pode trazer diversas vantagens – na medida em que possibilita uma discussão mais pontual da questão. Notadamente, a questão sobre o requerimento de respeito que Kant busca responder é uma questão de cunho *ético*, voltada para o que devemos fazer (enquanto curso correto, moralmente bom, de ação). Assim, *por que devemos respeitar seres humanos*, no sentido ético de que seja requerida uma motivação específica interna ao agente para que um tal respeito precise se dar, relacionada ao próprio sujeito racional e sua racionalidade (uso autônomo de sua racionalidade).

Kant trata do requerimento de respeito por seres humanos, entre outras obras, em *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) – considerada, se não a mais, uma das mais influentes obras de Kant acerca de filosofia moral. Precedendo tanto *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) quanto *Die Metaphysik der Sitten* (1797) propriamente dita, é já em *GMS* que Kant apresenta seus principais *insights*<sup>20</sup> acerca de filosofia moral, por assim dizer. Seus principais conceitos são: da primeira seção de *GMS* – “Transição do conhecimento racional moral comum ao filosófico” [*Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkennntniss zur philosophischen*], boa vontade [*guter Wille*], dever [*Pflicht*] e obrigação [*Verbindlichkeit*]; da segunda seção – “Transição da filosofia moral popular à Metafísica dos Costumes”

---

<sup>20</sup> Utilizo o termo “*insight*” no sentido genérico de “intuição”, enquanto uma ideal geral sobre um determinado ponto (e não como o conceito kantiano de intuição propriamente dita, tal qual tratado, sobretudo, na estética transcendental de *KrV*).

[*Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten*], Imperativo Categórico [*kategorischer Imperativ*], humanidade [*Menschheit*], fim em si mesmo [*Zweck an sich selbst*], pessoa [*Person*], dignidade [*Würde*], e autonomia [*Autonomie*]; e, da terceira seção – “Último passo da Metafísica dos Costumes à Crítica da Razão Prática Pura” [*Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft*], liberdade [*Freiheit*], e a simultânea dupla cidadania do ser humano nos mundos sensível e inteligível.

O requerimento de respeito, por mais que não seja exclusivamente o objeto de estudo da tarefa kantiana em *GMS*, é tratado em especial na segunda seção, mais especificamente na por vezes chamada “Fórmula da Humanidade” [*Menschheitsformel*] – também “Fórmula do Fim Próprio” [*Selbstzweckformel*], entre outros<sup>21</sup>. Nela, diz Kant: “Age de tal modo, que uses a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, em todo momento simultaneamente como fim, e jamais meramente como meio<sup>22</sup>”. O requerimento de respeito propriamente dito, para Kant, consiste no tratamento de seres humanos – entendidos como fins em si mesmos, dotados de “valor absoluto”<sup>23</sup> [*absoluter Wert*] – sempre como *fim em si mesmo*, e *nunca meramente como meio*. Isso valeria tanto para outros seres humanos (como o caso de nossas ações interpessoais, por assim dizer), quanto para nós próprios (como a proibição do suicídio, por exemplo).

Nesse sentido, tal requerimento de respeito estaria incorporado ao próprio Imperativo Categórico – a expressão da Lei Moral nos seres racionais sensíveis –, de modo a ser entendido como um curso universal e necessário de ação para todo ser racional sensível: isto é, para agir *corretamente*, de modo universal e necessário (garantindo, portanto, validade *a priori*), seria requerido que se respeitasse seres humanos em geral, tanto outros quanto eu próprio. Com isto, teríamos uma espécie de *definição* do requerimento de respeito enquanto tratamento dos seres humanos como fins em si mesmos, dotados de valor absoluto; em todo caso, para obtermos uma *justificação* para tal requerimento, se faz necessário que consideremos a justificação do próprio Imperativo Categórico. Tal justificação, enquanto dedução do princípio supremo da moralidade, é buscada por Kant na terceira seção de *GMS*,

<sup>21</sup> Apresentei, em linhas gerais, uma definição e justificações preliminares para o respeito em Kant no “IX Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia da UFPR” (Curitiba, 30 de setembro de 2016, ver resumo expandido LANZINI STOBBE, 2017d).

<sup>22</sup> *GMS*, AA 04: 429: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“.

<sup>23</sup> Certamente há implicações metaéticas ao afirmarmos que todo ser humano é dotado de um “valor absoluto”. A princípio, pareceria se tratar de uma posição realista moral, considerando um valor absoluto como existindo independentemente do sujeito agente. Em todo caso, como veremos na primeira seção do próximo capítulo (acerca das interpretações metaéticas de Kant e do debate entre realistas e antirrealistas morais), a situação é mais complicada (de modo que interpretações de Kant como realista ou antirrealista enfrentam inúmeros problemas).

lançando mão do conceito de liberdade (e da chamada “Tese da Reciprocidade”, relacionando liberdade à moralidade) e da simultânea dupla cidadania do ser humano nos mundos sensível e inteligível: isto é, estamos submetidos ao Imperativo Categórico porque somos, ao mesmo tempo, cidadãos de um mundo sensível e de um inteligível, por mais que consideremos nosso próprio “eu” como pertencente ao segundo.

Em linhas gerais, a definição e a justificação de Kant acerca do respeito podem ser considerados como explicitado acima; entretanto, o argumento kantiano é mais complexo. A fim de investigarmos ambos mais detalhadamente, volto-me ao próprio texto kantiano em três subseções desta seção. Na primeira, tratarei da *definição* kantiana de respeito – enquanto tratamento de seres humanos como fins em si mesmos, e jamais como meros meios. Na segunda, tratarei da *justificação* do Imperativo Categórico e do conseqüente requerimento de respeito, de modo a considerar críticas a esses dois pontos. Na terceira, avaliarei a definição e justificações kantianas à luz dos termos tratados na introdução – buscando avaliar se se tratam de uma definição e justificação satisfatórias para responder à questão acerca do respeito. Minha hipótese aqui é de que a definição kantiana de respeito pode ser considerada válida e extremamente interessante, dadas as nossas condições iniciais de adequação, não obstante ambas a justificação kantiana apresente problemas, majoritariamente internos.

### 1.1.1. Definição Kantiana De Respeito Por Seres Humanos<sup>24</sup>

#### 1.1.1.1. Fim em si mesmo e valor absoluto

A fim de considerarmos uma *definição* de respeito por seres humanos na filosofia kantiana, notadamente com relação a seu projeto em *GMS*, se faz necessário lançar um olhar detalhado nos conceitos tratados por Kant, especialmente em sua “Fórmula da Humanidade” (considerada como a segunda formulação principal do Imperativo Categórico, por mais que seja a terceira a aparecer na obra<sup>25</sup>): “Age de tal modo, que uses a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, em todo momento simultaneamente como um fim, e jamais meramente como meio<sup>26</sup>”. Como se pode observar já em um primeiro vislumbre da fórmula, os conceitos de “humanidade” [*Menschheit*], “pessoa” [*Person*] e “fim (em si

<sup>24</sup> A linha de exposição conceitual e os referentes argumentos desta seção seguem, em grande medida, minha interpretação no primeiro capítulo de minha monografia, “A natureza racional como fim em si mesmo: Análise e discussão sobre o conceito kantiano de fim em si mesmo na Fórmula da Humanidade” (2016), voltando-se à problemática específica aqui tratada (no caso, da definição do respeito por seres humanos).

<sup>25</sup> Sobre as “cinco” formulações, ver PATON, 1947, p. 129.

<sup>26</sup> *GMS*, AA, 04: 429.

mesmo)” [*Zweck an sich selbst*] são caros ao entendimento desta, de tal modo que desempenharão um importante papel ao considerarmos uma definição de respeito a ser daí tirada. Dois conceitos não aparecem diretamente na fórmula, mas também são de suma importância: “valor absoluto” [*absoluter Wert*] e “dignidade” [*Würde*]. O conceito de respeito, propriamente dito, não é expressamente tratado como “respeito”, mas é derivado da própria fórmula – enquanto tratamento resultante de nossas ações com relação a seres humanos. Para mostrar como isso se dá, investigaremos os conceitos citados acima, valendo-se de uma reconstrução argumentativa de pontos centrais.

Kant trata do conceito de “fim em si mesmo” especialmente na “Fórmula da Humanidade”, trabalhada ao longo das páginas 426 e 429, e por fim explicitada na página 429 de *GMS*. Ele inicia a passagem, na página 426, com a pergunta sobre se julgar suas próprias ações a todo momento conforme máximas<sup>27</sup> (que se possa querer que se tornem leis universais, tal qual seria a demanda do Imperativo Categórico em sua primeira e mais famosa formulação: “Age apenas segundo a máxima, pela qual possa querer simultaneamente que ela se torne uma lei universal<sup>28</sup>”), seria uma lei necessária para *todos* os seres racionais. Kant enfatiza que, se esse é o caso – de tal lei ser necessária para todos os seres racionais – então ela precisa estar ligada inteiramente *a priori* ao conceito de vontade de um ser racional<sup>29</sup>. Ora, para que uma tal lei seja *necessária*, deve haver o componente *a priori*, na medida em que necessidade e universalidade seriam o critério para a validade desse tipo de conhecimento – como o próprio Kant já havia exposto em *Kritik der reinen Vernunft* (1781), em passagem citada aqui já na introdução: “necessidade e estrita universalidade são, assim, indícios seguros de um conhecimento *a priori*, e pertencem também inseparavelmente uma à outra<sup>30</sup>”. Deste modo, para Kant, por mais que relutantemente, seria requerido aqui “dar um passo além, a saber, rumo à Metafísica<sup>31</sup>”. Tal metafísica, no caso, seria a Metafísica dos Costumes – um domínio distinto do da Filosofia especulativa, na medida em que a Filosofia especulativa trataria da questão “que posso saber?” [*Was kann ich wissen?*], enquanto a Metafísica dos Costumes trata, no sentido de uma Filosofia prática, da pergunta “que devo fazer?” [*Was soll ich tun?*]<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> “Máxima é o princípio subjetivo do querer” [*Maxime ist das subjektive Prinzip des Wollens*] (*GMS*, AA 04: 400, nota de rodapé).

<sup>28</sup> *GMS*, AA 04: 421: „[...] handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“.

<sup>29</sup> Cf. *GMS*, AA 04: 426.

<sup>30</sup> *KrV*, B 4: „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis *a priori*, und gehören auch unzertrennlich zu einander“.

<sup>31</sup> *GMS*, AA 04: 426: „[...] einen Schritt hinaus tun, nämlich zur Metaphysik“.

<sup>32</sup> Cf. *KrV*, A 805, B 833; *LOG*, AA 09: 25.

Kant define “vontade” [*Wille*] do seguinte modo: “A vontade é pensada como uma faculdade de determinar a si mesma a agir *de acordo com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só pode ser encontrada em seres racionais<sup>33</sup>”. Ele parte do exame das leis objetivamente práticas para chegar a tal definição; assim, se trata exatamente da relação de determinação de uma vontade para consigo mesma. Por “certas leis” [*gewisser Gesetze*], ele entende as próprias leis objetivamente práticas<sup>34</sup>.

Partindo disso, Kant estabelece duas distinções de grande relevância: entre *fim* e *meio*, e entre *mola propulsora* [*Triebfeder*] e *motivo* [*Bewegungsgrund*]<sup>35</sup>. “Fim” é aquilo que serve à vontade enquanto fundamento *objetivo* de sua autodeterminação – sendo que, se este for dado pela mera razão, *deve valer para todos os seres racionais* – uma vez que estes também possuem razão, enquanto seres *racionais*; “meio”, por sua vez, é aquilo que contém *apenas* o fundamento da possibilidade de ação, cujo efeito é um fim. “Mola propulsora” é o fundamento *subjetivo* da apetição [*Begehren*], enquanto “motivo” é o fundamento *objetivo* do querer<sup>36</sup> [*Wollen*]. Deste modo, Kant aponta para a distinção entre fins subjetivos e objetivos<sup>37</sup> – na medida em que os primeiros repousam em molas propulsoras, e os segundos, em motivos – sendo que tais motivos valem para todo ser racional, por serem *objetivos*<sup>38</sup>. Enquanto os fins podem ser subjetivos ou objetivos, apenas um fim válido objetivamente poderia ser o fundamento de uma lei prática – tal fim seria apenas um fim em si mesmo (como veremos na sequência do argumento).

Deste modo, Kant aponta para outra distinção: entre princípios práticos *formais* e *materiais*. Os princípios práticos *formais* são aqueles que abstraem de todos os fins subjetivos, enquanto os *materiais* são os que os tomam (enquanto molas propulsoras) como fundamento. Assim, temos que todos os fins materiais de um ser racional são meramente

<sup>33</sup> GMS, AA 04: 427: „Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein“.

<sup>34</sup> Ao contrário da Filosofia especulativa, a Filosofia prática não trata de leis segundo as quais tudo acontece, mas “leis do que deve acontecer, ainda que nunca aconteça” (GMS, AA 04: 427). Kant entende tais leis como leis objetivamente práticas [*objektiv-praktische Gesetze*]; são distintas de leis empíricas, na medida em que se deve prescindir de tudo o que é empírico para investigá-las. Assim, se tratando de leis objetivamente práticas, está se tratando da relação de uma vontade para consigo mesma – na medida em que esta se determina pela mera razão, sem qualquer elemento empírico. Se a razão, e apenas ela, determina a vontade, então ela tem de fazer isso necessariamente a priori.

<sup>35</sup> Cf. GMS, AA 04: 427.

<sup>36</sup> Nesse sentido, “*Begehren*” e “*Wollen*” parecem ser empregados por Kant como sinônimos.

<sup>37</sup> Acerca da diferença entre fins subjetivos e fins objetivos, pode-se citar a distinção entre imperativos hipotéticos [*hypothetische Imperative*] e o Imperativo Categórico (cf. GMS, AA 04: 414-415, 420, 431). Em linhas gerais, enquanto os primeiros seriam meramente relativos – por ter como base fins apenas subjetivos, o segundo seria um absoluto – na medida em que se baseia em fins objetivos, válidos para todos os seres racionais.

<sup>38</sup> Kant abandona posteriormente a distinção entre motivos e móveis; pode-se argumentar que tal distinção não seria de grande utilidade para considerar questões como a máxima fundamental e a tese da incorporação (cf. RGV, AA 06: 23-24; cf. ALLISON, 1990, capítulo 2).

relativos, na medida em que são efeitos de sua ação – isso se dá porque a faculdade apetitiva particular do sujeito lhes dá valor, que justamente por isso não pode fornecer qualquer universalidade e, portanto, qualquer lei prática. Disto, Kant conclui que fins materiais poderiam ser o fundamento apenas de imperativos hipotéticos<sup>39</sup>, mas não de um Imperativo Categórico.

Uma vez descartada a possibilidade de repousar em fins materiais o fundamento para leis práticas universais a todos os seres racionais<sup>40</sup> – dado que esses não garantem universalidade – e ainda em busca de um fim no qual repouse tal fundamento, Kant diz na seguinte passagem:

Mas suponha que existisse algo *cuja existência em si mesma* tenha um valor absoluto, algo que, enquanto *fim em si mesmo*, poderia ser um fundamento de leis determinadas, então estaria nele, e tão-somente nele, o fundamento de um possível Imperativo Categórico, i.e. de uma lei prática<sup>41</sup>.

Dessa passagem, faz-se importante destacar dois pontos centrais: (1) algo que fosse fim em si mesmo teria, já com sua própria existência, um *valor absoluto*; e (2) tal fim em si mesmo poderia ser o fundamento para o Imperativo Categórico. Assim sendo, uma vez considerados ambos os pontos acima, *somente* em tal fim em si mesmo poderia repousar o fundamento. Isso se daria, na medida em que tal fim valeria para todos os sujeitos racionais – uma vez que possui um “valor absoluto” (algo que vale sempre, universal e necessariamente) – garantindo a universalidade e necessidade almeçadas para suportar a validade de uma tal lei prática.

Considerando isso, afirma Kant: “o ser humano e, em geral, todo ser racional *existe* como fim em si mesmo<sup>42</sup>”. Mas o que significa dizer que o ser humano *existe* como fim em si mesmo, se não que ele deve ser tratado sempre como fim, e nunca meramente como meio? De fato, é exatamente essa a definição dada por Kant de uma tal existência como fim em si mesmo<sup>43</sup>, sendo que ele próprio enfatiza que o ser humano deveria ser assim tratado tanto pelos demais, quanto por ele próprio<sup>44</sup> – esse tipo de tratamento, enquanto *fim em si mesmo*, é

<sup>39</sup> Cf. GMS, AA 04: 428.

<sup>40</sup> Sendo este seu objetivo principal em GMS, de buscar pelo fundamento de leis práticas universais (para todos os efeitos, a Lei Moral) para todos os seres racionais.

<sup>41</sup> GMS, AA 04: 428: „*Gesetz aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d.i. praktischen Gesetzes, liegen*“.

<sup>42</sup> GMS, AA 04: 428: „[...] *der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst*“.

<sup>43</sup> Cf. GMS, AA 04: 428.

<sup>44</sup> No caso, como ele afirma em outra passagem, o suicídio seria um exemplo de uso próprio meramente enquanto um meio – e não como fim (cf. GMS, AA 04: 429).

justamente o que poderá ser considerado como respeito em sua *definição*, que estamos investigando aqui<sup>45</sup>.

Kant faz, partindo da afirmação da existência do ser racional como fim em si mesmo, uma distinção entre *coisas* [*Sachen*] e *pessoas* [*Personen*]. Um ser, cuja existência não se baseia na vontade, mas sim na natureza – sendo, portanto, desprovido de razão no sentido de uma razão *prática* – é entendido como uma *coisa*, dotado de valor meramente relativo<sup>46</sup>, um simples meio da cadeia causal. Por outro lado, um ser que possua vontade – e, portanto, razão prática – deveria ser considerado como uma *pessoa*, não meramente como um meio, mas tratado como um fim em si mesmo.

Fim em si mesmo, como Kant aponta, não é um fim meramente *subjetivo*, mas sim *objetivo*, pelo qual representamos nossa própria existência como tendo um valor absoluto. Isto é, enquanto fim, “e de fato um tal, que não se pode por em seu lugar nenhum outro fim<sup>47</sup>”; caso contrário, não seria possível um valor *absoluto* – de modo que, se o valor fosse condicional (e meramente contingente), seria impossível encontrar qualquer fundamento para um princípio prático supremo.

Deste modo, se há um tal princípio prático supremo – no caso, um Imperativo Categórico – então ele tem de fazer da representação<sup>48</sup> do que é necessariamente fim para todos, enquanto fim em si mesmo e, assim, princípio objetivo da vontade. Sendo princípio objetivo, pode servir como lei prática universal. No caso, diz Kant:

O fundamento desse princípio é: *a natureza racional existe como fim em si mesmo*. Assim representa o ser humano sua própria existência; na medida em que é, deste modo, um princípio *subjetivo* de ações humanas. Mas assim também todo outro ser racional representa sua existência, de acordo com justamente o mesmo fundamento racional que também é válido para mim; deste modo, é simultaneamente um princípio *objetivo*, do qual todas as leis da vontade devem poder ser deduzidas, enquanto fundamento supremo. Assim, o Imperativo Categórico será o seguinte: *Age de tal modo, que uses a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, em todo momento simultaneamente como um fim, e jamais meramente<sup>49</sup> como meio<sup>50</sup>*.

<sup>45</sup> Consideraremos a definição completa ao final desta seção.

<sup>46</sup> Kant tem por base, nesse ponto, a elucidação que ele próprio faz no texto, de que todos os objetos das inclinações têm um valor apenas condicional, sendo que as inclinações (enquanto “fontes de necessidade” [*Quellen der Bedürfnis*]) não possuem valor objetivo algum.

<sup>47</sup> GMS, AA 04: 428: „[...] und zwar einen solchen, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann“.

<sup>48</sup> Considerando que a vontade seja a faculdade de determinar a si mesma a agir de acordo com a representação de certas leis, com relação à definição já apresentada (cf. GMS, AA 04: 427).

<sup>49</sup> No original, “*bloß als Mittel*”. Deve-se estabelecer, aqui, uma distinção entre “meramente como meio” e “como meio”. É possível agir moralmente mesmo considerando uma outra pessoa como meio, desde que também seja considerada como fim em si mesmo. Um exemplo prático poderia ser o de um aluno que usa seu professor como meio para adquirir conhecimento; não obstante, o professor não está sendo usado meramente como meio, uma vez que ele próprio consente com o tratamento. A vontade do aluno – em um sentido mais estrito, seu arbítrio – não está coagindo a vontade do professor – sendo assim, a ação não é uma ação imoral.

Ao afirmar que a natureza racional *existe* como fim em si mesmo, para Kant ela já se dá como um princípio subjetivo válido para as ações humanas – na medida em que é dado pela própria razão, a saber, pelo fato justamente de *existir* como tal. Assim, agindo racionalmente<sup>51</sup>, somos impelidos a tomar tal natureza racional – *nossa* natureza racional – como um fim em si mesmo.

Por outro lado, a natureza racional é tomada como fim em si mesmo enquanto princípio objetivo válido, uma vez que todo ser racional – pelo mesmo fundamento – representa sua própria existência como fim em si mesmo. Sendo que não apenas *eu*, mas sim *todo agente racional* se considera como fim em si mesmo, em virtude de sua razão – bem como do uso autônomo de sua razão – pode-se falar em *universalidade* – e, portanto, em princípio objetivo enquanto fundamento supremo de todas as leis da vontade. A valorização do próprio sujeito, no caso, é a base para a universalização do princípio.

Kant aponta ainda, em nota de rodapé, que estabelece a sentença “[...] assim também todo outro ser racional representa sua existência, de acordo com justamente o mesmo fundamento racional que também é válido para mim<sup>52</sup>” como postulado, cujo fundamento será encontrado apenas na terceira seção de *GMS*. O fato de que todo ser racional, por ser racional, também represente sua própria existência como fim em si mesmo de modo válido, bem como o porquê disso valer também para o próprio sujeito, são pontos retomados por Kant ao tratar da justificação do Imperativo Categórico. A justificação efetiva de Kant para tal validade se dá na terceira seção, ao considerar o ser humano – e, no caso, a natureza racional – como existente enquanto fim em si mesmo em um mundo noumênico. Esse ponto é central para a *justificação* do Imperativo Categórico, e conseqüentemente também para a Fórmula da Humanidade. Nesse sentido, essa mesma justificação serviria como justificação para o requerimento de respeito expresso pela fórmula, que, como foi anteriormente apontado (porém ainda não completamente detalhado), seria o modo de tratamento de seres racionais enquanto fins em si mesmos, e não meramente como meios.

---

Sobre uma abordagem mais aprofundada acerca de consentimento e o direito pessoal de caráter real, tal como tratado em *MS*, ver LANZINI STOBBE, 2015a.

<sup>50</sup> *GMS*, AA, 04: 429: „Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; so fern ist es also ein subjektives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es ein zugleich ein objektives Prinzip, woraus, als einem obersten Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“.

<sup>51</sup> Agindo não racionalmente, seria possível não respeitar a condição de fim em si mesmo da natureza racional. Não obstante, isso acarretaria de imediato a perda da condição do próprio sujeito enquanto fim em si mesmo, uma vez que esta é sustentada pela própria razão (e, logo, pelo agir racional).

<sup>52</sup> *GMS*, AA 04: 429, nota de rodapé.

Aqui chegamos, então, ao conceito de “fim em si mesmo” – e também ao respeito por seres racionais (e, conseqüentemente, por seres humanos). Como vimos, o conceito de “fim em si mesmo” é relacionado por Kant ao conceito de “valor absoluto”, na medida em que um ser racional possui um valor absoluto que lhe é intrínseco, e que por fim é causa de respeito<sup>53</sup>. Nesse sentido, o respeito pela condição de fim em si mesmo se dá através de dois pontos: (1) não ser usado pelo arbítrio<sup>54</sup> alheio meramente como um meio (uma coisa), mas sim (2) como um ser racional (uma pessoa), cuja própria vontade se determina a agir segundo suas próprias representações.

Investigamos, até aqui, o conceito de “fim em si mesmo”; chegamos também a uma definição preliminar do respeito por seres humanos em Kant – do tratamento de seres racionais enquanto fins em si mesmos, e não meramente como meios. A definição preliminar, neste primeiro momento, ficaria: *O respeito por seres humanos consiste no tratamento de seres humanos em geral (tanto eu, quanto qualquer outro) sempre como fins em si mesmos (dotados de valor absoluto, em função de sua natureza racional e autodeterminação da vontade), e nunca meramente como um meio.*

Para considerarmos uma definição completa, ou mais completa possível, precisamos investigar ainda dois conceitos: “humanidade”, que nos permitirá entender por que tal respeito seria devido a seres humanos enquanto seres racionais sensíveis; e “dignidade”, enquanto caracterização de um valor absoluto, e não relativo.

#### 1.1.1.2. Humanidade e dignidade

O conceito de “fim em si mesmo” é definido por meio dos conceitos de “humanidade” [*Menschheit*] e “dignidade” [*Würde*] – sendo estes conceitos também centrais para se considerar uma definição do respeito por seres humanos na filosofia moral kantiana. Kant introduz ambos já na Fórmula da Humanidade, mas entra em pormenores nas passagens seguintes à exemplificação da fórmula aplicada<sup>55</sup>. Dos dois conceitos, se tira ainda um outro

---

<sup>53</sup> Este ponto leva a uma extrapolação da nossa própria natureza racional, dotada de valor absoluto, para também a natureza racional dos demais seres racionais; tal ponto nos será caro para tratar de uma justificação do respeito por seres humanos, especificamente do respeito por *outros* seres humanos – e será retomado já na próxima seção (1.1.2.1.).

<sup>54</sup> Remeto aqui ao arbítrio [*Willkür*] e não estritamente à vontade – como o faz Kant em *GMS* – por conta de a distinção entre *Wille* e *Willkür* ser considerada relevante para Kant posteriormente (em *MS*).

<sup>55</sup> Cf. *GMS*, AA 04: 434.

conceito peculiar – o conceito de “dignidade humana”<sup>56</sup> [*Menschenwürde*] ou “dignidade do ser humano” [*Würde des Menschen*].

Ao dizer que a natureza racional é um fim em si mesmo, Kant entende, por “natureza racional” [*vernünftige Natur*], a própria “humanidade”<sup>57</sup>. No caso, humanidade seria uma característica dos seres *racionais*, pela qual tal ser teria a condição de ser fim em si mesmo – em virtude de sua humanidade e, portanto, de sua razão, sua *natureza racional*. Nesse sentido, por “humanidade” não se entende um conhecimento empírico da espécie humana, mas sim sua parte racional – válida, deste modo, para todo ser racional devido à sua razão<sup>58</sup>. A parte racional, à qual Kant se refere, seria justamente a parte *autônoma* do ser humano quanto ao uso de sua própria razão – que se toma não apenas como não meramente um meio na cadeia de causas naturais, mas também como fim em si mesmo, propriamente dito (isto é, dotada de um valor absoluto). Kant entende a autonomia da vontade, o uso próprio desta, como o “princípio supremo da moralidade”<sup>59</sup> [*oberstes Prinzip der Sittlichkeit*], sendo “a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)”<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> “*Menschenwürde*” seria mais adequadamente traduzida como “dignidade humana” (cf. LANZINI STOBBE, 2016c, p. 88, nota). A expressão “dignidade da pessoa humana” leva em consideração a distinção kantiana entre coisa e pessoa já tratada neste trabalho (cf. GMS, AA 04: 428). Não obstante, a tradução por “dignidade humana” é mais terminologicamente precisa, uma vez que o termo “pessoa” não é expresso em “*Menschenwürde*”. Curiosamente, em todo caso, Kant não utiliza o termo propriamente dito em GMS, mas sim principalmente em MS (cf. MS, AA 06: 429, 436, 465).

<sup>57</sup> Faz-se relevante ressaltar, em todo caso, que há uma diferença no emprego conceitual de Kant em GMS e em *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). Enquanto em GMS Kant lança mão do conceito para apresentar uma distinção entre pessoas e coisas, em RGV ele trata da personalidade como um dos elementos da determinação do ser humano. Assim, a disposição originária para o Bem, na natureza humana, poderia ser reduzida a três classes de elementos da determinação do ser humano: sua disposição para a *animalidade* [*Thierheit*], para a *humanidade* [*Menschheit*], e para a *personalidade* [*Persönlichkeit*] (cf. RGV, AA 06: 26). A disposição para a animalidade remeteria ao “amor próprio físico e simultaneamente mecânico”, visando tanto a conservação de si próprio, a conservação da espécie, e a comunidade com outros seres humanos (o impulso à sociedade). Por sua vez, as disposições para a humanidade se referem ao título geral do amor próprio físico, mas também comparativo – no sentido de que se julga feliz [*glücklich*] ou não em comparação aos outros seres humanos, requerendo razão para tal julgamento comparativo. Deste modo, “humanidade” aqui assume um sentido diferente do tratado por Kant em GMS – considerando-a como uma espécie de meio termo entre a animalidade e a personalidade, sendo que é esta última que assume um papel mais próximo ao conceito de humanidade em GMS, como “susceptibilidade do respeito pela Lei Moral enquanto uma mola propulsora, por si suficiente, do arbítrio” (RGV, AA 06: 27). O respeito pela Lei Moral se dá, nesse sentido, justamente como uma mola propulsora do arbítrio (uma mola propulsora suficiente), por meio da própria disposição para a personalidade. Assim, a condição de personalidade (para sermos *peessoas*) dependeria exatamente do respeito pela Lei Moral, sendo que estamos submetidos a ela. Kant vincula o conceito de personalidade ao de “imputação” [*Zurechnung*], de modo a se tratar da disposição “para sua personalidade, enquanto um ser racional e, simultaneamente, suscetível de imputação” (RGV, AA 06: 26), sendo que nos consideramos como *peessoas* ao nos considerarmos como possuidores de um livre arbítrio (livre da determinação de outras molas propulsoras), nos considerando ao mesmo tempo como *imputáveis*.

<sup>58</sup> Sobre esse ponto, ver LANZINI STOBBE, 2016c.

<sup>59</sup> GMS, AA 04: 440

<sup>60</sup> GMS, AA 04: 440: „*die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist*“.

O conceito de “humanidade” não pode ser um conceito empírico – e, portanto, também não antropológico – porque (1) ele é derivado de conceitos não-empíricos na segunda seção de *GMS* (como dever, Lei Moral e Imperativo Categórico), e (2) sendo um conceito fundamental à filosofia moral, ele deveria ser um conceito racional capaz de comportar o critério de validade *a priori*, novamente a necessidade e universalidade estrita, como apontado ainda no prefácio<sup>61</sup>. Assim, temos que Kant entende por humanidade um conceito diferente do conceito proveniente do senso comum, que o identificaria a um componente antropológico<sup>62</sup> (e, justamente por isso, empírico) – a saber, esse conceito kantiano seria válido não apenas para seres humanos em um sentido mais restrito, mas sim para *seres racionais sensíveis em geral*. Deste modo, todo ser racional (sensível) possuiria humanidade, como a natureza racional dotada de valor enquanto fim em si mesmo – e isso será relevante ao considerarmos o componente da humanidade na definição do respeito por seres humanos.

Ao dizer “age de tal modo, que uses a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, em todo momento simultaneamente como fim, e jamais meramente como meio<sup>63</sup>”, é exatamente esse o sentido no qual Kant entende “humanidade”. Um ser humano deve agir de tal modo, que use tanto a sua própria *natureza racional*, quanto a natureza racional de qualquer outro, sempre como um fim – enquanto fim em si mesmo, uma vez que “*a natureza racional existe como fim em si mesmo*<sup>64</sup>” – e nunca meramente como meio. O componente normativo, aqui, aponta justamente para o *respeito* por uma tal natureza racional (humanidade, em todo caso) – de modo que é expressa no próprio Imperativo Categórico a obrigação de uma ação em função do respeito pela condição de fim em si mesmo, tanto na minha, quanto na pessoa de todos os demais seres racionais (detentores de uma tal humanidade). Deste modo, respeitar seres humanos implicaria não apenas respeitar seres *humanos*, antropológicamente falando, mas também todos os seres *racionais sensíveis*.

Esse ponto é abordado de uma maneira mais concreta nos quatro exemplos logo na sequência à exposição da Fórmula da Humanidade<sup>65</sup>. São eles: (1) o de uma pessoa que pretende se suicidar, (2) o de uma promessa mentirosa, (3) o da busca pela própria perfeição, e (4) o da busca pela própria felicidade. No primeiro e segundo casos, a ação é imoral – tanto o suicida, quanto o mentiroso usam a humanidade – notadamente a natureza racional – como

<sup>61</sup> Cf. *GMS*, AA 04: 389; ver, para uma abordagem mais detalhada, também LANZINI STOBBE, 2016c.

<sup>62</sup> Kant usa o termo “*Menschheit*” (“Humanidade”) no sentido de se referir ao conjunto de características dos seres humanos (“*Menschen*”). Tal sentido, no alemão contemporâneo, é expresso no termo “*Menschlichkeit*” – remetendo a “*menschlich*”, adjetivo para “humano”. Sobre esse ponto, ver também LANZINI STOBBE, 2016c, p. 84.

<sup>63</sup> *GMS*, AA 04: 429.

<sup>64</sup> *GMS*, AA 04: 429.

<sup>65</sup> Cf. *GMS*, AA 04: 429-430.

um mero meio, sendo que o primeiro atenta contra sua própria humanidade, e o segundo contra a humanidade de outras pessoas – isto é, eles não *respeitam* a própria humanidade e a humanidade de outras pessoas, respectivamente. Ambos atentam contra a humanidade, uma vez que a tomam como se fosse uma coisa, ou seja, violando sua condição de fim em si mesmo – e isso vai contra justamente a definição de respeito, mesmo que até agora só tenhamos chegado a uma definição preliminar. Nos outros dois casos, temos que negligenciar a busca pela perfeição própria e o fim da natureza para a humanidade, enquanto natureza racional, seria uma ação imoral – pois, por mais que não esteja em conflito com o conceito de humanidade, essa não se põe de acordo com uma tal ação, uma vez que não contribui para a conservação da humanidade enquanto fim em si mesmo<sup>66</sup>. De modo similar, tomando o caso da busca pela felicidade, temos que a não contribuição para a felicidade dos outros seres humanos também não estaria contra a humanidade; não obstante, isso não seria mais do que uma concordância negativa com tal humanidade. Assim, se tira que seria moral (moralmente bom) ajudar os outros na promoção de seus próprios fins, isto é, sua felicidade<sup>67</sup> (ainda que a falta de tal ajuda não fosse *estritamente* imoral).

No sentido que tomamos na introdução desta dissertação, podemos dizer o seguinte: no primeiro e segundo exemplos haveria uma ação na qual o sujeito falta com o respeito à humanidade (e aos seres humanos, conseqüentemente) em um sentido mais forte, direto, fatidicamente atentando contra a humanidade em algum sentido, usando-a como um mero meio; no terceiro e quarto exemplos, em todo caso, as ações resultantes não faltariam com respeito nesse sentido mais forte, mas sim em um sentido mais brando: não há uma violação contra a humanidade, mas antes um desvio, por assim dizer – no qual a humanidade não é desrespeitada (tomada como mero meio), mas também não é fomentada (ou seja, tomada plenamente como um fim em si mesmo). Deste modo, isso vai ao encontro do critério de definição que tratamos anteriormente, especialmente se considerarmos que o *insight* (não apenas, mas em maior medida negativo) sobre respeito que tomamos como ponto de partida

---

<sup>66</sup> Sobre esses exemplos, se pode tirar a separação de deveres que Kant explicitamente aponta na introdução à MS, na “Divisão segundo a relação objetiva da lei com o dever” [*Einteilung nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht*]: os deveres dividem-se (1) perfeitos [*vollkommene Pflicht*] e imperfeitos [*unvollkommene Pflicht*], e (2) para consigo mesmo [*Pflicht gegen sich selbst*] e para com os outros [*Pflicht gegen andere*]. Deve-se apontar aqui a influência da filosofia de Christian von Wolff quanto à divisão dos deveres, particularmente em *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* (cf. WOLFF, 1733), também chamada *Deutsche Ethik*.

<sup>67</sup> Pode-se apontar aqui a introdução à *Tugendlehre*, em especial a quarta parte, “Quais são os fins que também são simultaneamente deveres?” [*Welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?*], na qual Kant aponta para dois fins desse tipo: (1) a perfeição própria [*eigene Vollkommenheit*], e (2) a felicidade alheia [*fremde Glückseligkeit*] (cf. MS/TL, AA 06: 385-388). O paralelo com os dois últimos exemplos apontados por Kant em GMS é claro: o primeiro remete ao terceiro exemplo, enquanto o segundo, ao quarto.

permite uma tal distinção, já percebida no uso cotidiano do termo e conceito de respeito – e, nesse sentido, temos a relevância do conceito de “humanidade” para a definição completa de respeito por seres humanos em Kant.

Retornando a *GMS*, temos que, após tratar dos quatro exemplos, Kant se volta para a ideia de uma vontade universalmente legisladora enquanto terceiro princípio prático da vontade<sup>68</sup>. Nesse sentido, ele aponta para a Fórmula da Autonomia – retirada justamente da Fórmula da Humanidade – sendo por vezes considerada como a terceira formulação principal do Imperativo Categórico<sup>69</sup>. Através do princípio da autonomia, Kant parte para a investigação de um possível reino dos fins [*Reich der Zwecke*], que leva justamente à formulação homônima<sup>70</sup> do Imperativo Categórico: “[...] um ser racional qualquer tem de agir como se fosse, através de suas máximas, a todo momento um membro legislador no reino universal dos fins<sup>71</sup>”. É partindo de um tal reino dos fins que Kant retira do conceito de “fim em si mesmo” o conceito de “dignidade”. Diz ele:

O conceito de todo ser racional, que tem de se considerar através de todas as máximas de sua vontade como universalmente legislante, para julgar a partir desse ponto de vista a si mesmo e suas ações, conduz a um outro conceito muito fecundo atrelado a ele, a saber, o de *um reino dos fins*<sup>72</sup>.

Por “reino” [*Reich*], Kant entende a “ligação sistemática de diferentes seres racionais através de leis em comum<sup>73</sup>”. Deste modo, sendo que as leis determinam os fins segundo sua validade universal, é possível pensar em um todo de todos os fins em conexão sistemática, dado o conceito de “reino” – partindo da abstração da diferença pessoal dos seres racionais, bem como da abstração do conteúdo de seus fins privados. Deste modo, um tal reino seria o reino dos fins; a ligação entre os seres racionais se dá, assim, através de leis *objetivas* comuns. Isso é possível, dado que “seres racionais estão todos sob a *lei* de que cada um deles *jamais* deve tratar a si mesmo e a todos os outros *meramente como meios*, mas *em todo momento simultaneamente como fim em si mesmo*<sup>74</sup>”. No reino dos fins (enquanto reino apenas ideal), um ser racional é um membro, se aí legisla – na medida em que ele próprio dá a lei a ser

<sup>68</sup> Cf. *GMS*, AA 04: 431, 434.

<sup>69</sup> Cf. PATON, 1947, p. 129; SENSEN, 2011, p. 107-109.

<sup>70</sup> Sendo por vezes chamada de “Fórmula do Reino dos Fins” (cf. PATON, 1947, 129).

<sup>71</sup> *GMS*, AA 04: 438: „[...] muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre“.

<sup>72</sup> *GMS*, AA 04: 433: „Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen, führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reichs der Zwecke“.

<sup>73</sup> *GMS*, AA 04: 433: „[...] die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze“.

<sup>74</sup> *GMS*, AA 04: 433: „[...] vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle“.

seguida. Nesse sentido, ele é entendido como um soberano no reino dos fins, enquanto não estando submetido à vontade de nenhum outro.

Kant diz que “a moralidade consiste, assim, na relação de toda ação com a legislação, pela qual somente é possível um reino dos fins<sup>75</sup>”. Com isso ele chega à Fórmula da Autonomia como princípio para a legislação pela qual um reino dos fins é possível: “[...] não fazer nenhuma ação segundo uma máxima, a menos que ela possa existir como uma lei universal, e apenas assim, *que a vontade possa ela própria, através de sua máxima, ser considerada simultaneamente como universalmente legislante*<sup>76</sup>”. Acerca disso, Kant aponta para o seguinte: se as máximas não são necessariamente concordantes com esse princípio objetivo dos seres racionais – isto é, o Imperativo Categórico, formulado através da Fórmula da Autonomia – enquanto universalmente legislantes por natureza, então temos que a necessidade de uma ação segundo tal princípio seria chamada de “necessitação prática” [*praktische Nötigung*]. Tal necessitação prática seria o dever<sup>77</sup> [*Pflicht*], propriamente dito, que se aplica na mesma medida a cada membro do reino dos fins. Deste modo, o dever não teria como fundamento inclinações, mas sim a relação de seres racionais uns com os outros – enquanto *legislantes* e, portanto, enquanto *fins em si mesmos*.

Assim, a razão se refere a toda máxima da vontade enquanto legislando universalmente “partindo da ideia da *dignidade* de um ser racional que não obedece nenhuma lei a não ser aquela que simultaneamente ele dá a si mesmo<sup>78</sup>” – isto é, *autonomia*. Chegamos, portanto, ao conceito de “dignidade”. De acordo com Kant, partindo da ideia de reino dos fins, em tal reino tudo teria ou um preço, ou uma dignidade. No primeiro caso, aquilo que tem um preço tem também um equivalente que o pudesse substituir. Kant sinaliza dois sentidos de preço [*Preis*]: o preço de mercado [*Marktpreis*], que se relaciona a inclinações e necessidades humanas em geral; e o preço afetivo [*Affektionspreis*], que trata em certa medida de um gosto, mesmo sem haver uma necessidade correspondente<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> GMS, AA 04: 434: „Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist“.

<sup>76</sup> GMS, AA 04: 434: „[...] keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne“.

<sup>77</sup> Como trata Kant especialmente na primeira seção de *GMS*, mas também no decorrer da obra, todos as ações morais precisam se dar por dever [*aus Pflicht*] para possuir valor moral (cf. GMS, AA 04: 390; 399-400; 439).

<sup>78</sup> GMS, AA 04: 434: „[...] aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt“.

<sup>79</sup> Kant trata de exemplos para ambos os sentidos de preço, como habilidade e diligência para o primeiro, e engenho, imaginação e humor para o segundo. Como exemplos para a dignidade, ele aponta a fidelidade a promessas e a benevolência (cf. GMS, AA 04: 435).

Em contraste ao preço, temos a dignidade – enquanto condição sob a qual apenas algo pode ser um fim em si mesmo, não tendo um valor meramente relativo (um preço), mas sim um valor *intrínseco* (entendido como dignidade). Tal dignidade se eleva acima de qualquer preço, justamente por ter um valor superior. Tal valor, considerando a exposição anterior acerca do conceito de “fim em si mesmo”, é justamente um valor *absoluto*, intrínseco a todo ser racional – entendido agora como também possuidor de dignidade. No sentido do respeito, que investigamos aqui, temos que a própria dignidade de uma pessoa deve ser respeitada, em função justamente da vontade de tal pessoa ser autolegislate (autônoma), e consequentemente dotada de humanidade (que existe como fim em si mesmo).

Sobre a relação entre humanidade e dignidade, diz Kant:

Ora, a moralidade é a condição apenas sob a qual um ser racional pode ser fim em si mesmo; porque só através dela é possível ser um membro legislante no reino dos fins. Assim, apenas a moralidade e a humanidade, na medida em que ela é capaz da mesma, é aquilo que tem dignidade<sup>80</sup>.

Apenas moralidade e humanidade possuem dignidade; a moralidade é capaz de humanidade, uma vez que o conceito de “humanidade” é derivado do de “moralidade”. A dignidade, assim, está intrinsecamente ligada ao tratamento enquanto fim em si mesmo – possuir dignidade é justamente *dever ser tratado* por outros como fim em si mesmo, e não como um mero meio, em função de termos um valor objetivamente absoluto. Enquanto seres humanos (possuidores de humanidade) – e, portanto, seres racionais – temos dignidade; devemos ser tratados como fins em si mesmos (e não enquanto meros meios) porque temos moralidade; e temos moralidade porque temos autonomia, isto é, a capacidade de colocar-nos (a própria vontade de cada um, e apenas ela) a própria lei a ser seguida. Em suma, diz Kant: “a autonomia é, assim, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional<sup>81</sup>”. Deste modo, encontram-se relacionados os conceitos não só de “fim em si mesmo”, “valor absoluto”, “humanidade” e “dignidade”, mas também os de “moralidade” e “autonomia” – entendida como conceito central<sup>82</sup>.

Retomando a questão sobre respeito, se pode agora dar uma definição mais completa do respeito, partindo também dos conceitos de humanidade e dignidade, mas também precisando levar em consideração moralidade e autonomia. Uma tal definição, que pode ser tomada como

<sup>80</sup> GMS, AA 04: 435: „Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat“.

<sup>81</sup> GMS, AA 04: 436: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“.

<sup>82</sup> Remetendo autonomia à liberdade, tratada por Kant na terceira seção de GMS e aqui já na próxima seção (1.1.2.).

mais completa do que a anterior (apenas preliminar), seria a seguinte: *O respeito por seres humanos consiste no tratamento dos seres humanos em geral (tanto eu, quanto qualquer outro, dotados de humanidade, enquanto natureza racional) – e, portanto, dos seres racionais sensíveis – sempre como fins em si mesmos (dotados de valor absoluto, em função de sua autonomia enquanto autolegislatantes em um reino dos fins, dotados de moralidade e conseqüentemente dignidade), e nunca meramente como um meio.* Com isso, tendo chegado a uma definição de respeito por seres humanos na filosofia moral de Kant (tendo como base *GMS*), conseguimos apresentar uma resposta ao primeiro tipo de condições de adequação de resposta à questão, notadamente as condições de definição. Se a definição se sustenta ou não, será determinado ao final deste capítulo – junto à avaliação das condições de justificação, que serão tratadas já na sequência.

### 1.1.2. Justificação Kantiana Para O Respeito Por Seres Humanos

#### 1.1.2.1. A justificação em *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

Kant se volta para a justificação do Imperativo Categórico, atrelado ao requerimento de respeito por seres humanos, na terceira seção de *GMS*. Tal justificação trata de uma dedução do “princípio supremo da moralidade” – a *autonomia*<sup>83</sup> –, sendo que tal princípio seria entendido como imperativo nos seres humanos: notadamente, o próprio Imperativo Categórico. *Como* a nossa própria razão nos poderia exigir um tal requerimento necessário, e *como* tal requerimento se dá em nós, seres racionais sensíveis, por meio de um imperativo, são aqui perguntas que precisam ser suficientemente respondidas por Kant. Considerando os propósitos desta dissertação, precisamos levar em consideração em que medida o requerimento de respeito por seres humanos seria, ele próprio, satisfatoriamente justificado por meio da argumentação kantiana. Como nosso ponto de partida aqui é justamente a hipótese de que a justificação de tal requerimento não seria exatamente suficiente na terceira seção de *GMS* – de modo que a tentativa de justificação pode ter tanto complicações (como acerca dos conceitos de “mundo inteligível” e “vontade” como razão prática) quanto

---

<sup>83</sup> O princípio, propriamente dito, é a própria autonomia da vontade (cf. *GMS*, AA 04: 440). Em todo caso, o devido objetivo da dedução ainda é questionado, podendo ser tanto uma dedução do conceito de liberdade, do Imperativo Categórico, ou da Lei Moral, ou mesmo dos três juntos (cf. ALLISON, 1990, p. 214). Para todos os efeitos, não entraremos, nesta dissertação, especificamente no mérito de tal discussão, entendendo a dedução como remetendo de algum modo aos três componentes – e ainda ao requerimento de respeito atrelado ao Imperativo Categórico.

elementos desnecessários (como os dualismos requeridos por Kant, criticados posteriormente por Rawls) – examinaremos em maiores detalhes os argumentos kantianos.

A justificação do requerimento de respeito por seres humanos em Kant pode ser dividida em duas etapas principais: o respeito por *outros* seres humanos (excluindo meu próprio “eu” da justificação), e o respeito por seres humanos *em geral* (meu próprio “eu” incluso). O primeiro se trata de uma extrapolação da nossa natureza racional a outros seres além do meu próprio “eu”, enquanto o segundo considera em que medida podemos nos tomar como dotados de um valor absoluto, notadamente por meio de uma dupla cidadania nos mundos sensível e inteligível.

O respeito por outros seres humanos é tratado por Kant, de modo talvez surpreendente, ainda na segunda seção de *GMS*: por meio de uma *extrapolação* da nossa própria natureza racional. Utilizo aqui o termo “extrapolação” não em um sentido mais comum, de algo como ir além do ponto a ser considerado (como se fosse algo indevido), mas sim em um sentido mais rigoroso – lógico-matemático, digamos – de se partir de certas premissas para tirar conclusões que sejam, apesar de eventualmente peculiares, válidas. No caso, a extrapolação da nossa natureza racional seria uma extensão das mesmas características que julgamos possuir para um grupo maior, notadamente dos seres racionais sensíveis (capazes de “humanidade” no sentido kantiano). A validade de tal extrapolação se deve, em Kant, ao modo como nossa razão opera no sentido prático (de que devemos respeitar outros para que possamos dever respeitar a nós mesmos).

Podemos dizer ser surpreendente uma tal justificação, que será exposta aqui já na sequência, na *segunda* seção, em função de o próprio Kant ter admitido buscar o uso do método analítico (e não sintético, nos termos dele<sup>84</sup>) nas duas primeiras seções; nesse sentido, não se daria uma tentativa de *justificação* nestas primeiras seções, porque esta ficaria encarregada à terceira. Em todo caso, tal justificação do respeito por outros seres humanos busca *decorrer* da justificação pelo respeito por seres humanos em geral, como veremos também na sequência – de modo que não haveria exatamente um problema ao se considerar um componente normativo (como o conceito de “fim em si mesmo”<sup>85</sup>) já na segunda seção, dado que sua própria justificação se dá, propriamente, apenas na terceira.

Retomemos o ponto acerca da extrapolação da própria natureza racional, tal qual tratado por Kant logo antes de chegar ao conceito de fim em si mesmo na passagem que leva à

---

<sup>84</sup> Cf. *GMS*, AA 04: 392.

<sup>85</sup> Sobre uma discussão acerca do caráter descritivo ou normativo do conceito de “fim em si mesmo” em *GMS*, ver KLEMMME, 2015; SENSEN, 2011, capítulo 3; 2015; LANZINI STOBBE, 2016a; e LANZINI STOBBE, 2017e.

Fórmula da Humanidade<sup>86</sup>. Afirmar que o outro possui um valor absoluto, e que deve ser respeitado como fim em si mesmo, decorre de uma espécie de extrapolação de nossa própria natureza racional: *porque* eu me considero como um ser autônomo (no caso, como veremos, livre), dotado de natureza racional (no sentido de uma razão prática), *então* preciso estender o mesmo tipo de tratamento enquanto fim em si mesmo – e não meramente como meio – também a todos os outros seres, que parecem, para todos os efeitos, ser dotados dos mesmos atributos que eu (racionalidade e conseqüente noção de autonomia e liberdade<sup>87</sup>). Estender a esses demais seres racionais a condição de seres dotados de valor absoluto, em função de sua própria natureza racional, enquanto uma tentativa de justificação para o respeito por *outros* seres humanos (“racionais”, no sentido kantiano) – que, por sua vez, ainda precisaria ser justificada pelo respeito por seres humanos em geral – implicaria considerar a própria definição de respeito, à qual chegamos na seção anterior, parecendo estar, em um primeiro momento, na direção certa.

Nesse sentido, temos que o respeito, tanto por nossa pessoa (ainda não justificado), quanto pela pessoa de qualquer outro (a ser estabelecido aqui), se dá por meio da própria Lei Moral – em nós, seres racionais sensíveis, expressa pela forma do Imperativo Categórico – de tal modo que respeitar *outros* seres racionais sensíveis partiria primeiro do respeito pela própria lei (que nos ordena tal respeito<sup>88</sup>). No caso, não posso ter conhecimento direto do valor absoluto de uma pessoa, propriamente dita, uma vez que isto não me é dado em nenhuma via do meu conhecimento – o “eu” inteligível da outra pessoa permanece, justamente por ser *inteligível* (que, como veremos, é o que Kant considera como o “eu” próprio), fora de qualquer possibilidade de acesso. Assim, só resta a extrapolação da nossa própria natureza racional, em primeira pessoa, que podemos ter em alguma medida acesso (por mais que tal acesso também não seja um acesso direto) – da qual tirar-se-á o ponto de partida para a extrapolação.

Acerca da controversa discussão entre o respeito por pessoas propriamente ditas e o respeito pela Lei Moral (e conseqüentemente o respeito por pessoas)<sup>89</sup>, se pode argumentar, em uma espécie de antirrealismo moral – entendendo que não existem *fatos*, valores *morais*<sup>90</sup>

---

<sup>86</sup> Cf. GMS, AA 04: 428-429.

<sup>87</sup> A ideia de liberdade é extremamente cara à justificação de Kant na terceira seção; será retomada logo já na seqüência, ao tratarmos da justificação para o respeito por seres humanos em geral.

<sup>88</sup> O porquê de a Lei Moral ordenar tal respeito ainda não fica justificado, em todo caso.

<sup>89</sup> Uma objeção do tipo foi levantada por Iris Murdoch, em “The Sublime and the Good” (1999). Sobre a resposta de Stephen Darwall a tal objeção, ver DARWALL, 1977; 2006; 2013; sobre uma crítica à objeção de Murdoch, e uma saída alternativa à de Darwall, ver LANZINI STOBBE, 2017c.

<sup>90</sup> Enquanto o antirrealismo moral propriamente dito poderia argumentar contra a possibilidade de quaisquer fatos morais, a posição que apresento neste momento não se trata de um antirrealismo, efetivamente falando (por

(pelo menos enquanto exteriores ao sujeito agente), e interpretando aqui esse ponto em Kant – que o único modo<sup>91</sup> de se dever respeitar outras pessoas seria através de algo como uma extrapolação de nossa própria natureza racional, uma vez que todos os outros tipos de valores morais exteriores seriam impossíveis, ou mesmo de impossível acesso (contra uma interpretação realista moral propriamente dita da filosofia moral de Kant, por assim dizer). Esse ponto é, contudo, filosoficamente disputável<sup>92</sup>, e pretendo retomá-lo ainda mais uma vez nesta dissertação ao tratar do debate entre realistas e antirrealistas morais, particularmente em suas leituras da filosofia moral kantiana.

A extrapolação que apresentei, partindo do valor que nós próprios nos concedemos por meio de nossa natureza racional (e, como veremos depois, em função de nossa dupla cidadania nos mundos sensível e inteligível – que será o ponto central da justificação para o respeito por seres humanos em geral), pode ser esquematizada da seguinte forma, em passagem<sup>93</sup> das *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000) de John Rawls – sendo, segundo ele, os pontos 2 e 5 premissas de Kant:

- (1) Concordemos que A é qualquer ser (humano) razoável<sup>94</sup> (arbitrariamente escolhido).
- (2) Então, A necessariamente concebe a natureza razoável de A como fim em si mesmo.
- (3) Assim, a natureza razoável de A é um fim subjetivo para A (Definição de fim subjetivo, II: 46 [427-428]).
- (4) No entanto, uma vez que A é qualquer ser razoável (conforme [1]), todos os seres razoáveis necessariamente concebem sua própria natureza como um fim em si mesma (Generalização de [3]).
- (5) Ademais, A concebe a natureza razoável de A como um fim em si mesmo por razões igualmente válidas para que, da mesma maneira, todos os seres razoáveis concebam a natureza de A como um fim em si mesmo.
- (6) Concordemos agora que B é qualquer ser razoável diferente de A. Assim, (conforme [5]) as razões pelas quais A considera a natureza razoável de A como um fim em si

---

isso mesmo “uma espécie de antirrealismo”). O debate entre realistas e antirrealistas morais, em especial com relação a interpretações de Kant, será retomado adiante.

<sup>91</sup> Seria o único modo, se considerarmos a maneira como Kant trata de qualquer tipo de conhecimento moral, enquanto não tendo acesso à coisa em si. Sobre esse ponto, ver LANZINI STOBBE, 2016a.

<sup>92</sup> Sobre esse ponto, ver o artigo de SANTOS, 2017.

<sup>93</sup> Cf. RAWLS, 2000, p. 197.

<sup>94</sup> Rawls utiliza o termo “*reasonable*”, sendo que em Kant aparece “*vernünftig*”. Apesar de, em um primeiro momento, não parecer uma tradução estritamente correta, é importante ressaltar que Rawls faz uma distinção entre “*reasonable*” (razoável) e “*rational*” (racional). Retomaremos esse ponto ao longo do próximo capítulo, ao tratarmos sobretudo do construtivismo rawlseano.

mesmo são igualmente válidas para que B considere a natureza de A como um fim em si mesmo; e vice-versa.

- (7) Portanto, (conforme [6]) todos os seres razoáveis concebem a natureza uns dos outros como um fim em si mesmo (Generalização de [6]).
- (8) Desse modo, todos os seres razoáveis vêem necessariamente a natureza razoável como um fim em si mesmo e, portanto, constitui um princípio objetivo que todos os seres razoáveis devem assim concebê-la (Definição de princípio objetivo, II: 46 [427-428]).

A esquematização feita por Rawls parece compatível com os propósitos kantianos. Em primeiro lugar, as duas premissas indicadas por ele remetem justamente aos dois pontos centrais considerados por Kant: que um ser humano considera a si mesmo como dotado de valor absoluto (como um fim em si mesmo), e que tal ser humano concebe sua própria natureza racional como um fim em si mesmo pela mesma razão de que todos os demais seres racionais (no caso, “razoáveis”) concebem a natureza desse primeiro ser igualmente como fim em si mesmo. Tais pontos são tratados por Kant na mesma página, 429: *primeiro*, “assim [a natureza racional existe como fim em si mesmo] se representa o ser humano sua própria existência<sup>95</sup>”; *segundo*, “mas assim também todo outro ser racional representa sua existência, de acordo com justamente o mesmo fundamento racional que também é válido para mim<sup>96,97</sup>. O primeiro é considerado por Kant como o “princípio subjetivo de ações humanas” [*subjektives Prinzip menschlicher Handlungen*], enquanto o segundo seria o “princípio objetivo” [*objektives Prinzip*], do qual todas as leis da vontade têm de poder ser derivadas<sup>98</sup>.

Ao último trecho da segunda proposição, “[...] que também é válido para mim”, Kant acrescenta uma nota de rodapé: “Tal proposição ergo aqui como postulado. Na última seção se encontrarão os fundamentos para esta<sup>99</sup>”. Pois bem, tais fundamentos são, notadamente,

<sup>95</sup> GMS, AA 04: 429: „So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor“.

<sup>96</sup> GMS, AA 04: 429: „So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor“.

<sup>97</sup> Seria possível, talvez, objetar que Rawls se equivoca ao considerar a segunda premissa como sua quinta proposição, uma vez que esta pareceria se referir ao modo como um ser racional qualquer tomaria sua *própria* natureza racional enquanto fim em si mesma, em comparação à natureza dos demais. Em todo caso, uma tal objeção pareceria estar pautada em uma leitura equivocada da passagem kantiana, uma vez que Kant fala em representar “sua existência” [*sein Dasein*] e não “sua própria existência”. Certamente utilizar o termo “sua” implica, nesse caso, alguma ambiguidade. Não obstante, via de regra Kant utiliza a expressão “sua própria” quando pretende se referir à própria (existência, no caso), como é o caso de “sua própria felicidade” [*seine eigene Glückseligkeit*] (GMS, AA 04: 399). Se poderia contra-argumentar com ênfase no uso feito por Kant da partícula reflexiva, „sich“; apesar disso, „sich“ é, no caso, complemento ao verbo „vorstellen“, e não necessariamente indica que „Dasein“ seja a do *próprio* indivíduo. Deste modo, parece-me aceitável considerar a reconstrução rawlseana nesse ponto.

<sup>98</sup> Cf. GMS, AA 04: 429.

<sup>99</sup> GMS, AA 04: 429, nota de rodapé: „Diesen Satz stelle ich als Postulat auf. Im letzten Abschnitt wird man die

parte da dedução do princípio supremo da moralidade – especificamente o dualismo entre mundo sensível [*Sinnenwelt*] e mundo inteligível [*intelligible Welt* ou *Verstandeswelt*<sup>100</sup>], do qual se tira o caráter imperativo da expressão da Lei Moral em seres *racionais sensíveis*. Retomaremos esse ponto, junto à dedução kantiana, já nos próximos parágrafos. Por ora, ainda se fazem necessárias algumas considerações acerca da justificação kantiana para o respeito por outros seres humanos, bem como da reconstrução argumentativa apresentada por Rawls.

Da reconstrução rawlseana se pode tirar exemplos relacionados à justificação do respeito por outros seres humanos, de tal modo que ela resulta em um argumento já, ao menos, pensável – enquanto um *Gedankenexperiment*, por assim dizer. Imagino um indivíduo A, por exemplo, Ludwig. Ludwig, por ter características humanas, e ter um comportamento humano em termos práticos, pode ser considerado racional ou razoável (1). Sendo Ludwig racional/razoável, podemos dizer que ele toma sua própria natureza racional/razoável como um fim em si mesmo (2), sendo que esse ponto ainda não se encontra justificado. Tomando Ludwig sua natureza racional/razoável como fim em si mesmo, podemos dizer que tal natureza dele é, para ele, um fim *subjetivo* (3). Em todo caso, como vimos, fins subjetivos não bastam para fundamentar a moralidade. Nesse sentido, sendo Ludwig um ser racional/razoável *qualquer*, podemos dizer que todos os demais seres racionais/razoáveis também consideram sua própria natureza racional como um fim em si mesmo (4) – dado que o mesmo poderia ser aplicado a Johann Sebastian, Wolfgang, Richard, e todos os demais seres racionais/razoáveis (valendo, por meio da generalização de 3, o mesmo para todos esses). Além disso, Ludwig concebe sua própria natureza racional como fim em si mesmo justamente pela mesma razão que Johann Sebastian, Wolfgang, Richard e todos os demais concebem a natureza de Ludwig como fim em si mesmo (5). Mas imaginemos agora um outro indivíduo, Georg, que seja um ser racional/razoável *qualquer*, diferente de Ludwig, Johann Sebastian, Wolfgang e Richard; as mesmas razões, pelas quais Ludwig considera sua própria natureza racional como fim em si mesmo são *igualmente válidas* (partindo de 5) para que Georg Friedrich considere a natureza de Ludwig como fim em si mesmo, e vice-versa (6). Deste modo, temos que todos os seres racionais/razoáveis concebem a natureza uns dos outros como um fim em si mesmo (7), enquanto generalização de 6. Assim, todos os seres racionais/razoáveis tomam necessariamente a natureza racional/razoável como um fim em si

---

*Gründe dazu finden*“.

<sup>100</sup> Ambos os termos parecem ser empregados por Kant como sinônimos no argumento em *GMS*. Entretanto, como veremos na crítica posterior à dedução do princípio supremo da moralidade, há um problema grave acerca de tal uso, uma vez que não se trata de um mesmo conceito, propriamente dito.

mesmo, seja tanto a sua própria, quanto a de qualquer outro (seja a de Ludwig, a de Johann Sebastian, a de Wolfgang, a de Richard, ou a de Georg Friedrich), constituindo portanto um princípio *objetivo* que todos os seres racionais/razoáveis devem conceber (8) – e exatamente aí se encontra a *plena extrapolação* da própria natureza humana a ser considerada com relação ao respeito por outros seres humanos.

Nesse sentido, a reconstrução de Rawls parece manter o sentido pretendido por Kant – especialmente se considerarmos as duas premissas, das quais Kant parte – por mais que Rawls trate o argumento de um modo mais detalhado. Para todos os efeitos, considerarei tal reconstrução como um esquema elucidativo da justificação kantiana para o respeito por *outros* seres humanos, a ser avaliado frente às condições de justificação com relação à justificação completa do respeito por seres humanos na última seção deste primeiro capítulo. Deste modo, chegamos a essa primeira justificação de Kant em *GMS*, notadamente a do respeito por *outros* seres humanos. Uma expressão de tal justificação (que ainda depende da justificação do respeito por seres humanos em geral para ser válida) pode ser a seguinte: *o respeito por outros seres humanos se dá em função de uma extrapolação da nossa própria natureza racional para a pessoa dos outros seres humanos, sendo que tal respeito decorre do respeito pela Lei Moral (é ordenado por ela), uma vez que seres humanos consideram a natureza racional uns dos outros como fins em si mesmos.*

Como dito anteriormente, tal justificação não se trata da justificação do respeito por seres humanos *em geral*, de modo que se faz necessário considerar o argumento kantiano na terceira seção para encontrar uma tal tentativa de justificação, bem como uma justificação para a primeira premissa desta primeira justificação (que, no caso, se trata apenas de uma justificação parcial). Voltemos, portanto, nossas atenções ao argumento da terceira seção.

A terceira seção de *GMS* tem como título “Transição da Metafísica dos Costumes à Crítica da Razão Prática Pura”<sup>101</sup> [*Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft*]. Logo na primeira página da seção, Kant afirma: “o conceito de liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade”<sup>102,103</sup>. Logo em seguida, Kant apresenta uma exposição *negativa* do conceito de liberdade (considerando a vontade uma

<sup>101</sup> Sigo aqui, em maior medida, a exposição de Guido de Almeida no estudo introdutório de sua tradução de *GMS* (cf. KANT, 2009, p. 37-49).

<sup>102</sup> *GMS*, AA 04: 446. „Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens“.

<sup>103</sup> Liberdade é um conceito caro à filosofia kantiana, tendo sido tratado por Kant ainda na Dialética Transcendental de *KrV*, particularmente na terceira antinomia (cf. A 444/B 472–A 451/B 479). Em alguns aspectos centrais do argumento acerca da liberdade em *GMS* é possível identificar traços similares ao argumento em *KrV*.

espécie de causalidade de seres vivos, na medida em que são racionais, sendo a liberdade a propriedade de tal causalidade), que seria, contudo, uma exposição “infrutífera para discernir sua essência<sup>104</sup>”, por mais que dela promane um conceito *positivo* de liberdade (da causalidade de leis imutáveis, de espécie particular), enquanto “mais rico e fecundo<sup>105</sup>”. Contrastando a necessidade da natureza como heteronomia das causas eficientes, temos que a liberdade da vontade seria a *autonomia* – “propriedade da vontade de ser uma lei para si mesma<sup>106</sup>”. Disto tira Kant que a proposição “a vontade é em todas as ações para si mesma uma lei<sup>107</sup>” designaria apenas o princípio de “não agir segundo outra máxima, senão aquela que possa ela própria ter por objeto uma lei universal<sup>108</sup>”. Notadamente, tal princípio é o próprio Imperativo Categórico e o princípio da moralidade – sendo, portanto, “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais uma e a mesma<sup>109</sup>”, uma vez que o tipo de causalidade no qual ela, a vontade livre, estaria inserida se trata da causalidade de leis imutáveis de espécie particular – leis da *liberdade*. Esta tese kantiana recebe de alguns comentadores o título de “Tese da Reciprocidade”<sup>110</sup>, relacionando liberdade à moralidade (como ponto de partida a ser justificado na terceira seção de *GMS*).

Deste modo, estando a liberdade *pressuposta*, se segue dela o próprio princípio da moralidade – enquanto proposição sintética, remetendo à vontade absolutamente boa – “cuja máxima pode sempre conter a si mesma, considerada como lei universal, dentro de si<sup>111</sup>”. Enquanto proposição *sintética*, se faz necessário um terceiro-termo, uma vez que este não pode ser obtido por mera análise do conceito (de uma vontade absolutamente boa, no caso). Assim, afirma Kant, o próprio conceito positivo de liberdade daria tal terceiro termo – que virá a ser<sup>112</sup>, como ele apresenta no argumento, o mundo inteligível [*intelligible Welt*], em contraste ao mundo sensível [*Sinnenwelt*]. Tal conceito (de mundo inteligível) tornaria compreensível a dedução do conceito de liberdade a partir do conceito de razão prática pura, e com ela a possibilidade de um Imperativo Categórico (e, para nossos propósitos aqui, de um requerimento de respeito por seres humanos em geral).

<sup>104</sup> *GMS*, AA 04: 446: „[...] *um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar*“.

<sup>105</sup> *GMS*, AA 04: 446: „[...] *reichhaltiger und fruchtbarer*“.

<sup>106</sup> *GMS*, AA 04: 447: „[...] *die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein*“.

<sup>107</sup> *GMS*, AA 04: 447: „[...] *der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz*“.

<sup>108</sup> *GMS*, AA 04: 447: „[...] *nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann*“.

<sup>109</sup> *GMS*, AA 04: 447: „[...] *also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei*“.

<sup>110</sup> Ver ALLISON, 1990, p.201-213. Também chamada de „*Analytizitätsthese*” (“Tese da Analiticidade”) em SCHÖNECKER; WOOD, 2002, p. 174-178.

<sup>111</sup> *GMS*, AA 04: 447: „[...] *dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann*“.

<sup>112</sup> Sobre esse ponto, ver também o comentário de Guido de Almeida na tradução de *GMS*: KANT, 2009, p. 412, nota 11.

Kant afirma: “A liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais<sup>113</sup>”. À luz disso, e da relevância de uma dedução do princípio supremo da moralidade, tal dedução passa por dois argumentos principais<sup>114</sup>. O *primeiro* se baseia em duas premissas, uma maior e outra menor: a *maior* é “todo ser que não pode agir senão sob a ideia da liberdade é, por isso mesmo, de um ponto de vista prático, realmente livre<sup>115</sup>”, enquanto a *menor* seria algo como “a todo ser racional que tem uma vontade [temos necessariamente de conceder] também a ideia da liberdade, sob a qual somente ele age<sup>116</sup>”. Kant apresenta uma justificativa para a premissa menor – tendo como base a consciência da espontaneidade de nossos juízos, bem como da extensão de uma tal espontaneidade à vontade. Quanto à premissa maior, se esta fosse possível de ser justificada, se tiraria que todo ser racional seria livre, de modo a que as leis da liberdade lhe seriam válidas. Entretanto, Kant coloca duas objeções ao argumento<sup>117</sup>, a saber: que das premissas se tiraria apenas que um ser racional se vê como livre, e não que o seja; e que o argumento seria insuficiente para provar a necessidade da validade do princípio moral ser tomada por todo ser racional.

Nesse sentido, Kant chega ao *segundo* argumento: o ser humano, enquanto ser racional sensível, se vê necessariamente como pertencente a dois mundos<sup>118</sup>, um mundo *sensível* e outro *inteligível*. Tais mundos, contudo, não seriam ontologicamente diversos; representariam apenas modos diferentes de se ver o mundo. O primeiro seria regido de acordo com as leis da natureza, enquanto o segundo, de acordo com as leis da liberdade – remetendo à distinção kantiana no prefácio de *GMS*<sup>119</sup>. A distinção entre tais dois mundos se baseia na distinção kantiana entre fenômeno [*Phänomen*] (ou aparência [*Erscheinung*]) e noumeno [*Noumenon*], tratada anteriormente ao longo de *KrV*.

O que permite ao ser humano colocar-se no mundo inteligível é justamente a consciência de sua espontaneidade, entendida como a capacidade de uma causa produzir um efeito sem que seja determinada por outra causa. No caso, tal espontaneidade seria algo positivamente determinável capaz de inserir o ser humano no mundo inteligível, não obstante seja o mundo inteligível indeterminado – o ser humano pensa através de ideias, e tais ideias determinam o mundo inteligível, uma vez que se dão fora da sensibilidade. Tal

<sup>113</sup> *GMS*, AA 04: 447: „Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden“.

<sup>114</sup> Cf. *GMS*, AA 04: 447-448; 454-455.

<sup>115</sup> *GMS*, AA 04: 448: „Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei“.

<sup>116</sup> *GMS*, AA 04: 448: „[...] daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle“.

<sup>117</sup> Cf. *GMS*, AA 04: 449-450.

<sup>118</sup> Cf. *GMS*, AA 04: 451; 454-455.

<sup>119</sup> Cf. *GMS*, AA 04: 387-388.

espontaneidade é uma espontaneidade da razão teórica. Entretanto, enquanto pertencente ao mundo inteligível, o ser humano precisa pensar também sua vontade, enquanto razão prática, como livre. Disso tira Kant a liberdade da vontade; conseqüentemente, também tira a relação entre liberdade e moralidade e, portanto, também da autonomia enquanto princípio universal da moralidade<sup>120</sup>.

Por fim, Kant precisa explicar como o princípio moral pode ser um imperativo para seres racionais sensíveis, isto é, cuja vontade possa ser sensivelmente afetada – dos quais se inclui o próprio ser humano. A vontade de um tal ser racional sensível é entendida partindo de dois modos: no mundo sensível, sua vontade é determinada por leis naturais; no mundo inteligível, a vontade é livre e quer necessariamente o que é representado pela Lei Moral como bom. A dificuldade enfrentada por Kant nesse ponto é a de como considerar um tal ser racional sensível como pertencente a um mundo sensível e outro inteligível, enquanto mundos ontologicamente não diferentes, ao mesmo tempo. Um tal ser se entende, por um lado, como afetado por estímulos sensíveis, na medida em que é membro de um mundo sensível; por outro lado, tal ser se entende como autônomo em um mundo inteligível, do qual é membro, enquanto dando a lei a si mesmo, a qual deve seguir. Nesse sentido, o ser humano (e todo ser racional sensível) tem consciência do princípio moral enquanto imperativo – e não somente enquanto lei da vontade autônoma –, imperativo este que se coloca como obrigação incondicional, considerando sua vontade sensivelmente afetada (uma vez que seu querer nem sempre é o que a Lei Moral toma como bom). Assim, temos que o fundamento para a lei seria a espontaneidade, enquanto para o imperativo seria a própria sensibilidade<sup>121</sup> – partindo da dupla cidadania simultânea nos mundos sensível e inteligível.

Nesse caso, temos que o fundamento do Imperativo Categórico se dá através da distinção kantiana entre mundo sensível e mundo inteligível, partindo da qual temos a dupla cidadania do ser humano em ambos. De tal dupla cidadania, se tira a possibilidade de que a Lei Moral (no mundo inteligível) se dê como imperativo (no mundo sensível). No caso, existir como fim em si mesmo remete à existência do ser humano enquanto membro de um mundo inteligível, dado que este é a condição para que o ser humano seja entendido como fim em si mesmo, e, desse mesmo modo, remetendo à justificação do Imperativo Categórico. Tal ser humano entende *a si mesmo* como um fim em si mesmo – na medida em que entende que seu verdadeiro “eu” seria o cidadão do mundo inteligível –, justificando a premissa kantiana no argumento de justificação também para o respeito por *outros* seres humanos. Deste modo,

---

<sup>120</sup> Cf. GMS, AA 04: 452-453.

<sup>121</sup> Cf. GMS, AA 04: 453-456.

temos que se encontrariam justificados – caso os argumentos kantianos sejam tomados por corretos – tanto o requerimento de respeito por seres humanos em geral, uma vez que se buscou dar uma justificação da minha própria condição enquanto fim em si mesmo, dotado de valor absoluto (e demais implicações), quanto o requerimento de respeito por outros seres humanos, dado que a premissa não justificada do argumento anterior se encontraria, agora, justificada. Pode-se considerar, então, que a justificação kantiana para o requerimento de respeito por seres humanos em geral (dada a justificação para o Imperativo Categórico) serve de base para a do requerimento por outros seres humanos – e que, considerando a primeira como uma justificação válida, também se tiraria a mesma validade para a segunda (dado que, como vimos, ao argumento anterior faltava apenas a justificação para a premissa de que eu considero a minha própria natureza racional como fim em si mesmo).

Deste modo, a expressão da justificação para o respeito por seres humanos *em geral* pode ser a seguinte: *o respeito por seres humanos em geral (os outros e “eu”) se dá por meio da dupla cidadania do ser humano nos mundos sensível e inteligível (sendo que considero meu “eu” propriamente dito como sendo cidadão do segundo), possibilitando a reciprocidade entre a liberdade e a Lei Moral, de modo que devo respeitar a minha condição de fim em si mesmo (em função de tal dupla cidadania), e também a dos outros (considerando a extrapolação da natureza racional e conseqüente condição de fim em si mesmo)*. Tal justificação considera, simultaneamente, a justificação anterior – ao tratar do respeito por outros seres humanos, decorrentes do requerimento geral – e a definição completa de respeito – ao pressupor os conceitos tratados nesta como mecanismo de elucidação e conseqüentemente justificação. Para todos os efeitos, esta seria a justificação dada por Kant para o requerimento de respeito por seres humanos, sendo, portanto, parte de uma resposta completa, considerando a definição e justificação parcial anteriores.

Entretanto, a dedução kantiana do princípio supremo da moralidade tem sido duramente criticada ao longo da tradição de comentários filosóficos que lhe é posterior. Uma vez que a dedução possua problemas *internos*, já bastaria para considerar que a própria justificação do Imperativo Categórico – e conseqüentemente do requerimento de respeito (tanto por outros quanto por seres humanos em geral) – seria insuficiente. Dentre as inúmeras críticas ao argumento, tratarei aqui de duas, apontadas por Henry Allison<sup>122</sup> em *Kant's Theory of Freedom* (1990), sendo que “cada uma delas envolve uma ambigüidade fatal em uma noção

---

<sup>122</sup> Antes de Allison, ver também HENRICH, 1975, p. 72-73. Para um esboço de discussão das objeções de Allison, em alguma medida, ver também a introdução da tradução de Guido de Almeida de *GMS* (cf. KANT, 2009, p. 45-49), bem como ALMEIDA, 1999.

central. A primeira está naquela do mundo inteligível, e a segunda naquela da vontade ou razão prática<sup>123</sup>.

A primeira dificuldade se dá por conta do uso kantiano do conceito de “mundo inteligível”. Ao considerar a passagem, em seu argumento, da posse de razão para a condição de membro em um tal mundo inteligível – sendo que isso, como aponta Allison, “fornece tanto uma premissa não-moral requerida quanto a base para remover dúvidas globais sobre a agência<sup>124</sup>” – Kant se envolve com uma ambiguidade da noção de “mundo inteligível”. Isso pode ser verificado na inconstância do uso textual dos termos „*Verstandeswelt*“ e „*intelligibelen Welt*“<sup>125</sup>, sendo que Kant teria utilizado ambos aparentemente enquanto sinônimos<sup>126</sup> – e, por mais que conceitualmente diferentes, sem dar uma justificação suficiente quanto a relação entre eles.

Como afirma Allison, *Verstandeswelt* seria entendido “negativamente, abrangendo tudo o que é não-sensível ou ‘meramente inteligível’, isto é, tudo o que é pensado ser isento de condições de sensibilidade (o *noumenon* no sentido negativo)<sup>127</sup>”. Diferentemente, *intelligibelen Welt* seria entendido “positivamente, referindo-se a um reino suprassensível governado pelas leis morais, um ‘reino dos fins’<sup>128</sup>”, ou, segundo ele de modo equivalente, ao “todo de seres racionais, enquanto coisas em si mesmas<sup>129</sup>” – que seria o *noumenon* no sentido positivo. Sendo o objetivo de Kant mostrar que seres racionais – incluindo seres racionais imperfeitos como os seres humanos – seriam membros de um mundo inteligível no sentido de um *intelligibelen Welt*, implicando daí que esses estariam sob a Lei Moral, o problema com o argumento kantiano estaria em que “a posse da razão, que deveria proporcionar a entrada nesse mundo, só pode nos levar ao *Verstandeswelt*<sup>130</sup>”.

<sup>123</sup> ALLISON, 1990, p. 227: “I shall here focus only on two obvious difficulties that help us to understand why Kant significantly revised his procedure in the Critique of Practical Reason. Each of them involves a fatal ambiguity in a central notion. The first is in that of the intelligible world and the second in that of the will or practical reason”.

<sup>124</sup> ALLISON, 1990, p. 227: “[...] it provides both the needed nonmoral premise and the basis for removing global doubts about agency”.

<sup>125</sup> O termo em alemão que Allison usa segue a grafia do original de *GMS*, e encontra-se, de modo eventualmente estranho, como declinado (sem declinação, o termo propriamente dito seria *intelligibele Welt* – ou *intelligible*, na grafia atual).

<sup>126</sup> Como parece considerar Paton (cf. PATON, 1947, p. 223-232), também de acordo com o próprio Allison (cf. ALLISON, 1990, p. 227).

<sup>127</sup> ALLISON, 1990, p. 227: “[...] negatively as encompassing whatever is nonsensible or “merely intelligible,” that is, whatever is thought to be exempt from the conditions of sensibility (the noumenon in the negative sense)”.

<sup>128</sup> ALLISON, 1990, p. 227: “[...] positively as referring to a supersensible realm governed by the moral laws, a ‘kingdom of ends’”.

<sup>129</sup> *GMS*, AA 04: 458: „das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst“.

<sup>130</sup> ALLISON, 1990, p. 227: “[...] the possession of reason, which is supposed to provide the entrée into this world, only gets us to the *Verstandeswelt*”.

Com isso, toda a dedução ficaria comprometida, na medida em que não se prova *como* os seres humanos poderiam ser membros de um *intelligibelen Welt*, mas apenas de um *Verstandeswelt* – o que não basta para justificar a moralidade, uma vez que se trata do *noumenon* apenas em um sentido negativo, e não positivo (do qual se tiraria a autonomia e a submissão à Lei Moral). Em todo caso, como Allison aponta, Kant parece ter se dado conta da possibilidade desse problema, e ter tentado dar uma resposta – insuficiente – para ele, ao admitir que o pensamento de um *Verstandeswelt* seria meramente negativo no sentido de ser “apenas um ponto de vista<sup>131</sup>”, pensamento junto do qual vem “a ideia de uma outra ordem e legislação, daquela do mecanismo natural, que diz respeito ao mundo sensível<sup>132</sup>” – de modo a poder considerar a razão ela própria como *prática*. Deste modo, contudo, Kant teria cometido uma espécie de argumento circular, enquanto petição de princípio, uma vez que parece tentar justificar a razão prática, dada por meio do conceito positivo de mundo inteligível, partindo do conceito negativo.

A segunda dificuldade, relacionada também à distinção imperfeita entre *Verstandeswelt* e *intelligibelen Welt*, é a ambiguidade com relação às noções de vontade e razão prática. O ponto central acerca disso é que, “dada a identificação entre vontade e razão prática, a afirmação de que seres racionais possuem uma vontade pode significar ou meramente que a razão é prática, ou que a razão pura é prática<sup>133</sup>”. Há uma diferença significativa entre razão e razão pura, de modo que a ambiguidade é problemática para os propósitos kantianos: enquanto a primeira é suficiente para mostrar que somos agentes racionais genuínos, e não meros autômatos, ela não basta para estabelecer nossa autonomia – sendo, para tanto, requerida a segunda; a primeira remete apenas ao “meramente prático”, sendo que a segunda se correlaciona à liberdade transcendental. Como bem sinaliza Allison nesse sentido, se faz claro que a razão requerida para os propósitos kantianos é a razão *pura* – enquanto razão *prática pura*; não obstante, “a filiação no *Verstandeswelt* fornece, no máximo, suporte para a [alegação] mais fraca<sup>134</sup>” – acerca da razão apenas (não da razão pura). E isso não basta para o propósito de estabelecer o tipo de liberdade necessária e suficiente para a moralidade – que, no caso, seria a liberdade *transcendental* – uma vez que o *Verstandeswelt* não é suficiente, mesmo porque Kant não teria conseguido justificar a filiação no *intelligibelen Welt*.

<sup>131</sup> GMS, AA 04: 458: „[...] *nur ein Standpunkt*“.

<sup>132</sup> GMS, AA 04: 458: „[...] *die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung, als die der Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft*“.

<sup>133</sup> ALLISON, 1990, p. 228: “[...] *given the identification of will and practical reason the claim that rational beings possess a will can mean either merely that reason is practical or that pure reason is practical*”.

<sup>134</sup> ALLISON, 1990, p. 228: “[...] *membership in the Verstandeswelt provides, at best, support for the weaker*”.

As duas dificuldades apontadas por Allison são problemas que não podem ser deixados de lado quanto à tentativa de justificação do Imperativo Categórico em Kant (por meio do conceito prático de liberdade, fundamentando o conceito de moralidade e a submissão à Lei Moral). Não bastando para justificar o imperativo, conseqüentemente não basta para justificar o requerimento de respeito por seres humanos – tendo, nesse sentido, a tentativa de resposta (no caso, especificamente sua justificação) problemas internos, que acabariam por ir de encontro às nossas condições de justificação (avaliaremos este ponto em maiores detalhes já na próxima seção).

Como diz Allison, “essa dedução tem de ser julgada como um fracasso, e provavelmente tenha eventualmente sido reconhecida como tal pelo próprio Kant<sup>135</sup>”. Isso explicaria a mudança de estratégia de Kant em *KpV*, que abandona qualquer tentativa de uma *dedução* do princípio supremo de moralidade; além da dedução, pode talvez também explicar o motivo de Kant passar a tratar da questão partindo não mais da pressuposição de liberdade, para daí considerar a Lei Moral, mas sim primeiro da “consciência da Lei Moral” (por meio do “*factum* da razão”), para daí buscar tirar a realidade da liberdade transcendental, considerando a “Tese da Reciprocidade”<sup>136</sup>. Em todo caso, já dispomos de uma justificação completa – por mais que eventualmente problemática – para prosseguirmos à avaliação da mesma, junto à definição de respeito que tratamos na seção anterior.

### 1.1.3. A Resposta Kantiana Sobre A Questão Do Respeito

Uma vez tendo apresentado a definição e justificações kantianas – isto é, entendendo-as como diretamente implicadas pelo próprio texto de Kant – acerca do respeito por seres humanos, se faz necessário verificar em que medida tais se sustentam como uma resposta completa à questão inicial desta dissertação sobre o respeito – considerando, notadamente, as condições de definição e de justificação estabelecidas na introdução. Partindo desse objetivo, iniciaremos com a definição, para então partir para as duas tentativas de justificação.

A definição kantiana, como vimos, poderia ser formulada das seguintes formas:

<sup>135</sup> ALLISON, 1990, p. 229: “[...] *this deduction must be judged a failure and quite probably was eventually even recognized as such by Kant himself*”.

<sup>136</sup> O novo argumento kantiano em *KpV* remete ao assim chamado “*factum* da razão” [*Faktum der Vernunft*], que poderia ser interpretado – entre outras interpretações possíveis – como a consciência que temos de estarmos submetidos à Lei Moral. Em todo caso, também esse novo argumento é controverso, sobretudo porque Kant teria tentado pressupor ao argumento justamente aquilo que não havia conseguido provar no argumento em *GMS*: a liberdade no sentido prático. Não obstante seja controverso, o argumento é filosoficamente interessante – mas deixarei em aberto a possibilidade de tomá-lo frente ao problema do respeito por seres humanos para trabalhos futuros.

[Definição 1] *O respeito por seres humanos consiste no tratamento de seres humanos em geral (tanto eu, quanto qualquer outro) sempre como fins em si mesmos (dotados de valor absoluto, em função de sua natureza racional e autodeterminação da vontade), e nunca meramente como um meio;*

[Definição 2] *O respeito por seres humanos consiste no tratamento dos seres humanos em geral (tanto eu, quanto qualquer outro, dotados de humanidade, enquanto natureza racional) – e, portanto, dos seres racionais sensíveis – sempre como fins em si mesmos (dotados de valor absoluto, em função de sua autonomia enquanto autolegislantes em um reino dos fins, dotados de moralidade e conseqüentemente dignidade), e nunca meramente como um meio.*

A primeira foi apresentada como definição parcial; a segunda, como uma definição completa – ou ao menos *mais* completa. Para todos os efeitos, uma vez que a primeira está incorporada à segunda, podemos tomar a segunda como a *definição* a ser avaliada. Como vimos, à tentativa de definição cabem as condições de *definição*, notadamente: uma resposta deve ser (1) consistente (seus conceitos e conseqüente articulação dos mesmos não pode levar a contradições internas), (2) não circular (prova dos conceitos não pode se dar mutuamente por via interna, de modo que deve deixar espaço a ser preenchido pela justificação), e (3) deve ser suficiente, estando em consonância com o *insight* geral acerca do respeito como ponto de partida (a salvaguardar tal *insight* geral como condição para que se esteja tratando de respeito, propriamente dito).

Sobre o primeiro critério específico, da *consistência* (não autocontraditoriedade), precisamos tomar os conceitos nos quais a definição se baseia: “humanidade”, “natureza racional”, “fim em si mesmo”, “valor absoluto”, “autonomia”, “vontade”, “moralidade”, e “dignidade”. Tratamos desses conceitos ao longo do primeiro capítulo, de modo que penso não precisar retomar todos os pontos aqui. Em todo caso, penso não serem tais conceitos autocontraditórios, de modo que a definição deles resultante também não seja. Vejamos mais atentamente: da “autonomia” da “vontade” decorre a “moralidade” e a “humanidade”, que é identificada com “natureza racional”; “fim em si mesmo” é identificado com “valor absoluto”, sendo que apenas a “humanidade” seria dotada de tais, em função de sua “moralidade” e, portanto, “autonomia”; da “humanidade” se tira “dignidade”. Todos os conceitos referidos se encontram, assim, relacionados, e de tal modo que não se anulam mutuamente – portanto, a definição não é autocontraditória<sup>137</sup>.

Sobre o segundo critério específico, da *não circularidade*, podemos utilizar a mesma articulação conceitual apresentada acima. Partindo da “autonomia” se chega à “dignidade”,

<sup>137</sup> Pode, nesse sentido, ser pensada uma crítica aos conceitos de “valor absoluto”, “fim em si mesmo” e “humanidade” partindo do argumento de Arthur Schopenhauer em *Über die Grundlage der Moral* (1841). Sobre uma possível resposta kantiana a tais objeções, ver LANZINI STOBBE, 2016b.

pelo seguinte percurso: da “autonomia” da “vontade” se tiram “moralidade” e “humanidade” (“natureza racional”), que é “fim em si mesmo” (dotado de “valor absoluto”), da qual se tira “dignidade”. O argumento aqui não é circular, porque deixa em aberto justamente seu próprio fundamento: a justificação da “autonomia” propriamente dita, por meio da existência da “natureza racional como fim em si mesmo” – que é o que será buscado justificar por meio da justificação do respeito (ou, no caso textual em Kant, da dedução do princípio supremo da moralidade). Deste modo, a definição, além de não autocontraditória, também não é circular.

Sobre o terceiro critério, da *suficiência*, temos aqui exatamente aquele ponto central acerca da possibilidade de definir o respeito por seres humanos: o *insight* inicial de que devemos respeitar tais seres humanos. O que se encontra em jogo aqui é justamente o objeto da definição de respeito, o próprio requerimento de respeito por seres humanos (outros, ou em geral). Pois bem, voltando à definição kantiana, temos que esta parece, sim, ir ao encontro do *insight* inicial. Em primeiro lugar, ela aponta para um tipo de tratamento com relação a tais seres, de modo a se dirigir a tais; em segundo lugar, o tipo específico de tratamento envolve um tipo de respeito, a saber, como fins em si mesmos, e não meros meios; por fim, em terceiro lugar, tal tipo específico de tratamento satisfaz o *insight* inicial, uma vez que aponta para o *respeito* como *tal* (sendo que o modo de respeitarmos seres humanos envolveria necessariamente tomá-los como fins em si mesmos e não meramente como meios). Assim, a definição se faz também suficiente.

A definição kantiana de respeito, portanto, pode ser considerada uma *boa* definição do respeito por seres humanos – justamente por não ser autocontraditória, circular ou insuficiente. Em todo caso, para que ela faça parte de uma resposta *completa* sobre tal respeito, se faz necessário que a justificação atrelada satisfaça às condições de *justificação*. A primeira tentativa kantiana que examinamos foi aquela partindo da dedução do princípio supremo da moralidade na terceira seção de *GMS*, dividida na justificação do requerimento de respeito por *outros* seres humanos e do requerimento de respeito por seres humanos *em geral* (na medida em que a primeira requer a segunda para uma plena justificação):

[Justificação 1a] *O respeito por outros seres humanos se dá em função de uma extrapolação da nossa própria natureza racional para a pessoa dos outros seres humanos, sendo que tal respeito decorre do respeito pela Lei Moral (é ordenado por ela), uma vez que seres humanos consideram a natureza racional uns dos outros como fins em si mesmos.*

[Justificação 1b] *O respeito por seres humanos em geral (os outros e “eu”) se dá por meio da dupla cidadania do ser humano nos mundos sensível e inteligível (sendo que considero meu “eu” propriamente dito como sendo cidadão do segundo),*

*possibilitando a reciprocidade entre a liberdade e a Lei Moral, de modo que devo respeitar a minha condição de fim em si mesmo (em função de tal dupla cidadania), e também a dos outros (considerando a extrapolação da natureza racional e consequente condição de fim em si mesmo).*

Como vimos, uma tentativa de justificação, para satisfazer as condições de justificação, precisa: apoiar a definição de respeito (justificando-a), ser válida (para todos os efeitos, internamente válida), e buscar o máximo possível de validade universal e necessária (por mais que essa última condição seja, de fato, mais uma questão de pretensão do que de satisfabilidade). À luz do que apresentamos na segunda seção do presente capítulo (1.1.2.), parece claro que essa primeira tentativa de justificação – pelo menos no que concerne à tentativa de justificação para o respeito *em geral* – seja insuficiente para nossos propósitos (a justificação para o respeito por *outros* seres humanos parece-me ter sido suficientemente apresentada como razoável ainda no argumento do capítulo, em 1.1.2.1.). Isso se dá, não tanto por conta de ela não apoiar a definição anterior (uma vez que ela própria busca exatamente oferecer uma base para esta, ao tentar justificar o *status* da nossa natureza racional como “fim em si mesmo” por meio da dupla cidadania simultânea nos mundos sensível e inteligível), mas sim por conta dos problemas que lhe são internos. Anteriormente apresentamos dois problemas apontados por Allison: um concernente ao uso incoerente do conceito *Verstandeswelt*, e outro acerca da relação descontínua entre “vontade” e “razão prática” – ambos os casos nos termos de *GMS*. Além desses, há diversos estudos visando apontar falhas no argumento da terceira seção<sup>138</sup>; para nossos propósitos aqui, basta assinalar que a primeira tentativa kantiana de justificação do respeito falha, justamente por conta de problemas internos. Uma vez que tal tentativa seja internamente problemática, falta também consequentemente com relação à justificação da universalidade do requerimento correspondente de respeito, além certamente da justificação do requerimento propriamente dito.

Por mais que a justificação parcial – acerca do respeito por *outros* seres humanos – não seja efetivamente inválida, mas antes apenas não justificada, não se precisa descartá-la; não obstante, a justificação completa precisa ser revista. Frente a isso, surgem ao menos duas alternativas: ou buscamos contornar os problemas internos, ou buscamos – como parece ter buscado Kant em *KpV* – uma estratégia alternativa de justificação para o requerimento de respeito por seres humanos (como, por exemplo, um construtivismo moral ou político, como o

<sup>138</sup> Um exemplo disso pode ser encontrado em SCHÖNECKER; WOOD, 2002, p. 203-205. Mais recentemente, pode-se apontar ainda para o livro *Deduktion oder Faktum? Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes im dritten Abschnitt der „Grundlegung“* (2014), editado Heiko Puls, contendo diversos trabalhos relacionados à dedução da terceira seção.

de Rawls). Nesta dissertação, optarei por seguir a segunda opção, à qual nos voltaremos já no próximo capítulo.

## 2. TRANSIÇÃO DE UMA QUESTÃO ÉTICA PARA UMA QUESTÃO POLÍTICA

No primeiro capítulo, vimos que é possível chegar, partindo da filosofia moral de Kant, tanto a uma definição quanto a uma tentativa de justificação para o respeito por seres humanos. Vimos, nesse sentido, que a definição kantiana de respeito vai ao encontro de satisfazer as condições de definição, por mais que a tentativa de justificação venha a apresentar problemas. Considerando tais conclusões, expostas na última seção do capítulo, partimos agora a uma nova – terceira, por assim dizer – tentativa de justificar o requerimento de respeito. Tal tentativa se refere, aqui, ao construtivismo político de John Rawls. Antes, contudo, de nos ocuparmos com sua filosofia política e tentativa relacionada de resposta, voltar-nos-emos a um tópico ainda anterior a esta: uma questão *metaética* sobre o respeito. Enquanto Rawls pretende tratar de questões de cunho *político*, justamente para não ter comprometimentos éticos ou metaéticos, pode-se dizer que o levantamento de uma questão política sobre o respeito – tal como trataria Rawls – depende antes de uma questão metaética própria. Essa questão se dá, em grande medida, em meio ao debate entre realismo e antirrealismo morais, ao considerar se o valor de seres humanos se daria independentemente destes ou não. Entraremos em maiores detalhes já nas próximas páginas, para, logo depois, considerar sua interpretação construtivista da filosofia moral kantiana – que servirá, de certo modo, de base para sua própria teoria (que examinaremos no terceiro capítulo).

### 2.1. A EVOLUÇÃO DA QUESTÃO RUMO À METAÉTICA

Na introdução, aponte para duas principais questões acerca do respeito, com as quais a presente dissertação se ocupa: uma questão *ética*, e uma questão *política*. Enquanto a primeira seria considerada aqui por meio de um ponto de vista kantiano – como já o fizemos –, a segunda será tratada por meio da filosofia política rawlseana. Certamente, em todo caso, é possível buscar responder tais questões partindo de outros pontos de vista filosóficos; não obstante, por conta dos principais *insights* de ambas as abordagens, manteremos aqui o foco em Kant e Rawls.

Por mais que as duas questões sejam, efetivamente, o ponto principal deste estudo, devemos considerar ainda uma terceira questão, de certo modo intermediária entre ambas: a questão *metaética* sobre o respeito. Sobre as três questões, para deixar claro o que se entende aqui, faz-se interessante o seguinte esquema elucidativo:

[Questão ética sobre respeito] *Por que devemos respeitar seres humanos*, sendo requerida uma explicação do respeito como parte da motivação moral de um agente;

[Questão metaética sobre respeito] *Por que devemos respeitar seres humanos*, sendo requerida uma explicação das condições para que tal motivação se dê em um agente;

[Questão política sobre respeito] *Por que devemos respeitar seres humanos*, sendo requerida uma explicação da vinculação do requerimento de respeito ao requerimento de justiça.

A questão metaética aparece como intermediária, na medida em que se trata de uma espécie de ponte entre as questões ética e política. Enquanto a ética trata da motivação do agente enquanto motivação moral, a política trata de uma espécie de motivação política, sendo que as motivações morais de um agente precisam estar em sintonia com o que seria lícito frente a questões – requerimentos – de justiça. Assim, o “meio-termo” representado pela questão metaética se refere à pergunta sobre as condições de possibilidade de uma motivação do tipo, sendo que Rawls se volta, como veremos, a uma questão política para não precisar se vincular a uma posição metaética<sup>139</sup>.

O campo da Metaética é, certamente, muito vasto para ser tratado em sua totalidade aqui; nesse sentido, limitar-se-á a um determinado recorte interpretativo: as interpretações metaéticas da filosofia moral kantiana, na medida em que estas buscam justamente fornecer vias alternativas de justificação para os requerimentos morais – isto é, alternativas em grande medida ao argumento dualista presente na terceira seção de *GMS* – do ser humano como cidadão tanto de um mundo sensível, quanto de um mundo inteligível – que tratamos antes. Dentre tais interpretações, se pode dizer que são três as que mais nos interessam no momento: a *realista*, a *antirrealista*, e a *construtivista*. Passaremos agora a uma breve introdução acerca da Metaética em geral, para então considerarmos mais detalhadamente tanto o debate entre realismo e antirrealismo, quanto o construtivismo moral como uma espécie de “alternativa” para o debate – alternativa esta que nos será de grande interesse, dado que é exatamente em cima desta que Rawls buscará fundamentar seu próprio construtivismo.

---

<sup>139</sup> O que também é um ponto problemático, na medida em que Rawls assume certos pressupostos (mesmo em certa medida metaéticos) – que serão retomados em 3.1.4.

## 2.1.1. Interpretações Metaéticas Da Filosofia Moral De Kant

### 2.1.1.1. Uma breve introdução à Metaética

Metaética é um campo de estudo acerca do discurso moral<sup>140</sup>, tendo tomado lugar em grande medida em países de língua inglesa – estando, deste modo, também atrelada (por mais que não de modo exclusivo) à filosofia analítica. Trata-se, nesse sentido, de avaliar as condições de possibilidade de conhecimento – ou não – de fatos morais, bem como da significabilidade de termos e juízos morais, focando-se em investigações semânticas, epistemológicas, psicológicas (entre outras) acerca das condições de se tratar problemas morais. Pode-se dizer que a Metaética tem início como uma disciplina filosófica com *Principia Ethica* (1903), de George Edward Moore, a defender posições como a indefinibilidade do conceito de “bom”, além de apresentar uma exposição da chamada “falácia naturalista” [*naturalistic fallacy*]. Por mais que não nos interesse aqui exatamente um aprofundamento da teoria de Moore, é interessante situar o contexto de surgimento da Metaética: entre o final do século XIX e início do século XX, já significativamente após a morte de Kant (1804, ou seja, início do século XIX). Com a publicação dos *Principia Ethica*, o estudo da ética – agora, notadamente, também da *Metaética* – traz à tona questões centrais que permaneceram adormecidas durante esse período de transição.

Desde então, o debate entre as mais variadas correntes metaéticas tem se diversificado bastante, tendo dado início a inúmeras teorias morais. Pode-se dizer que o grande eixo em questão gira em torno da seguinte questão: “conhecimentos morais são possíveis?” Os que respondem afirmativamente são inseridos no grupo do “cognitivismo moral”; os que respondem negativamente assumem a posição de um “não-cognitivismo moral”<sup>141</sup>. Dentro do cognitivismo moral, por um lado, temos diversas correntes metaéticas: naturalismo, não-naturalismo, fundacionalismo moral, subjetivismo, teoria do comando divino, teoria do erro, e ainda – o que mais nos interessa – o *realismo moral*. Para os cognitivistas, conhecimento moral seria *possível*; não obstante, *como* tal conhecimento se dá é justamente o ponto de divergência entre suas variadas correntes. Para um realista moral, genericamente falando<sup>142</sup>, o

<sup>140</sup> Cf. HÖFFE, 2008, p. 204-206.

<sup>141</sup> A literatura sobre esse ponto é relativamente ampla. Ver, dentre outros: FISCHER, 2011; KIRCHIN, 2012; MILLER, 2003; van ROOJEN, 2015. Principalmente, também, deve-se mencionar os *Oxford Studies in Metaethics*, editados por SHAFER-LANDAU (2006-2009).

<sup>142</sup> Antes de tratarmos do debate entre realistas e antirrealistas propriamente dito, faz-se necessário apontar que definir ambas as correntes é uma tarefa complexa, uma vez que dentro das próprias não se encontra necessariamente uma homegeneidade. Para todos os efeitos, em todo caso, seguirei aqui com a definição mais

conhecimento moral seria possível porque possuímos a capacidade de conhecer *atos morais*, independentes do sujeito agente – por mais que haja uma variedade de justificações acerca de tais fatos morais. Retomaremos o realismo mais adiante. Por outro lado, dentro do não-cognitivismo moral temos outras variadas correntes: expressivismo e não-expressivismo, prescriptivismo, emotivismo, quase-realismo, entre outros. De certo modo, se pode acrescentar ainda o *antirrealismo moral*, por mais que este possa se dar tanto do lado do cognitivismo, quanto do não-cognitivismo. Para os não-cognitivistas, não seria possível o conhecimento moral propriamente dito, e isso por razões diversas – as correntes não-cognitivistas divergem uma da outra de modo similar às diferenças entre as cognitivistas.

Em todo caso, muito além da diversidade de pontos de vista entre ambas as correntes principais, nos interessa aqui um debate específico destas: notadamente, o debate entre realismo e antirrealismo moral – defendendo respectivamente a possibilidade e impossibilidade de um fato moral fundamentar requerimentos morais do próprio sujeito agente (em linhas gerais). Enquanto para o realismo haveria uma espécie de dependência de fatos morais para fundamentar os requerimentos morais, pressupondo que tais fatos possam ser conhecidos, para o antirrealismo não se daria nem uma tal dependência, de modo que nem mesmo seria possível ter conhecimentos de tais fatos (caso existam). Considerando a questão geral desta dissertação – do respeito por seres humanos – à luz do debate entre realistas e antirrealistas, teríamos portanto que os primeiros defenderiam, de modo geral, que o requerimento de respeito dependeria de um fato moral independente – como um valor externo ao agente moral dos outros seres humanos – enquanto os antirrealistas buscariam fundamentar tal requerimento de respeito em outras fontes morais, que não um fato moral (ou, no caso, um valor) externo ao próprio sujeito agente. Assim, temos aqui uma questão *metaética* acerca do respeito: *se um tal requerimento de respeito seria fundamentado por um fato moral ou não*. Em meio a inúmeros argumentos a favor de ambos os lados, focar-me-ei especificamente no que a filosofia moral kantiana teria a dizer acerca disso – marcando justamente a busca por uma alternativa justificatória para requerimentos morais partindo da própria filosofia moral kantiana, a fim de abandonar, como dissemos antes, um argumento “dualista” de justificação – com relação à dupla cidadania do ser humano nos mundos sensível e inteligível.

---

geral de que o realismo moral consideraria ser possível um acesso a fatos e valores morais externos ao sujeito agente, o que, para o antirrealismo moral, não seria possível.

### 2.1.1.2. Kant como realista, antirrealista ou construtivista moral

Ao longo do último século, especialmente nos últimos anos, a filosofia moral kantiana tem sido por vezes interpretada por meio de pontos de vista metaéticos. Em grande medida, a maior divergência dentre tais interpretações se dá justamente na busca por uma catalogação do pensamento kantiano dentro do eixo realista-antirrealista. Por mais que seguramente se possa pensar que a filosofia moral de Kant seja *cognitivista* – afinal, defende a possibilidade de obtermos conhecimento moral –, restam dúvidas se tal cognitivismo kantiano implicaria um realismo ou um antirrealismo<sup>143</sup>.

Por um lado, Kant fala textualmente de *valores* [*Werte*], como vimos em muitos momentos ao longo da exposição argumentativa no primeiro capítulo. Nossa própria humanidade teria um “valor absoluto”, de modo que se poderia pensar que Kant fosse, pelo menos em alguma medida, um realista moral. Por outro lado, a questão não é tão simples assim. Por mais que a linguagem kantiana pareça permitir esse tipo de suposição, sua própria filosofia moral impede que esse seja o caso: eu não poderia dever respeitar outros seres humanos baseando-me em um valor externo que eles possuam, porque esse valor se encontra inacessível às minhas faculdades humanas (de um ser racional, porém sensível); do mesmo modo, o valor da minha própria humanidade deveria ser-me interno, pois, do contrário, implicaria heteronomia, além de que o próprio conceito de “valor”, tal como tratado por Kant, assume um sentido diferente do seu sentido mais genérico – que o debate entre realistas e antirrealistas parece tomar como ponto de partida. Tal sentido kantiano se referiria ao modo como o agente moral valoriza seus próprios fins, enquanto uma espécie de “modo de preferência<sup>144</sup>” da vontade para com seus fins, por assim dizer – e não exatamente uma “propriedade de valor<sup>145</sup>”, como poderia ser uma leitura mais previsível.

Nesse sentido, há uma ampla disputa sobre a qual dos grupos a filosofia moral kantiana pertenceria, se interpretada nos moldes *atuais* do debate. Ainda há, contudo, uma terceira via a ser considerada: uma vez que apresenta razões para ser inserida tanto no contexto realista – por conta da terminologia e do papel do conceito de “valor” – quanto no antirrealista – pela articulação argumentativa interna –, a filosofia moral de Kant pode ser ainda considerada

<sup>143</sup> Para uma abordagem mais detalhada sobre esse ponto, ver RAUSCHER, 2015, capítulo 1.

<sup>144</sup> Cf. KLEMME, 2015, S. 93. Sobre esse ponto, também pode-se considerar a seguinte passagem de *GMS*: “[...] pois, se o discurso é sobre valores morais, não se trata das ações, que se vê, mas sim daqueles princípios internos da mesma, que não vemos” [*weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht*] (*GMS*, AA 04: 407).

<sup>145</sup> Cf. KORSGAARD, forthcoming, p. 26.

*construtivista*. Por “construtivismo” – moral, no caso – se entende que a justificação para requerimentos morais seria devida a um procedimento de construção de princípios morais, no qual o próprio sujeito agente deliberaria e decidiria acerca da validade de um determinado requerimento (ou de requerimentos em geral). Por mais que seja por vezes atrelado ao próprio antirrealismo, uma vez que busca dissociar a validade desses requerimentos morais de valores externos, independentes do sujeito agente, o construtivismo moral surge muito mais como uma alternativa para ambos – realismo e antirrealismo –, sendo que o agente moral seria responsável por “construir” tais valores. No caso de uma interpretação construtivista de Kant, ou mesmo de um construtivismo kantiano, como veremos na sequência, o procedimento de construção se daria por meio da própria racionalidade do agente deliberador, de modo que o Imperativo Categórico seria o próprio procedimento. Retomaremos em maiores detalhes esse ponto em dois momentos: primeiro, na próxima seção, acerca da interpretação construtivista de Rawls da filosofia moral de Kant (2.2.); segundo, no terceiro capítulo, ao tratarmos do construtivismo “kantiano” de Rawls, a servir de base para seu construtivismo político (3.1.2.).

### 2.1.2. Uma Interpretação Construtivista De Kant?

Interpretar Kant como um construtivista tem, podemos dizer, dois principais aspectos de interesse: em primeiro lugar, nos proporciona a busca de uma alternativa para o argumento dualista, por meio de uma estratégia argumentativa de certo modo inovadora: partindo de um “procedimento de construção” de princípios morais. Em segundo lugar, esse tipo de interpretação serve de transição de uma questão ética sobre o respeito (em Kant) para uma questão política (em Rawls), que é nosso objetivo posterior. Acerca do primeiro ponto, uma interpretação construtivista de Kant pode nos fornecer uma nova perspectiva, tanto com relação ao texto kantiano propriamente dito, quanto ao debate metaético relacionado. Nesse sentido, tal interpretação pode auxiliar na compreensão de pontos centrais do debate, especificamente na medida em que se volta para o caráter da noção de “valor” em Kant. Além disso, ela vai ao encontro dos nossos propósitos ao final do primeiro capítulo, a fim de buscar uma alternativa aos argumentos de justificação empregados pelo próprio Kant. Concernente ao segundo ponto, por sua vez, temos que a compreensão de uma interpretação construtivista de Kant nos ajudará a entender a passagem, em Rawls, de uma questão ética para uma questão política, por mais que a própria interpretação construtivista ainda possa ser utilizada para buscar uma alternativa mesmo para a questão ética inicial.

Precisamos, contudo, considerar ainda dois pontos: primeiro, uma interpretação

construtivista de Kant é *possível*? Segundo, uma tal interpretação se faz *requerida*? Acerca da possibilidade de uma interpretação construtivista de Kant, temos o seguinte: certamente não se poderia chamar Kant de “construtivista” nos moldes da corrente metaética do século XX, uma vez que essa tem lugar apenas séculos depois de Kant ter desenvolvido sua filosofia. Em todo caso, isso não quer dizer que sua filosofia moral não possa ser *interpretada* de tal modo a ressaltar indícios de procedimentos de construção – ou mesmo focar nesses elementos como essenciais a sua filosofia moral como um todo. Ao longo da breve história da corrente construtivista – que, se pode dizer, teria iniciado com o próprio John Rawls no artigo “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980) – várias foram as interpretações construtivistas da filosofia moral kantiana. Podemos citar aqui, por exemplo<sup>146</sup>, os construtivismos de Onora O’Neill – em *Constructions of Reason* (1989) – e de Christine Korsgaard – principalmente em *Creating the Kingdom of Ends* (1996a) e em *The Sources of Normativity* (1996b)<sup>147</sup>, além da própria interpretação feita por Rawls da filosofia moral de Kant como construtivista em suas *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000) – sendo que esta última retomaremos logo adiante.

O ponto a se observar aqui é o seguinte: há elementos internos à filosofia moral kantiana que nos permitem considerá-la como construtivista nos moldes que temos hoje: por exemplo, o Imperativo Categórico como sendo uma espécie de teste de universalização de máximas; a noção de “pessoa” implicada da nossa própria condição como autônomos, dotados de valor absoluto e dignidade; o modo como estendemos a outros seres racionais sensíveis o mesmo respeito que devemos ter para nós mesmos. Para o momento, consideraremos um construtivismo kantiano como, ao menos, em *primeira* instância *possível* – na medida em que a filosofia moral de Kant pode possuir elementos que endossem esse tipo de interpretação. Se isso seja mesmo o caso, ainda deixamos em aberto para posterior verificação.

O segundo ponto, em todo caso, a se considerar neste contexto ainda preliminar é acerca de um construtivismo kantiano ser *requerido* para as questões sobre o respeito. Em grande medida, há dois motivos para averiguarmos um tal tipo de construtivismo. Em primeiro lugar,

---

<sup>146</sup> Ou ainda, mais recentemente, os artigos no livro *Constructivism in Ethics* (2013), organizado por Carla Bagnoli.

<sup>147</sup> Sobre esses dois construtivismos morais e implicações relacionadas acerca do requerimento de respeito que aqui investigamos, ver LANZINI STOBBE, 2017b. Em todo caso, podemos apresentar os seguintes pontos, acerca do respeito por seres humanos nos construtivismos de ambas: Em O’Neill, deve-se respeitar seres humanos, na medida em que a agência destes deve ser garantida pelos princípios de justiça, pelos quais uma pluralidade de agentes, com mínima racionalidade e capacidades indeterminadas para independência, pode viver – partindo do uso público da razão desses agentes para determinar isso. Em Korsgaard, o respeito por seres humanos é efetivamente o respeito pela humanidade (capacidade para a racionalidade), sendo que devo respeitar a humanidade dos outros para garantir valor para minha própria humanidade – enquanto valorização da minha própria identidade prática (mantendo minha própria agência).

porque um construtivismo moral pode buscar fornecer uma alternativa para o debate entre realistas e antirrealistas, fornecendo uma espécie de “meio-termo” entre ambos (acerca do requerimento de respeito e suas implicações). Por mais que, a princípio, o construtivismo pareça estar mais associado ao antirrealismo – uma vez que não se dão fatos morais independentemente do agente moral, mas sim que tais fatos são construídos por esse próprio agente (por meio de sua racionalidade, no caso de um construtivismo kantiano) –, esse não é de todo necessariamente o caso – se fala de fatos morais, de qualquer modo. Há construtivistas, como Korsgaard, que consideram seu ponto de vista como estando também próximo ao realismo – no caso dela, com um “realismo processual”<sup>148</sup> [*procedural realism*]. O ponto a ser considerado aqui, em todo caso, é que o construtivismo moral se encontra muito mais na balança entre ambos realismo e antirrealismo do que pendendo para um lado ou outro – pelo menos ao considerarmos o construtivismo moral como um todo (as interpretações construtivistas em particular tendem, certamente, a pender mais para um lado ou para o outro) – de modo a poder buscar uma alternativa para o debate.

O segundo motivo pelo qual um construtivismo moral poderia ser requerido é, em grande medida, o de maior importância para este estudo: o construtivismo pode oferecer uma alternativa ao argumento dualista apresentado por Kant, de modo a ser possível manter a definição de respeito à qual chegamos anteriormente (que consideramos interessante), por mais que modificando justamente o ponto problemático – o argumento justificatório, *dualista*. Nesse sentido, partindo de um construtivismo moral, seria possível justificar requerimentos morais – dentre os quais, o requerimento de respeito por seres humanos – por meio não de dualismos entre um mundo sensível e outro inteligível, mas sim de um procedimento de construção vinculado ao próprio modo como seres humanos operam moralmente, procedimento este que nos permita estabelecer tais requerimentos como válidos partindo, particularmente, da nossa própria racionalidade (ou razoabilidade, como chamará Rawls) para se chegar nesses princípios. *Como*, em todo caso, esse procedimento de construção se dá – ainda mais considerando um construtivismo *kantiano* – ainda é um tópico a ser aqui trabalhado e discutido. Um construtivismo moral, então, pode nos ser tanto inicialmente possível, quanto interessantemente requerido, a fim de que possamos buscar uma alternativa argumentativa para alcançar uma justificação para o respeito que se adeque às condições iniciais de justificação.

---

<sup>148</sup> Cf. KORSGAARD, 1996b, capítulo 1.

### 2.1.3. Reformulação Da Questão Em Rawls: De Ética Para Política

Inicialmente tratamos de uma questão ética sobre o respeito. Cabe aqui especificar um ponto sobre esta: enquanto *ética*, entende-se ela uma questão de ética *normativa*, voltada para as próprias ações éticas e seu modo de ação. Como já mencionamos neste capítulo, surge ainda uma outra questão, *metaética*, sobre respeito. Tal questão não é exatamente posterior à questão ética, mas sim paralela: enquanto a questão ética se ocupa em entender como se dá o requerimento de respeito, voltada para o modo como *devemos* agir com relação a seres humanos, no caso, a questão metaética se ocupa em avaliar termos e condições desse tipo de requerimento – a própria investigação acerca dos fatos morais correspondentes é um indício disso. Mas responder uma dessas questões implicaria, necessariamente, responder também à outra? De certo modo, *sim* – e, de certo modo, *não*. A abordagem ética precisa ter noção das implicações metaéticas na medida em que componentes metaéticos se fazem presentes mesmo em sua investigação – por exemplo, dos valores morais como sendo fatos morais, e de se seria possível conhecê-los ou não. Do mesmo modo, a abordagem metaética parte justamente da ética como campo de estudo, sendo que as investigações metaéticas se dão em cima de enunciados éticos, mesmo cotidianos – como “não mentirás”, por exemplo. Porém, se faz necessário considerar que são questões distintas, com objetivos distintos, por mais que eventualmente atrelados: posso buscar explicar o caráter da normatividade de um mandamento moral como “não mentirás”, e estarei envolvido com uma questão ética, ao passo que posso buscar investigar as condições metaéticas desse requerimento, como fatos morais relacionados a não mentir.

Se considerarmos que ambas as questões estão, de certo modo, interligadas, porém ainda assim com certo grau de independência, temos que ambas as questões, ética e metaética, seriam *paralelas*. Assim, soa interessante considerarmos ainda a possibilidade de uma terceira questão nesse contexto. Tal terceira questão, como vimos na introdução, é uma questão *política* sobre o respeito: trata, não mais da normatividade ética dos requerimentos morais, ou de suas condições metaéticas, mas sim da relação entre o requerimento de respeito e da investigação dos princípios de justiça, especificamente dentro de sociedades complexas, por assim dizer. Por mais que Rawls não necessariamente tenha em mente tratar de uma *questão sobre o respeito por seres humanos* em sua filosofia política, que pesem aqui tanto sua obra magna *A Theory of Justice* (1971) quanto sua obra tardia *Political Liberalism* (1993), ele parte de uma teoria que busca estabelecer quais seriam os princípios de justiça mais adequados em uma sociedade que contenha seres humanos – enquanto pessoas livres e iguais.

O construtivismo rawlseano entra em cena justamente ao considerar um modo de justificação para seus princípios de justiça, tendo como base tanto uma interpretação construtivista de Kant, feita por Rawls, quanto à elaboração de um construtivismo de cunho kantiano – por mais que não *de* Kant – voltado para a aplicação em uma teoria da justiça como a de Rawls. Nesse contexto, o requerimento de respeito por seres humanos, como sendo um requerimento ético, poderia parecer deslocado de foco – e o propósito de se verificar a relevância de Rawls para sua justificação poderia ser criticado. Não obstante, esse não é o caso. Ao tratar de seu construtivismo, bem como da justificação de seus princípios de justiça, Rawls apresenta ferramentas argumentativas interessantes para que possamos repensar justamente o argumento de justificação para tal requerimento – ferramentas estas que não se dão exclusivamente no âmbito político, como também são possíveis de considerar no contexto *ético*. Por mais que Rawls busque se desvencilhar de compromissos metaéticos, ele ainda assume um importante papel em meio a uma ética normativa, ao considerar certos elementos normativos em sua própria teoria.

É justamente aqui que podemos abrir espaço para uma terceira questão, *política*, sobre o respeito. Em meio à justificação para os princípios de justiça, Rawls precisa considerar a noção – política – de “pessoas”, enquanto livres e iguais, que fatidicamente tem como base a própria noção kantiana de personalidade – no sentido de uma “agência moral”, por assim dizer. Tal noção precisa ser *política*, na medida em que Rawls busca se desvincular do debate metaético em prol do tratamento de questões políticas propriamente ditas (questões de justiça) – o que, considerando sua abordagem tardia, em *Political Liberalism*, implicaria um não-comprometimento com uma doutrina abrangente<sup>149</sup> (no caso, uma concepção de bem específica sobre questões de justiça), mas sim com a própria noção do “político”, visando tratar de questões de justiça – o que abriria espaço para todo um novo campo para se considerar o requerimento de respeito, notadamente, enquanto uma questão política sobre tal.

Deste modo, justificar o valor de tais pessoas dentro de um procedimento de construção de princípios de justiça pode ter interessantes resultados no que concerne aos próprios objetivos do presente estudo – uma vez que pode oferecer a alternativa que buscamos para a justificação do requerimento ético de respeito. A princípio, tal possibilidade parece promissora, na medida em que esse tipo de procedimento de construção, como dito, pode ter como base mesmo a filosofia moral kantiana, seus principais *insights* e conceitos considerados. A fim de tratar dessa possibilidade, lançar-me-ei na seguinte linha de investigação: analisaremos a interpretação rawlseana da filosofia moral de Kant como

---

<sup>149</sup> Retomaremos tais pontos ao longo do terceiro capítulo, particularmente em 3.1.1. e 3.1.3.

construtivista (no segundo momento deste capítulo), para então tratarmos de sua própria teoria da justiça (a “Justiça como Equidade” [*Justice as Fairness*]), bem como seu desenvolvimento rumo a um construtivismo político, partindo de um construtivismo de cunho kantiano (no terceiro capítulo).

## 2.2. CONSTRUTIVISMO KANTIANO

Como afirmamos anteriormente, há várias interpretações construtivistas de cunho “kantiano”: isto é, construtivismos que partem de uma base que considere certos *insights* e conceitos tratados pela própria filosofia de Kant. Podemos dizer, em todo caso, que esse tipo de interpretação tem início com a interpretação feita por John Rawls – tanto em suas *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000), quanto em seu artigo central “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980). Como o segundo se volta muito mais para uma interpretação kantiana do que para uma interpretação da filosofia kantiana propriamente dita<sup>150</sup>, iniciarei a exposição aqui pela primeira abordagem – nas *Lectures* – por meio da qual Rawls busca argumentar que mesmo Kant teria elementos que possibilitem interpretar sua filosofia moral como construtivista ou, ao menos, como pioneira de um construtivismo moral.

### 2.2.1. A Interpretação De Rawls De Um Construtivismo “De” Kant

Podemos dizer que Rawls dialoga constantemente com a filosofia moral de Kant, tanto em suas obras principais, quanto em suas lições. Em suas *Lectures*, Rawls trata em larga medida de Kant: sobretudo, naquela que ficou conhecida como sua interpretação “construtivista” da filosofia kantiana. Uma análise mais profunda de tal interpretação, bem como a formulação de uma justificação para o respeito partindo da mesma, podem ser encontradas em meu artigo “Pode um construtivismo moral justificar o respeito por seres humanos? Considerações kantianas” (2017b) – sendo que, para nossos propósitos aqui, será de grande valia citar tal justificação, bem como retomar e elencar as principais passagens e argumentos de Rawls<sup>151</sup>.

A definição para o respeito, dentro dessa interpretação, pode ser considerada, em linhas gerais, como a mesma apresentada no capítulo anterior – genericamente, de tratar seres

---

<sup>150</sup> O artigo em questão será retomado no terceiro capítulo – na seção sobre o construtivismo rawlseano propriamente dito (3.1.2.) – ao considerar a evolução do pensamento de Rawls frente a um construtivismo político.

<sup>151</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2017b, p. 9-18.

humanos sempre como fins, nunca meramente como meios. A justificação para tal definição, enquanto espécie de alternativa para a justificação de Kant, poderia ser formulada como:

O respeito por seres humanos se dá ao considerarmos tanto a concepção de pessoa – como razoável e racional, livre e igual – quanto a de sociedade – o reino dos fins, cidadania do qual compartilhamos com todas as demais pessoas – por meio de um procedimento de construção sintético *a priori* do Imperativo Categórico, sendo que ambas as noções de “pessoa” e “sociedade” lhe servem de base; deste modo, preciso respeitar tanto a minha pessoa, quanto a pessoa de qualquer outro, a fim de garantir a viabilidade de tal procedimento de construção dos princípios morais, por meio da aceitação de máximas voltadas ao respeito por pessoas<sup>152</sup>.

Pois bem, considerando tal justificação, temos as seguintes noções como principais: concepção de pessoa como razoável e racional, também livre e igual; sociedade (como reino dos fins); e procedimento de construção sintético *a priori* do Imperativo Categórico.

Em primeiro lugar, precisamos enfatizar que essa interpretação é, por si própria, uma *interpretação* da filosofia moral de Kant – por isso um “construtivismo ‘de’ Kant” – e o próprio Rawls concordaria com isso. Em todo caso, ele busca interpretar as principais noções de Kant assim justamente por conta de que tais noções, interpretadas desse modo, fornecem apoio para sua teoria da justiça (que veremos depois). Porém, ao contrário de seu “construtivismo kantiano” (no artigo de 1980), que remete à sua própria teoria, em *LHMP* Rawls ainda tem uma certa preocupação textual com relação a Kant.

Podemos dizer que, do modo como Rawls interpreta Kant, o procedimento que justificaria o respeito por seres humanos seria o *procedimento de universalização de máximas* – o próprio Imperativo Categórico –, por meio do qual determinaríamos se uma máxima pode ser (ou não) máxima para nosso agir<sup>153</sup>. Um indivíduo pode deliberar sobre quais máximas pode e deve tomar como suas para seu agir; e, ao fazer isso levando em consideração as exigências de sua própria razão prática, estará criando princípios pelos quais agir. Deste modo, de tal procedimento decorreria *autonomia* – e não mera heteronomia, como no caso dos intuicionistas racionais (como Samuel Clarke e Gottfried Wilhelm Leibniz<sup>154</sup>) que Rawls busca criticar<sup>155</sup>. Isso seria o caso, uma vez que o procedimento provém de nossa própria razão prática, e não meramente de uma ordem independente de valores exterior ao sujeito agente, por assim dizer.

Rawls afirma que:

<sup>152</sup> LANZINI STOBBE, 2017b, p. 17.

<sup>153</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2017b, p. 11.

<sup>154</sup> Pode-se incluir aqui, em alguma medida, também a ética da perfeição de Christian Wolff – sobretudo em *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen* (1736). Em que medida essa pode ser considerada como um tipo de intuicionismo racional, deixo em aberto para futuros trabalhos.

<sup>155</sup> Cf. *LHMP*, 3, VI, § 1, p. 235. Sobre Clarke, ver *A Discourse Concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion*, Volume II (1706); sobre Leibniz, ver *Metaphysische Abhandlung* (1686).

Um dos componentes essenciais do construtivismo moral de Kant é que os imperativos categóricos particulares que fornecem o conteúdo dos deveres de justiça e de virtude são vistos como especificados por um procedimento de construção (o procedimento do IC), cuja forma e estrutura espelham ambas as nossas faculdades da razão prática, bem como nossa condição como pessoas morais livres e iguais<sup>156</sup>.

Enquanto procedimento, para melhor entendermos como tal, Rawls coloca três principais questões acerca do mesmo<sup>157</sup>:

(1) No construtivismo moral, *o que é construído?* Para Rawls, o procedimento construiria o conteúdo da doutrina moral – de tal modo que são construídos, a partir do procedimento, os imperativos particulares que passarem pelo teste de universalização de máximas, sendo tal procedimento operado pelos próprios agentes racionais.

(2) O procedimento do Imperativo Categórico é, ele mesmo, *construído?* Efetivamente, não – o procedimento seria apenas apresentado, mas não ele próprio construído, uma vez que seria proveniente da razão prática (pura e empírica), e teria ciência de suas exigências, por meio do próprio entendimento humano cotidiano.

(3) Em que medida a forma e a estrutura do procedimento do Imperativo Categórico espelhariam nossa “personalidade moral livre” de seres racionais e razoáveis? Para Rawls, a noção de pessoas racionais e razoáveis estaria na base do próprio procedimento – e tal noção remete a pessoas como sendo livres e iguais (noções estas que terão grande importância na teoria propriamente dita de Rawls). Deste modo, temos que as duas noções centrais do procedimento seriam, partindo da nossa própria razão prática: a concepção de *pessoa*, e a concepção de conjunto de pessoas (a *sociedade* – enquanto *reino dos fins*).

Nesse sentido, temos uma passagem de ênfase em Rawls:

As deliberações dos agentes dentro das etapas do procedimento e sujeitos às suas restrições razoáveis espelham a nossa racionalidade; nossa motivação que temos como pessoas ao nos importarmos com tais restrições e tomarmos interesse em agir a fim de cumprir as exigências do procedimento espelha nossa razoabilidade<sup>158</sup>.

Além de livres e iguais, as pessoas seriam tomadas como *racionais* e *razoáveis*. Deste modo, por sermos dotados de humanidade, disporíamos de racionalidade e razoabilidade<sup>159</sup>, sendo a primeira considerada na razão prática empírica, e a segunda na razão prática pura. O Imperativo Categórico seria tanto racional quanto razoável, na medida em que incorpora as

<sup>156</sup> LHMP, 3, VI, § 2, p. 237: “An essential feature of Kant’s moral constructivism is that the particular categorical imperatives that give the content of the duties of justice and of virtue are viewed as specified by a procedure of construction (the CI procedure), the form and structure of which mirror both of our two powers of practical reason as well as our status as free and equal moral persons”.

<sup>157</sup> Cf. LHMP, 3, VI, § 3, p. 239-240; LANZINI STOBBE, 2017b, p. 11-12.

<sup>158</sup> LHMP, 3, VI, § 3, p. 241: “The deliberations of agents within the steps of the procedure and subject to its reasonable constraints mirror our rationality; our motivation as persons in caring about those constraints and taking an interest in acting in ways that meet the procedure’s requirements mirrors our being reasonable”.

<sup>159</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2017b, p. 12-13.

exigências da razão prática em geral (e não apenas racional, como os imperativos hipotéticos). É importante que consideremos isso, dado que o próprio procedimento seria tomado, nesse sentido, como um procedimento razoável. Justamente levando isso em consideração, temos a chamada “ordem de explicação”<sup>160</sup>, de acordo com a qual o resultado do procedimento de construção dos princípios seria correto *porque* deriva de um procedimento razoável e racional correto, e que tal procedimento foi corretamente seguido.

Deste modo, já vislumbramos em linhas gerais o modo de funcionamento do procedimento do Imperativo Categórico, tal qual Rawls o entende. Ele aponta ainda duas questões – interligadas – acerca do mesmo, que precisamos considerar antes de buscar avaliá-lo frente às condições de adequação.

(1) O procedimento de construção do Imperativo Categórico seria, efetivamente, sintético *a priori*?<sup>161</sup> No sentido como entende Rawls, isso estaria relacionado ao modo como a própria Lei Moral construiria seu objeto *a priori*, a partir de si mesma. “*A priori*”, no caso, não seria usado para indicar uma ordem independente de valores existente fora do sujeito agente (como queriam os intuicionistas), mas muito mais afirmar que o procedimento tem como base o próprio imperativo – na medida em que remete ao modo como a razão prática funciona, levando em consideração suas próprias exigências, sendo que ela própria daria os princípios para o agir correspondente. Essas exigências apontam o que deve ser feito e, por serem dadas pelo procedimento (e não pressupostas), são sintéticas e não analíticas.

É exatamente nesse sentido que Rawls afirma que:

O procedimento de IC [Imperativo Categórico] é, então, *a priori*, assumindo que ele formula corretamente as exigências do Imperativo Categórico, por meio do qual a lei moral (uma ideia da razão) se aplica a nós como pessoas finitas com necessidades e pertencentes à ordem da natureza<sup>162</sup>.

(2) Além disso, como seria possível para o Imperativo Categórico, sendo incondicionado, determinar a vontade?<sup>163</sup> O ponto, aqui, se trata de como o Imperativo Categórico poderia ser uma proposição simultaneamente sintética e prática - isto é, como as exigências feitas por nossa razão prática poderiam ser sintéticas *a priori*. Como Rawls indica, esse seria o caso por dois motivos: que são impostas incondicionalmente a pessoas razoáveis e racionais (os agentes do procedimento); e que são impostas a tais sem serem derivadas do conceito de pessoa enquanto razoável e racional. Como não derivam do conceito de pessoa,

<sup>160</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2017b, p. 12-13.

<sup>161</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2017b, p. 14-15.

<sup>162</sup> LHMP, 3, VI, § 6, p. 247: “*The CI-procedure is, then, a priori, assuming that it correctly formulates the requirements of the categorical imperative through which the moral law (an idea of reason) applies to us as finite persons with needs in the order of nature*”.

<sup>163</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2017b, p. 15-17.

não são analíticas, mas sintéticas – sendo que o Imperativo Categórico determina nossa vontade por conta das próprias exigências. Para ilustrar esse ponto, diz Rawls:

Sem pressupor nenhum fim particular que se queira por desejos naturais, o procedimento de IC vincula uma ação àquilo que uma pessoa razoável e racional deve fazer. Aqui, temos uma proposição prática na qual o que deve ser feito não é derivado analiticamente de outros fins específicos já pressupostos, como no caso dos imperativos hipotéticos. Tampouco, por outro lado, a ação é analiticamente derivada do conceito de pessoa razoável e racional, novamente como no caso dos imperativos hipotéticos. Antes, o que uma tal pessoa deve fazer em um caso particular é diretamente determinado pelo procedimento do IC, sem o intermédio de um fim de desejos naturais específicos<sup>164</sup>.

Elencamos, deste modo, as principais passagens e argumentos de Rawls que nos levam à justificação supracitada do respeito no construtivismo “de” Kant (tal como Rawls o interpreta). Voltamo-nos, portanto, à avaliação da mesma frente às condições de adequação de resposta.

### 2.2.2. O Construtivismo “De” Kant E As Condições De Adequação

Vimos (em 2.2.1.) que Rawls tende a interpretar a filosofia moral de Kant como sendo uma espécie de construtivismo moral. Nesse sentido, os requerimentos morais seriam justificados por meio de um procedimento de construção dos mesmos, que precisaria respeitar certos critérios para ser válido. Acerca do requerimento de respeito, temos que a definição a ser considerada é, basicamente, a mesma definição que apresentamos dentro da própria filosofia moral de Kant (em 1.1.1., analisada em 1.1.3.). Em linhas gerais, a definição remete ao tratamento de seres humanos simultaneamente como fins em si mesmos (dotados de humanidade), e nunca meramente como meios. Como afirmamos antes, tal definição é interessante para nossos propósitos, bem como pode ser considerada adequada às condições de definição. Uma vez que tal análise foi feita anteriormente, penso não precisar retomá-la em maiores detalhes aqui. O ponto que nos interessa agora é a justificação para o requerimento de respeito no suposto construtivismo “de” Kant. Ao contrário da estratégia dualista que examinamos em 1.1.2., com o argumento da dedução do princípio supremo de moralidade em *GMS* (1.1.2.1.), o construtivismo tem como base não dualismos, mas sim o próprio

---

<sup>164</sup> LHMP, 3, VI, § 6, p. 250: “Without presupposing any particular ends wanted by natural desires, the CI-procedure connects an action with what a reasonable and rational person ought to do. Here we have a practical proposition in which what ought to be done is not derived analytically from other specific ends already presupposed, as in the case of hypothetical imperatives. Nor, on the other hand, is the action derived analytically from the concept of a reasonable and rational person, again as in the case of hypothetical imperatives. Rather what such a person ought to do in a particular case is worked out directly by the CI-procedure without the intermediary of an end of specific natural desires”.

procedimento de construção dos princípios morais. A formulação da justificação aqui citada foi a seguinte:

[Justificação] *O respeito por seres humanos se dá ao considerarmos tanto a concepção de pessoa – como razoável e racional, livre e igual – quanto a de sociedade – o reino dos fins, cidadania do qual compartilhamos com todas as demais pessoas – por meio de um procedimento de construção sintético a priori do Imperativo Categórico, sendo que ambas as noções de “pessoa” e “sociedade” lhe servem de base; deste modo, preciso respeitar tanto a minha pessoa, quanto a pessoa de qualquer outro, a fim de garantir a viabilidade de tal procedimento de construção dos princípios morais, por meio da aceitação de máximas voltadas ao respeito por pessoas*<sup>165</sup>.

Tratando-se da justificação, para fins de análise de adequação de resposta cabem aqui as condições de justificação. Retomando-as, mais uma vez: (1) a justificação deve apoiar a definição de respeito (justificando-a), (2) ser válida (para todos os efeitos, internamente válida), e (3) buscar o máximo possível de validade universal e necessária (por mais que essa última condição seja, de fato, mais uma questão de pretensão do que de satisfabilidade).

Sobre a primeira condição, da justificação da definição em pauta, temos que a justificação parece seguir nessa direção. Certamente, o procedimento de construção do Imperativo Categórico não serve apenas para justificar o respeito por seres humanos, mas, uma vez que esse é um entre diversos requerimentos morais, a ele pode ser aplicado o próprio procedimento de construção. Em todo caso, é notável que as noções de “pessoa” e “sociedade” sejam consideradas centrais ao procedimento, de tal modo que o respeito pela condição de pessoas livres e iguais deve decorrer do procedimento e dos princípios por ele construídos: isto é, um princípio que atente contra a noção de pessoa, por exemplo, não pode ser considerado como válido por meio do procedimento de construção – porque violaria a *própria condição* do procedimento, cabe dizer. Deste modo, o respeito se encontra como condição para o funcionamento do próprio procedimento. Nesse sentido, se pode dizer que a primeira condição de adequação é resguardada pela resposta justificativa em questão.

Sobre a segunda condição, da validade da justificação, podemos dizer que tal resposta parece ser, pelo menos de início, internamente válida: se aceitarmos que o procedimento de construção dos princípios morais se baseia nas noções específicas de pessoa (racionais e razoáveis, livres e iguais) e de sociedade (no sentido do “reino dos fins” kantiano), e que o procedimento busca fornecer conteúdo para nossas doutrinas morais, por meio do funcionamento da nossa própria razão prática, então teremos que apenas os requerimentos que

---

<sup>165</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2017b, p. 17.

respeitem a condição dos seres humanos como pessoas (no sentido especificado) poderão ser considerados como moralmente válidos.

Não obstante, há uma controvérsia com relação à validade externa de tal justificação. Não que ela não possa valer para requerimentos morais em geral, por exemplo, mas sim que não é evidente que tal resposta seja, efetivamente, “de” Kant. Claro, o próprio Rawls parece considerá-la como uma interpretação da filosofia moral de Kant. Entretanto, o fato de ele desenvolver um construtivismo diferente desse que ele considera “de” Kant aponta que sua abordagem em *LHMP* seja o modo como ele pensa que Kant deva ser interpretado – no caso, como se fosse não apenas uma leitura possível, mas sim a leitura mais relevante da filosofia moral de Kant. Pois bem, como afirmei antes, Kant certamente não era um construtivista moral nos moldes contemporâneos – afinal, é apenas com o próprio Rawls que a corrente construtivista ganha fôlego filosófico, por assim dizer. Em todo caso, não parece se seguir do fato de que, mesmo que Kant tenha elementos que venham a parecer construtivistas, sua filosofia moral seja uma espécie (mesmo que pioneira) de construtivismo. Muitos comentadores debatem sobre qual seria a posição kantiana no espectro metaético<sup>166</sup>; Rawls seria mais um deles, se estiver mesmo afirmando que Kant deva ser entendido como construtivista. A grande questão, porém, seria indagar em que medida o construtivismo que Rawls apresenta como sendo “de” Kant pode mesmo ser rastreado ao próprio Kant. Afinal, se queremos considerar o construtivismo como alternativa ao argumento *textual* dualista de Kant (que vimos ao longo de 1.1.2.), seria possível que Kant tivesse dois argumentos de justificação distintos? Ou ainda, se ele tivesse à mão um argumento justificativo alternativo já em *GMS*, por que insistir no argumento dualista?

De certo modo, o Imperativo Categórico pode ser entendido como um procedimento de construção de princípios da moralidade: apenas aquelas máximas que podem ser universalizadas, que não violam a humanidade, que respeitam a condição do ser humano no reino dos fins podem ser transformadas em leis. Como vimos, o que é construído seria o conteúdo da doutrina moral (por meio da operação do procedimento, feita por agentes racionais sujeitos a restrições razoáveis), sendo que o procedimento propriamente dito não é construído (já estando embutido em nossa razão prática), e que este se baseia em duas noções centrais (de pessoas livres e iguais, e de reino dos fins). Rawls está procurando, com isso,

---

<sup>166</sup> Podemos citar os seguintes, entre outros: BAGNOLI, 2013; DALL’AGNOLL, 2012; FORMOSA, 2013; HILL, 1989; O’NEILL, 2003; RAUSCHER, 2002; RAUSCHER, 2015; SANTOS, 2017. Sobre o artigo de Santos, ele parte de dois pontos principais, por que Kant *não* seria um antirrealista (frente, sobretudo, à interpretação de Rauscher), e *nem* um realista moral (contra as interpretações de Wood, Schönecker e Ameriks) – por mais que me pareça mais o caso da interpretação antirrealista considerada ter ficado menos longe de Kant em sua análise (com dificuldades internas, mas não pontos necessariamente decisivos contra).

desvencilhar Kant da tradição intuicionista, de modo que o construtivismo seria um tipo mais sofisticado de teoria a rivalizar com os intuicionistas: em vez de descobrir fatos morais independentes (como queriam eles), o construtivismo constrói o conteúdo da doutrina moral – pautando-se nas duas noções centrais.

O problema, aqui, parece estar no seguinte ponto: de que Kant não seja um intuicionista, *não necessariamente* se segue que ele seja um construtivista. Mencionei há pouco que há uma ampla literatura de comentário concernente à posição metaética de Kant: alguns argumentam que ele teria proposto um tipo diferente de realismo; outros, que sua teoria moral é antirrealista. Nesse sentido, os argumentos de Rawls não parecem efetivamente decisivos para pender a balança para o lado do construtivismo. Por exemplo, temos a seguinte questão: se a noção de pessoa é uma noção central, de onde ela vem? Um realista argumentaria que o valor da pessoa é um fato; o antirrealista poderia argumentar que a própria razão prática dá o valor da pessoa. O construtivista, como parece querer Rawls, defende que a razão prática pura constrói o reino dos fins – seu objeto *a priori* (sendo que o próprio procedimento seria sintético *a priori*) – partindo da matéria apresentada a ela pelas máximas a serem aceitas pelas pessoas (a quem o procedimento se aplica). A concepção de pessoa deriva da reflexão e experiência moral. Mas isso basta para que o Imperativo Categórico seja mesmo um procedimento de construção, e a filosofia moral de Kant seja construtivista? A impressão que se pode tirar é de, no mínimo, um certo *estranhamento*, se pensarmos que há quase um ciclo vicioso no seguinte sentido: o procedimento deve respeitar a noção de pessoa, sendo que tal noção lhe serve de base; não obstante, ela seria dada justamente pela matéria sob a qual o procedimento opera. Em todo caso, o que se está aqui em avaliação não é, *estritamente*, se tal posição é ou não de Kant, propriamente dita, mas sim o mérito desta como alternativa de resposta para a questão de respeito – o que, como dito, parece causar algum estranhamento, particularmente porque a resposta pode não parecer inteiramente convincente do ponto de vista interno, pelo menos sob um olhar mais atento.

Sobre o terceiro ponto, da máxima universalidade e necessidade possível, temos que o construtivismo “de” Kant pareceria ser uma alternativa viável: o procedimento vale para toda e qualquer pessoa racional e razoável que, ciente do procedimento, tiraria o mesmo resultado – uma vez que o resultado do procedimento seria correto, dado que o próprio procedimento também é. O procedimento é correto porque tem sua base na própria razão prática pura, respeitando os requerimentos tanto da razão prática pura, quando da empírica – sendo racional e razoavelmente correto. Rawls afirma, como vimos, que necessidade e universalidade estariam presentes no procedimento – respectivamente a necessidade prática das exigências da

razão prática pura e a universalidade de tais exigências envolvendo todas as pessoas racionais e razoáveis – por serem os indícios do conhecimento *a priori*, sendo o próprio procedimento sintético *a priori*. Seria possível dar motivos racionais e razoáveis para pessoas igualmente racionais e razoáveis entrarem em um acordo acerca do conteúdo da doutrina moral a ser construída.

Pois bem, o que podemos tirar destas considerações? Em primeiro lugar, há alguns estranhamentos no construtivismo moral “de” Kant, como apontei. Um exemplo disso é a própria noção de pessoa como base do procedimento. O papel desempenhado pelo conceito de reino dos fins também pode ser questionado: focar o aspecto público do procedimento parece apenas um recorte da intenção de Kant com sua própria filosofia moral – em prol de uma interpretação mais política desta, poderíamos dizer. Certamente o Imperativo Categórico tem um tipo de aspecto público, na medida em que precisa englobar o conjunto de seres racionais (e razoáveis, nos termos de Rawls) para buscar universalidade e necessidade, mas isso não implica que seja efetivamente este o enfoque pretendido por Kant – até mesmo porque implicações públicas mais gerais não são encontradas em suas obras de filosofia moral (na parte da ética, por assim dizer).

Em segundo lugar, justamente por isso, o suposto construtivismo “de” Kant parece ser muito mais uma interpretação com um enfoque em alguma medida delimitado, e não uma leitura mais apurada da obra e das intenções kantianas – não se trata de uma leitura mais exegética. Talvez o próprio Rawls concordasse com isso, em todo caso: ele mesmo parece buscar apresentar uma interpretação desse tipo justamente para poder direcionar seu próprio construtivismo político – que tomarão em alta conta as noções de “pessoa” e “sociedade”, por mais que com sentidos diferentes dos atribuídos por Rawls a Kant. A parte curiosa a se indagar aqui, pode-se demarcar, é o porquê de Rawls se voltar à filosofia moral no sentido *ético* em Kant – com relação a *GMS* e *KpV* –, e não à sua filosofia *política* propriamente dita – em *MS*, sobretudo em *RL* – ainda mais se considerarmos o argumento kantiano mais atentamente lá (da liberdade como único direito inato, do qual se seguiria a passagem do estado de natureza ao estado civil<sup>167</sup>), conjecturando se também este poderia ser tomado como um procedimento de construção. Tal conjectura, por agora, deixarei em aberto.

Deste modo, partimos agora em busca de ainda outra resposta, desta vez para uma questão política propriamente dita, a qual Rawls buscará oferecer em sua filosofia política.

---

<sup>167</sup> Por mais que isso também não seja sem complicações, em todo caso. Sobre uma crítica ao argumento kantiano da passagem do estado de natureza ao estado civil em *RL*, ver PAVÃO, 2015; e, sobre o coerção política e dever de obediência, PAVÃO, 2016.

Cabe ainda um último comentário sobre o construtivismo “de” Kant: a interpretação feita por Rawls da filosofia moral de Kant não é, digamos, arbitrária – e isso ficará evidente ao tratarmos dos argumentos de Rawls, sobretudo em “Kantian Constructivism in Moral Theory” e *Political Liberalism*. O novo construtivismo, político, de Rawls pretende ser um contraponto também ao intuicionismo clássico, mas também ao debate metaético referente à verdade dos princípios morais a serem justificados pelo procedimento. O que se faz relevante notar neste ponto é, principalmente, que, por conta de se tratar de um construtivismo *político*, as pretenções rawlseanas remetem a questões de justiça – de tal modo que o requerimento de respeito será tratado nesse contexto: em que medida, para sermos justos – para vivermos em uma sociedade bem-ordenada, para todos os efeitos *justa* – precisamos resguardar o respeito por seres humanos em geral. Retomando o que apresentamos no início do capítulo, a questão política requereria uma explicação da vinculação do requerimento de respeito ao requerimento de justiça. Tanto a definição, quanto a justificação *políticas* para o respeito, nesse sentido, serão objeto de discussão do próximo, e final, capítulo.

### 3. QUESTÃO POLÍTICA SOBRE RESPEITO

Chegamos, por fim, ao terceiro capítulo: sobre a questão *política* sobre respeito, para a qual a teoria da justiça rawlseana pode oferecer uma alternativa de resposta. Trata-se de uma questão política, efetivamente, por conta de se referir ao requerimento de respeito como um requerimento de justiça – objeto central de estudo de Rawls ao longo de sua obra como um todo. Nesse sentido, podemos destacar três principais obras, centrais para entendermos e articularmos a resposta rawlseana: *A Theory of Justice* (1971), “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980), e *Political Liberalism* (1993). Consideraremos as três, nessa sequência, para depois avaliarmos as três definições e três justificações do requerimento político de respeito – que, no final das contas, encontram-se inter-relacionadas – frente às condições de adequação de resposta estabelecidas na introdução.

#### 3.1. CONSTRUTIVISMO RAWLSEANO

##### 3.1.1. Abordagem Em *A Theory of Justice*

Rawls não se ocupa com uma questão *propriamente dita* sobre o respeito por seres humanos – nem ética, metaética, ou política. Não obstante, podemos encontrar em sua filosofia política certos componentes que nos permitem articular uma resposta nesse sentido. Como base para o estudo que faremos aqui, apresentei anteriormente, em meu artigo “Uma definição e justificação para o respeito por seres humanos na teoria da justiça de John Rawls” (2016d), tanto uma definição, quanto uma justificação do (requerimento de) respeito a partir da teoria de Rawls. Para evitar redundâncias, limitar-me-ei aqui a sumarizar as passagens de *A Theory of Justice* e os resultados obtidos – notadamente, a definição e justificação em *TJ*.

Como definição para o respeito, temos:

O respeito por seres humanos (enquanto pessoas livres e iguais) é o mais importante bem social primário a ser buscado e garantido, na medida em que possibilita todos os demais; parte primeiro do *autorrespeito* do indivíduo por si próprio, ao se considerar (por meio de sua racionalidade deliberativa em uma posição original hipotética) portador de um valor próprio referente à sua concepção de bens (enquanto válida de ser buscada) e ao ter a confiança em suas capacidades próprias de buscar tal concepção; decorrendo-se daí o *respeito mútuo*, a fim de garantir o autorrespeito por meio do respeito de todas as outras pessoas – com o objetivo de assegurar a possibilidade de uma sociedade bem ordenada, efetivamente justa<sup>168</sup>.

Como justificação para o respeito, temos:

<sup>168</sup> LANZINI STOBBE, 2016d, p. 138-139.

O respeito por seres humanos parte da escolha de princípios de justiça (razoáveis, visando uma sociedade bem ordenada) por indivíduos em uma posição original (que considere as circunstâncias da justiça, as restrições formais do justo, o véu de ignorância e a racionalidade deliberativa das partes), de modo que a distribuição dos bens sociais primários (dos quais o respeito é o principal, incluindo tanto o *autorrespeito* quanto o *respeito mútuo*) seria igual para todos (ou cuja desigualdade resultasse em benefício para todos, por mais que haja prioridade da liberdade frente à igualdade), sendo tal respeito considerado justo em função da razoabilidade do procedimento da posição original (sendo aceito por todas as partes)<sup>169</sup>.

Para nossos propósitos nesta dissertação, consideraremos brevemente os elementos da definição e da justificação<sup>170</sup>.

Da *definição*, os componentes a serem contemplados são: princípios de justiça, bens sociais primários (a serem resguardados pelos princípios), autorrespeito (do indivíduo por si próprio), a noção de pessoas como livres e iguais, posição original hipotética, concepção de bens, confiança nas próprias capacidades, respeito mútuo, sociedade bem ordenada. Da *justificação*, os componentes são: princípios da justiça, características da posição original (circunstâncias da justiça, restrições formais do justo, véu de ignorância, racionalidade deliberativa das partes), distribuição dos bens sociais primários, prioridade da liberdade, e razoabilidade do procedimento.

Em linhas gerais, podemos dizer que a preocupação de Rawls em *TJ* é a de elaborar uma teoria da justiça propriamente dita, que possa ser considerada tanto aceitável em geral, quanto como uma alternativa às teorias da justiça concorrentes de sua época, sobretudo o utilitarismo. Como principal diferença entre sua teoria e a utilitarista, podemos citar a célebre passagem, ainda no início da obra:

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça, que mesmo o bem-estar da sociedade como um todo não pode sobrepor. Por essa razão, a justiça nega que a perda de liberdade para alguns seja justificada por um bem maior compartilhado por outros. Ela não permite que os sacrifícios impostos sobre poucos sejam contrabalanceados pela maior soma de vantagens desfrutada por muitos. Portanto, em uma sociedade justa, as liberdades de igual cidadania são tomadas como estabelecidas; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos a negociações políticas, nem ao cálculo de interesses sociais<sup>171</sup>.

Para que um indivíduo seja respeitado, propriamente, ele precisa ter essa “inviolabilidade fundada na justiça” garantida por meio dos princípios de justiça que irão nortear a sociedade na qual tal indivíduo esteja inserido. Se os princípios forem resultados de

<sup>169</sup> LANZINI STOBBE, 2016d, p. 143.

<sup>170</sup> Uma abordagem mais completa nesse sentido pode ser encontrada no artigo acima mencionado.

<sup>171</sup> TJ, I, § 1, p. 3: “*Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override. For this reason justice denies that the loss of freedom for some is made right by a greater good shared by others. It does not allow that the sacrifices imposed on a few are outweighed by the larger sum of advantages enjoyed by many. Therefore in a just society the liberties of equal citizenship are taken as settled; the rights secured by justice are not subject to political bargaining or to the calculus of social interests*”.

um procedimento justo, serão igualmente justos, e a sociedade na qual serão aplicados poderá ser considerada como uma “sociedade bem ordenada” [*well ordered society*]. Por mais que uma variedade de princípios possa ser considerada, os dois princípios da justiça, em favor do quais Rawls advoga na obra, são, em sua primeira formulação:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente esquema de liberdades básicas iguais compatível com um esquema semelhante de liberdades para as outras.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam tanto (a) razoavelmente vantajosas para todos, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos<sup>172</sup>.

Posteriormente, Rawls desenvolve ambos os princípios ao longo de seu percurso argumentativo, modificando o modo como os apresenta. Em todo caso, para todos os efeitos, a primeira formulação já basta para tratar do respeito – que, como aponta a definição, relaciona diretamente *autorrespeito* e *respeito mútuo*. Os dois princípios<sup>173</sup> seriam escolhidos em uma posição original hipotética – que, para Rawls, deveria possuir quatro principais características<sup>174</sup>: (1) circunstâncias da justiça, (2) restrições formais do justo, (3) véu de ignorância, e (4) racionalidade deliberativa das partes.

Sobre a primeira característica, as *circunstâncias da justiça*, temos que uma sociedade deveria se dar em um contexto de escassez moderada (nem uma abundância absoluta, nem uma escassez absoluta), que implicasse conflitos entre seus indivíduos (possibilitando questões de justiça). Sobre a segunda característica, as *restrições formais do justo*, temos que os princípios a serem escolhidos na posição original deveriam ser gerais (de valor incondicional e conhecimento geral), universais (aplicando-se a todos os indivíduos, como pessoas morais), reconhecidos publicamente (concepção pública de justiça), havendo uma ordenação das reivindicações dos indivíduos, e visando uma justiça procedimental pura (se o resultado decorre de um procedimento justo, deve ser respeitado por ser igualmente justo). Sobre a terceira característica, temos o *véu de ignorância*, segundo o qual cada indivíduo, na posição original, teria conhecimento apenas de dados genéricos (e não de dados circunstanciais), de modo que nenhum poderia (nem conseguiria, racionalmente) escolher princípios que o beneficiassem em particular, de modo que o procedimento seria o mais

<sup>172</sup> TJ, II, § 11, p. 53: “*First: each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone’s advantage, and (b) attached to positions and offices open to all*”.

<sup>173</sup> Várias críticas podem ser feitas aos princípios; algumas que podem ser de interesse, citadas na bibliografia do meu artigo, são: DANIELS, 1975; FREEMAN, 2007, p. 43-140; HÖFFE, 1997; NOZICK, 1974, p. 183-231; PAVÃO, 2013.

<sup>174</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2016d, p. 139-141; TJ, III, § 22, p. 109-112; § 23, p. 112-118; § 24, p. 118-123; § 25, p. 123-130.

equitativo possível. E, sobre a quarta característica, temos a *racionalidade deliberativa*<sup>175</sup> das partes, segundo a qual um indivíduo seria racional (dentro do procedimento de escolha dos princípios) se busca o fomento de seus fins com a máxima eficácia. Deste modo, na posição original, os indivíduos (1) saberiam que estariam inseridos em uma condição de escassez moderada, gerando questões de justiça; (2) reconheceriam certas restrições do justo para a escolha dos princípios no procedimento; (3) não teriam conhecimento de dados específicos, não podendo escolher um princípio vantajoso apenas a um ou poucos indivíduos em particular; e (4) precisariam escolher os princípios com base na racionalidade deliberativa.

Assim, na posição original, o que estaria em jogo seriam quais princípios de justiça seriam escolhidos. Como os princípios deveriam ser responsáveis pela distribuição dos bens disponíveis na sociedade, e como as condições acima mencionadas devem ser consideradas como base da escolha dos indivíduos na posição original, Rawls argumenta em favor da seguinte lista de bens primários<sup>176</sup>, que seriam garantidos pelos dois princípios de justiça anteriormente apresentados:

- (a) As liberdades básicas (liberdade de pensamento e de consciência, entre outros), por permitirem o desenvolvimento e exercício do senso de justiça em condições sociais caracterizadas pela liberdade;
- (b) A liberdade de movimento e livre escolha de sua ocupação, visando a busca e modificação dos fins últimos dos cidadãos;
- (c) Os poderes e prerrogativas das funções e dos postos de responsabilidade, a fim de desenvolver as diversas capacidades autônomas;
- (d) A renda e a riqueza, para concretizar direta ou indiretamente os fins dos cidadãos;
- (e) As bases sociais do respeito por si mesmo, de tal modo que o indivíduo possa adquirir uma noção verdadeira de seu próprio valor enquanto pessoa moral, em busca de seus próprios fins com entusiasmo e autoconfiança.

Da lista, precisamos levar em consideração dois pontos principais: primeiro, que o respeito é considerado já como um bem primário; e, segundo, que disso se segue a prioridade do primeiro princípio (garantindo as liberdades fundamentais) frente ao segundo princípio (acessibilidade de todos a cargos e posições). Deste modo, o respeito seria garantido já na

---

<sup>175</sup> Sobre a concepção de racionalidade deliberativa de Rawls, ver: Sen (1970), Arrow (1963), Little (1957), Simon (1955), Davidson (1963), Hempel (1965), Bennett (1964), e Mabbott (1953) (biografia indicada pelo próprio Rawls). Ver também, sobre racionalidade em geral: NORVIG; RUSSELL, 2010; e LANZINI STOBBE, 2015b.

<sup>176</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2016d, p. 132-134.

escolha dos princípios na posição original, e não poderia ser sacrificado em prol de impedir desigualdades na sociedade, porque o segundo princípio estaria hierarquicamente abaixo do primeiro. Sobre o respeito, e a relação entre autorrespeito e respeito mútuo, temos, em passagem crucial de *TJ*:

É claramente racional para os homens assegurar seu próprio respeito. Um sentido de seu valor próprio é necessário se eles devem buscar sua concepção de bem com satisfação e ter prazer em sua realização. O autorrespeito não é tanto uma parte de qualquer plano racional de vida no sentido quanto o é no sentido de que vale a pena levar a cabo um tal projeto. Ora, nosso autorrespeito normalmente depende do respeito de outros. A menos que sintamos que nossos esforços sejam respeitados por eles, é difícil, se não impossível, para nós mantermos a convicção de que vale a pena promover nossos fins [...]. Portanto, por essa razão, as partes aceitariam o dever natural de respeito mútuo que lhes pede que tratem umas às outras com civilidade e estejam dispostas a explicar os motivos de suas ações, especialmente quando as reivindicações de outros são desconsideradas [...]. Além disso, pode-se supor que aqueles que respeitam a si mesmos muito provavelmente respeitarão uns aos outros, e vice-versa. Autodesprezo conduz ao desprezo por outros e ameaça o bem deles tanto quanto a inveja o faz. Autorrespeito se autossustenta reciprocamente<sup>177</sup>.

Ao que indica Rawls, o autorrespeito depende do respeito mútuo, sem o qual o primeiro não se daria. Mas, pelo outro lado, também o respeito mútuo depende do autorrespeito, uma vez que pessoas que respeitam a si próprias tenderiam a respeitar também outros<sup>178</sup>. O respeito que se implica dessa relação aponta para a valorização tanto do próprio indivíduo – tanto no sentido de uma valorização de seu próprio valor como pessoa, quanto da confiança na sua capacidade de realizar concepção de bem (seu projeto de vida, envolvendo um sentido de autoestima) –, quanto dos demais, em uma mesma sociedade; não poderia ser deixado de lado para corrigir desigualdades na sociedade (prioridade do primeiro princípio); e deveria ser escolhido pelas partes na posição original, partindo das quatro características, sobretudo da racionalidade deliberativa, uma vez que seria irracional buscar vantagens particulares – como seria o caso de alguém escolher um princípio que não garantisse o respeito, o que seria irracional, visto que o indivíduo em questão não teria garantia alguma de que não seriam as liberdades dele próprio a serem violadas. Para que sua concepção de bens seja respeitada, ele precisa escolher um princípio que assegure o respeito como base (enquanto um tipo de bem

---

<sup>177</sup> TJ, III, § 29, p. 155-156: “*It is clearly rational for men to secure their self-respect. A sense of their own worth is necessary if they are to pursue their conception of the good with satisfaction and to take pleasure in its fulfillment. Self-respect is not so much a part of any rational plan of life as the sense that one’s plan is worth carrying out. Now our self-respect normally depends upon the respect of others. Unless we feel that our endeavors are respected by them, it is difficult if not impossible for us to maintain the conviction that our ends are worth advancing. [...] Hence for this reason the parties would accept the natural duty of mutual respect which asks them to treat one another civilly and to be willing to explain the grounds of their actions, especially when the claims of others are overruled [...] Moreover, one may assume that those who respect themselves are more likely to respect each other and conversely. Self-contempt leads to contempt of others and threatens their good as much as envy does. Self-respect is reciprocally self-supporting*”.

<sup>178</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2016d, p. 134-135.

primário).

Nesse mesmo sentido, temos outra passagem relevante de Rawls:

Considerar as pessoas como fins em si mesmos nos arranjos fundamentais da sociedade significa aceitar abdicar de tais ganhos que não contribuem às expectativas de todos. Em contraste, considerar pessoas como [meros] meios significa se dispor a impor, aos já menos favorecidos, perspectivas de vida ainda mais baixas em benefício das expectativas mais altas de outros<sup>179</sup>.

Rawls busca oferecer uma interpretação “kantiana” de sua teoria no parágrafo 40 de *TJ*, já utilizando, na passagem anterior, uma terminologia kantiana de meios e fins, relacionando respeito mútuo e sociedade justa. Sobre o parágrafo 40<sup>180</sup>, o que precisamos levar em consideração é o paralelo traçado por Rawls entre a escolha dos princípios de justiça e o agir pela Lei Moral em Kant – de tal modo que os cidadãos, de modo similar como os seres humanos são autônomos em Kant ao agir pela Lei Moral, seriam “mutuamente desinteressados” (sem interesse específico quanto aos fins de outros), mas dispostos a cooperar na escolha dos princípios<sup>181</sup>. Ademais, os indivíduos seriam considerados como *pessoas*, efetivamente *livres e iguais*<sup>182</sup> – que buscariam fomentar suas concepções de bem, e ter reivindicações quanto à distribuição dos bens da sociedade. Rawls afirma, nesse sentido: “Agir com base nos princípios de justiça é agir com base em imperativos categóricos no sentido de que eles se aplicam a nós, quaisquer que sejam nossos objetivos em particular<sup>183</sup>”.

Deste modo, podemos encerrar esta reconstrução argumentativa, ao já termos retomado as noções principais envolvidas na definição e na justificação. Aqui, precisamos atentar aos seguintes pontos<sup>184</sup>, já direcionados ao desenvolvimento da teoria rawlseana: primeiro, a definição e a justificação do respeito em Rawls se encontram interligadas, na medida em que o procedimento da posição original pretende justificar a escolha de princípios de justiça que resguardem o respeito (autorrespeito e respeito mútuo); segundo, a estratégia argumentativa de Rawls apresenta um modo diverso da estratégia utilizada por Kant – os dualismos –, de tal modo que Rawls afirma buscar justamente a superação dos mesmos, dado que o central para sua teoria (bem como para a sua interpretação da filosofia de Kant) seria o próprio

<sup>179</sup> *TJ*, III, § 29, p. 157: “*To regard persons as ends in themselves in the basic design of society is to agree to forgo those gains which do not contribute to everyone’s expectations. By contrast, to regard persons as means is to be prepared to impose on those already less favored still lower prospects of life for the sake of the higher expectations of others*”.

<sup>180</sup> Ver também RAWLS, 1975.

<sup>181</sup> Sobre uma abordagem mais detalhada da relação entre autonomia em Kant e desinteresse mútuo em Rawls, ver PAVÃO; LANZINI STOBBE, 2013; e LANZINI STOBBE, 2016d, p. 135-137.

<sup>182</sup> Retomaremos logo na próxima seção ambas as noções, uma vez que são centrais à interpretação propriamente construtivista de Rawls em *KCMT*.

<sup>183</sup> *TJ*, IV, § 40, p. 223: “*To act from the principles of justice is to act from categorical imperatives in the sense that they apply to us whatever in particular our aims are*”.

<sup>184</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2016d, p. 137-138.

procedimento e a ênfase na noção de pessoas livres e iguais como sua pedra angular, digamos<sup>185</sup>. Assim, uma vez que já citamos a definição e justificação que apresentei anteriormente, podemos passar à análise do desenvolvimento da teoria de Rawls no artigo de 1980, sendo que a análise da satisfabilidade da definição e da justificação aqui citadas dar-se-á ao final deste capítulo.

### 3.1.2. Abordagem Em “Kantian Constructivism in Moral Theory”

Após apresentar a primeira versão de sua teoria da justiça como equidade em 1971, Rawls busca classificá-la como um tipo de “construtivismo” a partir de seu artigo “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980). Por diversos motivos se pode dizer que tal artigo trata de um ponto central à filosofia política de Rawls como um todo, particularmente se considerarmos o próprio caráter *construtivista* de sua teoria da justiça<sup>186</sup>. Assim, se pode dizer que o artigo seja uma transição entre as duas obras principais – *A Theory of Justice*, que tratamos há pouco, e *Political Liberalism*, que trataremos na sequência –, ocupando-se com o desenvolvimento de conceitos já anteriormente tratados, como racionalidade e bens primários, além de focar na concepção em grande medida kantiana de “pessoa” (enquanto “personalidade moral”) e na noção de sociedade bem ordenada.

Rawls inicia o artigo – composto por uma série de três conferências na *Columbia University* em 1967, em memória de John Dewey – com uma discussão acerca da distinção entre autonomia racional e autonomia completa, a ser seguida por considerações acerca das representações de liberdade e igualdade e, por fim, sobre construção e objetividade. O objetivo do artigo de Rawls é tratar da ideia de uma concepção moral construtivista, particularmente em sua variante *kantiana*; justamente por isso o título, assinalando um “construtivismo kantiano”<sup>187</sup>. Mais especificamente ainda, ele busca tratar de tal construtivismo partindo do ponto de vista de sua própria concepção, a da justiça como equidade – que examinamos na seção anterior. Um objetivo específico de Rawls, por assim dizer, e que muito nos interessa neste momento, é o “objetivo [...] de superar os dualismos da doutrina kantiana”<sup>188</sup>. Interessa-*nos*, na medida em que é justamente isso que precisamos considerar para buscar um argumento justificatório alternativo a *GMS* com relação à justificação dos requerimentos morais; em Rawls, tal argumento alternativo poderia ser

<sup>185</sup> Priorizando uma teoria política a uma metafísica. Sobre esse ponto, ver RAWLS, 1985.

<sup>186</sup> Sobre *KCMT*, ver JEZZI, 2016; ver também FREEMAN, 2007, capítulo 7; e O’NEILL, 2003.

<sup>187</sup> Cf. *KCMT*, 1, p. 515.

<sup>188</sup> *KCMT*, 1, p. 516: “[...] *aim of overcoming the dualisms in Kant's doctrine*”.

buscado em um procedimento de construção dos princípios morais – remetendo mesmo à interpretação de Rawls de um “construtivismo moral de Kant” (que vimos em 2.2.1.). Começamos, então, a tratar do argumento de Rawls no artigo de 1980 pela afirmação de que a característica central da forma kantiana de construtivismo seria que “ela especifica uma concepção particular da pessoa como um elemento em um procedimento razoável de construção, cujo resultado determina o conteúdo dos primeiros princípios de justiça<sup>189</sup>”. A ideia central aqui é, podemos dizer, que princípios de justiça podem ser determinados a partir de um procedimento de construção tal que satisfaça certas condições razoáveis, bem como que este seja operado por agentes racionais, enquanto “pessoas”. Tais princípios de justiça só se encontraram justificados na medida em que todos os cidadãos reconheçam que o procedimento de construção é *razoável* – aceitável por todos.

Mas como podem as pessoas se colocarem de acordo quanto à concepção da justiça que preencherá o papel social e que será a mais razoável para elas, considerando suas próprias concepções de “pessoa” e de “cooperação social” entre elas? Dada a pluralidade de concepções dentro de uma sociedade – ponto de partida de Rawls –, surge a discordância com relação ao modo de como organizar as instituições sociais básicas, a fim de respeitar tanto a liberdade quanto a igualdade dos cidadãos. Mas quais seriam os princípios de liberdade e igualdade, tradicionalmente reconhecidos (considerando nossa história política recente), acerca dos quais pessoas *livres e iguais* poderiam se colocar de acordo – no caso de estas serem equitativamente representadas sob um único ponto de vista como *cidadãos*?

A fim de responder a esse tipo de questão, acerca dos princípios de justiça, Rawls considera justamente um tipo específico de construtivismo, de caráter *kantiano*, pautando-se em sua própria teoria da justiça. Deste modo, ele busca não uma “verdade moral fixada por uma ordem de objetos e de relações independente e anterior”, mas sim “articular uma concepção pública de justiça que seja aceitável para todos os que consideram sua pessoa e sua relação com a sociedade de uma certa maneira<sup>190</sup>”; *atos morais*, assim, são admitidos apenas *dentro* do procedimento de construção, não existindo fora deste. Neste sentido, temos uma abordagem muito mais antirrealista do que realista moral, por mais que, justamente por buscar se desvencilhar da busca por uma verdade moral fixada, Rawls também se afaste do próprio antirrealismo (ou, pelo menos, de um antirrealismo cognitivista propriamente dito).

<sup>189</sup> KCMT, 1, I, p. 516: “[...] it specifies a particular conception of the person as an element in a reasonable procedure of construction, the outcome of which determines the content of the first principles of justice”.

<sup>190</sup> KCMT, 1, I, p. 519: “[...] moral truth interpreted as fixed by a prior and independent order of objects and relations [...] to articulate a public conception of justice that all can live with who regard their person and their relation to society in a certain way”.

Buscando apresentar os traços construtivistas de sua própria teoria, Rawls aponta para duas “concepções-modelo” básicas, enquanto ideias fundamentais, desta: a de uma *pessoa moral*, e a de uma *sociedade bem ordenada*. A estas duas, se acrescenta ainda uma terceira: a de *posição original*, que tem um papel mediador entre as duas primeiras. Para uma sociedade ser bem ordenada, se faz necessário que esta esteja ordenada de acordo com princípios de justiça razoáveis; tais princípios são aqueles que trazem consigo as restrições com relação à própria noção de pessoa – fatidicamente, são princípios que guardam o respeito pela concepção de pessoa, enquanto livre e igual –, e são escolhidos pelos próprios cidadãos, na condição de agentes (operadores) do procedimento de construção dos princípios, em meio ao cenário de uma posição original. No caso, na teoria da justiça de Rawls, tal posição original pode ser caracterizada por um “véu de ignorância” (como vimos antes).

Justamente com relação à noção de “pessoa”, precisamos levar em consideração o papel dos parceiros na posição original como agentes racionalmente *autônomos* de um procedimento de construção. *Autonomia*, aqui, deve ser entendida de dois modos distintos: por um lado, temos a autonomia *racional*; pelo outro, a autonomia *completa*. A primeira se dá em meio aos agentes do procedimento de construção; é relativamente estrita, a parte do “desinteresse mútuo” que consideramos na seção anterior. O agente é autônomo para escolher os princípios; entretanto, esse tipo de autonomia não é um ideal, mas sim um “dispositivo de representação utilizado para vincular a concepção das pessoas a princípios de justiça precisos<sup>191</sup>”. A segunda é a autonomia *completa*, dos cidadãos na vida cotidiana que, além de terem uma visão sobre si próprios, defendem e aplicam os princípios de justiça com os quais concordam; a autonomia completa, sim, é um *ideal moral*, parte de um ideal mais amplo de uma sociedade bem ordenada.

Uma sociedade bem ordenada, como já vimos, parte tanto de uma concepção pública de justiça – na qual cada um aceita, sabendo que todos também o fazem, os mesmos princípios de justiça – quanto da noção de seus membros como pessoas morais, livres e iguais. Enquanto pessoas *morais*, os membros da sociedade possuem e reconhecem um “senso de justiça”; enquanto pessoas *iguais*, consideram-se como possuindo um direito igual de determinar e avaliar os princípios de justiça; enquanto pessoas *livres*, tem direito de intervir na elaboração das instituições comuns, a fim de contribuir para seus próprios objetivos fundamentais e interesses superiores, sendo também capazes de repensar ou modificar tais objetivos próprios.

---

<sup>191</sup> KCMT, 1, VII, p. 533-534: “[...] a device of representation used to connect the conception of the person with definite principles of justice”.

Retomando a noção de posição original, Rawls aponta para sua incorporação de uma justiça processual pura<sup>192</sup> [*pure procedural justice*]. Disto se tira que: quaisquer que sejam os princípios selecionados pelos agentes no procedimento de construção, eles serão *justos*. Deste modo, caracterizada como justiça processual pura, se pode explicar a partir da posição original em que medida os agentes racionais do procedimento de construção são *igualmente autônomos* – enquanto *agentes*. Tal autonomia, em todo caso, como vimos, é exclusivamente uma autonomia *racional*. Nesse sentido, é por meio desses agentes que todos os cidadãos de uma sociedade bem ordenada se consideram justificados para intervir na elaboração das instituições comuns, justamente porque há, em alguma medida, autonomia no procedimento.

Rawls considera ainda que as pessoas morais – tomadas na qualidade de agentes do procedimento – seriam caracterizadas por duas faculdades morais e dois interesses superiores correspondentes: primeiro, um “senso efetivo de justiça” [*effective sense of justice*], que permite compreender e aplicar os princípios de justiça; segundo, a capacidade de formar, revisar e defender racionalmente uma “concepção de bem”<sup>193</sup> [*conception of the good*]. Assim, o que estaria em jogo na posição original seria também como constituí-la de tal modo que representantes de pessoas com tais faculdades e interesses entrassem em um acordo acerca dos princípios da justiça. Para responder isso, Rawls lança mão de uma análise dos bens primários, que já tratara no parágrafo 15 de *TJ*. Acerca justamente do respeito de si mesmo, precisamos considerar atentamente que Rawls assume, junto ao respeito por si próprio, noções como “entusiasmo” e “autoconfiança” – remetendo mesmo à noção de “autoestima” de *TJ*: elementos a considerarmos para uma definição do respeito em Rawls.

A relação entre os bens primários e a noção de autonomia é considerada na medida em que, na base do desejo por tais bens, se encontram interesses superiores da personalidade moral e da necessidade de garantir uma concepção de bem própria. Nesse sentido, os agentes no procedimento garantem as condições necessárias para o exercício das faculdades que os caracterizam como pessoas morais; e isso se refere justamente à autonomia *racional*. A autonomia completa, por outro lado, se efetiva somente com os cidadãos de uma sociedade bem ordenada em sua vida cotidiana; apesar disso, seus aspectos principais devem se fazer presentes ainda na posição original, uma vez que os princípios devem ser aprovados, reconhecendo-se publicamente o procedimento como válido para chegar a um acordo com

---

<sup>192</sup> Cf. KCMT, 1, III, p. 523.

<sup>193</sup> Cf. KCMT, 1, IV, p. 524-525.

base nos princípios, assim como em conformidade com o senso de justiça dos cidadãos com autonomia completa<sup>194</sup>.

Para efetivamente entendermos a noção de autonomia *completa*, se faz necessário um olhar mais atento à distinção entre as noções de “racional” e “razoável”. Ambos são termos equitativos de cooperação. O primeiro diz respeito à concepção que cada participante tem de sua vantagem racional que ele, como indivíduo, busca concretizar (considerando os bens primários e as duas faculdades morais); o segundo inclui as ideias de reciprocidade e mutualidade. A noção de razoável considera os parceiros na posição original de modo simétrico. Assim, diz Rawls: “O Razoável condiciona o Racional porque os seus princípios limitam, e em uma doutrina kantiana limitam absolutamente, os fins últimos que podem ser visados<sup>195</sup>”.

O razoável seria, então, expresso na posição original pelo conjunto dos cerceamentos às deliberações dos parceiros agentes, sendo eles: a condição de publicidade, o véu da ignorância, e a simetria da situação dos parceiros uns para com os outros. Deste modo, se pode tirar princípios de justiça razoáveis da própria posição original, por meio do procedimento. Rawls destaca ainda que “o modo pelo qual o Razoável enquadra o Racional na posição original representa uma característica da unidade da razão prática<sup>196</sup>” – isto considerando tanto uma razão prática empírica, quanto pura (ambas no sentido kantiano, que tratamos antes). Nesse sentido, “a unidade da razão prática é expressa ao definir o Razoável como enquadrando o Racional e subordinando-o absolutamente<sup>197</sup>”, de modo que temos uma prioridade do justo (razoável) sobre o bem (racional). Ao justificarmos os princípios da justiça pelo procedimento da posição original, e considerando os elementos razoável e racional desta, temos que tais princípios guardam tanto o senso de justiça dos cidadãos, quanto a própria concepção deles como pessoas morais, livres e iguais: simultaneamente como racionais e razoáveis. Assim, agir partindo de tais princípios, e defendê-los na vida pública, seria sua autonomia *completa* (a autonomia racional dando-se apenas dentro do procedimento).

Uma vez tendo tratado da distinção entre os dois tipos de autonomia, Rawls se volta para as representações de liberdade e igualdade na segunda seção – que são outro ponto central a considerar com relação a um “construtivismo kantiano”. Nesse sentido, há dois

<sup>194</sup> Cf. KCMT, 1, V, p. 528.

<sup>195</sup> KCMT, 1, V, p. 530: “*The Reasonable subordinates the Rational because its principles limit, and in a Kantian doctrine limit absolutely, the final ends that can be pursued*”.

<sup>196</sup> KCMT, 1, VI, p. 532: “[...] *the way in which the Reasonable frames the Rational in the original position represents a feature of the unity of practical reason*”.

<sup>197</sup> KCMT, 1, VI, p. 532: “*The unity of practical reason is expressed by defining the Reasonable to frame the Rational and to subordinate it absolutely*”.

aspectos principais a serem desenvolvidos: a noção de pessoas como *livres e iguais*, e a condição formal de publicidade. Considerando um construtivismo *kantiano*, em meio a outros tipos de construtivismo, Rawls aponta que sua característica principal seria o modo de interpretar as três concepções-modelos, em especial a de pessoa como razoável, racional e autônoma.

Além disso, a própria concepção de sociedade bem ordenada se faz relevante – considerando-a como uma “associação autossuficiente de seres humanos que, como um Estado-nação, controla um território interligado<sup>198</sup>”. Tal sociedade é um sistema fechado, estando submetida a “circunstâncias de justiça” [*circumstances of justice*]. Dadas tais circunstâncias, os membros de uma tal sociedade não ficariam indiferentes ao modo de partilha dos produtos da cooperação social, de modo que, para a sociedade permanecer estável, tanto a distribuição presente quanto uma futura deveriam ser percebidas como suficientemente justas. Assim, os cidadãos defendem suas instituições vigentes – a fim de assegurar a estabilidade da sociedade – por pensar que estão em conformidade com sua concepção pública e efetiva de justiça.

De tal concepção de justiça, Rawls tira três níveis da noção de *publicidade*: o *primeiro* implica que a sociedade seja efetivamente governada por princípios públicos de justiça, reconhecidos publicamente pelos cidadãos; o *segundo* trata das crenças, frente às quais os princípios primeiros de justiça podem ser aceitos, partindo de métodos de pesquisa compartilhados publicamente; o *terceiro* se refere à justificação completa da concepção pública de justiça, apresentada em seus próprios termos, na medida em que cidadãos já dentro da sociedade refletem sobre as razões para agir de determinadas maneiras, de modo que a justificação esteja disponível publicamente. Rawls afirma que uma sociedade bem ordenada satisfaria a condição de publicidade *completa*, ao concretizar os três níveis de publicidade<sup>199</sup>.

Uma vez considerado isso, temos que tal condição é adotada justamente para formular um ideal de cooperação social entre as pessoas – morais, livres e iguais – por meio da concepção-modelo de sociedade bem ordenada, sendo que tal ideal implica a noção de cooperação em termos de equidade e vantagem mútua (que exprime o racional e o razoável). Justamente isso possibilita considerar uma base mais estrita para escolher entre interpretações conflitantes de liberdade e igualdade. Nesse sentido, temos uma condição prévia de *liberdade*:

---

<sup>198</sup> KCMT, 2, I, p. 536: “[...] a self-sufficient association of human beings which, like a nation-state, controls a connected territory”.

<sup>199</sup> Cf. KCMT, 2, I, p. 538.

A publicidade garante, na medida em que a forma realizável das instituições possa permitir, que as pessoas livres e iguais estão em posição de conhecer e aceitar as influências do contexto social que modelam a sua concepção de si mesmas como pessoas, bem como o seu caráter e a sua concepção de bem<sup>200</sup>.

A condição prévia de *igualdade* aparece logo na sequência:

Que os cidadãos em uma sociedade bem ordenada possam pôr-se de acordo entre si acerca de princípios de justiça e reconhecer suas instituições como sendo justas significa que eles se puseram igualmente de acordo para que, em certas partes de sua vida em comum, as considerações de justiça ocupem um lugar especial<sup>201</sup>.

Nesse sentido, temos que tanto liberdade quanto igualdade estão presentes na condição de publicidade completa a ser considerada em uma sociedade bem ordenada. Acerca do modo como a condição de publicidade é representada na posição original, temos que os parceiros, enquanto agentes de um procedimento de construção, precisam avaliar as concepções de justiça, respeitando a condição de que os princípios a serem adotados tem de servir como concepção política de justiça. Deste modo, por melhores que sejam os princípios, se não possam ser reconhecidos e aceitos *publicamente*, devem ser descartados.

Deste modo, temos que os cidadãos se consideram *livres* de dois modos: *primeiro*, por conta do direito que sentem, de intervir na elaboração das instituições sociais visando seus interesses superiores e fins últimos, enquanto fontes auto-originárias de reivindicações: “As pessoas são fontes auto-originárias de reivindicações no sentido de que tais reivindicações têm um peso próprio, que não deriva de deveres ou obrigações devidas à sociedade ou a outras pessoas, ou, em último caso, derivada de, ou atribuída ao seu papel social específico<sup>202</sup>”. *Segundo*, os cidadãos se reconhecem mutuamente, enquanto pessoas livres, como moralmente capazes de ter uma concepção de bem; sendo também capazes de revisar e modificar tal concepção: “[...] os cidadãos, enquanto pessoas livres, têm o direito de considerar sua pessoa como independente, e não identificada com um sistema particular de fins<sup>203</sup>”.

Por outro lado, temos que os cidadãos se considerariam *iguais* no sentido de serem pessoas morais iguais; “cada um é igualmente capaz de compreender e de aceitar a concepção

<sup>200</sup> KCMT, 2, I, p. 539: “Publicity ensures, so far as the feasible design of institutions can allow, that free and equal persons are in a position to know and to accept the background social influences that shape their conception of themselves as persons, as well as their character and conception of their good”.

<sup>201</sup> KCMT, 2, I, p. 539: “That citizens in a well-ordered society can agree before one another on principles of justice and recognize their institutions to be just means that they have also agreed that, for certain parts of their common life, considerations of justice are to have a special place”.

<sup>202</sup> KCMT, 2, III, p. 543: “People are self-originating sources of claims in the sense that their claims carry weight on their own without being derived from prior duties or obligations owed to society or to other persons, or, finally, as derived from, or assigned to, their particular social role”.

<sup>203</sup> KCMT, 2, III, p. 544-545: “[...] citizens as free persons have the right to view their persons as independent and not identified with any particular system of ends”.

pública da justiça; portanto, todos são capazes de honrar os princípios de justiça e de ser participantes integrais da cooperação social ao longo de suas vidas<sup>204</sup>”. Nesse sentido, temos uma ideia de “dignidade igual”, com base na capacidade igual de compreender e aplicar a concepção pública de cooperação social. Deste modo, o senso de justiça que cada um possui seria suficiente. Em todo caso, ainda seria possível justificar certas desigualdades, sociais ou econômicas – como também em *TJ*.

Concernente à liberdade e à igualdade na posição original, temos que ambas são representadas de maneira puramente *formal*. Os agentes possuem tanto um senso efetivo de justiça, quanto uma concepção de bem, porém ambos carecem de conteúdo, sendo isso implicado das restrições de informação do véu de ignorância. Deste modo, temos o “desinteresse mútuo” – já considerado em *TJ* – por meio do qual os agentes buscam proteger os interesses de sua personalidade moral, enquanto condição para se chegar em um acordo razoável acerca dos princípios de justiça – que possibilitará aos agentes fomentarem seus interesses superiores. Nesse sentido, a relação entre autonomia e liberdade se dá pela capacidade de formular reivindicações de maneira autônoma, sendo este o modo pelo qual a liberdade é representada – contra valores “intrínsecos”, como os valores perfeccionistas da excelência humana, da verdade ou da beleza. Mesmo que os fins em questão sejam desconhecidos – fins últimos dos agentes no procedimento – temos que pessoas livres possuem uma espécie de desejo regulador e efetivo de ser um certo tipo de pessoa, notadamente pautado no ideal de pessoa moral (livre e igual, razoável e racional). Os agentes, no procedimento, são independentes de motivações dadas pela concepção particular de bem; eles buscam, nesse sentido, uma concepção de justiça com a maior probabilidade de proteger as condições necessárias para efetivar seus interesses superiores (bem como sua concepção, ainda desconhecida, de bem) – e a própria lista de bens básicos, incluindo autorrespeito e respeito mútuo. Assim, como definição para o requerimento de respeito, pode-se formular a seguinte: *O respeito por seres humanos se deve ao tratamento de pessoas como livres e iguais, na medida em que garante ambas as condições – e devidas implicações* (autoestima, respeito mútuo, entre outras) – *aos indivíduos na posição original (e seu posterior status como cidadãos), com o objetivo de assegurar a possibilidade de uma sociedade bem ordenada, efetivamente justa.*

---

<sup>204</sup> KCMT, 2, III, p. 546: “[...] everyone is equally capable of understanding and complying with the public conception of justice; therefore all are capable of honoring the principles of justice and of being full participants in social cooperation throughout their lives”.

Por fim, falta ainda considerar o terceiro ponto central das conferências de Rawls: a construção e a objetividade, ao relacionar os princípios primeiros de justiça a uma concepção de pessoa moral que considere tanto liberdade quanto igualdade – que levará à justificação para o respeito. A fim de considerar tanto liberdade quanto igualdade, Rawls busca limitar seu escopo a uma “sociedade democrática moderna” – o que, como veremos na última seção deste capítulo (3.1.4.), pode ser considerado problemático para se buscar uma resposta com um máximo possível de universalidade para o requerimento de respeito.

“Objetividade”, para o procedimento de construção descrito por Rawls, se dá no sentido de um ponto de vista social construído de modo apropriado, que se imponha a todos os pontos de vista individuais. Deste modo, seria preferível – por meio do procedimento – considerar os princípios da justiça como *razoáveis* (os mais razoáveis para nós), e não como *verdadeiros*. Tal razoabilidade se dá por meio da concepção política de pessoa que temos, e não deve ser entendida estritamente como o sentido de “razoável” enquanto contraposto a “racional”, mas sim a “verdadeiro” – na medida em que se pretende desvincular tal noção de um intuicionismo racional. Disto se pode tirar ainda a própria intenção rawlseana de se desvincular de discussões metaéticas, uma vez que o que estaria em jogo, para ele, não seria a verdade ou falsidade de juízos morais (no caso, princípios da justiça) – efetivamente nem mesmo a possibilidade de conhecê-los como verdadeiros ou falsos –, mas antes a sua razoabilidade por meio de um procedimento *público* de construção (considerando as condições de publicidade). O propósito de Rawls, aqui, é o de fazer frente a doutrinas “rivais”, como o egoísmo racional, o intuicionismo racional e o utilitarismo clássico<sup>205</sup>.

Pode-se, nesse sentido, dizer que o grande ponto de diferença entre esse tipo de intuicionismo e o construtivismo kantiano de Rawls seja que o “verdadeiro” intuicionista se refere a uma ordem independente das razões tomadas como válidas, conhecidas imediatamente, ao passo que o construtivismo kantiano se pautaria em uma noção de autonomia que impossibilite a determinação do sujeito moral por algo como uma ordem de valores que lhe seja exterior. Assim, afirma Rawls:

A ideia essencial é que tais procedimentos [de construção dos princípios razoáveis de justiça] tem de estar fundados ajustadamente na razão prática, ou, mais exatamente, em noções que caracterizam as pessoas enquanto razoáveis e racionais, e que são incorporadas no modo pelo qual representam a si mesmas, enquanto pessoas, como a sua personalidade moral livre e igual<sup>206</sup>.

<sup>205</sup> Ele considera tanto a obra central de Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1874), os *Principia Ethica* de Moore, e *Ethical Studies* (1876) de Francis Herbert Bradley.

<sup>206</sup> KCMT, 3, I, p. 559-560: “The essential idea is that such procedures must be suitably founded on practical reason, or, more exactly, on notions which characterize persons as reasonable and rational and which are

A autonomia “kantiana” – contra a concepção intuicionista – requer uma fundamentação prática, que considere a personalidade moral dos agentes como livres e iguais, racionais e razoáveis. Para tanto, se requer uma concepção mais complexa de personalidade, que o intuicionismo não necessita (ponto que já tratamos anteriormente).

Uma outra principal diferença entre o intuicionismo racional e o construtivismo kantiano é que cada teoria tem de considerar as limitações inevitáveis a pesar sobre nossas deliberações morais. Nesse sentido, temos que para a concepção construtivista só se pode estabelecer, para a deliberação, uma orientação muito geral, dependendo de nossas faculdades de julgamento e reflexão. Na justiça como equidade, por exemplo, os princípios adotados pelos parceiros na posição original são concebidos visando um acordo público, aplicável às questões de justiça sociais (que basta para estabelecer cooperação social efetiva e equitativa), o que leva Rawls a afirmar que: “fora do procedimento de construção desses princípios, não há razões de justiça<sup>207</sup>”.

Os “fatos morais” não são exteriores ao procedimento, de tal modo que não há um comprometimento realista para com estes. O grau de complexidade dos fatos a serem definidos dentro do procedimento cabe aos próprios parceiros na posição original, de modo que deverão ser aceitos pelos cidadãos na sociedade como razões de justiça. Nesse sentido, tais princípios dependem de crenças gerais acerca da natureza humana e do funcionamento da sociedade – dos quais os parceiros no procedimento podem ter conhecimento<sup>208</sup> – sendo que tais crenças, bem como os princípios de justiça, podem sofrer alterações dentro do procedimento. Tais crenças, pode-se dizer, são refletidas nas duas concepções-modelo que servem de base ao procedimento (a concepção de pessoa e a de sociedade bem ordenada).

Cabe ressaltar ainda, em todo caso, que os princípios de justiça não são efetivamente “escolhidos”<sup>209</sup>. Do ponto de vista dos parceiros na posição original, temos que eles são movidos pela preferência pelos bens primários, que tem por base seus interesses superiores que visam exercer e desenvolver suas faculdades morais. A importância dos ideais de

---

*incorporated into the way in which, as such persons, they represent to themselves their free and equal moral personality”.*

<sup>207</sup> KCMT, 3, IV, p. 565: “[...] *an essential feature of a constructivist view, as illustrated by justice as fairness, is that its first principles single out what facts citizens in a well-ordered society are to count as reasons of justice. Apart from the procedure of constructing these principles, there are no reasons of justice*”.

<sup>208</sup> Em todo caso, parece estranho considerar que esse tipo de conhecimento seja acessível dentro do procedimento, especialmente ao relembrarmos do véu da ignorância. Se tenho uma crença específica sobre a natureza humana ou o modo como uma sociedade deve funcionar, e outro indivíduo pode ter uma crença diferente, isso não poderia afetar a razoabilidade do próprio procedimento? Talvez se possa argumentar que não, na medida em que se faz necessário que os próprios parceiros se coloquem de acordo acerca disso. Um problema decorrente daí, contudo, é que o procedimento é voltado justamente para colocar as condições para se chegar nesse tipo de acordo.

<sup>209</sup> Cf. KCMT, 3, V, p. 567-568.

liberdade e igualdade, com relação às duas concepções-modelo, remete tanto a esses interesses superiores quanto à própria cultura de nossa sociedade, que tem como implícitas as concepções de pessoa e de cooperação social. Uma vez que nessa própria sociedade se dão debates acerca da liberdade e da igualdade, com efetivamente pouco consenso a respeito de ambos, se faz relevante a busca de princípios que sejam *razoáveis*, e não *verdadeiros* (como querem os intuicionistas). O ponto central a se considerar<sup>210</sup>, partindo disso, é que o construtivismo é compatível com a existência de uma concepção de justiça razoável, podendo ser, assim, *objetivo* nesse mesmo sentido (enquanto razoável, e não verdadeiro) – uma vez que se pode considerar um procedimento razoáveis de construção que possa chegar a uma tal concepção. A busca principal, assim, é por uma concepção de justiça que seja a mais razoável possível para nós e nossa sociedade – o que envolveria resolver o impasse acerca das interpretações divergentes de liberdade e igualdade.

Antes de nos voltarmos à abordagem de Rawls em *Political Liberalism*, e à luz do que acabamos de considerar, podemos formular a justificação para o requerimento de respeito, mediante a justificação para os princípios de justiça em geral: *O respeito por seres humanos parte da escolha de princípios de justiça por indivíduos em uma posição original caracterizada por um procedimento de construção de princípios públicos de justiça que sejam razoáveis – visando uma sociedade bem ordenada na qual sejam garantidos seus bens sociais primários, além de sua condição como pessoas livres e iguais e implicações*. Ambas, definição e justificação, são aqui em grande medida uma transição de *TJ* para *PL*, especialmente ao considerar dois elementos de certo modo novos: a noção de um “procedimento de construção” (o “construtivismo” propriamente dito), e a noção de “razoável” (nos dois sentidos em *KCMT*). Se ambas se sustentam, bem como em que medida elas serão incorporadas à abordagem de *PL*, é o que veremos a seguir.

### 3.1.3. Abordagem Em *Political Liberalism*

Rawls modifica, de certo modo significativamente, sua teoria em *Political Liberalism* (1993) – por mais que ainda mantendo noções centrais. A justiça como equidade, tal como exposta em 1971, tinha como principal objetivo se opor a correntes como o utilitarismo (também o intuicionismo e o perfeccionismo). Nesse sentido, ela seria entendida como uma teoria entre outras, por mais que vantajosa frente a estas em diversos aspectos. Demonstrar isso, pode-se dizer, é o principal objetivo em *TJ* após elaborar a teoria propriamente dita. Em

<sup>210</sup> Cf. *KCMT*, 3, V, p. 569-570.

*PL*, em todo caso, Rawls parte de uma abordagem diferente; sua justiça como equidade é enfatizada como estando em meio a um pluralismo de doutrinas que se ocupem com o problema da justiça. Isso gira em torno da seguinte questão fundamental: “[...] qual é a concepção de justiça é mais apropriada para especificar os termos equitativos de cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, e membros plenamente cooperativos da sociedade ao longo de uma vida completa, de uma geração à seguinte?”<sup>211</sup>. O que está em questão aqui é justamente como se chegar a uma concepção de justiça, notadamente a almejada para se chegar a uma cooperação social equitativa que seja, efetivamente, considerada *justa* – e que, conseqüentemente, resguardaria o requerimento político de respeito. Partindo disso, Rawls considera ainda uma segunda questão: “[...] quais são os fundamentos da tolerância, assim compreendida, dado o fato do pluralismo razoável como o produto inevitável de instituições livres?”<sup>212</sup>. Aqui, temos o problema da tolerância em uma sociedade que possa ser considerada justa, partindo do chamado “pluralismo razoável” – não um pluralismo geral, mas sim contendo uma pluralidade de concepções razoáveis, que possam ser aceitas por todos os membros da sociedade. A essas duas principais questões, Rawls adiciona ainda uma terceira, acerca da estabilidade de uma tal sociedade: “[...] como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?”<sup>213</sup>.

A fim de responder essas três questões fundamentais, Rawls lança mão de dois conjuntos de ideias<sup>214</sup>: o primeiro parte de ideias já conhecidas do livro de 1971, notadamente a posição original, a concepção política de pessoa, e a de sociedade bem ordenada; o segundo trata de noções em certa medida novas em seu pensamento, como o chamado “consenso sobreposto”, a prioridade do justo sobre o bem, e a ideia de razão pública<sup>215</sup>. Em linhas gerais, se pode dizer que o “Liberalismo Político” de Rawls busca tratar tanto da questão de uma sociedade com cooperação equitativa, quanto tolerante – frente ao pluralismo razoável – e

---

<sup>211</sup> *PL*, I, p. 3: “[...] *what is the most appropriate conception of justice for specifying the fair terms of social cooperation between citizens regarded as free and equal, and as fully cooperating members of society over a complete life, from one generation to the next?*”

<sup>212</sup> *PL*, I, p. 4: “[...] *what are the grounds of toleration so understood and given the fact of reasonable pluralism as the inevitable outcome of free institutions?*”

<sup>213</sup> *PL*, I, p. 4: “[...] *how is it possible for there to exist over time a just and stable society of free and equal citizens, who remain profoundly divided by reasonable religious, philosophical, and moral doctrines?*”

<sup>214</sup> Sobre esse ponto, ver também KOLLER, 2015 (In: HÖFFE, 2013, capítulo 2).

<sup>215</sup> Não poderei me voltar aqui em maiores detalhes à ideia de razão pública – que é um componente importante do projeto do liberalismo político – a fim de não perder o foco da questão acerca do requerimento de respeito. Em todo caso, sobre esse ponto, ver o artigo “The Idea of Public Reason Revisited” (1997), bem como a conferência VI de *PL* (p. 212-264).

estável – do ponto de vista da coexistência dos cidadãos “pelas razões certas”, de modo que a sociedade daí resultante poderia ser considerada justa. Tal liberalismo é *político* (isto é, uma doutrina política), porque toca noções políticas – e não é meramente uma doutrina abrangente, que considere pontos não políticos (como religião, moral, entre outros)<sup>216</sup>. Justamente por ser político é que esse liberalismo específico pode dar uma resposta que valha no contexto de busca de um consenso sobreposto, uma vez que permite que os cidadãos tenham suas doutrinas abrangentes particulares, embora venha a requerer que a argumentação a nível político se dê, também, por um viés político. Nesse sentido, Rawls parte de concepções centrais – que ele considera políticas – como base para sua teoria: a concepção de pessoas livres e iguais, e a concepção de sociedade bem ordenada.

Em meio a esse novo contexto do pensamento rawlseano, buscar uma definição e uma justificção para o respeito por seres humanos não é uma tarefa exatamente simples; não obstante, talvez por conta da questão da tolerância, é possível considerar ambas, definição e justificção, partindo de suas considerações ao longo da obra. As duas concepções políticas centrais – pessoa e sociedade bem ordenada – servem diretamente nessa direção. “Pessoa” é entendida como uma condição necessária para um indivíduo ser “cidadão” de uma sociedade, ao desempenhar um papel na vida social, possuindo direitos e exercendo deveres. Rawls parte de uma tradição democrática para considerar pessoas, simultaneamente, como *livres e iguais* – nos moldes que já tratara em *KCMT* (livres por serem fontes autênticas de reivindicação e responsáveis por seus fins; e iguais por terem tais faculdades em grau mínimo necessário para serem membros cooperativos da sociedade<sup>217</sup>).

Partindo disso, como seria possível considerar aqui uma definição para o respeito por seres humanos – enquanto pessoas livres e iguais? Em *TJ*, consideram-se os dois princípios da justiça para tanto, e sua respectiva garantia dos bens sociais primários<sup>218</sup>. Em *PL*, em todo caso, os princípios da justiça como equidade estão inseridos no contexto mais geral da possibilidade de outros princípios também razoáveis. Apesar disso, Rawls advoga em favor de tais, uma vez que mesmo frente a outros tipos de concepções políticas seus princípios teriam vantagens. Rawls chega a uma nova formulação de ambos os princípios em sua obra tardia:

a. Cada pessoa tem uma reivindicação igual a um esquema plenamente adequado de direitos e liberdades fundamentais, cujo esquema seja compatível com o mesmo

<sup>216</sup> Rawls apresenta três características da noção de “político”: aplicação na estrutura básica; ser uma visão que se sustenta por si própria, e ter seu conteúdo expresso por ideias fundamentais percebidas na cultura pública política de uma sociedade democrática (cf. *PL*, I, § 2, p. 11-15).

<sup>217</sup> Cf. *PL*, I, § 3, p. 18-19; § 5, 30-35.

<sup>218</sup> Cf. *PL*, VIII, § 4, p. 308-309.

esquema para todos; e nesse esquema às liberdades políticas iguais, e apenas a tais liberdades, tem de ser garantido seu valor equitativo.

b. As desigualdades sociais e econômicas têm de satisfazer duas condições: primeiro, têm de estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, têm de redundar no maior benefício para os membros menos privilegiados da sociedade<sup>219</sup>.

A principal mudança, como se pode observar, está no primeiro princípio<sup>220</sup>: em vez de “um esquema mais extenso” de liberdades, temos “um esquema plenamente adequado”. Em grande medida, se pode dizer que tal mudança é provocada pela perda de estabilidade em uma sociedade com um conjunto demasiadamente extenso de liberdades, faticamente quando as circunstâncias de tal sociedade não permitem um tal esquema<sup>221</sup>. Entretanto, como veremos, as liberdades fundamentais ainda devem ser garantidas para que uma sociedade possa ser considerada justa – não havendo, assim, já aqui um problema de contradição interna.

Rawls volta a tratar, em *PL*, do autorrespeito e do respeito mútuo. Em certo ponto, ele afirma que a sociedade seria um bem para os cidadãos, na medida em que: “[...] assegura para eles o bem da justiça e as bases sociais de seu autorrespeito mútuo<sup>222</sup>”. Deste modo, garantindo suas liberdades fundamentais – contidas na lista dos bens sociais primários – junto a seus direitos e igualdade equitativa de oportunidades, a sociedade política garante o reconhecimento de seus indivíduos como cidadãos livres e iguais, efetivando a concepção central de pessoa na qual se baseia. Temos aqui, novamente, uma abordagem estritamente *política*, e não ética ou metaética, da questão do respeito. O tratamento como pessoas livres e iguais depende da sociedade na qual se está inserido, como condição de sua valorização própria<sup>223</sup>.

Um dos argumentos empregados por Rawls em favor de sua justiça como equidade no contexto de um liberalismo político é, notadamente, que tais princípios têm por base, e garantem, o valor próprio dos indivíduos<sup>224</sup> – e isso exatamente pelo sistema de liberdades fundamentais considerado pelo conjunto dos bens sociais primários. Tendo por base a autoconfiança, o autorrespeito garante a possibilidade de o indivíduo buscar sua própria

<sup>219</sup> *PL*, I, § 1, p. 5-6: “*a. Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value. / b. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society*”.

<sup>220</sup> Ver também *PL*, VIII, § 1, p. 291.

<sup>221</sup> Cf. *PL*, VIII, § 8, p. 331-334.

<sup>222</sup> *PL*, V, § 7, p. 203: “[...] *it secures for them the good of justice and the social bases of their mutual self-respect*”.

<sup>223</sup> Isso aparece de modo mais concreto adiante, quando Rawls associa a liberdade fundamental da propriedade privada à independência e ao autorrespeito, como essenciais para o exercício pleno de suas faculdades morais – tirando daí o direito à propriedade (cf. *PL*, VIII, § 2, p. 298).

<sup>224</sup> Cf. *PL*, VIII, § 6, p. 318.

concepção de bem, e desenvolve nele o senso de justiça – sendo, assim, de grande importância para o desenvolvimento de ambas as faculdades morais dos cidadãos. Temos aqui dois sentidos de autorrespeito: como autoconfiança e como valor próprio, que se encontram vinculados entre si, por mais que o segundo seja condição para o primeiro. Nesse sentido, diz Rawls:

A importância do autorrespeito está no fato de que nos proporciona um sentido seguro de nosso valor, uma convicção firme de que nossa concepção determinada de bem é digna de se realizar. Sem autorrespeito, nada parece valer a pena e, mesmo que certas coisas tenham valor para nós, nos faltará a vontade de tentar consegui-las. Portanto, as partes [na posição original] conferem grande peso a como os princípios de justiça dão sustentação ao autorrespeito, pois, de outro modo, esses princípios não se prestariam a promover de forma efetiva as concepções determinadas do bem daqueles a quem as partes representam<sup>225</sup>.

O autorrespeito está, como dissemos, na base dos dois princípios de justiça, sendo que isso se encontra em consonância com o que já dissemos em seções anteriores sobre este ser o bem primário mais importante. A abordagem em *PL* se assemelha essencialmente à de *TJ*, com a simples diferença de focar mais a noção de pessoa como sendo *política*. Deste modo, sobre autorrespeito, e ainda voltado à necessidade de cooperação social, Rawls afirma o seguinte:

[...] os termos equitativos de cooperação social [os princípios de justiça] são termos com base nos quais, como pessoas iguais, estamos dispostos a cooperar de boa-fé com todos os membros da sociedade ao longo de uma vida completa. A isso podemos acrescentar: [estamos dispostos] *a cooperar sobre a base do respeito mútuo*<sup>226</sup>.

Chegamos, portanto, também ao respeito mútuo. Similarmente à abordagem em *TJ*, a fim de buscarmos garantir nosso próprio valor, por meio do autorrespeito – dada a escolha dos dois princípios – também para garantirmos um respeito mútuo entre os cidadãos, livres e iguais, se faz necessário nos voltarmos aos princípios de justiça. Por um lado, a garantia de nossos próprios bens sociais primários nos assegura nosso autorrespeito, daí dando segurança tanto à nossa autoconfiança quanto ao nosso valor próprio; por outro lado, ao escolhermos os dois princípios que nos garantem isso, comprometemo-nos a garantir também um respeito *mútuo*, de tal modo que meu autorrespeito se encontra relacionado ao respeito que tenho para com outros cidadãos. Na posição original isso fica mais claro, na medida em que um

<sup>225</sup> PL, VIII, § 6, p. 318-319: “*The importance of self-respect is that it provides a secure sense of our own value, a firm conviction that our determinate conception of the good is worth carrying out. Without self-respect nothing may seem worth doing, and if some things have value for us, we lack the will to pursue them. Thus, the parties give great weight to how well principles of justice support self-respect, otherwise these principles cannot effectively advance the determinate conceptions of the good of those the parties represent*”.

<sup>226</sup> PL, VIII, § 3, p. 303, grifo meu: “[...] *fair terms of social cooperation are terms upon which as equal persons we are willing to cooperate in good faith with all members of society over a complete life. To this let us add: to cooperate on a basis of mutual respect*”.

indivíduo não poderia escolher beneficiar a si próprio – digamos, por exemplo, que este quisesse que fosse respeitado sem precisar respeitar outros – uma vez que ele não teria conhecimento suficiente para garantir que ele próprio não fosse aquele que teria seu valor próprio violado. Exatamente nesse sentido Rawls afirma que: “caso se restrinjam ou se neguem as liberdades fundamentais iguais de alguns, a cooperação social com base no respeito mútuo torna-se impossível<sup>227</sup>”. Há dois aspectos interessantes sobre esse ponto: primeiro, a justiça como equidade de Rawls se apresenta, efetivamente, como tendo sua base nas noções de autorrespeito e respeito mútuo, de modo que seus princípios precisam garanti-los; segundo, isso dá uma grande vantagem, especialmente frente ao utilitarismo, uma vez que impede que indivíduos aleatórios possam ser sacrificados em função da felicidade ou do bem-estar da maioria – o que seria um ponto crucial particularmente na escolha em uma posição original hipotética dos princípios de justiça.

Podemos considerar agora uma definição do respeito por seres humanos, notadamente a terceira a tratarmos com relação à filosofia política de Rawls: *O respeito por seres humanos se dá pelo tratamento dos cidadãos em uma sociedade bem ordenada como sendo pessoas livres (possuindo uma concepção de bem e um senso de justiça, sendo fontes válidas de reivindicação e responsabilidade) e iguais (no sentido de que possuem os mesmos direitos e mesmas liberdades fundamentais, conforme seus bens sociais primários), de tal modo a assegurar seu autorrespeito (tanto como autoconfiança quanto como valor próprio) e respeito mútuo (como condição para a cooperação equitativa em sociedade) que daí decorre*. Tal definição se encontra entre as definições apresentadas com relação a *TJ* e a *KCMT*: da primeira, tira a relevância das noções de “autorrespeito” e “respeito mútuo”, asseguradas pela garantia e distribuição dos bens sociais primários; da segunda, o foco na condição dos cidadãos como pessoas livres e iguais, de grande importância para o construtivismo político<sup>228</sup>.

Ainda falta, em todo caso, apresentar uma justificção para tal definição. Em linhas gerais, Rawls incorpora muito do que trata em *TJ*; não obstante, há traços significativamente diferentes, que precisaremos apresentar em maiores detalhes aqui. O principal avanço de Rawls em 1980, com relação a 1971, havia sido qualificar sua posição original hipotética como sendo um “procedimento de construção”, de tal modo a poder rotular sua teoria como “construtivista”. Em *PL*, o maior avanço se encontra na qualificação desta como um

---

<sup>227</sup> *PL*, VIII, § 9, p. 337: “If the equal basic liberties of some are restricted or denied, social cooperation on the basis of mutual respect is impossible”.

<sup>228</sup> Também esta definição será retomada ao final deste capítulo para análise e discussão.

construtivismo *político*<sup>229</sup>, de modo a poder distingui-lo de outros tipos de construtivismo, bem como argumentar em favor de suas vantagens próprias. Nesse sentido, pode-se encontrar novamente uma contraposição ao intuicionismo racional, remetendo tanto a sua análise em *LHMP*, quanto em *KCMT*.

Rawls apresenta quatro características de seu construtivismo político<sup>230</sup>: (a) que os princípios de justiça política podem ser representados como resultado de um procedimento de construção; (b) que tal procedimento de construção se baseia na razão prática, e não na razão teórica; (c) que ele emprega uma concepção complexa de pessoa e de sociedade, dando forma e estrutura à sua construção; e (d) que ele especifica e aplica uma noção de “razoável” a concepções e princípios, juízos e fundamentos, pessoas e instituições.

Há, em todo caso, quatro diferenças principais entre o construtivismo político de Rawls e o construtivismo moral de Kant, enquanto sua interpretação da filosofia moral de Kant como sendo construtivista. São elas, segundo o próprio Rawls<sup>231</sup>: (a) que o construtivismo de Kant é uma doutrina abrangente, enquanto o de Rawls se restringe ao âmbito político; (b) que a noção de autonomia em Kant seria uma noção constitutiva, apoiada no idealismo transcendental, diferente da noção construtivista propriamente dita de Rawls; (c) que as noções de pessoa e sociedade estão, em Kant, ligadas a esse mesmo idealismo transcendental, sendo este uma visão metafísica distinta da perspectiva meramente política de Rawls; e (d) que os próprios objetivos de ambos são diferentes, por mais que Rawls veja em Kant certas noções passíveis de serem empregadas em sua própria teoria, mesmo que com sentidos modificados.

Rawls aponta ainda para três questões principais acerca do construtivismo<sup>232</sup>. A primeira seria: o que é construído nessa modalidade de construtivismo? Como resposta, temos que o que é construído são os princípios de justiça, sendo que, na posição original, se referem aos princípios escolhidos pelas partes na posição original sob véu de ignorância. Segunda questão: a posição original, como artifício procedimental de construção, é construída? Efetivamente, não; ela é modelada, partindo das noções centrais de pessoas livres e iguais e de sociedade bem ordenada, para dirigir a um procedimento de construção razoável que leve, adequadamente, aos princípios a serem escolhidos em tal posição original. Terceira questão: o que significa afirmar que as noções de pessoa e de sociedade bem ordenada estão embutidas

<sup>229</sup> Sobre o construtivismo político e o liberalismo político, ver também BRANTL, 2015 (In: HÖFFE, 2013, capítulo 5); FREEMAN, 2007, capítulos 7-8.

<sup>230</sup> Cf. PL, III, § 1, p. 93-94.

<sup>231</sup> Cf. PL, III, § 2, p. 99-101.

<sup>232</sup> Cf. PL, III, § 3, p. 103-104.

no procedimento? Significa, particularmente, que a forma e características específicas do procedimento são obtidas por meio destas, como ponto de partida<sup>233</sup>. Tais concepções não são construídas, porque o próprio procedimento de construção deveria se fundamentar em uma base sólida; e ambas são consideradas partindo da mesma tradição liberal e democrática na qual Rawls diz estar inserido.

Uma vez considerado isso, precisamos averiguar em que medida o procedimento construtivista de Rawls pode ser tomado como *objetivo*. Segundo ele, há cinco – fatidicamente, seis – elementos essenciais a uma concepção de objetividade, a serem considerados por seu construtivismo político<sup>234</sup>. São eles: (a) que uma concepção de objetividade tem de estabelecer uma estrutura pública de pensamento suficiente para a aplicação do conceito de juízo e conclusões fundamentadas em reflexões e evidências; (b) que um juízo tenha por objetivo ser verdadeiro ou razoável; (c) que especifique uma ordem de razões obtidas de seus princípios e critérios, a ser considerada pelos agentes (no caso de juízos morais ou políticos); (d) que distinga do ponto de vista dos agentes em questão o ponto de vista objetivo; (e) que a concepção de objetividade tenha uma interpretação sobre as condições de um acordo de juízo entre agentes razoáveis; e, por fim, (f) capacidade de explicar os eventuais desacordos.

Frente ao construtivismo político, temos que tais condições seriam atendidas – pelo menos quanto a seus próprios propósitos. A estrutura pública do pensamento é fornecida pelo próprio procedimento da posição original; os juízos resultantes são razoáveis, por mais que não necessariamente verdadeiros; a ordem das razões é derivada dos princípios escolhidos na posição original; justamente por isso, há uma distinção entre o ponto de vista dos agentes e o ponto de vista geral; e os acordos são explicados justamente mediante a aceitação dos princípios como sendo razoáveis – aceitáveis para todos – de modo que princípios recusados seriam resultado de desacordos com relação a sua razoabilidade.

Como se trata de um construtivismo *político*, e não abrangente, a noção de “razoável” basta para considerar o acordo entre as partes – particularmente se considerarmos que o acordo visado se trata de um “consenso sobreposto”<sup>235</sup> das doutrinas abrangentes dos

<sup>233</sup> Cabe aqui um breve comentário, a ser retomado depois: em que medida ambas as concepções são, efetivamente, meramente políticas? Um problema mais geral com relação a isso é que ambas as concepções são válidas para sociedades democráticas modernas, sem que necessariamente se garanta validade para qualquer tipo de sociedade. Talvez isso não fosse contrário aos objetivos de Rawls, mas, se buscamos uma justificação “o mais universal possível” para o respeito por seres humanos, pode ser um ponto a se discutir (que retomaremos em 3.1.4.).

<sup>234</sup> Cf. PL, III, § 5, p. 110-116.

<sup>235</sup> Ver os artigos de Rawls “The idea of an overlapping consensus” (1987), “The domain of the political and overlapping consensus” (1989). Ver também FREEMAN, 2017, capítulo 9; e HÖFFE, 2015, capítulo 6.

cidadãos de uma sociedade bem ordenada. Em tal consenso, os cidadãos se colocam de acordo “pelas razões certas”, não sendo um mero *modus vivendi*<sup>236</sup>. Assim, as três principais características de tal consenso seriam: que ele se dê em meio a um pluralismo razoável, de doutrinas abrangentes igualmente razoáveis dos cidadãos; que seja tomado em uma concepção política da justiça, por meio de razões morais relacionadas; e que garanta estabilidade do acordo entre os cidadãos. Nesse sentido, os cidadãos se colocam de acordo no âmbito político, ainda que discordem com relação a suas concepções próprias de bem, e tal acordo se dá pela razão da busca pelos princípios razoáveis, visando um acordo estável e duradouro.

Considerando um consenso sobreposto como esse, temos, portanto, direcionadas as três questões iniciais de *PL* – cooperação equitativa, tolerância e estabilidade – de tal modo que apenas por meio de princípios razoáveis de justiça seria possível garantir as três. Uma vez que, para tanto, seria necessário o acordo com relação aos princípios da justiça, e que os dois princípios da justiça como equidade seriam, se não os mais razoáveis, ainda efetivamente razoáveis, se encontraria justificado conseqüentemente o requerimento de respeito – definido anteriormente, e garantido junto aos bens sociais primários por meio dos dois princípios de justiça. Aqui, temos uma justificação que segue os passos da justificação em *TJ*, mas que se encontra reestruturada por meio tanto das novas noções e ênfases de *KCMT*, quanto das questões centrais de *PL*. A tolerância entre os cidadãos, por exemplo, enquanto segunda questão central, está diretamente relacionada com o respeito de uns para com os outros – o respeito mútuo – que, como vimos, decorre da garantia do próprio bem primário do autorrespeito.

Podemos, assim, formular a justificação para o respeito também em *PL*: *O respeito por seres humanos é garantido por meio de um procedimento de construção, no qual serão escolhidos princípios de justiça (razoáveis, visando uma sociedade bem ordenada e um consenso sobreposto entre as doutrinas abrangentes de seus cidadãos) por indivíduos – entendidos como pessoas livres (possuindo uma concepção de bem e um senso de justiça, sendo fontes válidas de reivindicação e responsabilidade) e iguais (no sentido de que possuem os mesmos direitos e mesmas liberdades fundamentais, conforme seus bens sociais primários) – em uma posição original sob um véu de ignorância, de modo que a distribuição dos bens sociais primários (dos quais o respeito é o principal, incluindo tanto o autorrespeito quanto o respeito mútuo) seria equitativa para todos (havendo prioridade da liberdade frente à igualdade), sendo tal respeito considerado justo em função da razoabilidade do procedimento da posição original (sendo aceito por todas as partes).* Temos, enfim, três

<sup>236</sup> Cf. *PL*, IV, § 3, p. 144-150.

definições e três justificações para o respeito por seres humanos partindo da filosofia política de Rawls como um todo: um total de três respostas, interligadas. Por mais que possa se considerar a resposta que acabamos de ver, em *PL*, como sendo a resposta mais completa delas, retomarei as três para análise e discussão já na próxima seção – considerando-se com relação às condições de adequação de resposta.

### 3.1.4. A Resposta Rawlseana Sobre A Questão Do Respeito

Consideramos, ao longo deste capítulo, três principais momentos da filosofia política de Rawls, a partir dos quais é possível tirar tanto uma definição, quanto uma justificação para o requerimento de respeito que temos aqui como objeto de estudo – sendo que as três definições e três justificações se encontram, respectivamente, relacionadas entre si. Começaremos a examinar tais definições e justificações como partes de uma resposta completa. Em Rawls, a definição – ou, particularmente, *as* definições – podem ser formuladas do seguinte modo:

[Definição 1] *O respeito por seres humanos (enquanto pessoas livres e iguais) é o mais importante bem social primário a ser buscado e garantido, na medida em que possibilita todos os demais; parte primeiro do autorrespeito do indivíduo por si próprio, ao se considerar (por meio de sua racionalidade deliberativa em uma posição original hipotética) portador de um valor próprio referente à sua concepção de bens (enquanto válida de ser buscada) e ao ter a confiança em suas capacidades próprias de buscar tal concepção; decorrendo-se daí o respeito mútuo, a fim de garantir o autorrespeito por meio do respeito de todas as outras pessoas – com o objetivo de assegurar a possibilidade de uma sociedade bem ordenada, efetivamente justa*<sup>237</sup>;

[Definição 2] *O respeito por seres humanos se deve ao tratamento de pessoas como livres e iguais, na medida em que garante ambas as condições – e devidas implicações (autoestima, respeito mútuo, entre outras) – aos indivíduos na posição original (e seu posterior status como cidadãos), com o objetivo de assegurar a possibilidade de uma sociedade bem ordenada, efetivamente justa;*

[Definição 3] *O respeito por seres humanos se dá pelo tratamento dos cidadãos em uma sociedade bem ordenada como sendo pessoas livres (possuindo uma concepção de bem e um senso de justiça, sendo fontes válidas de reivindicação e responsabilidade) e iguais (no sentido de que possuem os mesmos direitos e mesmas liberdades fundamentais, conforme seus bens sociais primários), de tal modo a assegurar seu autorrespeito (tanto como autoconfiança quanto como valor próprio) e respeito mútuo (como condição para a cooperação equitativa em sociedade) que daí decorre.*

As duas primeiras definições apresentam aspectos centrais, que serão incorporados à terceira – sendo que a terceira definição serve, em grande medida, como a definição completa entre as três. A primeira definição, em *TJ*, dá ênfase aos conceitos de autorrespeito e respeito

<sup>237</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2016d, p. 138-139.

mútuo, particularmente considerando seus papéis principais na lista dos bens sociais primários; do autorrespeito se implica o respeito mútuo, e conseqüentemente a possibilidade de uma sociedade bem ordenada, notadamente justa. A segunda definição, em *KCMT*, enfoca sobretudo a concepção de pessoas livres e iguais – que, apesar de já estar presente em *TJ*, se torna componente principal para a definição somente a partir do artigo de 1980, já se direcionando à abordagem em *PL*. Deste modo, a terceira definição, em *PL*, leva as duas definições anteriores em consideração, ao destacar tanto a relevância do autorrespeito e do respeito mútuo, quanto a concepção de pessoas livres e iguais. Além disso, Rawls direciona tais noções anteriores às três questões centrais de seu liberalismo político: da cooperação social, da tolerância e da estabilidade, de modo que o autorrespeito fornece uma base para as três. A fim de analisarmos a definição rawlseana propriamente dita, tratarei da terceira como a definição mais completa.

Uma vez considerado isso, podemos prosseguir à análise das três definições frente às condições de adequação de resposta, notadamente as de definição – similarmente à análise que fizemos das definições em Kant no capítulo anterior. Nesse sentido, retomemos tais condições: uma resposta deve ser (1) consistente (seus conceitos e conseqüente articulação dos mesmos não pode levar a contradições internas), (2) não circular (prova dos conceitos não pode se dar mutuamente por via interna, de modo que deve deixar espaço a ser preenchido pela justificação), e (3) deve ser suficiente, estando em consonância com o *insight* geral acerca do respeito como ponto de partida (a salvaguardar tal *insight* geral como condição para que se esteja tratando de respeito, propriamente dito).

Acerca do primeiro critério, primeiro critério específico, da *consistência* (não autocontraditoriedade), faz-se necessário lançarmos um olhar aos conceitos centrais da definição. São eles: autorrespeito, respeito mútuo, bens sociais primários, posição original, princípios da justiça, pessoas livres e iguais, e sociedade bem ordenada. Pois bem, sendo o respeito o tratamento de pessoas livres e iguais, temos que tais pessoas são livres porque possuem faculdades morais (concepção de bem e senso de justiça) e da razão (julgamento, pensamento e inferência); e são iguais, pois possuem tais faculdades no grau mínimo necessário para serem consideradas como membros plenamente cooperativos em uma sociedade – particularmente considerando a posição original na qual, sob um véu de ignorância, escolherão princípios da justiça que levem a um acordo visando o estabelecimento de uma sociedade bem ordenada. Tal tratamento é assegurado pela escolha dos dois princípios de justiça da justiça como equidade, garantindo os bens sociais primários desejáveis a todas as partes na posição original – dentre os quais o autorrespeito serve de base. Do autorrespeito

(senso de autoestima e de valor próprio) se tira o respeito mútuo, sendo que, na posição original, para que um indivíduo possa querer ser respeitado, deve escolher princípios que respeitem também todos os demais. Tais conceitos não se anulam mutuamente, como poderia ser o caso, por exemplo, se houvesse a possibilidade de violar um direito específico em função do bem-estar do maior número de pessoas, o que seria a principal vantagem da justiça como equidade contra o utilitarismo. Como esse não é o caso, e o autorrespeito serve de base para o tratamento dos indivíduos como pessoas livres e iguais, de modo que a definição não é autocontraditória.

Acerca do segundo critério, da *não circularidade*, podemos lançar mão da articulação conceitual apresentada acima: do autorrespeito, se tira o respeito mútuo e os bens sociais primários; da escolha desses, se tira a escolha dos dois princípios na posição original, visando uma sociedade bem ordenada e o tratamento dos indivíduos como pessoas livres e iguais. O argumento não é circular, porque ainda falta um componente relevante – notadamente, um componente de justificação: o porquê de escolhermos os dois princípios, ou ainda, o porquê de os indivíduos na posição original optarem pelos dois princípios da justiça como equidade, e não outros princípios que também fossem razoáveis. Como essa importante parte fica em aberto, e buscará dar sustentação à definição, podemos dizer que a definição não é circular.

Tendo considerado a definição em questão como não sendo nem autocontraditória, nem circular, resta ainda o terceiro critério – da *suficiência*. Deste modo, a definição precisa se adequar ao nosso *insight* inicial acerca do respeito por seres humanos. Na introdução, formulei tal *insight* como: *sinto (considero) que devo respeitar outros seres humanos, além da minha própria pessoa, em minhas relações cotidianas*. Mas, afinal, a definição rawlseana se adequa a esse *insight* específico? Em grande medida, esse parece não ser bem o caso. Ainda na introdução, comparei o *insight* do respeito a um “armistício”, um “treino para respeitarmos”. Cabe aqui um comentário adicional: esse *insight*, em maior medida, aponta para o respeito no sentido negativo – de não violarmos as liberdades, direitos, dignidade (entre outros) de seres humanos em geral. Isso remete, como já admiti, a certas pretensões de cunho kantiano relacionadas à minha interpretação da fórmula da humanidade: o respeito como tratamento de seres humanos *não como meros meios*, mas respeitando sua condição como fins em si mesmos. Em Rawls, curiosamente, o respeito parece adquirir um sentido muito mais positivo do que negativo: o autorrespeito remete à *confiança em suas capacidades próprias de buscar tal concepção* (de bem), como em *TJ*; à sua autoestima, e seu senso de valor próprio. Em que sentido isso se adequa, estritamente, ao nosso *insight* inicial? Pois bem, se pode dizer que não podemos agir de tal modo a ferir a confiança que outra pessoa tem em

si mesma, e estaremos respeitando-a. Não obstante, se a perda na confiança própria não é ocasionada pela ação de outra pessoa, mas de uma série de circunstâncias no decorrer da vida, ou ainda, como uma espécie de “autossabotagem”, se pode dizer que tal pessoa foi desrespeitada? No caso da autossabotagem, pode-se dizer que a própria pessoa se desrespeitou. Mas e se tal autossabotagem tenha sido não intencional? Além disso, no caso das circunstâncias adversas da vida, alguém pode ser responsabilizado? A própria pessoa, outras pessoas, todas as pessoas? Isso, por mais que pareça levar às últimas consequências a definição de respeito frente ao *insight* inicial deste estudo, parece estranho. Considerar um sentido positivo de respeito, especialmente entendendo-o como autoestima e autoconfiança, é problemático; justamente por isso o *insight* inicial foi proposto com o foco no aspecto negativo. Tal aspecto negativo, aliás, parece ser garantido pela definição de Rawls – especialmente pelo respeito mútuo, no qual os indivíduos escolhem garantir os bens sociais primários dos demais para garantir seus próprios na posição original – mas isso não parece bastar para compensar o estranhamento causado pelo aspecto positivo de sua definição. Esse estranhamento fica mais ressaltado em uma passagem já citada:

Considerar as pessoas como fins em si mesmos nos arranjos fundamentais da sociedade significa aceitar abdicar de tais ganhos que não contribuem às expectativas de todos. Em contraste, considerar pessoas como meios significa se dispor a impor, aos já menos favorecidos, perspectivas de vida ainda mais baixas em benefício das expectativas mais altas de outros<sup>238</sup>.

Por mais que o que esteja em jogo nesse contexto seja ainda a situação na posição original, não se segue, de que devemos abdicar de ganhos que não contribuam às expectativas de todos, que devemos aceitar – necessariamente – um arranjo que busque melhorar a condição de todos, como pode por vezes ser interpretado o segundo princípio da justiça. Similarmente, respeitarmos (outros) seres humanos implica um sentido negativo, de que não devemos agredi-los em seus direitos ou liberdades, de modo que o sentido positivo não consegue se encontrar por isso justificado. Para tanto, seria requerido ou um forte pressuposto de que os indivíduos tenderiam a ajudar outros, nesse sentido positivo, ou um forte motivo, racional ou razoável, que impelisse a isso. Razoável e racionalmente, parece-me que as partes na posição original poderiam escolher não ter suas liberdades violadas, mas não que escolheriam (pelo menos não necessariamente) uma institucionalização da ajuda a outros, por assim dizer – até mesmo porque as partes são “mutuamente desinteressadas”. Como indivíduo na posição original, posso compreender que se queira garantir sua própria não violabilidade, mas não a necessidade de que outros devam me ajudar, por exemplo, na manutenção de minha

---

<sup>238</sup> TJ, III, § 29, p. 157.

própria autoconfiança (por mais que não possam atentar contra ela, o que poderia ser razoavelmente aceito). Justamente por isso, parece-me que a definição rawlseana do respeito não se sustenta para nossos propósitos: não porque não assegure o *insight* inicial (como disse, esse até parece ser o caso, em alguma medida), mas porque vai além do que seria suposto que fosse (um sentido *político* indevidamente positivo do respeito, no caso). Retomarei ainda o aspecto da falta de uma justificação suficiente para isso nos próximos parágrafos.

Deste modo, temos que já a *definição* rawlseana é problemática. Em todo caso, a fim de minimizar certos problemas, como a necessidade de um sentido político positivo de respeito, uma justificação suficiente relacionada poderia ser útil. Nesse sentido, precisamos considerar se tal justificação pode ser encontrada em uma das três apresentadas por Rawls:

[Justificação 1] *O respeito por seres humanos parte da escolha de princípios de justiça (razoáveis, visando uma sociedade bem ordenada) por indivíduos em uma posição original (que considere as circunstâncias da justiça, as restrições formais do justo, o véu de ignorância e a racionalidade deliberativa das partes), de modo que a distribuição dos bens sociais primários (dos quais o respeito é o principal, incluindo tanto o autorrespeito quanto o respeito mútuo) seria igual para todos (ou cuja desigualdade resultasse em benefício para todos, por mais que haja prioridade da liberdade frente à igualdade), sendo tal respeito considerado justo em função da razoabilidade do procedimento da posição original (sendo aceito por todas as partes)*<sup>239</sup>.

[Justificação 2] *O respeito por seres humanos parte da escolha de princípios de justiça por indivíduos em uma posição original caracterizada por um procedimento de construção de princípios públicos de justiça que sejam razoáveis – visando uma sociedade bem ordenada na qual sejam garantidos seus bens sociais primários, além de sua condição como pessoas livres e iguais e implicações.*

[Justificação 3] *O respeito por seres humanos é garantido por meio de um procedimento de construção, no qual serão escolhidos princípios de justiça (razoáveis, visando uma sociedade bem ordenada e um consenso sobreposto entre as doutrinas abrangentes de seus cidadãos) por indivíduos – entendidos como pessoas livres (possuindo uma concepção de bem e um senso de justiça, sendo fontes válidas de reivindicação e responsabilidade) e iguais (no sentido de que possuem os mesmos direitos e mesmas liberdades fundamentais, conforme seus bens sociais primários) – em uma posição original sob um véu de ignorância, de modo que a distribuição dos bens sociais primários (dos quais o respeito é o principal, incluindo tanto o autorrespeito quanto o respeito mútuo) seria equitativa para todos (havendo prioridade da liberdade frente à igualdade), sendo tal respeito considerado justo em função da razoabilidade do procedimento da posição original (sendo aceito por todas as partes).*

Como na definição, as três justificações estão interligadas, apesar de relativamente independentes. Em linhas gerais, a justificação em *TJ* tem por base para a justificação do requerimento do respeito – junto à justificação para os princípios de justiça – o procedimento

<sup>239</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2016d, p. 143.

da posição original (que considere as circunstâncias da justiça, as restrições formais do justo, o véu de ignorância e a racionalidade deliberativa das partes), particularmente caracterizado pelo véu de ignorância (tal qual requer a justiça como equidade de Rawls). Em *KCMT*, Rawls qualifica tal procedimento como sendo um procedimento de construção dos princípios de justiça, pautado nas concepções de pessoas livres e iguais e sociedade bem ordenada. É, por fim, em *PL* que o procedimento é apresentado em uma totalidade de justificação, digamos. Os princípios escolhidos são (podem ser) os *dois* princípios da justiça como equidade, uma vez que são considerados razoáveis pelos indivíduos na posição original, e posteriormente pelos cidadãos na sociedade resultante. Garantida a escolha dos dois princípios como justos, sendo razoáveis, são garantidos aos indivíduos os bens sociais primários – incluindo o bem do autorrespeito, do qual se decorre o respeito mútuo e demais implicações.

A fim de verificar se a justificação rawlseana – considerando as três que elenquei acima – se sustenta com o objetivo de oferecer parte de uma resposta completa sobre o respeito, lanço mão novamente das condições de justificação, tal como fizemos com relação às justificações em Kant. Retomando, são elas: (1) a justificação deve apoiar a definição de respeito (justificando-a), (2) ser válida (para todos os efeitos, internamente válida), e (3) buscar o máximo possível de validade universal e necessária (por mais que essa última condição seja, de fato, mais uma questão de pretensão do que de satisfabilidade).

Consideremos o primeiro aspecto, do *apoio à definição anterior*. Rawls parece partir justamente do respeito como bem social primário ao considerar tanto a lista de bens a serem justificados, quanto a justificativa propriamente dita. Por mais que ele não tenha como propósito apontar para a melhor teoria da justiça *possível* (seus esforços são, como vimos, muito mais na direção de se opor satisfatoriamente ao utilitarismo, intuicionismo e outros), ele busca formular uma teoria da justiça que seria ao menos aceitável para os indivíduos que abrangeria. A garantia de que cada indivíduo seria respeitado, por meio do respeito por seu conjunto de bens sociais primários, seria uma grande vantagem, sobretudo contra o utilitarismo; sobre isso, há de se concordar com Rawls, especialmente por tal ponto ter um certo viés kantiano. Em todo caso, Rawls busca justificar o respeito nos dois sentidos, negativo e positivo, e sua justificativa parece mais bem-sucedida com relação apenas ao primeiro. Como afirmei antes, um indivíduo, na posição original, poderia razoavelmente aceitar a garantia do respeito por si em um sentido negativo – de que outros não poderiam impor sobre ele uma determinada concepção de bem, por exemplo –, mas disso não se poderia tirar, necessariamente, a garantia de um respeito positivo, que estaria muito mais vinculado a uma ajuda, ou mesmo a favorecer os menos favorecidos. Há uma significativa diferença entre

não desfavorecer os menos favorecidos e favorecê-los – sendo que a justificação de Rawls seria válida apenas para o primeiro aspecto, enquanto o próprio sentido negativo de respeito. Deste modo, a justificação rawlseana parece não sustentar sua definição com relação ao respeito em ambos os sentidos.

Voltamo-nos agora ao segundo aspecto, sobre a *validade*, sobretudo *interna*. Como mencionei ao longo do capítulo, a teoria da justiça de Rawls como um todo recebeu inúmeras críticas ao longo dos anos. O próprio Rawls se afirmava ciente disso, de tal modo que a quantidade de réplicas em seus textos é notável. Se ele consegue ser bem-sucedido com relação a todas, é um ponto controverso. Algumas críticas, em todo caso, interessam mais aos nossos propósitos, dentre as quais se podem mencionar<sup>240</sup>: a de Jürgen Habermas, que rendeu um extenso debate entre ambos<sup>241</sup>; a de Robert Nozick, que buscara apontar problemas em grande medida internos à teoria de Rawls; a de Ronald Dworkin, em geral criticando o excesso de pressupostos na posição original; e a de John Finnis, sobre a lista dos bens sociais primários e sua relevância com relação aos dois princípios. Por conta do espaço nesta dissertação, não poderei me dedicar a cada uma das críticas. Apesar disso, tendo como objetivo apresentar ainda críticas internas à justiça como equidade (como um todo), podemos considerar as seguintes.

Em primeiro lugar, Rawls não deixa claro por que o respeito, por mais que seja o bem social primário mais importante, não possa ser considerado o *único* bem social primário. Afinal, as diversas liberdades, a posse, e os demais bens, não poderiam ser reduzidos ao bem primário do respeito? E, fosse esse o caso, haveria modificações em sua teoria? Curiosamente, pode-se argumentar, se o bem social primário fosse exclusivamente o respeito no sentido negativo, o segundo princípio da justiça poderia ser considerado inválido, uma vez que implicaria violação do valor próprio dos indivíduos ao requerer que estes cooperassem para a distribuição ainda vantajosa para os menos favorecidos, por exemplo. Por outro lado, tentando contornar esse problema, haveria o sentido positivo do respeito – que, não obstante, estaria ele próprio em xeque, dado que a justificação em Rawls não é exatamente suficiente para garanti-lo.

Em segundo lugar, Rawls parte de um grande número de pressupostos para garantir a aceitação de sua teoria<sup>242</sup>. Por exemplo, na posição original, ele toma um tipo específico de racionalidade deliberativa que tende talvez a ser mais economicista, partindo das teorias de

---

<sup>240</sup> Cf. HABERMAS, 1995; e 1996, capítulo II; NOZICK, 1974, p. 183-231; DWORKIN, 1973; FINNIS, 1980 (2011), capítulos IV-V.

<sup>241</sup> Acerca das críticas de Habermas à noção de “razoável” em Rawls, ver LANZINI STOBBE, 2017a.

<sup>242</sup> As críticas de Dworkin vão, em grande medida, nesse sentido (cf. DWORKIN, 1973).

Sen, Arrow e Little. Não se coloca, em todo caso, em maior discussão esse ponto dentro da justiça como equidade, o que, por mais que seja um ponto relativamente secundário, implica prontamente pressupostos específicos. Um outro pressuposto, mais forte, é a própria tradição liberal e historicamente democrática na qual sua teoria está inserida. Os dois princípios, além de serem voltados a rivalizar com o utilitarismo, são concebidos considerando o problema da dicotomia entre liberdade e igualdade, o que fica mais evidente em *KCMT*. O maior problema com esses tipos de pressuposto é que, caso não sejam aceitos a princípio, já de início a teoria que deles decorre é colocada em dúvida. Pode-se, claro, argumentar que o propósito de Rawls não é oferecer uma teoria *verdadeira*, mas apenas *razoável* (mesmo no sentido de “aceitável”), de modo que nem todos precisam concordar com ela, mas apenas considerável passível de aceitação. Entretanto, ainda assim alguém que não aceite a razoabilidade dos pressupostos poderia não aceitar sua teoria, chegando à seguinte disjunção: ou a pessoa não está sendo razoável (o que pode acontecer, por mais que não seja necessariamente o caso), ou os pressupostos nos quais Rawls se baseia não são tão razoáveis quanto ele considerara. Tomados esses dois aspectos, a teoria de Rawls pode, sim, ter ou vir a ter problemas de validade interna, o que já vai contra o segundo tipo de condições de justificação.

Por fim, resta-nos o terceiro – e mais ambicioso – tipo de condições de adequação: o *máximo possível de universalidade e necessidade*. Em que medida se pode dizer que um indivíduo é – universal e necessariamente – moralmente obrigado a respeitar outro, partindo do ponto de vista de Rawls? Ele seria obrigado, em um sentido negativo, pela própria razoabilidade do procedimento de construção dos princípios de justiça – envolvendo as garantias aos bens sociais primários, dentre os quais o do respeito – que ele próprio escolheria em uma posição original hipotética, e justamente por isso ele teria um motivo para não violar o valor próprio de seus co-cidadãos. Por outro lado, isso não bastaria para o sentido positivo de respeito, de modo que uma resposta nos moldes de Rawls não poderia valer universal e necessariamente. Por mais que tal resposta pudesse ser, como quer Rawls, a melhor resposta entre as alternativas, disso claramente não se segue que ela valha universal e necessariamente. Como réplica, se poderia argumentar que esse seria o “máximo possível” de universalidade e necessidade no caso; não obstante, para nossos propósitos *aqui*, como a própria resposta kantiana para o respeito poderia ser considerada como alternativa, se coloca em dúvida se a teoria de Rawls seria mesmo a melhor possível, no caso (apesar de também a kantiana apresentar uma série de problemas).

Além disso, a resposta de Rawls enfrenta um outro problema com relação a esse critério: ela, em linhas gerais, vale – na melhor das hipóteses – para um esquema de sociedade

democrática moderna, pautada na mesma tradição liberal que classificamos há pouco como um pressuposto da teoria de Rawls. Assim, ela só valeria dentro de uma sociedade específica, com um conjunto específico de regras derivados dos princípios de justiça, com validade apenas sobre um conjunto específico de cidadãos. Não deveriam *todos* os seres humanos, em *todo* tipo de sociedade, ser respeitados? Se não queremos cair em um relativismo completo, nossa justificação precisa ir além – e isso parece ser o calcanhar de Aquiles da teoria de Rawls frente ao respeito por seres humanos, sendo que sua resposta completa acerca do respeito falha em um número suficiente e significativo de aspectos com relação aos critérios desta investigação.

Apesar de chegar a tal conclusão, gostaria de destacar que isso não invalida, de modo algum, a relevância da teoria e dos escritos de Rawls, bem como o interesse de continuar a estudá-los. Sua importância pode ser verificada pelo levantamento e rejuvenescimento de certas questões, sobretudo éticas, ao longo do século XX, bem como da originalidade da estratégia justificativa por meio de um procedimento de construção – seu construtivismo propriamente dito. Também notáveis são suas pretensões, sobretudo as de cunho kantiano, ao buscar um novo foco para os *insights* do filósofo de Königsberg. Nesse sentido, nossa questão permanece ainda em aberto, mas espero ter sido dado aqui ao menos um passo correto em direção a uma resposta mais satisfatória para a mesma.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encontramo-nos agora, portanto, ao final da presente investigação. Poderia o atento leitor indagar acerca de quais ganhos podemos tirar de um estudo que, de um certo ponto de vista, apresenta mais resultados negativos do que positivos: afinal, consideramos aqui que tanto a resposta de Kant, quanto a de Rawls (e a própria interpretação de Rawls da filosofia de Kant) não bastam para nos dar uma resposta suficiente para a questão inicial desta dissertação – notadamente, *por que devemos respeitar seres humanos* (seja em sua variante ética, metaética ou política). A título de um rigor metodológico como uma conclusão de tais resultados, retomo as definições e justificações<sup>243</sup>.

Em Kant:

Definições:

[Definição 1] *O respeito por seres humanos consiste no tratamento de seres humanos em geral (tanto eu, quanto qualquer outro) sempre como fins em si mesmos (dotados de valor absoluto, em função de sua natureza racional e autodeterminação da vontade), e nunca meramente como um meio;*

[Definição 2] *O respeito por seres humanos consiste no tratamento dos seres humanos em geral (tanto eu, quanto qualquer outro, dotados de humanidade, enquanto natureza racional) – e, portanto, dos seres racionais sensíveis – sempre como fins em si mesmos (dotados de valor absoluto, em função de sua autonomia enquanto autolegislantes em um reino dos fins, dotados de moralidade e conseqüentemente dignidade), e nunca meramente como um meio.*

Justificações:

[Justificação 1a] *O respeito por outros seres humanos se dá em função de uma extrapolação da nossa própria natureza racional para a pessoa dos outros seres humanos, sendo que tal respeito decorre do respeito pela Lei Moral (é ordenado por ela), uma vez que seres humanos consideram a natureza racional uns dos outros como fins em si mesmos.*

[Justificação 1b] *O respeito por seres humanos em geral (os outros e “eu”) se dá por meio da dupla cidadania do ser humano nos mundos sensível e inteligível (sendo que considero meu “eu” propriamente dito como sendo cidadão do segundo), possibilitando a reciprocidade entre a liberdade e a Lei Moral, de modo que devo respeitar a minha condição de fim em si mesmo (em função de tal dupla cidadania), e também a dos outros (considerando a extrapolação da natureza racional e conseqüente condição de fim em si mesmo).*

Na interpretação construtivista “de” Kant:

---

<sup>243</sup> Não retomarei todos os pontos das respectivas avaliações, uma vez que foram detalhadamente tratados nos momentos especificados (em 1.1.3., 2.2.2., 3.1.4.).

Definição: (mesma examinada em Kant)

Justificação:

[Justificação] *O respeito por seres humanos se dá ao considerarmos tanto a concepção de pessoa – como razoável e racional, livre e igual – quanto a de sociedade – o reino dos fins, cidadania do qual compartilhamos com todas as demais pessoas – por meio de um procedimento de construção sintético a priori do Imperativo Categórico, sendo que ambas as noções de “pessoa” e “sociedade” lhe servem de base; deste modo, preciso respeitar tanto a minha pessoa, quanto a pessoa de qualquer outro, a fim de garantir a viabilidade de tal procedimento de construção dos princípios morais, por meio da aceitação de máximas voltadas ao respeito por pessoas*<sup>244</sup>.

Em Rawls:

Definições:

[Definição 1] *O respeito por seres humanos (enquanto pessoas livres e iguais) é o mais importante bem social primário a ser buscado e garantido, na medida em que possibilita todos os demais; parte primeiro do autorrespeito do indivíduo por si próprio, ao se considerar (por meio de sua racionalidade deliberativa em uma posição original hipotética) portador de um valor próprio referente à sua concepção de bens (enquanto válida de ser buscada) e ao ter a confiança em suas capacidades próprias de buscar tal concepção; decorrendo-se daí o respeito mútuo, a fim de garantir o autorrespeito por meio do respeito de todas as outras pessoas – com o objetivo de assegurar a possibilidade de uma sociedade bem ordenada, efetivamente justa*<sup>245</sup>;

[Definição 2] *O respeito por seres humanos se deve ao tratamento de pessoas como livres e iguais, na medida em que garante ambas as condições – e devidas implicações (autoestima, respeito mútuo, entre outras) – aos indivíduos na posição original (e seu posterior status como cidadãos), com o objetivo de assegurar a possibilidade de uma sociedade bem ordenada, efetivamente justa;*

[Definição 3] *O respeito por seres humanos se dá pelo tratamento dos cidadãos em uma sociedade bem ordenada como sendo pessoas livres (possuindo uma concepção de bem e um senso de justiça, sendo fontes válidas de reivindicação e responsabilidade) e iguais (no sentido de que possuem os mesmos direitos e mesmas liberdades fundamentais, conforme seus bens sociais primários), de tal modo a assegurar seu autorrespeito (tanto como autoconfiança quanto como valor próprio) e respeito mútuo (como condição para a cooperação equitativa em sociedade) que daí decorre.*

Justificações:

<sup>244</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2017b, p. 17.

<sup>245</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2016d, p. 138-139.

[Justificação 1] *O respeito por seres humanos parte da escolha de princípios de justiça (razoáveis, visando uma sociedade bem ordenada) por indivíduos em uma posição original (que considere as circunstâncias da justiça, as restrições formais do justo, o véu de ignorância e a racionalidade deliberativa das partes), de modo que a distribuição dos bens sociais primários (dos quais o respeito é o principal, incluindo tanto o autorrespeito quanto o respeito mútuo) seria igual para todos (ou cuja desigualdade resultasse em benefício para todos, por mais que haja prioridade da liberdade frente à igualdade), sendo tal respeito considerado justo em função da razoabilidade do procedimento da posição original (sendo aceito por todas as partes)*<sup>246</sup>.

[Justificação 2] *O respeito por seres humanos parte da escolha de princípios de justiça por indivíduos em uma posição original caracterizada por um procedimento de construção de princípios públicos de justiça que sejam razoáveis – visando uma sociedade bem ordenada na qual sejam garantidos seus bens sociais primários, além de sua condição como pessoas livres e iguais e implicações.*

[Justificação 3] *O respeito por seres humanos é garantido por meio de um procedimento de construção, no qual serão escolhidos princípios de justiça (razoáveis, visando uma sociedade bem ordenada e um consenso sobreposto entre as doutrinas abrangentes de seus cidadãos) por indivíduos – entendidos como pessoas livres (possuindo uma concepção de bem e um senso de justiça, sendo fontes válidas de reivindicação e responsabilidade) e iguais (no sentido de que possuem os mesmos direitos e mesmas liberdades fundamentais, conforme seus bens sociais primários) – em uma posição original sob um véu de ignorância, de modo que a distribuição dos bens sociais primários (dos quais o respeito é o principal, incluindo tanto o autorrespeito quanto o respeito mútuo) seria equitativa para todos (havendo prioridade da liberdade frente à igualdade), sendo tal respeito considerado justo em função da razoabilidade do procedimento da posição original (sendo aceito por todas as partes).*

Pois bem, por mais que pareça, assim, ser o caso – de que os resultados são mais negativos do que positivos –, deve-se levar em consideração o seguinte: os *insights* acerca do respeito por seres humanos que apresentamos, tanto com relação a Kant quanto a Rawls, como sendo *interessantes* para nossa investigação, não se tornam menos interessantes pelo simples fato de não serem acompanhados de uma justificação suficientemente satisfatória. Exemplos disso, podemos mencionar, são a noção de “humanidade” em Kant, a extrapolação da mesma para todos os seres humanos, e a ideia de que este valeria para todos os seres racionais sensíveis – justamente porque esses podem ser autônomos; além disso, considerarmos que o autorrespeito e o respeito mútuo em Rawls seriam bens sociais

<sup>246</sup> Cf. LANZINI STOBBE, 2016d, p. 143.

primários, que todos escolheríamos em uma posição original hipotética, parece lançar luz a nossas prioridades naturais como seres humanos – na medida em que pretendemos evitar um tratamento não razoável por parte dos outros para com nossa pessoa. Tais pensamentos, pode-se dizer, são encontrados mesmo ao examinarmos as noções mais básicas, pré-filosóficas, das nossas próprias vidas: todos entendemos, mesmo que brevemente, o que é ser respeitado – e o que é ser desrespeitado – enquanto seres *humanos* que somos. Esses *insights* não perdem interesse mesmo com os problemas agregados de justificação, porque aumentam a relevância de se encontrar uma justificação para os mesmos, que possa valer para todos os seres humanos.

O poeta germânico Friedrich Schiller diz, em passagem de *Die Künstler* (1875), citada na epígrafe desta dissertação:

*Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben.  
Bewahret sie!  
Sie sinkt mit euch!  
Mit euch wird sie sich heben!*<sup>247</sup>

“Da humanidade, a dignidade está dada em vossas mãos. Valoriza-a! Ela afunda convosco! E, convosco, ela se eleva”. Longe de pretender qualquer interpretação exegética ou histórica do texto de Schiller, ela parece apontar para um aspecto que muito se buscou enfatizar aqui: a valorização da nossa própria humanidade, personalidade, agência, entre outros. O respeito que devemos para nós mesmos é o respeito que devemos para todos os outros – e cuja justificação ainda buscamos. Se não respeitamos, se desrespeitamos, nossa humanidade afunda conosco. Mas, se respeitamos, se não desrespeitamos, ela – e tão somente ela – é o que nos eleva a condição de seres dignos, e dignos de sua própria humanidade: enquanto valorização própria. Isso parece extremamente consonante com os *insights*, tanto em Kant, quanto em Rawls – seja porque tal valorização parte do próprio uso de nossa razão prática, seja porque ela é razoável.

Por mais que tais *insights* não sejam invalidados pelo fracasso das respectivas justificações, faz-se relevante um breve comentário acerca de ambas: tanto os “dualismos” de Kant, quando os “procedimentos de construção” de Rawls. O fracasso kantiano com a dedução na terceira seção de *GMS* é há muito conhecido e debatido pela tradição de comentários posterior a Kant<sup>248</sup>; há aqueles que buscam remediar os elementos mais problemáticos, bem como há aqueles que reforçam a perspectiva do fracasso da dedução.

<sup>247</sup> SCHILLER, 1875 (republicado em SCHILLER, 2001, p. 127).

<sup>248</sup> Dentre os que mencionamos: ALLISON, 1990, p. 227-229; ALMEIDA, 1999 (também em KANT, 2009, p. 45-47); HENRICH, 1975, p. 72-73; PATON, 1947, cp. XXIV; PULS, 2014; SCHÖNECKER; WOOD, 2002, p. 203-205.

Como não fizemos um trabalho exegético nesse ponto, por conta de nossos próprios propósitos aqui – muito mais ligados a saber se a questão sobre respeito pode ser respondida ou não – penso poder deixar tal tipo de investigação justamente para uma historiografia mais apurada e específica. O fracasso rawlseano, por outro lado, parece muito mais conceitual – e sobretudo relacionado à questão sobre respeito. As dificuldades que foram aqui apuradas, de que os argumentos de Rawls não justificariam o respeito em seu sentido político positivo – uma institucionalização do respeito, digamos –, de modo que parecem se referir a uma leitura carregada de pressupostos da parte do próprio Rawls frente à fórmula da humanidade em Kant (na passagem que retomamos na avaliação, sobre meios e fins).

Faz-se necessário, em todo caso, apontar para o fato que tais dificuldades remetem muito mais ao segundo critério de adequação de resposta para uma justificação – sobre problemas internos – e não, como pode ser conjecturado na introdução, ao terceiro critério – da universalidade e necessidade –, que consideramos desde o início como o mais ambicioso dos três. Tal comentário é relevante, efetivamente porque as justificações não falharam exclusivamente nesse ponto, mas sim no ponto mais logicamente essencial, poderíamos dizer (por mais que, certamente, sem suporte argumentativo interno, as próprias universalidade e necessidade das respostas ficam comprometidas). Disto, apontando para um possível prosseguimento investigativo, o caminho a ser aberto é justamente o de buscar ainda uma outra alternativa de resposta – podendo ser formada tanto por reparos argumentativos (por mais que pudesse soar como um argumento *ad hoc*, tendo além de tudo ainda esse ônus a cobrir), quanto por argumentos alternativos (outros tipos de construtivismo, ou mesmo de outras correntes éticas ou metaéticas), ou ainda além, com uma espécie de originalidade argumentativa. O caminho, nesse sentido, fica aberto – devendo-se, em todo caso, manter em vista os erros e acertos de outras tentativas de resposta, como as que foram apresentadas e discutidas neste trabalho.

Para encerrar, podemos citar uma passagem – também apontada na epígrafe – de Carl Sagan em *Pale Blue Dot* (1994):

Nosso planeta é um cisco, na imensa e involvente escuridão cósmica. Em nossa obscuridade, em toda essa vastidão, não há pista alguma de que virá ajuda de algum lugar para nos salvar de nós mesmos. [...] Não há, talvez, melhor demonstração da insensatez das empáfias humanas, do que essa imagem distante do nosso mundo minúsculo. Para mim, *ela sublinha nossa responsabilidade de tratar mais gentilmente uns aos outros*, e de preservar e cuidar do pálido ponto azul, a única casa que conhecemos<sup>249</sup>.

---

<sup>249</sup> SAGAN, 1994, p. 7: “*Our planet is a lonely speck in the great enveloping cosmic dark. In our obscurity, in all this vastness, there is no hint that help will come from elsewhere to save us from ourselves. [...] There is*

Essa “responsabilidade de tratar mais gentilmente uns aos outros” é o respeito em seu sentido mais genérico, nosso *insight* inicial, do qual partimos em nossa investigação aqui. A relevância de se encontrar uma justificação filosófica para ele se encontra aí: tanto para que possamos viver bem como indivíduos nós mesmos, quanto para que possamos viver em uma sociedade com outros indivíduos – tendo a certeza, ou ao menos a convicção, de que nosso modo de ação é justificado em termos práticos. Faz-se, assim, esperar que os resultados deste trabalho sejam uma pequena contribuição, mas na medida do possível na direção correta, para o estudo e a justificação do respeito por seres humanos.

---

*perhaps no better demonstration of the folly of human conceits than this distant image of our tiny world. To me, it underscores our responsibility to deal more kindly with one another, and to preserve and cherish the pale blue dot, the only home we've ever known”.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

1. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
2. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.
3. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.
4. KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin, 1900ff.
5. KANT, Immanuel. *Practical Philosophy*. Trans. M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
6. KANT, Immanuel. *Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edição 70, 2008.
7. KANT, Immanuel. *Werke in zwölf Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
8. RAWLS, John. A Kantian Conception of Equality. *Cambridge Review*, London, 96 (2225), p. 94-99, February 1975.
9. RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revised edition. Cambridge, Massachusetts: The Harvard University Press, 1999.
10. RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. Organizado por Barbara Herman; tradução de Ana Aguiar Cotrim; revisão da tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
11. RAWLS, John. *Justiça e democracia*. Tradução de Irene A. Paternot; seleção, apresentação e glossário de Catherine Audard. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2000.
12. RAWLS, John. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs*, 14 (3), p. 223-251, Summer 1985.
13. RAWLS, John. Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, Columbia, v. 77, n. 9, p. 515-572, Sep. 1980.
14. RAWLS, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Edited by Barbara Herman. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2000.
15. RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Tradução de Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
16. RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
17. RAWLS, John. Some Reasons for the Maximin Criterion. *American Economic Review*, 64 (2), p. 141-146, May 1974.

18. RAWLS, John. The Domain of the Political and Overlapping Consensus. *New York University Law Review*, 64 (2), 233-255, May 1989.
19. RAWLS, John. Themes in Kant's Moral Philosophy. In: FORSTER, Eckhart, ed. *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus postumum*, pp. 81–113, 253-256. Stanford Series in Philosophy. Studies in Kant and German Idealism. Stanford. California: Stanford University Press, 1989.
20. RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Jussara Simões; revisão técnica e da tradução de Alvaro de Vita. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

#### BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

1. ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
2. ALMEIDA, Guido Antônio de. Crítica, Dedução e “Facto da Razão”. *Analytica* (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 57-84, 1999.
3. ARROW, K. J. *Social Choice and Individual Values*. Second edition. New York: John Wiley, 1963.
4. BAGNOLI, Carla (Ed.). *Constructivism in Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
5. BENNETT, Jonathan. *Rationality*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.
6. BRADLEY, Francis Herbert. *Ethical Studies*. 2<sup>nd</sup> edition. Oxford: Clarendon, 1927.
7. CLARKE, Samuel. *The Works*. B. Hoadly (ed.). London; reprint New York: Garland Publishing Co, 2002.
8. DANIELS, N. (org.). Reading Rawls. *Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*. Stanford: Stanford University Press, 1975.
9. DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter. *Metaética: algumas tendências*. Organização de Darlei Dall'Agnol; tradução de Janyne Sattler. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.
10. DARWALL, Stephen. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Harvard: Harvard University Press, 2006.
11. DAVIDSON, Donald. Actions, Reasons, and Causes. *Journal of Philosophy*, v. 60, 1963.
12. DWORKIN, Ronald. The Original Position. *University of Chicago Law Review*, v. 40, n. 3, Article 4, 1973.
13. FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Second Edition. New York: Oxford University Press, 2011.
14. FISCHER, Andrew. *Metaethics. An Introduction*. Durham: Acumen, 2011.
15. FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
16. HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

17. HABERMAS, Jürgen. Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *The Journal of Philosophy*, v. 92, n. 3, p. 109-131, March 1995.
18. HEMPEL, C. G. *Aspects of Scientific Explanation*. New York: The Free Press, 1965.
19. HENRICH, Dieter. Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. *Denken im Schatten des Nihilismus*. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag am 11. April 1975. Herausgegeben von Alexander Schwan. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1975.
20. HILL, T. Jr. E. Kantian Constructivism in Ethics. *Ethics*, v. 99, p. 752-770, 1989.
21. HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Dritte, bearbeitete Auflage. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2013.
22. HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *John Rawls: Politischer Liberalismus*. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2015.
23. HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Lexikon der Ethik*. Siebente, neubearbeitete und erweiterte Auflage. München: Verlag C. H. Beck, 2008.
24. KIRCHIN, Simon. *Metaethics*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012.
25. KLEMME, Heiner F. „die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst“: Überlegungen zu Oliver Sensens Interpretation der Menschheitsformel in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. *Kant-Studien*, v. 106, n. 01, p. 88-96, March, 2015.
26. KORSGAARD, C. M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996a.
27. KORSGAARD, C. M. *The Sources of Normativity*. O. O'Neill (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996b.
28. KORSGAARD, C. M. Valuing Our Humanity. In: *Respect for Persons*. Ed. Oliver Sensen and Richard Dean (forthcoming).
29. LANZINI STOBBE, Emanuel. Análise do direito pessoal de caráter real partindo do conceito de dignidade na filosofia moral de Kant. *Revista Enciclopédia*. Pelotas, v.3, p. 101-114, Inverno de 2015a.
30. LANZINI STOBBE, Emanuel. As críticas de Habermas à noção de ‘razoável’ em Rawls. In: CACHEL, Andrea; FAGGION, Andrea; FELDHAUS, Charles; SCHERER, Fábio. (Org.). *Temas em Teoria da Justiça I*. 1ª ed. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, p. 179-192, 2017a.
31. LANZINI STOBBE, Emanuel. Breve estudo sobre comportamento verbal e racionalidade como critérios de verificação de Inteligência Artificial. *Inquietude*: revista dos estudantes de Filosofia da UFG, v. 6, p. 9-32, 2015b.
32. LANZINI STOBBE, Emanuel. *A natureza racional como fim em si mesmo: análise e discussão sobre o conceito kantiano de “fim em si mesmo” na Fórmula da Humanidade*. 2016. 96 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016a.
33. LANZINI STOBBE, Emanuel. Eine Kantische Antwort auf die von Schopenhauer gegen die Begriffe 'Zweck an sich selbst', 'absoluter Wert' und 'Würde des Menschen'

- geübten Kritiken. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 7, p. 96-110, 2016b.
34. LANZINI STOBBE, Emanuel. Humanidade como natureza racional na filosofia moral de Kant. *Revista Guairacá de Filosofia*, v. 32, p. 81-93, 2016c.
35. LANZINI STOBBE, Emanuel. Pode um construtivismo moral justificar o respeito por seres humanos? Considerações kantianas. *Kant e-Prints* (Online), 2017b.
36. LANZINI STOBBE, Emanuel. Respeito pela lei moral *versus* respeito por seres humanos: Considerações sobre a filosofia moral kantiana e a perspectiva da segunda pessoa. *Contemplanção Revista Acadêmica de Filosofia e Teologia* da Faculdade João Paulo II, v. 15, p. 39-52, 2017c.
37. LANZINI STOBBE, Emanuel. Uma definição e justificação kantianas para o respeito por seres humanos. *Cadernos Pet-Filosofia - IX Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia da UFPR*, p. 134-139, 2017d.
38. LANZINI STOBBE, Emanuel. Uma definição e justificação para o respeito por seres humanos na teoria da justiça de Rawls. *Revista Estudos Filosóficos*, v. 16, p. 129-145, 2016d.
39. LANZINI STOBBE, Emanuel. Um debate sobre o conceito kantiano de ‘fim em si mesmo’: Um conceito descritivo ou normativo? (Estudo introdutório e tradução). *Estudos Kantianos*, v. 5, p. 407-428, 2017e.
40. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Französisch-Deutsch. Hrsg., übers., mit Einl., Anm. und Registern vers. von Ulrich Johannes Schneider. Hamburg: Meiner, 2002.
41. LITTLE, I. M. D. *The Critique of Welfare Economics*. Second edition. Oxford: Clarendon Press, 1957.
42. MABBOTT, J. D. Reason and Desire. *Philosophy*, v. 28, 1953.
43. MILLER, Alexander. *An introduction to contemporary metaethics*. Cambridge: Polity Press, 2003.
44. MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Revisited Edition. With the preface to the second edition and other papers edited and with an introduction by Thomas Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
45. MURDOCH, Iris. The Sublime and the Good. *Existentialists and Mystics*, ed. Peter Conrad. New York: Penguin Books, 1999.
46. NORVIG, Peter; RUSSELL, Stuart. *Artificial Intelligence: A modern approach*. 3.ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2010.
47. NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1974.
48. O'NEILL, Onora. *Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
49. PATON, Herbert James. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson, 1947.
50. PAVÃO, Aguinaldo Antonio Cavalheiro; LANZINI STOBBE, Emanuel. A dignidade da pessoa humana em Kant relacionada à teoria da justiça de Rawls. *Kant e-Prints* (Online), v. 8, n. 2, p. 102-112, 2013.
51. PAVÃO, Aguinaldo. Coerção política e dever de obediência: considerações a partir de Kant e Rawls. *Kant e-Prints* (Online), v. 11, p. 28-40, 2016.

52. PAVÃO, Aguinaldo. Kant contra Kant: direito sem Estado na Metafísica dos Costumes. *Kant e-Prints* (Online), v. 10, p. 1-19, 2015.
53. PAVÃO, Aguinaldo. Notas preliminares para uma possível crítica à teoria da justiça como equidade de Rawls a partir da filosofia jurídica de Kant. *Kant e-Prints* (Online). V. 8, n. 1, p. 24-39, 2013.
54. PULS, Heiko (Hrsg.). *Deduktion oder Faktum? Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes im dritten Abschnitt der „Grundlegung“*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014.
55. RAUSCHER, Frederick. *Naturalism and Realism in Kant's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
56. RAUSCHER, Frederick. Kant's Moral Anti-Realism. *History of Philosophy*, v. 40, p. 477-99, 2002.
57. van ROOJEN, Mark Steven. *Metaethics: a contemporary introduction*. New York; London: Routledge, 2015.
58. SAGAN, Carl. *Pale Blue Dot*. New York: Ballantine Books, 1997.
59. SANTOS, Robinson dos. Kant e a metaética contemporânea. *Studia Kantiana*, v.15, n.1, p. 67-86, 2017.
60. SEN, A. K. *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco: Holden Day Inc., 1970.
61. SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen. *Immanuel Kant „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“: ein einführender Kommentar*. Paderborn: Schöningh, 2003.
62. SCHOPENHAUER, Arthur. *Über die Grundlage der Moral*. Mit einer Einleitung, Anmerkungen und einem Register herausgegeben von Peter Welsen. Hamburg: Feliz Meiner Verlag, 2007.
63. SCHILLER, Friedrich. „Die Künstler“. In: *Gedichte*. Auswahl und Anmerkungen von Norbert Oellers. Stuttgart: Reclam, 2001.
64. SENSEN, Oliver. *Kant on Human Dignity*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.
65. SENSEN, Oliver. Kant on Human Dignity reconsidered. *Kant-Studien*, v. 106, n. 01, p. 107-129, March, 2015.
66. SHAFER-LANDAU, Russ. *Oxford Studies in Metaethics. Volume 1*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
67. SHAFER-LANDAU, Russ. *Oxford Studies in Metaethics. Volume 2*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
68. SHAFER-LANDAU, Russ. *Oxford Studies in Metaethics. Volume 3*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
69. SHAFER-LANDAU, Russ. *Oxford Studies in Metaethics. Volume 4*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
70. SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Seventh edition. Foreword by John Rawls. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1981.
71. SIMON, H. A. A Behavioral Model of Rational Choice. *Quarterly Journal of Economics*, v. 69, 1955.
72. TARSKI, Alfred. *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa, 1933.

73. TARSKI, Alfred. Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. *Studia Philosophica*. V. 1, S. 261-405, 1935.
74. TARSKI, Alfred. The Semantical Concept of Truth and the Foundations of Semantics. *Philosophy and Phenomenological Research*. Rhode Island, v. 4, n. 3, p. 341-75, Mar. 1944.
75. WOLFF, Christian. *Gesammelte Werke*. Georg Olms Verlag: Hildesheim, 1962.