

DIGNIDADE E AUTONOMIA: REFLEXÕES SOBRE A TRADIÇÃO KANTIANA

Thomas Gutmann

Catedrático de Direito Privado, Filosofia do Direito e Direito Médico da Faculdade de Direito da Westfälische Wilhelms-Universität, Münster, Alemanha
t.gutmann@uni-muenster.de

Tradução para o português de Luana Adriano Araújo e Laércio Melo Martins do texto “Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana”, de autoria de Thomas Gutmann, traduzido do alemão para o espanhol por Carlos Emel Rendón e publicado na Revista Estud. filos, nº 59, Enero-junio de 2019.

RESUMO

A ideia kantiana de que somente pessoas podem reivindicar respeito (“dignidade”) e somente para elas podem existir direitos morais, embora, ao mesmo tempo, nem todos os seres humanos sejam pessoas nesse sentido prescritivo estrito, contém um potencial considerável de exclusão. O presente artigo reconstrói, sob essa perspectiva, a arquitetura da filosofia moral de Kant (e da tradição kantiana) e investiga o alcance e os limites das diferentes propostas de solução imanentes à sua teoria.

Palavras-chave: Kant; Dignidade; Autonomia; Direitos morais; Pessoas.

Abstract

Kantian idea according to which only people can claim respect (“dignity”) and only for them can moral rights exist, yet, at the same time, not all human beings are people in this strict prescriptive sense, contains considerable potential of exclusion. From this view, the present article reconstructs the architecture of Kant’s moral philosophy (and of the Kantian tradition) and investigates the scope and the limits of the different proposals of solution based on his theory.

Keywords: Kant; Dignity; Autonomy; Moral rights; Persons.

1. PERSONALIDADE E DIGNIDADE¹

O conceito de pessoa² pode ser usado de forma descritiva e prescritiva. Como um conceito normativo, serve, especialmente na filosofia do direito, para a caracterização de seres aos quais se atribuem direitos individuais, dentre os quais, um fundamental: as pessoas têm direito ao respeito e, uma vez que a todas as pessoas corresponde esse status em igual medida, as pessoas têm direito a igual respeito. Como pessoas coletivas têm o direito de ser respeitadas como pessoas no direito e em face do direito, até a ideia de Estado Liberal de Direito pode ser reformulada com a frase que temos um direito recíproco de “*equal concern and respect*”³, isto é, a respeito igual. No sistema jurídico da República Federal da Alemanha, este preceito de respeito tem sua expressão no art. 1º, parágrafo 1º da Lei Fundamental (*Grundgesetz*) (GG), que declara inviolável a dignidade do homem. Na filosofia moral, o princípio do respeito pelas pessoas funciona como um pressuposto fundamental das abordagens não consequencialistas, para as quais o que está em questão, em princípio, é expressar que o indivíduo é um fim em si mesmo.

O vínculo entre personalidade e dignidade, isto é, o princípio do respeito às pessoas, remonta, assim, em essência, a Immanuel Kant, e ainda se nutre predominantemente de um pensamento que, deixando de lado todas as diferenciações, pode ser caracterizado como “a tradição kantiana”. O presente trabalho, que se inscreve nessa tradição, visa iluminar um lado obscuro deste contexto de recepção. Seu interesse se concentra no considerável potencial de exclusão do conceito kantiano de dignidade, segundo o qual apenas as pessoas têm o direito ao respeito e só ante a elas podem existir deveres morais, ao mesmo tempo que, nada obstante, nem todos os seres humanos são pessoas neste sentido prescritivo estrito (seções 2 a 5). Se perguntará, portanto, (seção 6) como o direito pode lidar com o resultado de que o modelo original de seu conceito central não procede de maneira suficientemente inclusiva.

¹ O texto é baseado na palestra ministrada pelo autor como requisito para a obtenção da livre-docência junto à Faculdade de Filosofia, Teoria da Ciência e Estudos Teológicos da Ludwig-Maximilians-Universität München. O autor é particularmente grato a Daniela Baur, Otto Fuchs e ao Dr. Bernhard Jakl pelas valiosas indicações.

² Para uma visão panorâmica: QUANTE, 2007; STURMA, 2001.

³ DWORKIN, 1984, Pp. 298; DWORKIN, 1985, p. 191

2. SOBRE OS CONCEITOS DE PESSOA E DIGNIDADE EM KANT

Um olhar sobre os textos básicos da filosofia moral de Kant, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1785, e a *Crítica da Razão Prática*, publicado três anos depois (1788), confirma que, para Kant, nem todos os seres humanos são pessoas e possuem, como tais, o direito ao respeito.

Na *Fundamentação*, Kant resume a lei fundamental da razão prática pura, o imperativo categórico, como sabemos, nas palavras: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”⁴. Na chamada “fórmula do fim”, que reformula sua ética deontológica em conceitos materiais, dá ao imperativo uma segunda versão (de três a seis, segundo a enumeração): “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”⁵.

Do ponto de vista exegético, pode ser aconselhável seguir a própria indicação de Kant de que o imperativo categórico é, no final, “apenas um”⁶, de que esta “fórmula do fim” (apesar de seu fundamento aparentemente teleológico, mesmo ético-axiológico) representa uma expressão, com conteúdo equivalente, das outras fórmulas do imperativo categórico⁷ e que esclarece, além disso, a “matéria”⁸ do imperativo categórico. Embora se queira negar que a ideia (entendida no sentido de um realismo moral)⁹ segundo a qual os seres racionais e, portanto, capazes de autonomia e de estabelecer fins, têm um valor absoluto é “a tese central da ética de Kant”¹⁰, a fórmula da humanidade em nós como um fim em si mesma é, em qualquer caso, para o argumento que estamos buscando aqui, de particular importância: primeiro, porque, para sua dedução, Kant desenvolve sua teoria do status moral, isto é, sua resposta à questão de qual

Depois dos 25 anos de glória do Lexotan, agora estamos no Rivotril, então todos tomam Rivotril; as crianças estão tomando muita Ritalina. Eu soube de uma história de um Congresso em que os laboratórios farmacêuticos se reuniram e concluíram que vender remédio para doente não era o melhor negócio, pois o doente fica bom. O ideal seria vender como se fosse chiclete, que a pessoa usa continuamente.

⁴ KANT, 1996 (1785).

⁵ KANT, 1996 (1785), p. 189.

⁶ KANT, 1996 (1785), p. 173

⁷ Cf. HORN, 2004, p. 196; O’NEILL, 1989; HABERMAS, 2005, p. 98.

⁸ KANT, 1996 (1785), p. 162

⁹ Contra o construtivismo de Korsgaard (Cf. KORSGAARD, 2005, p. 92, Wood 2008, p. 92, TIMMERMANN, 2006; 2008). Kant enfatiza o caráter da própria finalidade como um elemento necessário do autocompreensão dos seres racionais. Veja-se: KANT, 1996 (1785), p. 188.

¹⁰ SCHNÖCKER, 2007, p. 142; WOOD, 2008, p. 94.

Por um lado, seres racionais não-humanos são imagináveis, para Kant, “em outros planetas”- e, por outro, nem todos os homens são seres racionais e, portanto, pessoas caracterizadas pelo atributo “dignidade”. Não a natureza do homem, mas a “natureza racional existe como um fim em si”; apenas “seres racionais se chamam pessoas”

característica um ser deve possuir para ser “objeto de respeito”¹¹ e para que se possa a ele atribuir deveres morais. Em segundo lugar, a fórmula do fim é relevante na medida em que a proibição expressa da instrumentalização das pessoas repousa argumentativamente no contexto da doutrina kantiana da virtude e da Filosofia do Direito de *A Metafísica dos Costumes* de 1797; e é importante, por fim, porque representa o modelo original do princípio do respeito pelas pessoas, que constitui o cerne do pensamento central comum às atuais variantes kantianas da filosofia moral e do direito.

Para a fundamentação da fórmula do fim, Kant argumenta (em princípio apenas como um postulado) que “o homem, e, numa maneira geral, todo ser racional em geral, [...]” existe “como um fim em si mesmo”, que tem, portanto, “um dignidade, quer dizer, um valor incondicionado e incomparável “e pode, portanto, reivindicar “respeito”¹²⁻¹³. Que com os conceitos “homem” e “humanidade” não se refere Kant, nestas passagens, aos seres pertencentes ao gênero *homo sapiens*, decorre do fato de que procura obter os fundamentos da filosofia moral do conceito de razão puramente prática sem recurso algum aos pressupostos antropológicos. O princípio moral assim fundamentado tem, portanto, que exigir validade “a todos os seres racionais” e, somente por essa razão e nessa medida, pode “ser uma lei para toda a vontade humana”¹⁴. Portanto, a classe de seres racionais (capazes de ação) não é idêntica à espécie biológica homem. Por um lado, seres racionais não-humanos são imagináveis, para Kant, “em outros planetas”¹⁵⁻¹⁶ e, por outro, nem todos os homens são seres racionais e, portanto, pessoas caracterizadas pelo atributo “dignidade”. Não a natureza do homem, mas a “natureza racional existe como um fim em si”; apenas “seres racionais se chamam pessoas”¹⁷. O status de “pessoa” supõe a imputabilidade de suas ações e, com ela, a capacidade *existente em ato* para a autode-

¹¹ KANT, 1996 (1785), p. 187.

¹² KANT, 2012a (1797), pp. 334-335.

¹³ Cf. KANT, 1996 (1785), pp. 187, 130). Sobre o respeito como “consciência do constrangimento imediato da vontade sobre a lei”: KANT, 2005 (1788), p. 140. Veja-se também: WALKER, 1989.

¹⁴ KANT, 2012 (1797), p. 181.

¹⁵ KANT, 2012 (1797), p. 246.

¹⁶ Veja-se também: “demônios (contanto que tenham entendimento)” em: KANT, 2002 (1795), p. 74.

¹⁷ KANT, 2012 (1797), p. 187.

terminação de acordo com princípios morais e (legais)¹⁸. Assim, Kant esclarece na *Fundamentação* que a “moralidade” – isto é, nossa capacidade de determinar nossa própria vontade de acordo com leis morais – é “a condição sob a qual um ser racional pode ser um fim em si”: “a moralidade e a humanidade, enquanto esta é capaz disso [de moralidade] é o que tem dignidade”¹⁹. A dignidade moral repousa na capacidade de autodeterminação prática de acordo com as normas racionais. Por essa razão, Kant pode usar o respeito pela “humanidade” como sinônimo de respeito pela lei moral²⁰ ou pela liberdade moral do homem; não obstante, o “verdadeiro objetivo do respeito” é, segundo Kant, a vontade individual em sua capacidade de dar a si mesma fins racionais (e, afinal, se determinar moralmente, isto é, de acordo com o imperativo categórico). Em outras palavras: “A autonomia é [...] o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”²¹. Intrinsecamente valioso é o homem singular, concreto e fenomenal, em virtude de sua participação no numênico, isto é, se e na medida em que se distinga pela capacidade de agir livre e racionalmente²². O conceito de *rational agency* tem suas boas razões para estar no centro da atual recepção anglo-saxônica de Kant²³. Este nexos, sistematicamente desenvolvido na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, permanece inalterado na *Crítica da Razão Prática*. O homem “e com ele toda criatura racional é um fim em si”, porque e enquanto ele é “o sujeito da lei moral”²⁴; a possibilidade “de ser determinado imediatamente à ação por uma lei pura da razão” identifica os seres como pessoas²⁵. Finalmente, em *A Metafísica dos Costumes*, Kant parafraseia essa ideia com as seguintes palavras:

No sistema da natureza, o homem [...] é um ser de pouca importância [...]. Ora, o homem, considerado como pessoa, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral, situa-se acima de todo preço; porque,

¹⁸ KANT, 2012 (1797), p. 30.

¹⁹ KANT, 2012 (1797), p. 201.

²⁰ KANT, 2012 (1797), p. 133.

²¹ KANT, 2012 (1797), p. 203.

²² HORN, 2004, p. 206; O’NEILL, 1989, p. 135; WOOD, 2008, p. 94; GEISMANN, 2004, p. 467; cf. COHEN, 1877, p. 241.

²³ Por exemplo em: O’NEILL, 1975; 1989; HERMAN, 1993; KORSGAARD, 1996; CF. HORN, 2004, p. 207).

²⁴ KANT, 2005 (1788), p. 104.

²⁵ KANT, 2005 (1788), p. 140

como tal, pode ser valorizado [...] como um fim em si mesmo, ou seja, tem uma dignidade (um valor interno absoluto), graças à qual infunde *respeito* a todos os outros seres racionais do mundo²⁶.

Assim, quando Kant, no marco da fundamentação de sua filosofia moral, fala de “humanidade”, à qual devemos prestar respeito e em virtude da qual devemos usar “tanto em nossa pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre como um fim [e] nunca meramente como um meio”, não se refere à espécie biológica ou outra representação extensiva, mas a um “supraconceito”²⁷ para um conjunto de capacidades e propriedades normativas, fundamentais da pessoa; isto é, àquela “ideia de humanidade”²⁸, que consiste no lado inteligível ou numênico do homem, em sua capacidade de causalidade pela liberdade, isto é, para dar fins a si mesmo e, finalmente, na capacidade de autodeterminação de acordo com as máximas universalizáveis que ele dá a si mesmo. Neste conceito, nenhuma teleologia aristotélica está oculta. Kant, ao contrário, concebe os fins das ações dos seres racionais como independentes de toda teleologia natural e, precisamente por essa razão, como livre²⁹. Ao mesmo tempo, dentro da estrutura do completo distanciamento da filosofia prática kantiana de Aristóteles, não podem ser obtidos critérios da natureza do gênero para o agir. A razão para o imperativo categórico não está em uma disposição empírica particular da espécie humana e, inversamente, o mero pertencimento a ela não pode ser suficiente para a mera atribuição do status de “pessoa” dentro da estrutura da abordagem kantiana³⁰. A tese contrária de que, em Kant, “a humanidade como um gênero” deve “ser objeto de respeito” no sentido de que “todo indivíduo [...] do gênero” tem “o direito ao respeito” pelo fato de ter uma parte na humanidade como *homo noumenon*³¹, repousa em meros erros e, portanto, induz a erro. Kant não opera com uma metafísica aristotélica da substância humana, da que participariam também aqueles membros da espécie

²⁶ KANT, 2012 (1797), pp. 298-299.

²⁷ O’NEILL, 1989, p.137.

²⁸ KANT, 1996 (1785), p. 189.

²⁹ Veja-se: GUYER, 2005; TIMMERMANN, 2008. E a crítica correta de Andrea Esser à suposição teleológica, de que uma natureza racional universal do homem seria boa e operaria na forma de um fim superior como um pressuposto da concepção de Kant. Ver: ESSER, 2004, p. 252.

³⁰ Nessa medida, a posição de Kant na perspectiva teórica não é antropocêntrica (MOHR, 2007, p. 21), mas logocêntrica (WOOD, 1998a, p. 189).

³¹ RICKEN, 1989, p. 239.

Em Kant, não há “dignidade humana universal” em cujo contexto uma “disposição” não realizada de autodeterminação exige o direito ao respeito, no sentido estrito do termo. Somente pessoas podem reivindicar consideração moral; portanto, com base no princípio kantiano, só pode haver deveres morais em relação a pessoas específicas, isto é, dadas como objeto de experiência, seja de outros ou de si próprias.

humana que dela carecem por acidente. Não há entelúquia da pessoa em Kant. Sua nova construção filosófico-moral, concebida em termos de uma teoria da ação, libera do conceito de pessoa, precisamente, de tal ontologia da substância. Portanto, a concepção segundo a qual Kant confere dignidade e status de pessoa ao homem como um ser genérico, isto é, para todos os homens (incluindo o pré-embrião), é tão insustentável quanto a tese de que um conceito de “unidade da pessoa” também garantiria a Kant um status unitário normativo da vida humana do embrião, independentemente de sua real capacidade de agir racional e responsavelmente. Em vez disso, a “humanidade”, entendida como a capacidade de autodeterminação racional de acordo com o princípio da personificação subjacente à fórmula kantiana do fim, deve ser respeitada apenas na pessoa concreta que realmente a incorpora. Em Kant, não há “dignidade humana universal” em cujo contexto uma “disposição” não realizada de autodeterminação exige o direito ao respeito, no sentido estrito do termo. Somente pessoas podem reivindicar consideração moral³²; portanto, com base no princípio kantiano, só pode haver deveres morais em relação a pessoas específicas, isto é, dadas como objeto de experiência³³, seja de outros ou de si próprias. Contudo, explicitamente pessoas são, segundo Kant, apenas aqueles sujeitos cujas “ações são imputáveis”³⁴⁻³⁵, que, portanto, podem agir verdadeiramente de maneira moralmente (ou juridicamente) responsável. A ideia de que existem seres sem liberdade em face dos quais poderíamos ser vinculados, obedece a Kant uma confusão desajeitada, uma “anfibologia dos conceitos de reflexão”³⁶.

Isto coincide com o fato de que a terceira fórmula do imperativo categórico, concebida por Kant como equivalente a: “de acordo com isso, todo ser racional deve agir como se fosse sempre por suas máximas um membro legislador no reino universal dos fins”³⁷, suponha que apenas membros similares no reino dos fins – isto é, no ideal

³² Cf. POGGE, 1989, p. 182.

³³ KANT, 2012 (1797), p. 308.

³⁴ KANT, 2012 (1797), p. 30.

³⁵ Sobre a imputação em Kant, ver: KANT, 2005 (1788), p. 115; KANT, 2012 (1797), p. 303. Daí se segue que a tese segundo a qual o conceito de dignidade “não” poderia “como um conceito prático de razão [...] depender da aprioristicamente da presença efetiva de capacidades específicas” (LUF, 1998, p. 322).

³⁶ KANT, 2012 (1797), p. 308.

³⁷ KANT, 2012 (1797), p. 308.

inteligível de um estado bem coordenado para o estabelecimento de propósitos subjetivos – são aqueles que têm o poder de dar leis a si mesmos a partir de pura razão prática e que pode seguir estas normas permanentemente em suas ações. Nesse sentido, se considera de maneira exclusiva, a “ideia da dignidade de um ser racional que não obedece a nenhuma outra lei além da que ele dá ele mesmo”³⁸. A ética kantiana se mostra exclusivamente, mais uma vez, como uma ética de respeito mútuo, recíproca de seres racionais, que se respeitam como fins em si mesmos e, ao mesmo tempo, como agentes racionais que dão fins a si mesmos. O fato de Kant sistemática e reciprocamente explicar, uns pelos outros, os termos “dignidade”, “propósito em si”, “pessoa” e “legislador no reino dos fins”, elimina a suposição de que a “fórmula do fim” do imperativo categórico possa oferecer um espaço mais amplo para a fundamentação de um conceito de dignidade que englobe todos os homens do que a terceira fórmula, a “fórmula do reino dos fins”³⁹.

Contra a interpretação desenvolvida aqui, não se pode objetar que Kant, particularmente no contexto de seus escritos antropológicos e histórico-filosóficos⁴⁰, emprega regularmente o conceito de humanidade também como um conceito histórico e/ou biológico; que, no início da *escrita sobre a religião* atribui antropologicamente ao homem, como um ser genérico, uma “disposição [...] para sua personalidade como ser racional e ao mesmo tempo suscetível de que algo lhe seja imputado”⁴¹; que, em sua *Antropologia em um sentido pragmático*, começa o conceito de pessoa com uma concepção psicológica da consciência do eu⁴²; ou que, na *Crítica do Julgamento*, ele pensa na finalidade em si mesma da pessoa a partir de sua capacidade de formar um ideal de beleza⁴³, porque o uso de Kant dos conceitos de homem ou humanidade na fundamentação dos princípios de sua filosofia moral é outro bem distinto.

³⁸ KANT, 1996 (1785) p. 199.

³⁹ Veja: SEELMANN, 2008, p. 77. A substituição mútua dos conceitos “dignidade” e “fim em si” na *Fundamentação* evidencia a natureza errática da tese de von der Pfordten, segundo a qual, no âmbito do desenvolvimento da segunda fórmula do imperativo categórico, Kant “nem explícita nem implicitamente” se refere à “dignidade do homem ou da pessoa” (VON DER PFORDTEN, 2006, p. 504).

⁴⁰ Cf. KANT 2013 (1786), p. 177.

⁴¹ KANT, 1981 (1793), p. 43; Cf. WOOD, 2008, p. 88.

⁴² KANT, 2014 (1798), § 1.

⁴³ KANT, 2012 b (1790), § 17.

A ética kantiana fundamenta, deste modo, uma moral exclusiva do respeito recíproco das pessoas autônomas. A ideia de reciprocidade estrutural e a simetria dos deveres morais é constitutiva dela. *Dentro* do círculo limitado de pessoas moralmente capazes de agir, a ética kantiana procede de forma igual e inclusiva. O status de ser um fim em si mesmo e portador de dignidade corresponde igualmente (isto é, absolutamente) a todas as pessoas suficientemente racionais em um sentido prático, isto é, que têm “razão humana comum”⁴⁴. O status de uma pessoa é, então, um conceito limite (*Schwellenbegriff*), sua lógica é binária – se é uma pessoa completamente (e se tem status moral) ou não se é de todo, e, dentro desse status, não há gradações meritocráticas, não há aristocratas da dignidade. Dado, finalmente, que a dignidade está ligada exclusivamente apenas à capacidade para o agir moral autônomo e não ao seu exercício, esse status também não se perde – nem mesmo pela imoralidade sistemática. Portanto, deve-se afirmar: a dignidade consiste, em Kant, na capacidade atual de autodeterminação racional (moral). Ela, e somente ela, define o status de “pessoa” ou “sujeito moral”, e nem todos os homens possuem essa capacidade.

Quem é, então, pessoa em sentido? As condições são altas, dada a pretenciosa definição do conceito. Mesmo se não partirmos, com Reinhard Brandt, da antropologia de Kant, que parece pôr em dúvida que as mulheres, os africanos ou os habitantes das ilhas do Pacífico Sul estejam em condições de se determinar de acordo com os princípios da razão, tem-se que exigir de sua filosofia moral aceitar “uma divisão de classes entre seres humanos em maioria e seres humanos em minoridade [...]” e dirigir-se com o imperativo categórico apenas aos primeiros⁴⁵⁻⁴⁶; mesmo quando queremos esconder que a psicologia moral empírica alimenta dúvidas sobre o fato de que a maioria dos adultos nunca atinge aquele estágio pós-convencional de desenvolvimento moral ao qual pertence o imperativo categórico, ainda existem, em qualquer caso, seres humanos que, em nenhuma circunstância, podem satisfazer as condições

⁴⁴ KANT, 1996 (1785), p. 243.

⁴⁵ BRANDT, 1999; 1994, p. 30. Criticamente, se expressa também LOUDEN, 2000, pp. 101, 177.

⁴⁶ As delimitações e limites sistemáticos de um reconhecimento igual e amplo de todos os homens em Kant e no Idealismo Alemão são analisados por Siep. Em vista desse resultado, Siep recomendou a tentativa de uma fundamentação última da moral, do direito, e do Estado em favor de uma concepção de experiências históricas e de mundos de vida teoricamente fundamentados (SIEP, 2010).

kantianas com as quais as pessoas são qualificadas: crianças, pessoas com deficiências mentais, dementes ou em permanente estado de coma. No sentido da ética de Kant, eles são não-pessoas⁴⁷ com relação às quais podemos ter deveres morais. Este resultado não é um resultado marginal e contingente da ética de Kant, mas segue dos pressupostos arquitetônicos fundamentais de sua filosofia moral e não é afetado pela circunstância de que essas suposições fundamentais obtidas a partir dos princípios da razão prática pura também na perspectiva de Kant “requerem a antropologia para sua aplicação aos homens”⁴⁸⁻⁴⁹.

Acresça-se a isso que o problema é exacerbado pelo fato de que uma estrutura dicotômica fundamental é própria da ética kantiana. Isso se manifesta em sua insistência permanente, enfatizada mais uma vez na *Metafísica dos costumes*, em que os seres naturais que não representam as pessoas são meramente coisas, que quem não é um fim autônomo em si só tem valor instrumental, que tudo, exceto criaturas racionais capazes de autonomia, também pode ser “usado como um meio” e tem apenas um valor instrumental. “No reino dos fins”, diz Kant, “tudo tem um preço ou uma dignidade”⁵⁰, *tertium non datur*, e isso torna difícil, se não impossível, entender a questão do status moral de seres humanos não autônomos ou não suficientemente autônomos em um sentido gradual; isto é, como Mais ou Menos na subjetividade moral ou em direitos morais. A interpretação desenvolvida aqui da filosofia moral kantiana não reivindica qualquer originalidade; em qualquer caso, na discussão atual, ela é compartilhada pela maioria dos intérpretes. Este artigo faz a pergunta de como proceder com este resultado.

3. UM PROBLEMA ARQUITETÔNICO

Neste contexto, é importante, em princípio, que a estrutura ambivalente da ética kantiana – fundamentação de uma posição moral bastante forte e sólida (e de outro modo igualitária) suficiente para

⁴⁷ Cf. WOOD, 1999, p. 147.

⁴⁸ KANT, 1996 (1785), p. 155.

⁴⁹ “Uma metafísica dos costumes não pode ser baseada na antropologia, mas pode, no entanto, aplicar-se a ela” [KANT, 2012 (1797), p. 21].

⁵⁰ KANT, 1996 (1785), p. 199.

Depois da virada linguística tornou-se evidente a pretensão de fazer desembocar o movimento universalizador do pensamento que acompanha o imperativo categórico na tentativa de uma ampliação dialógica de uma ética kantiana. A ética do discurso transitou por este caminho.

seres humanos racionais, por um lado, excludente dos seres humanos não-autônomos do mundo moral em sentido estrito, por outro –, se volta a encontrar nos desenvolvimentos posteriores mais importantes da ética kantiana. Isso poderia ser examinado breve e exemplarmente na ética do discurso, no construtivismo kantiano de Rawls e em abordagens semelhantes da atual teoria kantiana do contrato.

Depois da *virada linguística* tornou-se evidente a pretensão de fazer desembocar o movimento universalizador do pensamento que acompanha o imperativo categórico na tentativa de uma ampliação dialógica de uma ética kantiana⁵¹. A ética do discurso transitou por este caminho. Sua ideia orientadora, a de que uma norma é válida unicamente se pode encontrar consentimento no círculo de todos os afetados sob as condições da formação discursiva da vontade, pode pretender para si o haver repensado uma intenção essencial de Kant e ter reformulado a teoria moral de Kant com os meios de uma teoria da comunicação⁵². “Usar” o outro “não meramente como meio, senão também ao mesmo tempo como fim”, equivale, como enfatiza Kant na *Crítica da Razão Prática*, a “não submetê-lo a um propósito que não seja possível segundo uma lei que poderia derivar da vontade do sujeito passivo mesmo”⁵³.

Assim como Kant limita a esfera dos objetos dos deveres morais às pessoas – isto é, para seres que “sozinhos ou pelo menos junto com os outros” [...] “se” dão a “si mesmos” as leis morais sob as quais se encontram⁵⁴ –, também, segundo Habermas, em a ética do discurso, essa esfera se encontra limitada fundamentalmente a aqueles seres que cumprem as condições do ação normativamente imputável (é dizer, são pessoas, na definição de Kant) e podem assumir os papéis de participantes nos discursos práticos⁵⁵. Como em Kant, também na ética do discurso, só é cidadão do mundo da moral aquele que pode cooperar na fundamentação de suas normas. Nessa medida, também em Habermas, o sentido das pretensões normativas de validade repousa em uma relação igualitária, recíproca, entre pessoas⁵⁶ que participam em argumentações e podem motivar-se por

⁵¹ Cf. WELLMER, 1986.

⁵² Cf. HABERMAS, 1980, p. 9.

⁵³ KANT, 2005 (1788), p.104; RAWLS, 2002, p. 259.

⁵⁴ KANT, 2012 (1797), p. 30.

⁵⁵ HABERMAS, 1980, p.517; 1983, p. 89.

⁵⁶ HABERMAS, 1980, p. 518.

O status moral das pessoas incapazes de discurso não pode integrar-se no programa da ética do discurso. Tais pessoas não podem participar por si mesmas no discurso, tampouco participar na fundamentação das normas morais; em todo caso, seus interesses podem ser representados por outros.

meio de razões. E essas não são, uma vez mais, todos os seres humanos e nenhum ser humano em todos os momentos do tempo de sua existência.

O status moral de quem é incapaz de discurso não pode determinar-se por princípio com os meios da ética do discurso; em todo caso, ele surge, assim como o status moral da natureza não-humana, como um conceito limite⁵⁷. O status moral das pessoas incapazes de discurso não pode integrar-se no programa da ética do discurso. Tais pessoas não podem participar por si mesmas no discurso, tampouco participar na fundamentação das normas morais; em todo caso, seus interesses podem ser representados por outros. À ética do discurso e à teoria kantiana também é comum que o agir próprio deva se legitimar face à razão individual, tanto do concreto quanto do outro generalizado, e esta legitimação só pode ter lugar enquanto este outro é suficientemente racional.

Este elemento de reciprocidade nos fundamentos da moral caracteriza igualmente a reformulação construtivista, da ordem de uma teoria contratualista, de princípio kantiano, estruturada por John Rawls que, em sua *História da Filosofia Moral*⁵⁸, remonta de maneira expressa ao seu próprio “construtivismo kantiano”, mais uma vez, ao raciocínio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Rawls explicita, como se conhece (desde sua obra *Teoria da Justiça*), princípios para a justiça das instituições sociais com ajuda de uma ideia da teoria dos jogos de inspiração kantiana, da qual extrai a hipótese acerca da imparcialidade e universalidade dos princípios encontrados da estrutura da situação construída da decisão. Ele pergunta pelos princípios da justiça social que puderam eleger indivíduos em um fictício estado original, em que os afetados possuem certamente conhecimentos gerais, porém não dispõem de um saber sobre quais interesses ou propriedades específicos, que status social, etc., terão na sociedade assim definida. Os participantes da *original position* rawlsiana se veem obrigados, desta maneira, no processo de fundamentação das normas, a transcender seus interesses próprios e a assumir a perspectiva de outros interesses possíveis.

⁵⁷ A teoria do discurso é, como a ética kantiana, logocentrista, não antropocentrista, como acredita Habermas. Ver: HABERMAS, 1980, p. 514.

⁵⁸ RAWLS, 2002.

Também em Rawls se repete, neste caso, a restrição kantiana da esfera de objeto das normas fundadas desta maneira; de novo, como em Habermas, se reforça a ideia kantiana de que unicamente aquele que é destinatário da moral e, ao mesmo tempo, objeto de seus deveres, pode participar no processo da fundamentação de normas. “Igual justiça”, segundo a reformulação kantiana de Rawls, “deve ser observada apenas face àqueles que estão em condições de participar na posição original”, portanto, só “pessoas morais”⁵⁹, embora Rawls admita explicitamente dificuldades particulares relacionadas com a fundamentação do status moral das pessoas que “tenham perdido sua personalidade moral de forma mais ou menos duradoura”⁶⁰. Não parece ser nenhuma casualidade que esta ideia não pertença àquelas que Rawls revisou (mesmo que a abordagem rawlsiana seja de longe a mais apropriada para, com poucas expansões teóricas, derivar normas para lidar com seres humanos não autônomos). De maneira inteiramente semelhante, subjaz à restrição kantiana do reino da moral às relações igualitárias, recíprocas, entre pessoas que se motivam por meio de razões, o contratualismo ético de Thomas Scanlon, segundo o qual um princípio moral só pode legitimar-se se não puder ser rejeitado de maneira razoável por nenhum dos diferentes indivíduos envolvidos⁶¹.

Este breve esboço deveria tornar plausível a pergunta pelo status moral dos seres humanos não autônomos como um problema fundamental não só da ética de Kant, mas também de desenvolvimentos posteriores da ética kantiana. Trata-se de um problema da arquitetura da teoria.

4. CONSEQUÊNCIAS

Se este resultado for observado de fora – por exemplo a partir da perspectiva da crítica à moral de tipo nietzschiano, tal como se encontra em Foucault –, se abre então a possibilidade de descrever esta exclusão dos seres não racionais do estreito círculo da moral como uma parte da história das exclusões, por meio da qual se define *ex negativo* a cultura ocidental. No marco de uma arqueologia

⁵⁹ RAWLS, 1993, §77.

⁶⁰ RAWLS, 1993, p. 553.

⁶¹ SCANLON, 1982; 1988, pp. 191, 229.

da razão moderna, como se comprometeu Foucault, em seu estudo sobre *Loucura e Sociedade*, poder-se-ia caracterizar a filosofia prática de Kant como um ato fundacional da autoconstituição da ética racional moderna mediante sua exclusão contínua (e dominação) do “outro”; em outros termos, da natureza não racional. Não diferentemente, crê Theodor W. Adorno, quando em sua lição sobre *Problemas da Filosofia Moral* afirma que “a moral kantiana [...] não é propriamente outra coisa que domínio”⁶².

As consequências deveriam, porém, ser outras. Em primeiro lugar: o propósito fundamental de Kant, segundo o qual as pessoas têm direito a uma forma *particular* de respeito, que não corresponde a outros seres, é obrigatória a partir do ponto de vista normativo.

Em segundo lugar: uma ética que enfatiza a posição particular das pessoas capazes de autodeterminação e em consequência atribui significado moral a determinadas qualidades tem que prosseguir necessariamente de maneira discriminatória e excluir em princípio todos os seres que não exibem estas qualidades. Este é o preço que temos que pagar quando, como Kant, atribuímos à autonomia um significado normativo tão elevado.

Em terceiro lugar: o princípio do respeito às pessoas transitou da filosofia moral kantiana para o programa genético do Estado Liberal. Este processo foi promovido – a esse respeito, de maneira imediata – graças à própria Teoria do Direito de Kant, e foi particularmente reforçado pela primeira onda de recepção da filosofia kantiana do Direito entre 1790 e 1830, assim como pela nova formulação da filosofia liberal do Direito em bases kantianas, tal como foi apresentado desde os anos 70 do século passado, sobretudo, nos países anglosaxões. O conteúdo do conceito do princípio de respeito a uma pessoa *qua* pessoa se expandiu ao respeito pela pessoa jurídica e pelos seus direitos de liberdade; exige-se não somente respeito à autonomia moral do sujeito, mas também deixar a cargo do indivíduo singular a própria interpretação de vida e entender seu direito à autodeterminação como um direito à soberania que garante ao indivíduo singular, ao menos *prima facie*, uma prerrogativa sobre os interesses da comunidade. Este *kantismo em ação* não pode ser eliminado do quadro de nossas convicções normativas institucionalizadas.

⁶² ADORNO, 1963, p. 157; Cf. ARENDT, 1991, p. 142; BAYERTZ, 1995.

Quarto: precisamente por causa do caráter de irrenunciabilidade que tem o modelo kantiano de legitimidade para os fundamentos normativos do Estado de Direito Liberal, deveria ser levado a sério o grave problema do status moral dos seres humanos não suficientemente autônomos, ao qual Kant não se debruçou conscientemente⁶³, ao invés de cobri-lo com empréstimos do repertório aristotélico e tomista. Poderia se por em dúvida o poder de convicção da abordagem kantiana em seu conjunto se esta questão não conduzisse a um tratamento adequado. Sob este aspecto, é surpreendente que somente nas últimas duas décadas este problema tenha chamado fortemente a atenção na investigação kantiana.

5. ALTERNATIVAS

Como podemos lidar, no terreno da teoria moral kantiana, com o resultado obtido até agora, segundo o qual a fundamentação moral kantiana do respeito às pessoas deixa indeterminado, no melhor dos casos, o direito à dignidade da consideração das “não-pessoas” e tem, no final, que negá-lo? Pode-se descrever quatro opções, em ordem ascendente, de acordo com sua proximidade com os propósitos de Kant.

(1). É necessário recordar primeiro o próprio tratamento que Kant deu ao problema. Em a *Metafísica dos Costumes*, esboçou a estrutura de uma proteção normativa ao menos indireta para seres naturais não-rationais, tomando como exemplo o tratamento dado aos animais⁶⁴. Este tratamento é baseado no programa de conceber supostos deveres frente a seres não-rationais como deveres frente a nós mesmos. Por isso, não tratar cruelmente os animais não é para Kant um dever de *respeito* aos animais, senão um dever do homem para consigo mesmo *em vista* dos animais. Este dever reside no direito de que, pela brutalidade que implica a tortura animal, “se destrói paulatinamente uma predisposição natural muito útil à moralidade em relação com os demais homens”⁶⁵. Este nexos formulado no sentido de uma ética da virtude é de índole psicológico-moral; em outras

⁶³ TUGENDHAT, 1993, p. 188.

⁶⁴ Para uma tese, formulada de maneira diferenciada, sobre o caráter não vinculável da ética kantiana ao conceito dos deveres frente aos animais, ver SKIDMORE, 2001.

⁶⁵ KANT, 2012 (1797), p. 310.

palavras, mediada empiricamente e, como tal, contingente, embora possa contar com uma certa plausibilidade.

Em uma reconstrução imanente da posição kantiana, o tratamento das crianças, das pessoas idosas, dos dementes, dos enfermos mentais ou em coma poderia ser medido partindo daquilo que devemos a nós mesmos, não a eles, e que devemos à “ideia de humanidade em nós”. O nexó empírico necessário poderia ser reconstruído. Ao menos parece falar a favor dessa tese o fato de que uma moral de respeito recíproco, mútuo, entre pessoas autônomas estaria inacabada e não se estabilizaria se ela não pudesse justificar uma proteção forte aos nossos semelhantes mais fracos. Nada trivial seria sua proteção através dos deveres indiretos, ou seja, mediante um simples reflexo da proteção, pois tais deveres tendem à proteção de normas, isto é, à estabilização da força de integração de uma ordem de normas que se baseia no reconhecimento recíproco de pessoas racionais que alguma vez foram elas mesmas crianças e que são conscientes da vulnerabilidade e fugacidade de suas capacidades racionais. Por isso, parece plausível a tese de que não podemos nos tratar reciprocamente com respeito se tratamos sem respeito as nossas crianças, e os nossos semelhantes dementes e mentalmente enfermos. Apesar desta opção persistir, ainda a afronta o fato de se negar aos seres humanos, não considerados pessoas, a condição de membros da comunidade moral, enquanto não se abandonar, ao menos parcialmente, o contexto kantiano de fundamentação.

(2). Segundo Kant, o status moral da pessoa (sua dignidade) reside em sua capacidade atual, ou seja, fundamentalmente presente, para a autodeterminação racional (moral). Se se quiser permanecer no edifício teórico de Kant, mas, no entanto, se quiser tentar vencer o limiar de tempo em torno dessa demanda de atualização, há duas possibilidades. Por um lado, a autonomia pode seguir atuando; em outras palavras, uma pessoa pode relacionar-se prospectivamente com relação a uma possível perda subsequente de sua autonomia e determinar como proceder com ela neste caso futuro. Um respeito pela pessoa kantianamente entendido nos obriga a aceitar tais atos expressos de autodeterminação antecipadora⁶⁶. Algo similar pode-

⁶⁶ Para um desenvolvimento sistemático deste contexto, ver: QUANTE, 2002, p. 268; 2010, cap. IX).

Em uma reconstrução imanente da posição kantiana, o tratamento das crianças, das pessoas idosas, dos dementes, dos enfermos mentais ou em coma poderia ser medido partindo daquilo que devemos a nós mesmos, não a eles, e que devemos à “ideia de humanidade em nós”.

mos supor também em relação à alegada vontade de um sujeito autônomo no passado, no caso de podermos verificar essa vontade.

Por outro lado do espectro, em relação ao tratamento dado às crianças pequenas, é dizer, “ainda não-pessoas” no sentido kantiano, pode-se tentar obter a legitimidade de seu tratamento a partir da suposição fundada contrafactualmente de um consenso possível com eles, isto é, perguntando se existem razões para supor que eles podem (poderiam) aprovar doravante o que fazemos com eles. Em todo caso, as crianças podem ser representadas desta maneira no processo da deliberação moral. Thomas Hill⁶⁷ e Jürgen Habermas⁶⁸ argumentam assim e já o tratamento que faz Kant do direito paterno, segundo o qual o dever dos pais em vista dos interesses de seus filhos ter de se originar do fato de que eles “*sem seu consentimento*” os “colocaram no mundo e os trouxeram arbitrariamente”⁶⁹, parece abrir pelo menos uma interpretação que recorre à possibilidade fundada do consenso hipotético ou que se espera *ex post* dos afetados.

Para uma solução do problema com meios kantianos, esta abordagem parece bastante promissora. O âmbito de influência excludente da ética kantiana se reduz deste modo de maneira considerável, ainda que não completamente. “De fora”, permanecem os seres humanos que não foram antes autônomos nem serão jamais, assim como os doentes mentais de nascimento e as pessoas que tenham perdido sua autonomia, sem deixar pistas sobre o modo de como proceder com elas. Os fundamentos éticos de seu tratamento teriam que buscar também o marco desta ampliação fora dos limites da ética kantiana. Nessa medida, a moral racional kantiana se mostra necessitada de complementação.

(3). Uma terceira via consiste em proceder a correções graduais na teoria kantiana, isto é, tentar uma “*engenharia fragmentada*” teórica de reparação do navio kantiano em mar aberto. Allen Wood realizou tal tentativa, apoiado por Onora O’Neill (1996, cap.4; 1998). Ele propôs abandonar o “princípio de personificação” da ética kantiana, segundo o qual “a humanidade”, entendida como a capacidade de

⁶⁷ HILL, 2000, nota 18.

⁶⁸ HABERMAS, 2005, pp.78, 91 e 149.

⁶⁹ KANT, 2012 (1797), p.102.

autodeterminação, somente deve ser respeitada na pessoa concreta que a encarna realmente.

Wood aduz boas razões para sua proposta, que discorre em direção a uma reformulação teórico-avaliativa de Kant. A teoria moral kantiana da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da *Crítica da Razão Prática* impõe, como foi exposto, a conclusão de que as crianças pequenas, as pessoas com enfermidades mentais, as pessoas idosas, dementes ou em estado de coma, não são pessoas no sentido kantiano do conceito, porém nós resistimos a atribuir a Kant a conclusão de as qualificarmos como meras coisas. Podemos inferir de sua doutrina de Direito que, ao menos no que diz respeito às crianças, não era isso realmente o que queria, mesmo que não esteja claro o que pretendia⁷⁰.

A renúncia ao “princípio de personificação” abriria em verdade o caminho para manter a caracterização kantiana de natureza racional e respeitá-la de maneira omniabarcante, ou seja, *em abstracto*, respeitá-la, portanto, como razão latente ou crescente em crianças, como recuperável em enfermos e vítimas de acidente, como desaparecida ou existente em forma fragmentária em pessoas dementes (ou mesmo em outros mamíferos). Nesta interpretação, existiriam deveres de *respeito a* estes seres humanos e de *respeito* aos animais, e poderiam e teriam que ser qualificados, ao menos em princípio, como sujeitos morais, ainda que, assim, não se tenha acordado que deveres morais específicos teríamos *em concreto* a respeito deles. Desta forma, pode se tornar plausível que o status moral dos seres humanos, que “não são pessoas em sentido estrito” e que necessitam, por isso, da representação de outros na percepção de seus interesses e também com vistas a serem portadores de “dignidade”, não deve, em todo caso, cair qualitativamente abaixo do status moral das pessoas em sentido estrito.⁷¹

Com a renúncia ao “princípio de personificação” se abandona a restrição consistente em que só exclusivamente as capacidades para a autodeterminação, efetivamente existentes, qualificam um ser como sujeito moral segundo princípios de uma moral pós-convencional. Uma ocasião para os kantianos de proceder de maneira generosa

⁷⁰ KANT, 2012 (1797), p.101.

⁷¹ WOOD, 2008, p. 97, 100. Este autor é quem enfatiza ao mesmo tempo que o argumento não se pode estender a embriões e fetos. Para este último, confrontar: SIEP, 2009.

Com a renúncia ao “princípio de personificação” se abandona a restrição consistente em que só exclusivamente as capacidades para a autodeterminação, efetivamente existentes, qualificam um ser como sujeito moral segundo princípios de uma moral pós-convencional.

com esta exigência de atualização oferece já a circunstância de que também as pessoas (humanas) autônomas regularmente dormem. Wood e O'Neill enfatizam o ponto de vista de que o respeito à razão na natureza humana implica ao mesmo tempo a consciência da fragilidade, da contingência e a dependência no desenvolvimento desta razão. Esta ideia tem uma especial plausibilidade em relação aos nossos deveres morais para com as crianças, precisamente também em vista do seu desenvolvimento⁷². Uma vez mais se confirma que uma ética do respeito da natureza racional não parece viável sem tal ampliação; nessa medida, esta reflexão está perto da figura de argumentação central em Kant, segundo o qual as máximas de ação devem ser examinadas atendendo a se eles expressam o respeito à dignidade dos seres autônomos. Além disso, esse deslocamento teórico parece encaixar bem com a consciência dos processos de desenvolvimento tanto em relação ao gênero humano quanto a cada ser humano em particular, tal como Kant os aborda em seus escritos sobre filosofia da história e sobre pedagogia. Com o dito deslocamento, seria cindido, ao mesmo tempo, o dualismo problemático que, além de “pessoas”, em todo o sentido da palavra, pretende reconhecer unicamente coisas.

Não obstante, é necessário pôr em dúvida se este resultado pode ser alcançado sem fissuras no caminho da simples interpretação ou da crítica imanente da ética kantiana. Isso é assim, porque, em primeiro lugar, com o abandono do “princípio da personificação”, se rompe com o nexos de referência recíproca das diferentes formas do imperativo categórico e, em segundo lugar, se tem que abandonar a ideia, tão importante para Kant, de que cidadão do mundo moral só pode ser aquele que pode cooperar na fundamentação de suas normas. O dever moral, insiste Kant, consiste

Na relação dos seres racionais uns com outros, na qual a vontade de um ser racional tem que ser considerada sempre enquanto *legisladora*, porque, de outro modo, o ser racional não poderia pensá-los como *fim em si mesmo*⁷³.

– o conceito de pessoa e seu status moral pendem em Kant de maneira inseparável de sua capacidade para a autonomia moral.

⁷² KANT, 2012 (1797), p. 101.

⁷³ KANT, 1996 (1785), p. 199.

Em vista disso, a reconstrução do navio kantiano, proposta por Allen Wood e Onora O’Neill, dificilmente se pode realizar em mar aberto.

(4). Dentro da quarta estratégia de distanciamento, a da decisão, se poderia incluir a variante de Ernst Tugendhat de uma moral de proibição da instrumentalização, kantianamente inspirada, e do respeito universal. Tugendhat pretende substituir o “anticonceito” (*Unbegriff*) do “fim em si mesmo” pela ideia de que é simplesmente o ato de respeito do outro como sujeito jurídico (e moral) (e portador de fins subjetivos) o que lhe confere esta dignidade e valor. A condição de fim em si mesmo da pessoa não deve se supor, portanto, como um acontecimento ontológico dependente de determinadas propriedades⁷⁴. Embora também Tugendhat parta de que uma moral universalista de tipo kantiano, de que os sujeitos e objetos da moral se compõem em si somente de seres responsáveis e capazes de cooperação, ou seja, da totalidade daqueles que “podem fazer exigências uns aos outros”⁷⁵, soluciona o problema com um só golpe. Segundo Tugendhat, incluímos seres não-responsáveis ou não capazes de cooperação na (em “nossa”) moral universalista porque os consideramos como pertencentes a nossa comunidade. A pergunta pelo status moral de um ser decide-se, por conseguinte, para ele simplesmente segundo o “lema ‘ele é um dos nossos’”⁷⁶, com o que esta decisão poderia seguir um amplo espectro de normas, motivos e necessidades. Tugendhat mesmo considera o nascimento de um ser humano como aquela censura que o converte em objeto válido da obrigação⁷⁷: as crianças nascidas pertencem simplesmente “a nós”. É necessário, porém, perguntar quem é esse “nós”, quem fala por esse “nós”, como atua esse “nós” e se não há que se representar melhor a comunidade da comunicação antes como uma diversidade plural em que algumas comunidades podem querer continuar seguir outros princípios. Pode ser a confiança de Tugendhat no “lema ‘ele é um dos nossos’” algo mais que uma afirmação estatística sobre a distribuição normal de intuições morais do mundo da vida? O resultado desta estratégia decisionista recorda ao menos que, em vista do potencial de exclusão do conceito de pessoa da tradição

⁷⁴ TUGENDHAT, 1993, p. 145.

⁷⁵ TUGENDHAT, 1993, p.187.

⁷⁶ TUGENDHAT, 1993, p. 195.

⁷⁷ TUGENDHAT, 1993, p.194.

ética kantiana, o melhor caminho poderia ser o de recuperar a necessidade filosófica de uma legitimação e fundação, de uma fundamentação forte ou de uma fundamentação última nas questões do “status moral”. Também a partir desse resultado se pode, mais uma vez, no entanto, aprender *ex negativo* que a ética kantiana, apesar da expansão sistemática de seu potencial de argumentação, apenas de uma forma muito limitada resulta apropriada para fundamentar deveres morais de seres humanos não (suficientemente) racionais.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1996). *Probleme der Moralphilosophie. Nachgelassenen Schriften*, Bd. 4/10. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- ARENDT, Hannah. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München und Zürich: Piper, 1991.
- BAYERTZ, Kurtz. “Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien”. *ARSP: Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie/Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 81(4), 465-481, 1995.
- BRANDT, Reinhard. “Ausgewählte Probleme der Kantischen Anthropologie”. In: *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert* (pp. 14-32). Stuttgart: JB Metzler, 1994.
- _____. *Kritischer Kommentar zu Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798)*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.
- COHEN, Hermann. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Harrwitz und Gossmann, 1877.
- DWORKIN, Ronald. “Rights as Trumps”. In: WALDRON, Jeremy (Ed.). *Theories of Rights* (pp. 153-167). Oxford: Oxford University Press, 1984.
- _____. “Liberalism”. In: *A Matter of Principle* (pp. 181-204). Oxford: Clarendon Press, 1985.
- ESSER, Andrea. *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004.
- GEISMANN, Georg. “Kant und das vermeinte Recht des Embryos”. *Kant Studien*, 95, 443-469, 2004.
- GUYER, Paul. “Ends of Reason and Ends of Nature. The Place of Teleology in Kant’s Ethics”. In: *Kant’s System of Nature and Freedom. Selected Essays* (pp. 169-197). Oxford, New York: Oxford University Press, 2005.

HABERMAS, Jürgen. “Replik auf Einwände”. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (pp. 475-570). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.

_____. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.

HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HILL, Thomas E. *Respect, Pluralism and Justice. Kantian Perspectives*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2000.

HORN, Christoph. “Die Menschheit als Objektiver Zweck. Kants Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs”. In: AMERIKS, Karl; DIETER, Sturma (Eds.), *Kants Ethik* (pp. 195-212). Paderborn: Mentis, 2004.

KANT, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón* (F. Martínez Marzoa, Trad.). Madrid: Alianza, 1981.

_____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (J. Mardomingo, Trad.). Barcelona: Ariel, 1996.

_____. *Sobre la paz perpetua* (J. Abellán, Trad.). Madrid: Alianza, 2002.

_____. *Crítica de la razón práctica* (D. M. Granja Castro, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

_____. *La metafísica de las costumbres* (A. Cortina & J. Conill, Trad.). Madrid: Tecnos, 2012a.

_____. *Crítica del discernimiento (o de la facultad de juzgar)* (R. R. Aramayo & S. Mas, Trad.). Madrid: Alianza, 2012b.

_____. *Probable inicio de la historia humana*. (R. R. Aramayo, Trad.). Madrid: Alianza, 2013.

_____. *Antropología en sentido pragmático* (D. M. Granja Castro, G. Leyva & P. Storandt, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

KORSGAARD, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996.

_____. “Fellow Creatures, Kantian Ethics and Our Duties to Animals”. In: PETERSON, Grethe (Ed.), *The Tanner Lectures on Human Values (Volume 25/26)*. Salt Lake City: http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/volume25/korsgaard_2005.pdf, 2005.

LOUDEN, Robert. B. *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2000.

LUF, Gerhard. Menschenwürde als Rechtsbegriff. Überlegungen zum Kant-Verständnis. In: ZAZCYK, Rainer; KÖHLER, George; KAHLO, Michael (Eds.) *Festschrift für Ernst Amadeus Wolff zum 70. Geburtstag* (pp. 307-323). Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 1998.

MOHR, Georg. Ein Wert, der keinen Preis hat. Philosophiegeschichtliche Grundlagen der Menschenwürde bei Fichte und Kant. In: SANDKÜHLER,

Hans Jörg (Ed.), *Menschenwürde, Philosophische, theologische und juristische Analysen* (pp. 13-39). Frankfurt a. M., New York: Lang, 2007.

O'NEILL, Onora. *Acting on Principle. An Essay in Kantian Ethics*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1975.

_____. *Constructions of reason: Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1989.

_____. *Tugend und Gerechtigkeit: eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*. Berlin: Akademie-Verlag, 1996.

_____. "Kant on Duties Regarding Nonrational Nature", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 72(1), 211-228, 1998.

POGGE, Thomas "The Categorical Imperative". In: HÖFFE, Otfried (Ed.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (pp. 172-193). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

QUANTE, Michael. *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.

_____. *Person*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

_____. *Geschichte der Moralphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.

Ricken, F. (1989). Homo noumenon und homo phaenomenon. In O. Höffe (Ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar* (pp. 234-252). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

SCANLON, Thomas. "Contractualism and Utilitarianism". In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (Eds.), *Utilitarianism and Beyond* (pp.103-128). Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. *What We Owe to Each Other*. 4. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen W. *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*. Paderborn: UTB, 2007.

SEELMANN, Kurt. "Menschenwürde und die zweite und dritte Formel des Kategorischen Imperativs. Kantischer Befund und aktuelle Funktion". In: BRUDERMÜLLER, Gerd; SEELMANN, Kurt (Eds.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte* (pp.67-77). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

SIEP, Ludwig. (2009). Das Menschenwürdeargument in der ethischen Debatte über die Stammzellforschung. In: HILPERT, Konrad (Ed.), *Forschung contra Lebensschutz? Der Streit um die Stammzellforschung* (pp. 182-199). Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2009.

_____. Toleranz und Anerkennung bei Kant und im Deutschen Idealismus. ders., Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze (pp. 77-91). München: Wilhelm Fink.

- SKIDMORE, J. (2001). Duties to animals: The failure of Kant's moral theory. *The Journal of Value Inquiry*, 35(4), 541-559, 2001.
- STURMA, Dieter. Person und Philosophie der Person. In: STURMA, Dieter. (Ed.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie* (pp. 11-22). Paderborn: Mentis, 2001.
- TIMMERMANN, Jens. "Value without Regress: Kant's 'Formula of Humanity' Revisited". *European Journal of Philosophy*, 14(1), 69-93, 2006.
- _____. "Limiting Freedom: On the Free Choice of Ends in Kantian Moral Philosophy". In: ROHDEN, Valerio; TERRA, Ricardo R.; ALMEIDA, Guido Antonio; RUFFING, Margit. (Hrsg. im Auftrag der Kant-Gesellschaft), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses* (pp. 427-437). Berlin, New York: De Gruyter, 2008.
- TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
- VON DER PFORTEN, Dietmar. (2006). Zur Würde des Menschen bei Kant. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 14, 501-517, 2006.
- WALKER, Ralph. Achtung in the Grundlegung. In: HÖFFE, Otfried (Ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar* (pp. 97-116). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1989.
- WELLMER, Albrecht. *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- WOOD, Allen W. "Humanity as End in Itself". In GUYER, Paul (Ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysik of Morals. Critical Essays* (pp.165-187). Lanham, Boulder, New York, 1998.
- _____. "Kant on Duties Regarding Nonrational Nature". In: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 72(1), 189-210, 1998a.
- _____. *Kant's Ethical Thought*. New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1999.
- _____. "The Final Form of Kant's Practical Philosophy". In TIMMONS, Mark (Ed.). *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford, 1-22, 2002.
- _____. *Kantian Ethics*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 2008.