

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Direito

A JUSTIFICAÇÃO RACIONAL DE NORMAS PRÁTICAS:
Kant e o princípio de adequação na moral e no direito.

Paula Maria Nasser Cury

BELO HORIZONTE

2009

Paula Maria Nasser Cury

**A JUSTIFICAÇÃO RACIONAL DE NORMAS PRÁTICAS:
Kant e o princípio de adequação na moral e no direito.**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Direito da Pontifícia Universidade
Católica de Minas Gerais, como
requisito parcial para obtenção do
título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre
Travessoni Gomes.

BELO HORIZONTE

2009

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C982j Cury, Paula Maria Nasser
A justificação racional de normas práticas: Kant e o princípio da adequação na moral e no direito. Paula Maria Nasser Cury. Belo Horizonte, 2009.
266 f.

Orientador: Alexandre Travessoni Gomes
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito.

1. Direito – Filosofia. 2. Direito e ética. 3. Norma (Filosofia). 4. Hermenêutica. I. Gomes, Alexandre Travessoni. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

CDU: 340.12

FOLHA DE APROVAÇÃO

Paula Maria Nasser Cury

A JUSTIFICAÇÃO RACIONAL DE NORMAS PRÁTICAS:

Kant e o princípio de adequação na moral e no direito.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, área de concentração em Teoria do Direito, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Prof. Dr. Alexandre Travessoni Gomes – PUC Minas

Prof. Dr. Antônio Cota Marçal – PUC Minas

Prof. Dr. Márcio Paiva – PUC Minas

Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado – UFMG

Belo Horizonte

2009

AGRADECIMENTOS

Registro, nesta oportunidade, meu agradecimento a todas as pessoas que contribuíram para a concretização da pesquisa que levou à elaboração desta dissertação.

A meus pais Paulo e Angélica, por terem guiado, com amor e sabedoria, meus passos até aqui.

A minha irmã Carolina, a quem estou unida por um laço indissolúvel de fraternidade.

Ao Gustavo, pelo apoio incondicional e por compreender tão serenamente minhas ausências.

Aos amigos, pelo companheirismo de sempre, em especial Flávia de Ávila e Matheus de Mendonça Leite, pessoas queridas e acadêmicos de grande talento que o curso de mestrado me permitiu conhecer.

Ao Prof. Dr. Alexandre Travessoni Gomes, pela orientação.

Ao Prof. Dr. Antônio Cota Marçal, cujas aulas são para mim a maior aproximação possível de uma situação ideal do discurso; com quem aprendi, na prática, o significado de *Bildung*.

Aos demais Professores do curso de mestrado, pelos ensinamentos.

Aos Professores do curso de Direito da PUC Minas *campus* Serro e, em especial, ao Prof. Dr. José Emílio Medauar Ommati e ao Prof. Dr. Adalberto Antônio Batista Arcelo, pela confiança em mim depositada e pela enriquecedora convivência durante o segundo semestre de 2009.

Aos colegas de trabalho da Procuradoria Geral de Belo Horizonte, com destaque para Dr. Ney Tavares Campos e Dra. Cristiana Fortini, pelo aprendizado diário que me proporcionam.

Aos amigos do Max Planck Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht de Heidelberg, onde muitas idéias contidas na presente dissertação foram pensadas e amadurecidas, com destaque para Fabiana Godinho MacArthur.

À CAPES, pelo financiamento de grande parte da pesquisa.

Wir sind auf den Schultern von Riesen hockende Zwerge. Wir sehen so mehr und weiter als sie, nicht weil unsere Sicht schärfer oder unser Wuchs höher ist, sondern weil sie uns in die Lüfte heben um ihre ganze gigantische Größe erheben.

Bernard von Chartres.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo discutir a possibilidade de haver um princípio de adequação na filosofia prática de Kant e de, por meio dele, falar-se em um procedimento de justificação racional de normas práticas que contemple sua fundamentação e sua aplicação, também no pensamento de Kant. De forma a efetivar esse objetivo, trabalha-se inicialmente a teoria da argumentação de Klaus Günther, enfatizando o papel que a separação entre fundamentação e aplicação possui na promoção de uma justificação completa de normas morais e jurídicas. Após, o texto passa a se concentrar na ética de Kant, buscando explicitar, primeiro na moral e depois no direito, indícios que apontem para a pertinência de um princípio de adequação aos ordenamentos moral e jurídico, integrante de uma etapa de justificação de normas na qual deveres gerais são aplicados a casos concretos. Para tanto, destaca-se o papel que a latitude dos deveres de virtude e de direito desempenha na aplicação destes, e o tipo de procedimentos que o Imperativo Categórico, como princípio moral de segundo estágio, comporta.

PALAVRAS-CHAVE: JUSTIFICAÇÃO RACIONAL DE NORMAS; PRINCÍPIO DE ADEQUAÇÃO; MORAL; DIREITO; FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT; DEVERES DE VIRTUDE; DEVERES DE DIREITO; IMPERATIVO CATEGÓRICO.

ABSTRACT

The present dissertation aims at discussing the possibility that there is a principle of appropriateness in Kant's practical philosophy, and that, through it, one can talk about a procedure of rational justification of norms that contemplates their grounding and application, also in Kant's thought. In order to make this objective effective, the theory of argumentation by Klaus Günther is initially addressed, emphasizing the role that the separation between the grounding and the application plays in the promotion of a complete justification of moral and legal norms. Then, the text focuses on Kant's ethics, looking forward to explicit, first in morals and then in law, evidences pointing to the pertinence of a principle of appropriateness to the moral and legal order that integrates a stage of justification of norms in which general duties are applied to concrete cases. For so, the role that the latitude of virtue and legal duties play in their application, and the kind of procedures that the Categorical Imperative, as a second-stage moral principle, entails, will be highlighted.

KEYWORDS: RATIONAL JUSTIFICATION OF NORMS; PRINCIPLE OF APPROPRIATENESS; MORALS; LAW; KANT'S PRACTICAL PHILOSOPHY; DUTIES OF VIRTUE; DUTIES OF JUSTICE; CATEGORICAL IMPERATIVE.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
 PARTE I – A JUSTIFICAÇÃO RACIONAL DE NORMAS PRÁTICAS NA TEORIA DA ARGUMENTAÇÃO DE KLAUS GÜNTHER	15
 2 A PROCEDIMENTALIZAÇÃO DA JUSTIFICAÇÃO RACIONAL DE NORMAS MORAIS E JURÍDICAS POR MEIO DA TEORIA DA ARGUMENTAÇÃO DE KLAUS GÜNTHER	16
2.1 Fundamentação e aplicação como pressupostos para a justificação racional de normas ..	18
2.1.1 <i>Fundamentação e aplicação sob a pressuposição de um princípio moral de universalização</i>	24
2.1.2 <i>Fundamentação e aplicação como discursos</i>	31
2.1.3 <i>A aplicação de “U” a um modo de vida</i>	37
2.1.4 <i>A dissociação entre discursos de fundamentação e de aplicação como exigência do desenvolvimento da consciência moral</i>	47
2.1.4.1 <u>O primeiro estágio: a alteridade concreta</u>	49
2.1.4.2 <u>O segundo estágio: da alteridade concreta à alteridade abstrata (ou o outro generalizado)</u>	51
2.1.4.3 <u>O terceiro estágio: da alteridade abstrata do outro generalizado a procedimentos universalizáveis</u>	53
2.1.4.3.1 Sobre a crítica de que o terceiro estágio de desenvolvimento da consciência moral seria rigorista	57
2.1.5 <i>Critérios para argumentações de adequação</i>	62
2.1.5.1 <u>A descrição completa da situação (e o problema da colisão de normas que ela pressupõe)</u>	65
2.1.5.1.1 O problema da colisão de normas	65
2.1.5.1.2 Como promover uma descrição situacional completa (ou, dito de outro modo, como selecionar características relevantes)?	73
2.1.6 <i>Discursos de fundamentação e de aplicação no Direito: a tese do caso especial</i>	78

PARTE II – A JUSTIFICAÇÃO RACIONAL DE NORMAS PRÁTICAS NA FILOSOFIA DE KANT 96

3 A FILOSOFIA MORAL DE KANT E A JUSTIFICAÇÃO DE NORMAS MORAIS: A QUESTÃO DA PRESENÇA DE UM PRINCÍPIO DE ADEQUAÇÃO NO MOMENTO DA APLICAÇÃO DE MÁXIMAS DE AÇÃO A CASOS CONCRETOS 97

3.1 A razão prática como sede da moralidade e, conseqüentemente, do julgamento acerca da justificação de normas morais 102

3.1.1 Unidade da razão e preponderância da razão prática sobre a razão especulativa 104

3.1.2 O papel da idéia razão especulativa e na razão prática 111

3.1.3 A Introdução à Crítica da Razão Pura e a fixação da distinção entre juízos a priori e a posteriori, sintéticos e analíticos 118

3.1.4 Elementos estruturantes da racionalidade prática 122

3.1.5 Fundamentação e aplicação de normas na filosofia moral de Kant 149

3.1.5.1 As características do dever moral e sua abertura para a adequação 151

3.1.5.2 O Imperativo Categórico e seu papel na justificação de normas morais 158

3.1.5.2.1 Imperativo Categórico e imperativos categóricos: uma distinção preliminar 159

3.1.5.2.2 Três fórmulas, um resultado? As três fórmulas do Imperativo Categórico e seu significado dentro da filosofia moral de Kant 161

3.1.5.2.2.1 A Fórmula da Universalidade 169

3.1.5.2.2.2 A Fórmula da Humanidade 196

3.1.5.2.2.3 Conclusões Parciais 202

3.1.5.2.2.4 A interpretação de Korsgaard sobre a equivalência das fórmulas 205

3.1.5.2.2.5 Conclusão sobre a equivalência das fórmulas 209

3.1.5.2.3 O Imperativo Categórico e a questão do interesse comum 214

3.1.5.2.4 O Imperativo Categórico como princípio moral de segundo estágio 215

3.1.5.2.5 Fundamentação e aplicação como procedimentos da faculdade prática de julgar e sua relação com o rigorismo moral 224

3.1.6 Releituras do exemplo da mentira por filantropia e a consideração de alguns outros exemplos casuísticos dados por Kant, à luz do entendimento contido nos tópicos anteriores 230

4 A DOCTRINA DO DIREITO E A JUSTIFICAÇÃO DE NORMAS JURÍDICAS: PODEM AS CONCLUSÕES A RESPEITO DA PRESENÇA DE UM PRINCÍPIO DE ADEQUAÇÃO NA FILOSOFIA MORAL DE KANT SEREM ESTENDIDAS AO DIREITO?	236
4.1 A Doutrina do Direito e sua inserção na filosofia prática de Kant	237
4.1.1 <i>Fundamentação e aplicação de normas no direito</i>	247
4.1.1.1 <u>A latitude dos deveres de direito e a aplicação do Imperativo Categórico a eles</u>	247
4.1.1.2 <u>Uma possibilidade interpretativa ligada à defesa de um princípio de adequação no direito</u>	251
5 CONCLUSÃO	254
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	259

1 INTRODUÇÃO

A compreensão das bases sobre as quais se estrutura o pensamento contemporâneo é pressuposto tanto para que se entenda como o homem atingiu o nível atual de amadurecimento filosófico, como para que este procure cada vez mais evoluir na busca de respostas para as indagações que lhe são próprias. Em ambos os sentidos, o estudo da filosofia de Kant pode se mostrar proveitoso. A ética de Kant é um marco importante para a filosofia moderna, e abre as portas para um produtivo período do pensamento alemão, o do Idealismo. Muitos dos conceitos e das idéias que estruturam, ainda hoje, determinadas concepções de moral e de direito, remontam a Kant. No ordenamento jurídico em especial, a defesa, por alguns, da existência de um mínimo ético (JELLINEK, 1982), o recurso à *lex permissiva*, no âmbito internacional, para justificar a reação não-pacífica de um Estado ao ataque de outro e a legitimação do emprego da coerção como forma de efetivar o cumprimento de normas legais são exemplos que ilustram a afirmação precedente. Também tentativas de superação da perspectiva ética kantiana, como aquela contida na teoria do máximo ético (SALGADO, 2006), demonstram que, seja para sua apropriação, seja para sua refutação, a discussão em torno da concepção de racionalidade prática de Kant é importante e fértil.

Um dos pontos que se mostram ainda carentes de maior problematização, e que, nesse sentido, podem vir a contribuir para a exploração das potencialidades da filosofia de Kant é a justificação racional de normas, tanto morais como jurídicas. Tradicionalmente, pouco se têm falado a respeito, possivelmente por influência de uma interpretação já consolidada a respeito das características da ética desenvolvida por esse pensador: a de que ela é idealista e leva ao rigorismo. Com base em resultados majoritariamente decorrentes de exemplos extraídos da obra do próprio Kant, afirma-se com frequência que este constrói uma ética de dois mundos, que contém exigências que nenhum ser humano é capaz de cumprir, ou que, se forem cumpridas, levam a situações concretas de extrema injustiça. Invoca-se como argumento comum para sustentar esse tipo de posicionamento a afirmação de Kant de que um dever como o de não mentir permanece exigível ainda que seu cumprimento implique a entrega de um inocente a seu assassino (KANT, 1974a, p. 118-129; AA 301-314).

Se, por um lado, exemplos como esse levam a tal entendimento, por outro, é possível encontrar também na obra de Kant indícios de que outro tipo de conclusão pode ser plausível. Ao contrário do que pressupõe um sistema normativo rigorista, Kant caracteriza deveres morais como

detentores de latitude, ou, em suas palavras, “folga” (KANT, 2003, p. 233; AA 6:390), o que significa que o modo de cumprimento de suas prescrições não é pré-determinado. Aliado a outros fatores, como a referência de máximas a situações empíricas, essa característica pode servir de base para uma desconstrução do tipo de críticas acima exposto, e para uma defesa de que a ética de Kant admite, ao menos na moral, uma justificação completa de normas, que contempla um juízo sobre sua validade geral e sobre sua adequação situacional. É verdade que isso significaria que exemplos como o da mentira por filantropia seriam fruto de um equívoco de Kant ao interpretar sua própria teoria, seja esse equívoco aplicar o Imperativo Categórico como princípio moral de primeiro estágio (TRAVERSSONI GOMES, 2007a, p. 172-173) ou não perceber que tanto uma perspectiva idealista como outra não idealista fazem parte da moralidade (KORSGAARD, 2000, p. 147-151). Entretanto, a possibilidade de tal constatação não deve servir de obstáculo, pois, como Kant já advertia, “não se poderia prestar pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos” (KANT, 1980b, p. 120; AA 4:408).

No direito, por vez, também é possível abordar a questão da presença de um princípio de adequação, que promova a aplicação da norma jurídica ao caso concreto. Em seu âmbito, porém, Kant não fornece os mesmos elementos de análise que estão presentes na moral. Deveres jurídicos não são latos, mas estritos, e devem ser aplicados diretamente, qualquer que seja a situação. Não há, no direito, espaço para se falar em “folga” e abertura para a consideração das características relevantes do caso concreto. Um dever de direito deve ser efetivado com precisão matemática (KANT, 2003, p. 79; AA 6:233), e isso parece conflitar com a conclusão a que Kant chega na moral, em cujo domínio a característica da latitude, como visto, está presente.

É com o objetivo de proceder a um aprofundamento nessas questões, e de verificar se é possível falar-se em uma justificação racional de normas que envolva considerações distintas sobre validade e sobre adequação, que a presente dissertação se apresenta ao leitor. Com isso, coloca-se em pauta a plausibilidade das críticas de extremo idealismo e rigorismo, comumente dirigidas contra a filosofia prática de Kant.

A operacionalização dessa investigação seguirá os seguintes passos: em primeiro lugar, será trabalhada a teoria da argumentação jurídica de Klaus Günther. Este autor trata abertamente da distinção entre discursos de fundamentação e de aplicação como pressuposto para a completa justificação de normas, tanto morais como jurídicas e, por isso, é de grande importância para o entendimento da questão. As conclusões a que se chega por meio da exposição de sua teoria servirão de referência para a abordagem do tema em Kant. De posse delas, adentrar-se-á na filosofia prática

de Kant. Primeiramente, a moral e uma explicitação de seus conceitos e elementos será o foco do estudo. Analisar-se-á a já mencionada latitude dos deveres morais, sua abertura para a adequação situacional e o papel que o Imperativo Categórico, como princípio moral de segundo estágio, poderia desempenhar nesse procedimento.

Em seguida, será feita uma reflexão sobre a possibilidade de as conclusões obtidas na moral poderem ser estendidas ao direito. Nesta sede, será a exigência de precisão matemática no cumprimento dos deveres jurídicos, em oposição à latitude dos deveres morais, que desempenhará um papel central. Diante dessa característica do dever de direito, será discutido se o Imperativo Categórico mantém as funções que lhe assina a moralidade ou não. Finalmente, será trazida à tona uma proposta interpretativa que vise à conciliação entre justificação racional de normas na moral e no direito.

Em relação à forma, alguns esclarecimentos iniciais devem ser prestados. Em primeiro lugar, junto às citações diretas ou indiretas de Kant, há, além das referências à tradução em português adotada, indicação dos números das páginas da edição alemã oficial da maioria das obras de Kant, *Kants gesammelte Schriften*, publicada pela *Preussische Akademie der Wissenschaften* (Academia Real Prussiana de Ciências). Nesses casos, essa indicação se segue à referência da tradução, e é indicada da seguinte forma: AA, volume e página. Apenas a *Crítica da Razão Pura*, a *Crítica da Faculdade do Juízo*, os *Prolegômenos a toda metafísica futura* e as *Lições de Ética* não são citadas de acordo com a edição da Academia. Quando a referência é a essas obras, haverá menção a sua forma padrão apenas pelos números de páginas. Em relação especificamente à *Crítica da Razão Pura*, a referência à paginação original será desmembrada em (A) e (B), contemplando, com isso, suas duas edições em ordem cronológica, exceto quando ao acréscimo feito por Kant na segunda edição não houver texto correspondente na primeira, caso em que apenas a referência a (B) será indicada. Como não se recorreu aos volumes da edição da Academia Prussiana em relação a essas obras, a referência à paginação inicial será precedida, respectivamente, de *KrV*, *KU*, *P* e *LE*¹.

Em segundo lugar, todas as citações extraídas de obras em outros idiomas foram traduzidas pela autora da dissertação no corpo do texto, tendo sido a versão original em língua estrangeira transcrita em nota de rodapé. Quando essas citações integravam notas de rodapé, o texto em que a tradução se baseou foi inserido ao final da nota ou ao lado de tais citações.

¹ *KrV* – *Kritik der reinen Vernunft*; *KU* – *Kritik der Urteilskraft*; *P* – *Prolegomena*. A obra *Lições de Ética* é abreviada a partir do título em português.

PARTE I –
A JUSTIFICAÇÃO RACIONAL DE NORMAS PRÁTICAS NA
TEORIA DA ARGUMENTAÇÃO DE KLAUS GÜNTHER

2 A PROCEDIMENTALIZAÇÃO DA JUSTIFICAÇÃO RACIONAL DE NORMAS MORAIS E JURÍDICAS POR MEIO DA TEORIA DA ARGUMENTAÇÃO DE KLAUS GÜNTHER

No presente capítulo, a questão da necessidade de justificação de normas será abordada tanto sob a ótica da fundamentação como sob a da aplicação. Para tanto, utilizar-se-á a diferenciação elaborada por Klaus Günther entre estas duas etapas pressupostas em uma argumentação racional cujo objeto sejam normas.

A opção pela tese de Günther não foi aleatória. Ela se insere na tradição de éticas cognitivistas pós-reviravolta lingüística que contêm a pressuposição de que, como seres racionais, todos nós somos capazes de agir com base em princípios morais procedimentalmente universalizáveis, ou seja, universalizáveis através de procedimentos de interação discursiva. A essa tradição filiam-se outros teóricos, sobretudo alemães, cujo pensamento mereceu destaque na área de Teoria e Filosofia do Direito nas últimas décadas do século XX e no início deste século, como Dworkin, Alexy e Habermas. Assim como Günther, esses autores procuraram explicar a possibilidade de justificação racional de normas, sejam morais, sejam jurídicas. O passo que Günther dá em relação a eles, e que é de especial interesse para o desenvolvimento do tema da presente dissertação, é a constatação e a ênfase na inevitabilidade de se proceder à realização de discursos tanto de fundamentação como de aplicação nesse percurso.

Em decorrência do fato de Günther compartilhar com os mencionados teóricos importantes pontos comuns, não se pode afirmar que entre suas teses há uma relação de necessária exclusão. Antes, a articulação e o diálogo que Günther promove com elementos integrantes de outras teorias – ainda que parcialmente alterados –, como o princípio moral “U”, de Habermas², o princípio da Integridade, de Dworkin³, ou a lei de colisão, de Alexy⁴, levam a crer que a separação entre fundamentação e aplicação muito mais explicitam e complementam o sentido de uma argumentação

² Günther utiliza o princípio moral “U”, como veremos, de forma modificada, em uma versão que ele denomina “fraca”.

³ O princípio da Integridade é aproveitado por Günther também parcialmente, já que ele propõe a utilização de uma versão descontextualizada em relação a uma determinada teoria política, o que será discutido à frente.

⁴ Günther reconhece a necessidade de solucionar colisões de normas por meio de uma ponderação que estabeleça um procedimento de “completa consideração entre todos os sinais característicos normativamente relevantes de uma situação” (GÜNTHER, 2004, p 304). Porém, para tanto, se vale de uma versão alterada em relação à lei de colisão de Alexy, argumentando que esta não possuiria um arcabouço exclusivamente procedimental, acabando por utilizar, ainda que em última instância, elementos de ordem material: “o critério segundo o qual nos orientamos na ponderação de

racional que refutam as conclusões a que estes outros chegaram. Isso não significa – é importante que se diga – que não haja objeções recíprocas pontuais entre essas teorias, o que se evidencia, por exemplo, na crítica elaborada por Günther ao critério estrutural apontado por Alexy como o apropriado para se distinguir regras de princípios, e que em sua obra é preterido em favor do critério de Searle⁵. O que se pretende evidenciar é que, apesar de tal tipo de objeções, Günther demonstra ser a distinção entre fundamentação e aplicação compatível com as teses desses autores, ao menos no essencial. Nesse sentido, afirma Habermas, em seu *Justification and Application*⁶, que Günther conclui que o direito de agir de um determinado modo em certas circunstâncias “exige um processo de argumentação em dois estágios, consistente em fundamentação seguida de aplicação de normas⁷” (HABERMAS, 2001, p. 36), e reconhece que não precisará debruçar-se novamente em questões específicas que envolvem os discursos de fundamentação e aplicação, “já que esses problemas foram investigados em detalhe por Günther”⁸ (HABERMAS, 2001, p. 38). Também Alexy se manifesta pela necessidade de diferenciação dos dois discursos, respondendo, com isso, a críticos como Habermas e o próprio Günther, que afirmaram que para ele a justificação de normas estaria completa somente com a fundamentação de sua validade. Nessa resposta, Alexy considera que a situação concreta de aplicação tem uma genuína relevância teórico-discursiva por duas razões. A primeira delas é o fato de a exigência de consideração de todas as características situacionais de uma situação de aplicação ser um postulado da racionalidade. A segunda razão é que, para Alexy, por meio da aplicação, o discurso entra em contato com a sociedade e, assim, com a história (ALEXY, 1993, 169-170).⁹

Para a consecução dos fins ora propostos, não cabe adentrar o mérito da discussão entre Habermas, Günther e Alexy, para decidir se, afinal, Alexy havia ou não originalmente previsto a necessidade de diferenciação entre discursos de fundamentação e de aplicação. De toda forma, a inserção de uma etapa de argumentações de adequação não é incompatível com sua teoria.

normas em colisão, não poderá, por sua vez, conter uma prerrogativa material que qualifique determinados pontos de vista normativos como precedentes a outros” (GÜNTHER, 2004, p. 351).

⁵ O assunto será tratado com mais pormenores oportunamente, ainda dentro deste primeiro capítulo.

⁶ Sem tradução oficial para o Português.

⁷ No original em inglês: “[...] but calls for a two-stage process of argument consisting of justification followed by application of norms”.

⁸ No original em inglês: “[...] since these matters have been investigated in detail by Günther”.

⁹ Alexy, no entanto, discorda de Günther quanto à medida em que discursos de aplicação são importantes no processo de justificação racional de normas. Para ele, “elevar o discurso de aplicação de tal sorte que ele se torne uma parte equivalente ao discurso de justificação seria um engano conceitual nessa relação. O fato de que qualquer discurso de aplicação necessariamente inclua um discurso de justificação do qual depende o seu resultado proíbe discursos contrapostos de aplicação e de justificação como duas formas independentes de discurso (ALEXY, 1993, 170).

Assim, a pertinência da distinção promovida por Günther entre discursos de fundamentação e de aplicação com as demais teorias acima mencionadas, somada ao fato de que Günther, além de apresentar uma tese cognitivista de justificação racional do uso de normas, promove essa distinção de forma detalhada e cristalina, basta para demonstrar que a escolha da teoria da argumentação deste autor como base para este capítulo é coerente com o objeto do estudo e apresenta vantagens metodológicas para a pesquisa que se pretende desenvolver.

2.1 Fundamentação e Aplicação como pressupostos para a justificação racional de normas

Independentemente de estar ligada à moral ou ao direito, uma norma é sempre caracterizada por consistir em um enunciado que orienta a agir em um determinado sentido. Para que seu cumprimento seja plausível, e não meramente aleatório, o sentido da ação a que a norma orienta deve poder justificar-se racionalmente, isto é, deve ser possível demonstrar, por meio de argumentos racionais – excluídas, obviamente, estratégias como o recurso à autoridade – que agir daquela determinada maneira é algo exigível. Justificar uma norma é, portanto, explicitar os motivos que tornam sua observância devida. Ocorre que, no momento em que a norma é produzida ou considerada abstratamente, essa justificação não é capaz de esgotar todo o seu sentido. Para Günther, apesar de não se poder conceber normas que não contenham qualquer referência situacional, também não é possível crer que uma norma possa compreender, em sua extensão semântica, todas as situações com as quais possa vir a ser concretamente confrontada. Este fato possui duas conseqüências principais: por um lado, não é possível garantir, de antemão, que o fato de haverem sido apontadas razões prévias para que ela fosse aceita como válida implique a manutenção de sua validade em qualquer situação. Por outro, ainda que uma norma tenha sido concebida de modo a contemplar uma determinada situação, isso não garante que outras normas também não possam ser aplicáveis a essa situação, ou que, diante da situação até então apenas hipoteticamente imaginada, não se perceba que a norma deveria ser modificada ou afastada (GÜNTHER, 2004, p. 36-40). Em que pese o fato de normas não poderem ser fundamentadas sem que se tenha em vista situações em que serão aplicadas, como é praticamente impossível prevê-las em sua integralidade, diante do caso concreto torna-se necessário submeter essas normas a novo julgamento, a fim de verificar se elas, de fato, são adequadas à situação.

Günther sustenta a impossibilidade de se confundirem esses dois momentos, fundamentação e aplicação, em uma etapa única de justificação. A razão é simples: o pressuposto da fundamentação é abstrato, o da aplicação é concreto. Em decorrência disso, elas exigem tipos de avaliação diferentes (GÜNTHER, 2004, p. 69-73). Suas principais características serão detalhadas a partir do tópico seguinte. Antes, porém, alguns esclarecimentos se fazem necessários.

Em primeiro lugar, é importante que se fixe, desde já, o sentido em que determinados termos serão utilizados na presente dissertação. Assim, a expressão *justificação de normas* será sempre empregada para designar um procedimento amplo de produção de razões tanto para a validade como para a adequabilidade normativa. Nesse sentido, dizer que uma norma encontra-se justificada é dizer que ela foi objeto de argumentações racionais tanto de fundamentação como de aplicação. É verdade que existe uma tendência de se utilizar intercambiavelmente justificação e fundamentação (HABERMAS, 2001; GÜNTHER, 2004; ALEXY, 1993), referindo-se assim indistintamente à etapa de aferição da validade de uma norma. Porém, isso traz o inconveniente de não haver um termo de gênero, do qual ambos seriam espécies, o que por vezes dificulta o desenvolvimento dos argumentos e a clareza da exposição. Por isso, optou-se por essa forma alternativa, porém semanticamente possível de uso – especialmente se considerarmos que, tanto em português como em alemão, há termos diferentes para justificação [*Rechtfertigung*] e fundamentação [*Begründung*], que não são considerados necessariamente sinônimos (LANGENSCHIEDT, 2005, p. 409; 433).

Também o uso do termo *adequação* merece comentários. Trata-se, mais especificamente, do não-uso de uma expressão relacionada ao termo, a expressão “senso de adequação”. Apesar de muito difundida no meio jurídico e acadêmico e de geralmente ligada a discursos de adequação, o que, por sua vez, remete à teoria de Günther, é o próprio Günther que adverte para a impertinência da conexão da expressão, originalmente atribuída a Dworkin [*sense of appropriateness*] (DWORKIN, 2002), com o sentido que adequação assume em sua teoria da argumentação, que diferencia discursos de fundamentação e de aplicação. Para Günther:

Ronald Dworkin descreveu como “senso de adequação” a capacidade de respeitar não apenas as condições de aplicação de uma norma substanciada, mas também as demais características da situação. Esse “senso de adequação” nos leva de volta a princípios que levam essas circunstâncias especiais em consideração e modificam ou suprimem a regra original em casos nos quais a aplicação da regra legítima infringe nossas intuições morais por causa das circunstâncias especiais¹⁰(GÜNTHER, 1989b, p. 159).

¹⁰ No original em inglês: “Ronald Dworkin described as a “sense of appropriateness” this capability of respecting not only the conditions of application of one substantiated norm but also the further features of the situation. This ‘sense of appropriateness’ leads us to fall back on principles that these special circumstances into consideration and modify or

Para ilustrar sua afirmação, Günther cita a seguinte passagem de *Levando os Direitos a Sério*:

A origem desses princípios enquanto princípios jurídicos não se encontra na decisão particular de um poder legislativo ou tribunal, mas na compreensão do que é apropriado [assim foi traduzida para o Português a expressão *sense of appropriateness*], desenvolvida pelos membros da profissão e pelo público ao longo do tempo. A continuidade do seu poder depende da manutenção dessa compreensão do que é apropriado [*sense of appropriateness*]. Se deixar de parecer injusto que pessoas se beneficiem de seus próprios delitos ou se deixar de parecer justo impor encargos especiais sobre monopólios que fabricam máquinas potencialmente perigosas, esses princípios não mais desempenharão um papel em novos casos, mesmo se eles não forem anulados ou revogados (DWORKIN, 2002, p. 64).

Para Günther, a definição de Dworkin desse “senso de adequação” é problemática porque, apesar de pressupor que, além da dimensão da validade, em situações especiais deve haver uma etapa de aplicação de regras que leve em conta essa especialidade, o critério para a adequação não é estabelecido por meio de uma reconstrução racional. “Se fosse verdade que a idéia de imparcialidade devesse ser suplementada no nível da aplicação por meio de um ‘senso de adequação’ – que não é racionalmente reconstruível e que só pode ser explicado por referência a uma capacidade contingente e ao equipamento especial da natureza humana”¹¹ (GÜNTHER, 1989b, p. 161), então, como conseqüências, poderiam ser indicadas:

não apenas seria a adoção filosófico-moral da ética do discurso supérflua, mas a relevância sócio-teorética de princípios morais se tornaria questionável. Do ponto de vista de um observador, parece um grande risco deixar a solução de problemas de coordenação de comportamentos em situações concretas, no fim das contas, ser dependente apenas de habilidades naturais desigualmente distribuídas e ocasionalmente desenvolvidas.

[...]

Diante desses problemas, tudo depende de se é possível, para além do inevitável pré-requisito das habilidades naturais, **reconstruir o “senso de adequação”, ao menos parcialmente, como uma capacidade racional que resulta de regras e cuja prática pode, portanto, ser criticada**¹²(GÜNTHER, 1989, p. 161). Sem negrito no original.

overrule the original rule in cases in which the application of a legitimate rule infringes on our moral institutions because of the special circumstances.”

¹¹ No original em inglês: “If it were true that the Idea of impartiality must be supplemented on the level of application in situations by means of a “sense of appropriateness” – which is not rationally reconstructable and which can only be explained by means of reference to a contingent capacity and the special equipment of human nature.”

¹² No original em inglês: “[...] then not only is the moral-philosophical undertaking of discourse ethics superfluous, but the social-theoretical relevance of moral principles becomes questionable. From the standpoint of an observer, it seems a great risk to let the solving of problems of behavior coordination in concrete situations, in the end, be dependent only on unequally distributed and unevenly developed natural abilities” [...] “In the face of these problems everything depends on whether it is possible, beyond the unavoidable prerequisite of natural abilities, to re-construct the ‘sense of appropriateness’, at least partially, as a rational capacity that results from rules and thus whose practice can be criticized”.

Embora, cronologicamente, o escrito de onde o trecho acima transcrito foi extraído seja posterior à data de publicação originária da *Teoria da Argumentação no Direito e na Moral*, em que Günther desenvolve com mais pormenor a dissociação entre discursos de fundamentação e de aplicação, é possível afirmar que a busca por uma adequação racionalmente construída já se fazia presente nesta obra, e que a abordagem de Günther em relação à adequação sempre se direcionou à concretização desse propósito. Ora, em Günther a idéia de que a aplicação pressupõe a adequação da norma ao caso concreto – adequação que este autor prefere, como visto, diferenciar da expressão “senso de adequação” – é desenvolvida por meio de um procedimento guiado por regras de argumentação explícitas (nesse sentido, a exigência de reconstrução do “senso de adequação” como capacidade racional que resulta de regras está assegurada). Inserida na dimensão da ética do discurso, a aplicação de normas contemplaria uma racionalidade que desfaria os riscos que a definição de “senso de adequação” dworkiniana traz, no entender de Günther, como consequência. Também em decorrência de a aplicação transformar-se em discurso, a adequação pode deixar de ser “senso” e transformar-se em princípio, em verdadeira exigência normativa, presente em todos os discursos de aplicação, e não apenas naqueles que apresentem circunstâncias especiais, como Dworkin parece sugerir.

Por haver sido demonstrada, inclusive com argumentos do próprio Günther, a diferença de sentido que este entende haver entre a expressão “senso de adequação” e o que o autor mencionado compreende por adequação em discursos de aplicação, e ainda por adotar-se o entendimento de que, diante de sua teoria, é possível atribuir a essa mesma adequação a prescritividade de um princípio para a aplicação de normas a casos concretos, adotar-se-á, nesta sede, como referência ao entendimento de Günther sobre o tema, a expressão “princípio de adequação”¹³. Espera-se que este breve esclarecimento acerca da questão terminológica “senso de adequação” *versus* “princípio de adequação” tenha cumprido o seu papel de justificar a ausência da primeira e a presença da segunda expressão ao longo do texto. Entretanto, para uma compreensão mais aprofundada de alguns dos argumentos acima expostos, indispensáveis para a explicitação da diferença entre elas, a leitura de tópicos mais avançados desta dissertação se faz necessária.

¹³ É interessante observar que Habermas também se utiliza da expressão “princípio de adequação” (HABERMAS, 1997, esp. p. 36, 172). Repolês destaca que a utilização da expressão e da idéia nela contida por Habermas a partir da obra *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade é fruto da assimilação, por ele, da teoria de Günther (REPOLÊS, 2003, p. 100).

Em segundo lugar – superada a questão terminológica –, como distinção inicial, pode-se dizer que fundamentar uma norma é demonstrar que seu conteúdo pode ser virtualmente aceito por todos. Aplicá-la, por sua vez, é constatar que, diante das características relevantes do caso concreto, esse conteúdo permanece válido, ou seja, adequado. Günther desenvolve sua argumentação acerca dos discursos de fundamentação e de aplicação tendo em vista uma espécie de advertência preliminar: “a tese deste livro é a de que não é possível abdicar da razão prática” (GÜNTHER, 2004, p. 19). Esse comprometimento com a “razão prática” deve ser bem compreendido, em primeiro lugar, porque assim é possível afastar associações que apressadamente podem ser feitas com a “razão prática” de Kant, por exemplo, e que, no entanto, pouco tem em comum com a idéia que Günther pretende vincular à sua tese, uma vez que aquela está inserida em uma filosofia transcendental. Em segundo lugar, porque a compreensão do que significa essa indisponibilidade da “razão prática” produz conseqüências importantes na teoria de Günther: a ligação, tanto na etapa da fundamentação como na da adequação, de um elemento ético fundamental: a idéia de imparcialidade, e o desenvolvimento da teoria da argumentação jurídica como caso especial da argumentação moral.

Em linhas gerais, falar em razão prática é falar em normas de ação cuja prescritividade decorre de nossa possibilidade de escolher racionalmente como nos comportarmos em determinadas situações. O agir prático diferencia-se, assim, tanto de condutas meramente instintivas como do agir teórico, que lida com normas de prescritividade causal, como as leis da matemática ou da química, por exemplo. Na teoria de Kant, essa razão prática possui características próprias, que foram agregadas à definição primária esboçada acima. Dentre essas características, está o seu caráter *a priori*. Dizer que uma lei moral é apriorística é dizer que o acesso ao seu conteúdo independe de qualquer elemento pertencente ao mundo sensível. A razão conhece-o exclusivamente através da razão. Em Günther, o termo “razão prática” não se relaciona a isso. Günther e Kant têm em comum, ao empregarem-no, apenas aquela primeira definição acima exposta: normas de ação com prescritividade decorrente do livre-arbítrio. Ao contrário de Kant, Günther não parte de um ponto de vista monológico, mas da perspectiva do sujeito que argumenta, que se interrelaciona e interage discursivamente, e só discursivamente produz e reproduz conteúdos comuns válidos para os conceitos que utiliza e que compõem aquilo que consiste em seu *medium* de integração social, a linguagem. Sua “razão prática” está inserida neste processo, do que resulta que também o conteúdo das normas ligadas ao agir prático é uma construção intersubjetiva e procedimental. Por força disso, Günther não pode pressupor a existência de conteúdos materiais para as normas morais – elas

adquirem esses conteúdos por meio de uma interação discursiva. A validade de uma norma moral não se mede pelo fato de ela permitir ou proibir que se faça A ou B¹⁴, mas pela possibilidade de ser reconhecida como válida por qualquer pessoa implicada (válida universalmente), em um procedimento que permita que as razões para esse reconhecimento sejam debatidas e reivindicadas (GÜNTHER, 2004, p. 21)¹⁵. Complementarmente, é necessário que a validade dessa norma seja confirmada também diante do caso concreto, quando se abre a possibilidade de ser instaurado um novo procedimento de dar e pedir razões, levando em conta as características específicas da situação concreta. Como o agir prático não se esgota na esfera da moral, especialmente em sociedades complexas, nas quais se exigem discursos institucionalizados, como o jurídico, para fazer frente à demanda pela aplicação de normas legítimas a casos concretos, surge a necessidade de justificação de normas dessa espécie (GÜNTHER, 2004, p. 364). O discurso jurídico, como caso especial do discurso moral, é pautado pelas mesmas exigências de fundamentação e aplicação, com a introdução, no entanto, de algumas peculiaridades, decorrentes de sua institucionalização.

Compreendida sob este pano de fundo, a razão prática de que Günther diz não se poder abdicar exige, como critério orientador, a inserção de um princípio que garanta que a validade da norma seja fruto de uma interação em que, no plano abstrato, cada participante tenha o mesmo direito de expor suas necessidades, de modo que os interesses de cada um sejam aceitos por todos (universalizados); e em que, no plano concreto, as diferentes características de uma situação possam ser tematizadas. Este princípio é o da imparcialidade (GÜNTHER, 2004, p. 63; 71).

A decisão a respeito da validade de uma norma não implica qualquer decisão a respeito de sua adequação em uma situação, e vice-versa. Contudo, ambas representam respectivamente um determinado aspecto da idéia de imparcialidade: a exigência das conseqüências e dos efeitos colaterais, previsivelmente resultantes da observância geral de uma norma, para que os interesses de cada um individualmente possam ser aceitos por todos em conjunto, operacionaliza o sentido universal-recíproco da imparcialidade, enquanto que, complementarmente a isto, a necessidade de, em cada uma das situações de aplicação, considerarem-se todas as características operacionaliza o sentido aplicativo. Ao combinar ambos os aspectos entre si, aproximamo-nos do sentido completo de imparcialidade, como se fosse por caminhos bifurcados (GÜNTHER, 2004, p. 69-70).

¹⁴ A questão do afastamento do conteúdo como critério para aferição da validade da norma será retomada em 2.1.3.

2.1.1 Fundamentação e Aplicação sob a pressuposição de um princípio moral de universalização

A questão sobre se normas podem ser universalizadas não é problematizada por Günther. Em sua teoria, este não é um objeto de investigação, mas um ponto de partida: “basear-me-ei no princípio moral de que normas podem ser universalizadas, sugerido por Habermas no contexto de suas reflexões para fundamentar uma ética do discurso” (GÜNTHER, 2004, p. 35). Trata-se do princípio de universalização “U” que, na formulação habermasiana possui o seguinte conteúdo:

[...] toda norma válida deverá satisfazer a condição: que as conseqüências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de *cada* um dos indivíduos do fato de ela ser *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas da regragem) (HABERMAS, 1989, p. 86).

Para Günther, uma fórmula como a de Habermas para o princípio “U” é preferível a outras, como a de Hare (“U” como princípio semântico de potencial universalização), porque exclui a possibilidade de aplicação monológica, garantido assim a imparcialidade – provocada pela necessidade de aceitação conjunta – na avaliação de normas (GÜNTHER, 2004, p. 50). Em suas palavras:

“U” exige que se considerem **as conseqüências e os efeitos colaterais** de uma observância ou aplicação geral da norma carecedora de justificação. Para esse fato fazer sentido, só pode significar duas coisas: uma observância por todos os que, como destinatários, entram potencialmente em questão (isto é, se excluirmos os nomes próprios, uma quantidade indefinida) e uma aplicação em todas as situações (GÜNTHER, 2004, p. 59). Sem negrito no original.

Esta formulação de “U” abrangeria, portanto, tanto o sentido universal-recíproco como o aplicativo da idéia de imparcialidade, que Günther afirma serem realizados, respectivamente, através dos discursos de fundamentação e de aplicação. Porém, se “U” for um princípio por meio do qual uma norma pode, ao mesmo tempo, ser observada por todos os envolvidos e ser aplicada em todas as situações, distinção entre esses dois discursos seria dispensável. Aplicando-se “U” a uma norma seriam obtidos, simultaneamente, os dois resultados. Por que Günther insiste na pertinência da distinção?

¹⁵ À diferença de Kant, não se trata, portanto, da universalização da norma por meio do método transcendental.

Günther argumenta que apenas uma leitura superficial permitiria concluir que o princípio “U” de Habermas de fato esgota o sentido de imparcialidade na justificação de uma norma. “U”, como visto, pode ser desmembrado em duas partes: universalização ou aceitação do conteúdo da norma por todos os envolvidos e aplicação ou cumprimento geral da norma em todas as situações. Isso não quer dizer que essas partes sejam, por si, simultaneamente operacionalizáveis. Afinal, se é verdade que há casos tão parecidos entre si que não levantam qualquer dúvida a respeito da possibilidade de serem regidos pela mesma norma, é certo também que há outros casos em que os contextos de aplicação da norma são diferentes, gerando conseqüências também diferentes sobre os interesses individuais e sobre o interesse geral em jogo. Combinando fundamentação e aplicação em uma etapa única, “U” conseguiria operacionalizar a aplicação da norma nesses casos?

A resposta de Günther começa com uma análise do que se deve entender por “aplicação geral de uma norma em todas as situações”, preceito que compõe a segunda parte de “U”. Em um procedimento de justificação normativa que contenha este requisito, “os afetados precisam imaginar as circunstâncias nas quais são dadas todas as características pressupostas pelo conteúdo da norma” (GÜNTHER, 2004, p. 60). Desconsiderando as dificuldades que naturalmente surgem em um processo como este, como a certeza sobre se determinada característica de uma circunstância está abrangida pela extensão semântica da norma, ao final será formado um rol de situações às quais a norma é aplicável (GÜNTHER, 2004, p. 60-61). O autor pondera, entretanto, que “poucas vezes uma situação se permeia [exatamente] daquelas características que fazem parte do significado de uma norma aplicável” (GÜNTHER, 2004, p. 61). Mesmo que as características da situação coincidam perfeitamente com aquelas que fazem parte do alcance da norma, a situação pode apresentar ainda outras características adicionais, que não tornem a norma em questão inaplicável por si. Suponha-se, como exemplo, a existência da norma “não mentir”, cuja validade restou comprovada após sua submissão a um procedimento de universalização. A norma é, abstratamente, aplicável a toda situação em que a mentira estiver em pauta. Ocorre que, em determinadas situações, além da mentira, outras circunstâncias podem ser relevantes para a análise de sua aplicabilidade. Imagine-se que, em certo caso, não mentir terá implicações negativas para a vida de alguém que é perseguido injustamente. Esta é uma versão levemente alterada do exemplo da mentira de Kant, que será discutido à luz de sua teoria no capítulo apropriado. Aqui, basta considerar que, apesar de as características que fazem parte do significado da norma corresponderem às da situação, o contexto trouxe informações adicionais:

Cada situação em que é possível aplicar uma norma contém os mesmos sinais característicos, mas há, além disso, outros sinais que em cada situação podem ser iguais ou diferentes. A possibilidade de existência de múltiplas relações entre características iguais e diferentes é que primeiro dá sentido à forma de falar a respeito de uma regra suscetível à aplicação em diferentes situações. Mesmo “U” seria supérfluo se houvesse sempre a mesma situação em que fosse possível aplicar uma norma (GÜNTHER, 2004, p. 61).

“U” seria supérfluo se não houvesse situações de aplicação diferentes porque nesse caso a questão da validade da norma seria reduzida a um mero silogismo. Uma norma reivindica sua validade à medida que é possível que sua aplicação produza conseqüências e efeitos colaterais diferentes em determinadas situações. “Não mentir”, por exemplo, pode ser uma norma válida ou inválida diante dos sinais característicos que forem considerados. “Ora, parece que são exigências desse tipo que são observadas e pressupostas por “U”, ao serem formuladas as ‘conseqüências e os efeitos colaterais da observância de uma norma’” (GÜNTHER, 2004, p. 61). Somente ao serem consideradas essas conseqüências e efeitos, é que se poderá considerar o *status* entre elas e a aplicação da norma: se será normativo, repercutindo na aplicabilidade da norma em questão à hipótese, ou meramente empírico. De toda forma, Günther salienta que por meio de um discurso neutro acerca dos sinais característicos de uma situação, devem ser relevantes “todas as conseqüências em todas as múltiplas situações, isto é, em cada situação em que seja possível aplicar a norma a uma constelação de sinais característicos” (GÜNTHER, 2004, p. 62). Em outras palavras:

[...] deve permanecer assegurado que, após a nossa interpretação, a expressão “conseqüências e efeitos colaterais da observância geral de uma norma” não abranja apenas alguns exemplos indistintos, mas **todas as situações em que seja possível aplicar a norma** (GÜNTHER, 2004, p. 62). Sem negrito no original.

O alcance da expressão é, portanto, enorme: as conseqüências e efeitos colaterais da observância geral de uma norma devem ser examinados na totalidade das situações de aplicação. Há, entretanto, um elemento restritivo: a relevância para os interesses de cada indivíduo. Assim, não é qualquer tipo de conseqüência da observância de uma norma que contará para “U”, mas somente as que representarem ou interferirem em interesses dos indivíduos envolvidos. A utilização do interesse como critério para aferição das conseqüências relevantes, advindas da observância de uma norma, é, para Günther, uma característica do princípio de universalização potencial como princípio moral pós-metafísico. “Em lugar de fazer com que a validade de uma norma dependa de critérios isentos de interesses, fixados em uma generalidade supra-subjetiva e definida especificamente de um modo qualquer, pretende-se considerar tão-somente os interesses daquela pessoa que for afetada pela

norma” (GÜNTHER, 2004, p. 62). A questão da desconsideração do interesse em formulações de princípios de universalização anteriores (“metafísicos”, nos termos de Günther) será retomada no próximo capítulo desta dissertação, especificamente em relação ao Imperativo Categórico de Kant. Por ora, importa considerar que a partir dos interesses das diversas pessoas afetadas pelas consequências da aplicação de uma norma, interesses estes que eventualmente podem conflitar entre si, “U” exige que seja constituído um interesse comum. Nesse processo, a garantia de que determinados interesses não prevaleçam sobre outros é conferida pela contraposição “interesses de cada indivíduo” *versus* “aceitação em conjunto por todos os atingidos”: com isso, cada um é obrigado a se colocar na perspectiva de todos os demais, e a reciprocidade é alcançada (GÜNTHER, 2004, p. 63).

Com a harmonização entre os interesses dos envolvidos e as consequências e efeitos colaterais da aplicação da norma, o problema da aplicação estaria, em tese, solucionado:

A ponderação de uma norma diante de todas as outras aplicáveis em uma situação já seria antecipada pela aplicação de “U” àquela norma. Nesse caso, não teríamos apenas decidido que a norma é válida, ou seja, que pode ser aceita por todos os afetados como a representação do seu interesse comum, mas inclusive que essa norma é também adequada em cada situação individual passível de sua aplicação (GÜNTHER, 2004, p. 64).

“U”, então, combinaria fundamentação e aplicação. Mas sob o preço de exigir que fossem consideradas, antecipadamente, **todas** as situações passíveis de aplicação da norma em questão e **todas** as características relevantes para os interesses de cada um dos envolvidos, individualmente. Para destacar estas exigências, Günther propõe uma formulação alternativa ao “U” de Habermas, a que ele denomina “versão forte de ‘U’”, e que possui o seguinte teor: “uma norma é válida e, em qualquer hipótese, adequada, se em cada situação especial as consequências e os efeitos colaterais da observância geral desta norma puderem ser aceitos por todos, e considerados os interesses de cada um individualmente” (GÜNTHER, 2004, p. 65).

Como já havia sido sugerido, o problema de combinar, em um único momento, fundamentação e aplicação, seria fazer com que o princípio de universalização não pudesse operacionalizar-se. De fato, para que essa combinação fosse possível, foi necessário pressupor que todas as situações de aplicação, com todas as suas características, pudessem ser previstas. Com isso, introduziu-se em “U” uma condição ideal. “Somente se o nosso saber abrangesse todos os casos de aplicação de uma norma é que faríamos coincidir o juízo sobre a validade da norma com o juízo sobre a adequação” (GÜNTHER, 2004, p. 65). Caso contrário, a aplicação de “U” não garantiria a

consideração de todas as características relevantes em situações de aplicação e não se poderia assegurar, conseqüentemente, a efetivação da imparcialidade no sentido aplicativo.

Diante da necessidade, pressuposta pela idéia de imparcialidade, de consideração de todas as características relevantes da situação de aplicação, e da ausência de capacidade de tal conhecimento, Günther constrói uma proposta conciliatória, baseada em uma condição: a vinculação ao momento presente. Para Günther, de uma perspectiva objetiva, qualquer restrição à consideração de situações de aplicação é sem sentido. Essas restrições “teriam como conseqüência que determinadas possibilidades de aplicação se tornariam tabus e seriam eximidas de um exame quanto à relevância de interesses para cada um individualmente” (GÜNTHER, 2004, p. 66). Para permitir compatibilizar a idéia de imparcialidade no sentido aplicativo com nossa limitação de conhecimento situacional, as restrições devem ser buscadas na perspectiva subjetiva: trata-se de nossa própria definição como seres finitos, de nossa inserção em um momento histórico.

Tendo como pano de fundo as nossas experiências pessoais e com o mundo objetivo e social, é que conseguimos pressupor aquelas situações de aplicação imaginadas no atual momento. Por isso, ao formular “U”, o próprio Habermas já chamou a atenção para uma versão mais fraca: **só serão consideradas aquelas conseqüências e aqueles efeitos colaterais que *previsivelmente* resultarem da observância geral da norma. Com isso, “U” ostenta um indício que faz com que sua aplicação fique condicionada ao estado do conhecimento no presente momento, Este indício também tem conseqüências para o critério de validade estabelecido para “U”: o interesse comum de todos os afetados. Só serão considerados aqueles interesses que previsivelmente forem afetados pelas conseqüências e pelos efeitos colaterais da aplicação de uma norma** (GÜNTHER, 2004, p. 66). Sem negrito no original.

O problema de não ser possível prever todas as situações de aplicação não afasta, portanto, o direito de submeter à análise as situações previsíveis. Por isso ainda faz sentido falar em validade: a norma fundamentada por “U” configura, neste momento e no atual estado de coisas, um interesse comum. Representando este sentido fraco de “U”, Günther propõe a fórmula: “uma norma é válida se as conseqüências e os efeitos colaterais de sua observância puderem ser aceitos por todos, sob as mesmas circunstâncias, conforme os interesses de cada um, individualmente” (GÜNTHER, 2004, p. 67).

Obviamente, na versão fraca de “U” deve-se ter em mente a possibilidade de surgir uma situação inusitada, que possua características até então desconsideradas. Já que, sob esta versão de “U”, a possibilidade de decidir sobre a validade de uma norma para todos os afetados se desvincula da de prevê-la para todas as situações, o sentido de imparcialidade necessário no processo de justificação de uma norma restaria apenas parcialmente esgotado caso Günther não avançasse na

questão da aplicação. Qual a conduta a ser adotada diante do surgimento dessas características não previstas?

Günther descarta, preliminarmente, a submissão dessas novas características a uma nova fundamentação (verificação abstrata de validade). “Ver na questão apenas um problema de validade e considerar os novos sinais situacionais e os interesses em uma aplicação renovada de ‘U’ [...] significaria dar o segundo passo antes do primeiro”¹⁶ (GÜNTHER, 2004, p. 68). Outra alternativa seria, diante da ausência de critérios, “deixar a decisão para a faculdade de julgar. Antes de darmos este passo precipitado, ainda nos resta examinar se, em casos isolados, “U” nos deixa desamparados” (GÜNTHER, 2004, p. 68). Se a versão fraca de “U” conseguir apontar uma solução para a questão da aplicação, o recurso à faculdade de julgar será evitado.

Ora, adotando-se a versão fraca de “U”¹⁷, temos que o interesse comum determina se uma norma deverá ser observada ou não. A validade da norma se relaciona ao fato de ela, de modo geral, atender ou não a esses interesses. Dito de outro modo: “a validade se refere apenas à questão se, *como regra*, a norma está dentro dos nossos interesses comuns” (GÜNTHER, 2004, p. 69). Quanto à decisão sobre a aplicação da norma em determinadas circunstâncias, ela dependerá da consideração de todas as suas características e do exame de sua adequação a elas. A pretensão que uma norma possuía frente a “U” forte, de ser válida para todas as situações, torna-se agora a pretensão de (i) ser válida em relação aos interesses de todos os afetados, com a suposição de sua observância em todas as situações; e de (ii) ser aceita por todos os afetados em diferentes (todas as) circunstâncias. Trata-se, respectivamente, das pretensões de fundamentação e de aplicação.

De acordo com Günther:

¹⁶ A alegação de Günther de que submeter as características novas a mais uma universalização é uma inversão de etapas é colocada de modo obscuro neste estágio de sua argumentação. O sentido desse anacronismo na aplicação de “U” é: estamos diante de uma situação de aplicação, o que quer dizer que a norma já passou por um discurso de fundamentação, em que se concluiu por sua validade. Na situação de aplicação, como se demonstrará posteriormente, o procedimento começa por uma descrição situacional completa (primeiro passo), em que circunstâncias relevantes deverão ser apontadas e confrontadas com a norma em questão. Nesse passo, características situacionais inusitadas podem surgir, dependendo das peculiaridades do caso concreto, e serão também confrontadas com a norma cuja adequação é analisada. Se desse confronto resultar que a norma é adequada para regular o caso, sua validade é confirmada (segundo passo). Adequação, em última instância, é a universalização da validade da norma em uma única e exclusiva situação. Por isso, a universalização acaba sendo pressuposta também nessa etapa. Mas ela só ocorrerá após o descobrimento das características situacionalmente relevantes e de seu confronto com a norma, não antes. É nesse sentido que Günther diz que considerar novos sinais, independentemente de um discurso de aplicação, em um novo processo de universalização, é dar o segundo passo antes do primeiro.

¹⁷ Cuja fórmula é: “uma norma é válida se as conseqüências e os efeitos colaterais de sua observância puderem ser aceitos por todos, sob as mesmas circunstâncias, conforme os interesses de cada um, individualmente” (GÜNTHER, 2004, p. 67).

Para a fundamentação é relevante exclusivamente a própria norma, independentemente de sua aplicação em cada uma das situações. Importa se é do interesse de todos que cada um observe a regra, visto que uma norma representa o interesse comum de todos e não depende de sua aplicação, mas dos motivos que conseguimos apresentar para que ela tenha de ser observada por todos como uma regra. Em contraposição, para a sua aplicação cada uma das situações é relevante, não importando se a observância geral também contempla o interesse de todos. Em vista de todas as circunstâncias especiais, o fundamental é *se e como* a regra teria de ser observada em determinada situação. Na aplicação devemos adotar, “como se estivéssemos naquela situação”, a pretensão da norma de ser observada por todos em toda situação (isto é, como uma regra), e confrontá-la com cada uma de suas características. O tema não é a validade da norma para cada um, individualmente, tampouco para os seus interesses, mas a adequação em relação a todas as características de uma única situação (GÜNTHER, 2004, p. 70).

Essa característica da adequação, de exigir a consideração de todos os sinais relevantes que envolvem uma circunstância de aplicação da norma, leva Günther a compará-la à versão forte de “U” restrita a um caso: a exigência que “U” forte faz de que sejam consideradas todas as situações transforma-se na exigência de que, na situação de aplicação, todas as características sejam examinadas (GÜNTHER, 2004, p. 70). Desta forma, se ampliada pela etapa da aplicação, a versão fraca de “U” proposta por Günther não implica a desistência de um juízo de adequação, e ao mesmo tempo não relega a questão a uma “faculdade de julgar”, como se sugeriu que poderia ocorrer. Para que a imparcialidade se mantenha íntegra na versão fraca de “U”, é indispensável, portanto, que ao seu sentido universal-recíproco, decorrente da aceitação por todos em conjunto das conseqüências e dos efeitos colaterais da norma, seja acrescentado o seu sentido aplicativo, operacionalizado por meio da consideração de todas as características relevantes de cada uma das situações de aplicação. “A exigência de imparcialidade, no sentido aplicativo, não significa senão que as diferentes interpretações de uma situação devem ser tematizadas, pois teríamos de orientar nossas ações por uma norma que não pode apenas ser considerada válida, mas justificadamente também adequada” (GÜNTHER, 2004, p. 71). É no caso concreto que ocorre o envolvimento com essas interpretações, possibilitando a formação da norma específica para as suas circunstâncias, e que pode ser considerada adequada. Para Günther, apenas então “poderemos sair do horizonte da situação especial e examinarmos se, em vista das circunstâncias, a norma adequada realmente é válida, isto é, se as conseqüências e os efeitos colaterais da observância geral podem ser aceitos por todos e cada um individualmente” (GÜNTHER, 2004, p. 70-71).

A justificação racional de normas pressupondo a versão fraca de “U” é, portanto, um procedimento que se exaure apenas quando fundamentação e aplicação se complementarem mutuamente:

A versão mais fraca de “U” parte de uma proposta já selecionada de norma, para colocá-la em uma perspectiva situacional generalizante e relacioná-la com os interesses virtuais de todos. Por isso, esta versão deve ser complementada por um discurso de aplicação que realce a perspectiva específica da situação e a relacione com os interesses dos outros como pessoas concretas. Em situações de aplicação, ainda não se trata da capacidade de universalização de interesses afetados, mas, inicialmente, apenas do seu descobrimento e da relevância situacional. [...] Unicamente quando os dois tipos de argumentação prática esgotarem conjuntamente o sentido completo de imparcialidade e as fundamentações relacionadas a interesses dependerem mutuamente de aplicações relacionadas a esses interesses, comprovar-se-á que a aplicação de normas em situações faz parte da razão prática¹⁸ (GÜNTHER, 2004, p. 72).

2.1.2 Fundamentação e Aplicação como discursos

No tópico anterior, debateu-se a questão da inserção de um princípio moral de universalização como pressuposto para a justificação de normas morais. Tomou-se como marco o princípio moral “U” de Habermas e, a partir das considerações de Günther acerca de seu enunciado e da forma como ele se relaciona com a demonstração da validade e da adequação de uma norma, foram discutidas duas versões desse princípio: “U” forte e “U” fraco. “U” forte consiste em um critério para justificação normativa que combina simultaneamente a necessidade de concordância geral, ou seja, de adesão de todos os implicados quanto ao conteúdo da norma, incluindo todas as suas conseqüências e efeitos colaterais, e a consideração de sua aplicação em todas as situações, isto é, a previsão de rigorosamente todos os casos em que seria adequado aplicá-la. Uma versão desse tipo pressupõe a fusão de fundamentação e aplicação, e esgota completamente, em um único procedimento, o sentido de imparcialidade em relação a normas. Em contraposição, não é operacionalizável, pois, ao pressupor o conhecimento de todas as conseqüências para a concordância quanto à validade e de todos os casos em que a aplicação da norma seria adequada, impõe uma condição puramente ideal. “U” fraco, por sua vez, consiste em uma formulação do princípio de universalização que leva em conta nossa inserção em um momento histórico e nossa conseqüente limitação de saber. De acordo com essa versão, na fundamentação de uma norma a concordância

¹⁸ Em comentário à necessidade de dissociação entre estes dois discursos estabelecida por Günther, e à indispensabilidade deste procedimento para complementar o sentido em que se fala contemporaneamente em razão prática, Habermas asseverou que: “A razão prática não se realiza de maneira completa em discursos de fundamentação. Enquanto na fundamentação de normas a razão prática se expressa no princípio da universalização [interesses generalizáveis], na aplicação de normas, ela assume a forma de um princípio de adequação” (HABERMAS, 2001, p. 154). No original em inglês: “Practical reason is not fully realized in discourses of justification. Whereas in justifying

geral pode se restringir àquelas conseqüências e efeitos colaterais previsivelmente resultantes de sua observância; na aplicação, as características do caso concreto devem ser analisadas e deve-se determinar se, diante delas, a norma permanece adequada. Como a versão fraca de “U” exige que a análise quanto à adequação seja feita diante do caso concreto, é necessária uma distinção entre os momentos da fundamentação e da aplicação. Essa dissociação tem dois efeitos principais: por um lado, operacionaliza o princípio de universalização, por outro, desmembra o esgotamento do princípio da imparcialidade em dois momentos/sentidos: universal-recíproco e aplicativo. Sob “U” fraco, o fato de uma norma ser válida nada atesta sobre sua aplicação e vice-versa, e esses dois elementos separados não garantem uma justificação imparcial. Com isso, à necessidade de distinção entre fundamentação e aplicação alia-se a inevitabilidade da combinação de ambos.

A partir de agora, procurar-se-á demonstrar como fundamentação e aplicação se legitimam enquanto discursos. O tema assumirá especial relevância quando, nos próximos capítulos, for analisada a possibilidade de se falar na existência de um princípio de adequação na filosofia prática de Kant. Obviamente, Kant não dispunha, na época em que viveu, das ferramentas desenvolvidas a partir da reviravolta lingüístico-pragmática e, portanto, abordar o tema sob a ótica de “discursos” de fundamentação e de aplicação exige, no mínimo, uma completa desconsideração de seu “horizonte hermenêutico”¹⁹. Entretanto, explicitar o sentido que o termo “discurso” contemporaneamente atribui a essas etapas de justificação de normas contribui, tanto para uma melhor da compreensão da teoria da argumentação de Günther, base desta dissertação, como para avaliar em que medida Kant poderia, à sua época, ter feito progressos maiores em sua própria teoria. Para que a consecução destes fins seja possível, alguns elementos e conceitos próprios da ética do discurso serão abordados²⁰.

Discursos podem ser compreendidos como mecanismos de interação que transformam em procedimento a tematização do sentido²¹ de uma norma. Em discursos práticos, a argumentação, de acordo com Habermas, se desenvolve em três níveis ou aspectos: produto, procedimento e processo. Resumidamente, como produto, a função da argumentação é oferecer razões suficientes para confirmar ou rechaçar uma pretensão de validade. Integram este aspecto da argumentação regras

norms practical reason finds expression in the principle of universalization, in the application of norms, it takes the form of a principle of appropriateness.”

¹⁹ O termo é utilizado por Gadamer em seu *Verdade e Método I*.

²⁰ Entretanto, para que haja compatibilidade entre a exposição deste tópico e a execução dos demais objetivos da presente dissertação, esclarece-se que a ética do discurso não será objeto de um maior aprofundamento teórico.

²¹ Como será demonstrado adiante, esse sentido pode ser tanto o universal-recíproco (discurso de fundamentação) como o aplicativo (discurso de aplicação).

extraídas da lógica formal, como a não contradição, e regras semânticas como a consistência semântica na aplicação de um predicado e a identidade de significado no uso de um termo entre falante e ouvinte. Sob o aspecto do procedimento, argumentações são mecanismos de busca cooperativa da verdade, presentes os pressupostos da ausência de pressão de agir e possuir experiência e da igualdade de direitos entre os participantes. Finalmente, sob o aspecto do processo, argumentações têm como finalidade alcançar um consenso racional, ausente qualquer tipo de coação que não seja a do melhor argumento (GÜNTHER, 2004, p. 76). O princípio de universalização “U” representa, dentro de discursos práticos, estes três níveis ou aspectos da argumentação – cada um deles alude, a seu modo, a uma universalização. Por promover esta reunião, “U” é transformado, no âmbito da ética do discurso, no princípio “D”, segundo o qual “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático” (HABERMAS, 1989, p. 116).

Para Günther, é geralmente mais plausível falar em discursos de fundamentação que em discursos de aplicação. Isso ocorre porque:

Os discursos são especializados em fundamentar pretensões de validade. Servem para resgatar, por meio de argumentos, a pretensão de veracidade, que se combina com o sentido ilocucionário²² de cada afirmativa, e a pretensão de correção, que se combina com o sentido ilocucionário de cada juízo normativo. Quem admitir argumentações, exigindo razões para reconhecer uma pretensão de validade, estará simultaneamente admitindo pressuposições argumentativas, na quais um exame discursivo é possível (GÜNTHER, 2004, p. 75).

“U”, nesse contexto, funciona como uma regra de argumentação que permite a formação de um juízo imparcial a respeito da pretensão de validade de uma norma (a validade, aqui, relaciona-se ao reconhecimento por todos como participantes de um discurso prático). Mas o fato de o objeto do discurso ser a validade da norma (discurso de fundamentação) não exclui necessariamente a possibilidade da existência de discursos de aplicação. A concretização dessa possibilidade dependerá de como se entender o sentido da pretensão de validade da norma objeto da fundamentação: trata-se de uma conclusão pela validade orientada por uma versão de “U” que pressupõe o conhecimento de todas as situações de aplicação da norma? Em outras palavras, como regra de argumentação, adota-se “U” em sua versão forte? Uma resposta negativa indica que o sentido da pretensão de validade da

²² A distinção entre atos de fala locucionários, ilocucionários e perlocucionários foi trabalhada por J. L. Austin. Basicamente, atos locucionários são expressões de enunciados com significados determinados, enquanto atos ilocucionários são o que se faz dizendo algo como, por exemplo, “prometo que virei amanhã” – o exemplo é de Habermas. Atos perlocucionários, por sua vez, são o que se faz por dizer algo, consistem na produção de efeitos práticos

norma foi vinculado ao nosso estágio de conhecimento atual. “U” foi, então, provido com um índice temporal e cognitivo e funciona como uma regra argumentativa que determina que “um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum” (HABERMAS, 1989, p. 88). Dessa forma, “U” (versão fraca) operacionaliza a pressuposição de conhecimento irrestrito sob condições limitadas.

Günther afirma que, mesmo se abrindo mão da pressuposição de conhecimento irrestrito, a argumentação discursiva ainda poderia assegurar a imparcialidade na justificação da norma, dependendo da forma sob a qual passasse a ser desenvolvida:

Então, a versão *fraca* de “U” deveria ser compreendida como uma regra de argumentação em discursos de fundamentação, que resgatam a pretensão de validade de uma norma tendo em vista o interesse comum de todos os afetados, sob condições de um conhecimento restrito a respeito de possíveis contextos de aplicação. **Mas, complementarmente a isto, nesse caso também seria possível a concepção de um discurso de aplicação que transformasse em procedimento o sentido aplicativo de imparcialidade que tivesse como tema a adequação de uma norma a uma circunstância, em consideração a todos os sinais característicos da situação de aplicação.** As pressuposições idealizantes de argumentações discursivas estariam ainda acima do discurso de fundamentação e de aplicação que, cada um à sua maneira e sob condições restritivas específicas, por um lado, especializam-se na consideração dos interesses de todos os afetados e, por outro, na consideração de todos os sinais característicos de uma situação. Nesse sentido, aplicações também seriam possíveis à razão prática (GÜNTHER, 2004, p. 78-79). Sem negrito no original.

Portanto, a inserção de um princípio de universalização “U” fraco como regra de argumentação e a conseqüente restrição das condições temporais e cognitivas ao momento histórico atual exige, para a manutenção do sentido de imparcialidade na justificação da norma, que se leve em conta também um princípio de adequação ao caso concreto. Com isso, as etapas de fundamentação e de aplicação de uma determinada norma se tornam discursos especializados. Enquanto discursos de fundamentação têm como objeto o desenvolvimento de uma argumentação em torno das conseqüências e dos efeitos colaterais que presumivelmente decorrerão da observância geral da norma e de sua conformação aos interesses de todos e de cada um, discursos de aplicação examinam a adequação dessa norma à luz de todas as circunstâncias relevantes do caso concreto.

Discursos de aplicação combinam a pretensão de validade de uma norma com o contexto determinado, dentro do qual, em dada situação, uma norma é aplicada.

em dada situação, em decorrência de se dizer algo. Imagine-se, por exemplo, que ao fazer a promessa acima, causo surpresa a alguém. Configura-se, na produção deste efeito, um ato perlocucionário (ALEXY, 2008a, p. 76).

Eles “recontextualizam” a norma, extraída do seu contexto, quanto à sua validade, à luz de um interesse comum, **ligando a sua aplicação à consideração adequada de todos os sinais característicos especiais de qualquer situação nova que surja no espaço e no tempo**. Desse modo, emerge uma dinâmica que a cada circunstância acrescenta uma surpreendente quantidade de aspectos, nuances ou mudanças imprevistas ao conteúdo semântico de diversas normas aplicáveis, obrigando a modificações, restrições ou deslocamento de pesos, a fim de, por aproximação, fazer jus à pretensão de uma consideração adequada de todos os sinais característicos. Discursos de fundamentação devem fazer essa dinâmica parar e, em disposição hipotética, para além da situação concreta, generalizar uma norma adequada proposta **em consonância com o estágio do nosso conhecimento**, com a finalidade de examinar se, para os interesses de cada um individualmente, as conseqüências e os efeitos colaterais da observância geral poderão ser aceitos por todos, em conjunto e sem coação. Só depois de olhar para todos os lados, cautelosamente²³, é que, então, cada um deve mergulhar no caso concreto, aqui e agora (GÜNTHER, 2004, p. 80). Sem negrito no original.

Günther adverte que, por força da exigência de imparcialidade também nos discursos de aplicação, o que significa que todas as normas relevantes devem ser consideradas em conjunto com todas as características relevantes do caso, então uma argumentação na qual fatos e normas se confundem reciprocamente uns com os outros é inevitável (GÜNTHER, 1995, p. 49). Isso poderia, à primeira vista, parecer paradoxal, mas o será apenas se se analisar a aplicação – erroneamente – de uma perspectiva monológica, na qual um indivíduo se torna “o juiz do seu próprio caso”²⁴, (GÜNTHER, 1995, p. 49). A aparência paradoxal é perdida se a aplicação imparcial é concebida **como procedimento**: a confusão entre fatos e normas é inevitável aos participantes de um discurso de aplicação “porque eles são – **potencialmente** – os destinatários de uma norma singular que os obriga a fazer ou a deixar de fazer alguma coisa aqui e agora. É sua visão particular do caso concreto que determina a gama de normas às quais eles irão se referir, e a seleção de fatos que eles declararão relevantes”²⁵ (GÜNTHER, 1995, p. 49. Sem negrito no original). Günther entende que, por força desta situação, os participantes do discurso agem **como se** estivessem julgando o seu próprio caso, simulando estar na posição daquele que vivencia a situação de aplicação. Observe-se que eles efetivamente não se tornam juízes de seu caso, o que é próprio de uma perspectiva monológica; apenas tentam imaginar-se na posição do real destinatário da decisão sobre a aplicabilidade da norma. Como ressalta Günther, **a imparcialidade poderá ser alcançada apenas “se o procedimento do discurso de aplicação requerer a participação de todos que compartilham as**

²³ Aqui, Günther faz uma alusão a Karl Engisch e à sua metáfora do olhar que corre para lá e para cá, desenvolvida no contexto de uma explicação sobre como é possível que o sentido de uma lei mude, se o texto permanece o mesmo. Para ilustrar a relação entre generalidade da norma e especificidade do caso, o autor se refere ao “olhar que corre de lá para cá” como modo de integração entre a lei e a realidade objetiva (ENGISCH, 1982, p. 42).

²⁴ No original em inglês: “[...] a judge is her own case”.

²⁵ No original em inglês: “[...] because they are – potentially – the addressees of a singular norm which obliges them individually to do something or to refrain from doing something here and now. It is their particular view of the concrete

normas, mas não estão envolvidos no caso particular, porque eles não são os potenciais destinatários da norma singular [da decisão sobre a adequação]²⁶” (GÜNTHER, 1995, p. 49. Sem negrito no original). Assim, discursos de aplicação implicam uma diferenciação entre o papel dos participantes que estão envolvidos no caso concreto e aqueles que não estão, e isso os distingue significativamente dos discursos de fundamentação, nos quais “todos os participantes discutem como se fossem os virtuais destinatários da norma cuja validade é analisada²⁷” (GÜNTHER, 1995, p. 49).

A diferenciação entre os papéis dos participantes que estão e que não estão envolvidos no caso concreto produz conseqüências para o modo com que cada grupo discute a validade da norma considerada adequada. Em um discurso de aplicação, “os papéis argumentativos de proponentes e oponentes são combinados com papéis procedimentais de participantes que estão envolvidos e que não estão envolvidos. Enquanto papéis argumentativos devem ser intercambiáveis, papéis procedimentais não podem ser trocados²⁸” (GÜNTHER, 1995, p. 49). Alguém que estiver envolvido no caso concreto não poderá reciprocamente trocar de papel e assumir o de alguém que não está envolvido. **“Portanto, todos aqueles que não estão envolvidos assumem um papel que pode ser caracterizado como uma ‘terceira parte’ ou um espectador neutro**²⁹” (GÜNTHER, 1995, p. 49. Tradução livre. Sem negrito no original). Günther salienta que, em decorrência da separação entre esses papéis, em discursos de aplicação os participantes que assumirem o papel do espectador neutro não poderão modificar as normas em debate ou inventar novas normas, porque:

[...] nesse caso eles não poderão evitar violar a mais importante norma de discursos de fundamentação, ou seja, a exigência de mútua intercambialidade entre as perspectivas de cada participante. Essa intercambialidade é excluída de um discurso de aplicação por causa dos diferentes papéis procedimentais. **Os participantes que desempenham o papel da terceira parte podem apenas *representar* o sistema de todas as normas válidas que todos os participantes *igualmente* compartilham. Mas eles não podem negar a validade de qualquer das normas que eles representam, porque em um discurso de aplicação há pelo menos um participante do discurso que não pertence à terceira parte; isto é, o participante do discurso que está envolvido no caso concreto. Como representantes das normas válidas, os participantes que desempenham o papel da terceira parte podem**

case which determines the range of norms to which they refer, and the selection of facts which they declare to be relevant”.

²⁶ No original em inglês: “[...] if the procedure of the application discourse requires the participation of all those who share the norms but who are not involved in the particular case, because they are not the potential addresses of the singular norm”.

²⁷ No original em inglês: “[...] all participants argue as if they were the virtual addressee of the norm whose validity is contested”.

²⁸ No original em inglês: “[...] the argumentative roles of proponents and opponents are dovetailed with the procedural roles of participants who are involved and those who are not. Whereas the argumentative roles must be exchangeable, the procedural roles cannot be exchanged.”

²⁹ No original em inglês: “Therefore, all those who are not involved adopt a role which can be characterizes as a ‘third party’ or a neutral spectator”.

apenas discutir sobre a interpretação coerente das normas válidas em relação a todas as características relevantes do caso³⁰(GÜNTHER, 1995, p. 50). Sem negrito no original.

Finalmente, a diferença entre os papéis procedimentais determina o modo de aceitação da decisão proferida em discursos de aplicação – a indicação da norma singular adequada. Ela será justificada se for baseada em uma descrição completa do caso e em uma aplicação adequada de todas as normas válidas que puderem ser aceitas pelos participantes envolvidos e não envolvidos na situação concreta de aplicação³¹ (GÜNTHER, 1995, p. 50). É somente através deste arcabouço procedimental que, para Günther, a idéia de aplicação imparcial pode ser efetivada sem conseqüências paradoxais.

2.1.3 A aplicação de “U” a um modo de vida

Até o momento, a pesquisa demonstrou como a pressuposição de uma versão fraca de “U” obriga a distinguir fundamentação de aplicação, e como estas duas etapas de justificação de uma norma se procedimentalizam enquanto discursos práticos. Neste tópico, pretende-se discutir duas importantes questões. A primeira delas é: como é possível afirmar que “U” é um princípio moral isento de sinais específicos de um determinado modo de vida? A segunda questão depende da resposta que for dada à primeira, e pode ser formulada provisoriamente nos seguintes termos: em que medida o emprego de “U” em argumentações de fundamentação e de aplicação garante a imparcialidade na justificação de uma norma, se estamos necessariamente inseridos em um modo de vida? Como já havia sido definido, “U” é um princípio moral de universalização que, em discursos, se transforma em um procedimento que permite a formação de um juízo imparcial a respeito da validade de uma norma moral (HABERMAS, 1989, p. 116-117). Em sua versão fraca, “U” é limitado temporal e cognitivamente. Sob esta condição, a formação de um juízo imparcial depende

³⁰ No original em inglês: “[...] in this case they could not avoid violating the most prominent rule of the discourse of justification, that is, the requirement of mutual exchangeability of each participant’s perspective. This exchangeability is excluded from an application discourse because of the different procedural roles. The participants who play the role of the third party can only *represent* the system of all valid norms which *all* participants share *equally*. But they cannot deny the validity of any one of the norms which they represent, because in an application discourse there is *at least one* discourse participant who does not belong to the third party; that is, the discourse participant who is involved in the concrete case. As representatives of the valid norms, the participants who play the role of the third party can only argue about the coherent interpretation of the valid norms with regard to all relevant features of the case.”

de dois tipos de discurso: fundamentação, em que a validade da norma está em questão, e no qual a imparcialidade é atingida em seu sentido universal-recíproco; aplicação, em que a adequação situacional da norma hipoteticamente válida é examinada, e que operacionaliza a imparcialidade em seu sentido aplicativo.

A ética do discurso, assim como outras éticas de tradição racionalista, pressupõe que é possível haver princípios como “U”, que veiculam uma idéia de imparcialidade, apesar de estarem ligados à razão prática e de, portanto, terem por objeto ações morais que obviamente serão desenvolvidas no contexto de um modo de vida. Apesar de aplicarem-se a um modo de vida, esses princípios não expressariam quaisquer sinais específicos de um determinado *ethos*; se manteriam neutros, imparciais quanto a concepções morais. Ao lado desse tipo de normas, que seriam consideradas “atributos de segundo estágio”, existiriam os juízos morais ordinários (ações e normas morais), estes sim influenciados pelo modo de vida. A tese é de que existe, portanto, uma “distinção entre o estágio dos juízos morais e aqueles atributos de estágio superior”, que conteriam as condições de ações e normas morais (GÜNTHER, 2004, p. 101). Nesse segundo estágio, a validade de cada juízo moral é submetida a exame, por meio de uma ponderação moral que, segundo Günther, utiliza-se de três pontos de vista: (i) juízos morais devem ser fundamentáveis; (ii) cada norma moral deve, com justificativas, ser aceita por todos os afetados; (iii) nenhum juízo moral poderá ser válido tão-somente por ter um determinado conteúdo³² (GÜNTHER, 2004, p. 102). Não se exige grande esforço para perceber que estes pontos de vista, por meio dos quais uma ponderação moral de

³¹ Günther aplica o mesmo procedimento a discursos de aplicação de normas jurídicas, acrescentando apenas algumas características especiais. Em 2.1.6, a reconstrução desse procedimento será retomada.

³² O conteúdo da norma não determina, por si, sua validade. Esta afirmação, que à primeira vista pode causar estranheza, merece comentários adicionais. Em primeiro lugar, seria mesmo contrário à essência de um princípio como “U”, que funciona como regra de **argumentação**, pressupor que determinados conteúdos dispensam uma argumentação para serem considerados válidos. Em segundo lugar, como já se sugeriu e será desenvolvido mais pormenorizadamente adiante, o que é determinante para a validade da norma não é seu conteúdo ser X ou Y, mas representar um interesse generalizável. Ademais, a respeito da questão, vale mencionar o seguinte comentário de Günther: “Afim, nenhum juízo moral poderá ser válido tão-somente por ter um determinado conteúdo. A contraposição das diversas éticas ‘materiais’ nega a possibilidade desse sinal característico, uma vez que no segundo estágio das ponderações morais estaríamos *novamente* nos envolvendo apenas com definições de conteúdo moral. Ambos os estágios se distinguiriam somente no segundo estágio, conforme os conteúdos fossem providos de sinais característicos especiais adicionais que tornariam supérflua a pergunta relativa a um ainda possível terceiro estágio: um modo de vida que tivesse uma caracterização ontologicamente especial, um *a priori* de valor, uma propriedade natural especial do ser humano ou qualidades especiais do caráter de alguns seres humanos. Contrariamente, éticas ‘formais’ contestam que, *per se*, no segundo estágio, tratem-se de questões do modo bom ou mau de vida, dos valores específicos ou não específicos, da verdadeira natureza do ser humano e de uma correspondente forma de viver, bem como das virtudes necessárias para uma vida feliz. Tais questões em si, que sempre pressupõem um conteúdo moral comum e apenas se esforçam pela descoberta correta deste conteúdo, fazem parte do primeiro estágio. **No segundo estágio, inversamente, trata-se de aferir que conteúdos valorativos podemos considerar obrigatórios para cada uma das pessoas e exigir como orientação de ação, independentemente de qual ‘mundo’ ela eventualmente faça parte, de quais propriedades de caráter ela disponha e de quais sejam as suas concepções de felicidade**” (GÜNTHER, 2004, p. 102-103). Sem negrito no original.

segundo estágio decide sobre a validade de um juízo, estão contidos no princípio moral “U”, mesmo em sua versão fraca. Nesse sentido, ele se insere, como ressalta Günther, “na sequência de outros princípios morais, como o imperativo categórico de Kant, dos quais cada um, a seu modo, procura expressar sua referência ao avaliar normas morais a partir do segundo estágio” (GÜNTHER, 2004, p 103).

Günther adverte para uma questão terminológica que pode levar a um entendimento equivocado do papel de “U” na justificação de normas. Na realidade, a questão a que Günther alude ameaça também a compreensão do Imperativo Categórico de Kant, pelos mesmos motivos. O *status* que um princípio possui é normativo: princípios não descrevem situações, determinam como algo deve ser. Nesse sentido, princípios são normas. Um princípio moral é, então, uma norma moral. Ocorre que, de acordo com a tese dos dois estágios de ponderações morais, há duas espécies de normas morais: as de primeiro estágio e as de segundo estágio. Normas morais de primeiro estágio são aquelas que carecem de justificação, e que são objeto dos discursos de fundamentação e de aplicação, em procedimentos nos quais “U” funciona como regra que garante a imparcialidade na argumentação. Normas morais de segundo estágio são as condições para que as normas de primeiro estágio encontrem-se justificadas, reunidas sob o enunciado de “U”, que é “o único princípio moral de segundo estágio” (GÜNTHER, 2004, p. 103). O sentido em que “U” é um princípio (norma) moral é, logo, diferente do sentido em que “não mentir”, por exemplo, é uma norma moral. “U” não é uma norma de ação, é um princípio para a justificação da racionalidade da ação. “Não mentir”, por sua vez, é uma norma de ação.

Em Kant, adota-se nesta sede o entendimento, compartilhado por Günther (2004, p. 103), de que o Imperativo Categórico assume o mesmo papel de “U” na justificação de uma norma moral. Não se trata, portanto, de um enunciado aplicável diretamente a um caso, mas de um princípio que avaliará se uma norma moral pode ser racionalmente justificada ou não. Sua função, como princípio de universalização de segundo estágio, é permitir a formação de um juízo de justificação imparcial de uma norma moral.

Esse tipo de equívoco na compreensão do *status* normativo de “U” (ou do Imperativo Categórico, como poderá observar-se no capítulo próprio), decorrente da ligação direta do termo “princípio” com “norma”, sem se operar a distinção de estágios entre “U” (ou o Imperativo Categórico) e normas morais de primeiro estágio, faz com que, por vezes, questões de aplicação de normas morais sejam confundidas com questões de aplicação do próprio princípio moral. Para a pergunta que este tópico procura responder – em que medida o emprego de “U” em argumentações

de fundamentação e de aplicação garante a imparcialidade na justificação de uma norma, se estamos necessariamente inseridos em um modo de vida –, a matéria assume relevância. Admitindo, por um lado, que um princípio moral de segundo estágio realmente não manifesta influências de um modo de vida, **a aplicação de “U” só não seria imparcial se fosse operacionalizada como aplicação de norma de primeiro estágio**. Se, por outro lado, mesmo no segundo estágio normas morais fossem influenciadas por um modo de vida, então a própria distinção entre fundamentação e aplicação estaria comprometida, já que o moralmente correto seria simplesmente uma questão de interpretação adequada do modo de vida em dada circunstância³³ (GÜNTHER, 2004, p. 104).

Sobre a aplicação de “U” – ou de qualquer outro princípio moral de universalização, como o Imperativo Categórico – como norma de primeiro estágio, Günther comenta, citando Kant contra Wellmer³⁴:

É justamente nessa redução do princípio de potencial universalização ao horizonte prático, dado com uma forma de vida, que obviamente reside a confusão do princípio moral com o seu objeto, cada um dos juízos morais contra os quais Kant sempre se voltava com veemência. Kant se contrapunha ao valor da prática em oposição à reflexão teórica do pensamento vigente de uma “época rica de ditos e vazia de ação”, admoestando que:

[...] tudo estará perdido, se as condições empíricas e, conseqüentemente, causais da execução da lei (tornarem-se) condições da própria lei e, desse modo, uma prática que, pelas experiências feitas até então, é calculada em vista de uma provável finalidade de autorizá-la a dominar a teoria subsistente para si mesma.

Da mesma forma, contra todas as éticas que queriam adotar “razões determinantes, práticas materiais” da educação, da constituição civil, da felicidade, do *moral sense*, da potencial concretização ou da vontade divina, e integrá-las no princípio da eticidade, ele levantava a objeção de que é verdade que “todo o querer deve ter também um objeto e, conseqüentemente, uma matéria, mas que essa (...) por isso mesmo não (é) a razão determinante nem a condição da máxima”³⁵ (GÜNTHER, 2004, p. 105).

Não é sem reservas, entretanto, que Günther recorre ao pensamento de Kant para demonstrar que a inserção de dados do mundo da vida em “U” não seria pertinente. Para ele, a adoção da perspectiva kantiana pode ter como consequência o rigorismo. “A nítida distinção entre um princípio e normas morais de primeiro estágio leva, então, diretamente a uma ‘ética de dois mundos’ que, a fim de sustentar tal separação, precisa operar com duas suposições duvidosas” (GÜNTHER, 2004, p. 106). Um exame mais detalhado sobre se, de fato, a separação entre estágios de normas morais leva

³³ “O juízo sobre a validade de uma norma ou de um modo de ação, que fazemos baseados em um ‘princípio moral de um mundo da vida’, nesse caso, sempre incluiria um juízo sobre a adequação da norma de agir, porque o próprio princípio moral é adequado ao mundo da vida, *dentro* do qual ele é aplicado” (GÜNTHER, 2004, p. 104).

³⁴ Albrecht Wellmer é contemporâneo de Günther, e desenvolve uma teoria que privilegia interpretações situacionais em detrimento de fundamentações da validade de normas. Um de seus pontos principais é a afirmação que discursos de fundamentação devem ser substituídos por discursos de aplicação.

a rigorismo em Kant (mas não leva a esta consequência na ética do discurso) e, nesse caso, porque o faz, será realizado no capítulo desta dissertação destinado à justificação de normas morais em sua filosofia. Para os fins ora propostos, é suficiente considerar que a advertência de Kant quanto ao problema de confundir a aplicação de uma norma de primeiro estágio com a de outra, de segundo estágio, aponta como consequência exatamente a perda da imparcialidade que esta deveria pressupor. Entretanto, à necessidade de que o princípio moral de universalização – seja ele “U”, seja o Imperativo Categórico – não agregue elementos de um modo de vida, para que possa operar como regra de argumentação de discursos de justificação imparcial de normas, deve ser somado o fato de que “toda pessoa que estiver interessada desinibidamente na reconstrução das suas intuições morais terá dificuldades de supor que o princípio moral não se refira à forma de vida em que crescemos, agimos e nos entendemos com os demais” (GÜNTHER, 2004, p. 106). Isso traz de volta a questão que inaugurou o presente tópico: como é possível afirmar que “U” é um princípio moral isento de sinais específicos de um determinado modo de vida?

Neste momento, já se torna mais claro o rumo que a resposta tomará: “U” possuirá esta característica se sustentar-se como princípio moral de segundo estágio. Para verificar esta possibilidade, é preciso examinar com mais detalhes como a aplicação de normas morais a situações se diferencia da aplicação do próprio princípio moral a normas morais.

De acordo com Günther, do fato de vivermos em sociedade resulta que “será somente a partir da *nossa* forma de viver que *nós* conseguiremos obter acesso às condições de formação de um juízo imparcial” (GÜNTHER, 2004, p. 106). Isso tem duas consequências importantes para a reconstrução de nossas intuições morais: (i) “só podemos esforçar-nos em *reconstruir* aquelas intuições, às quais *já seguíamos*, ao debater questões morais de forma controversa”; e (ii) “como teorias da moral, as reconstruções de intuições que sejam sempre praticadas são necessariamente *falíveis*” (GÜNTHER, 2004, p. 106-107).

(i) A afirmação de que somente aquelas intuições que já seguíamos poderão ser reconstruídas por nós em um debate de questões morais controversas produz o seguinte efeito: como resultado de uma reconstrução interna, uma norma de primeiro estágio, que pleiteia uma fundamentação moral, utiliza-se sempre da perspectiva de um modo de vida, diferenciando-se, portanto, de uma norma de segundo estágio. Por trabalharem com essa perspectiva interna, “éticas cognitivistas são *teorias morais*, e não são a moral” (GÜNTHER, 2004, p. 106), ou seja, apontam o agir moralmente correto dentro de uma forma de viver.

³⁵ Esta citação, por vez, foi extraída da *Crítica da Razão Prática* (KANT, 1997).

(ii) A questão da necessária falibilidade das reconstruções de intuições que se tornem normas morais de primeiro estágio em uma determinada teoria moral também se relaciona à adoção da perspectiva interna: o fato de as intuições morais se reconstruírem no âmbito de um modo de vida, aliado ao fato de coexistirem, no mundo, vários modos de vida, permite a criação não de uma, mas de várias teorias morais. Essas teorias se entrecruzam e concorrem entre si. Em determinados momentos, “teorias concorrentes podem coincidir melhor com nossas intuições” (GÜNTHER, 2004, p. 107). Isso significa que uma teoria moral pode ser adotada em alguns pontos e refutada em outros. “Éticas cognitivistas naturalmente se preocupam com a reconstrução falível de determinado tipo de intuições morais: especificamente aqueles que podemos assumir que sejam compartilhados por todos” (GÜNTHER, 2004, p. 107).

No primeiro estágio, então, como integrantes de um modo de vida, reconstruímos discursivamente nossas intuições morais universalistas em um debate envolvendo questões morais controversas. A vinculação desse processo reconstutivo de intuições a práticas que já adotávamos fará com que a reconstrução mantenha seu vínculo com nosso modo de vida, confirmando a teoria moral por trás dele. Se a reconstrução, entretanto, ao invés de se destinar a práticas habituais, “estiver voltada a aspectos universais” – ou seja, se relacionar a questões que ultrapassem um determinado modo de vida – “transcenderá, falivelmente”³⁶, aquele modo específico de viver, tomado como ponto de partida, em relação ao qual se referem as condições invariáveis” (GÜNTHER, 2004, p. 107).

É na reconstrução de intuições morais voltada para questões que transcendem um modo de vida específico que está, de acordo com Günther, o ponto de transição para o segundo estágio:

Somente assim se atinge um segundo estágio, **a partir do qual diversas versões dessa prática podem ser avaliadas**. Porém, o passo que transcende a respectiva forma de viver não leva a um mundo transcendente, mas apenas a um mundo quase transcendental, que sequer compartilha as pressuposições de uma subjetividade transcendental, às quais Kant sempre recorria, apesar do temor a paralogismos. As pressuposições argumentativas que inevitavelmente precisamos supor como cumpridas, ao participarmos de uma argumentação, são universais, mas apenas em um sentido idealizado. Recorreremos a elas unicamente quando argumentamos. Enquanto, na nossa vida cotidiana, em um sentido inteiramente inofensivo, não podemos deixar de endereçar pleitos de validade a cada um dos participantes virtuais de uma argumentação e de supô-los como cumpridos, prosseguimos *simultaneamente* com a nossa reiterada prática e a transcendemos para além de nosso respectivo modo de vida (GÜNTHER, 2004, p. 107-108). Sem grifo ou negrito no original.

³⁶ O uso do termo “falivelmente” relaciona-se ao fato de que, como se trata de uma reconstrução no âmbito de uma ética cognitivista, ela transcenderá aquele modo de vida enquanto **uma** teoria possível.

O segundo estágio, portanto, requer uma ponderação moral a mais, porque é uma instância de avaliação. Nela, será selecionada, dentre as diversas versões de uma prática ou dentre as diversas teorias morais concorrentes, aquela que puder justificar-se racionalmente como a melhor (falivelmente, por óbvio). A vinculação a um modo de vida é superada, permitindo-se uma aberta comparação com outros modos e a inclusão de características inusitadas ou desconhecidas. Um princípio cujo enunciado seja “uma norma é válida se as conseqüências e os efeitos colaterais de sua observância puderem ser aceitos por todos, sob as mesmas circunstâncias, conforme os interesses de cada um, isoladamente” (versão fraca de “U”) ou “uma norma só será válida quando cada um a aceitar (ou puder aceitá-la) como participante de um discurso prático” (“U” transformado no princípio da ética do discurso) possui características compatíveis com as exigidas para este estágio normativo. Dessa forma, é possível constatar que “U” se sustenta enquanto princípio moral de segundo estágio.

Com este resultado, passa-se à segunda questão proposta, sobre em que medida o emprego de “U” em argumentações de fundamentação e de aplicação (nestas, ampliado pelo princípio de adequação) garantiria a imparcialidade na justificação de uma norma, se estamos necessariamente inseridos em um modo de vida. De acordo com Günther, para produzir uma argumentação convincente acerca dos motivos pelos quais discursos de fundamentação e de aplicação empregados em um modo de vida manteriam o sentido de imparcialidade de “U” é preciso ter em vista três problemas:

(i) o fato de que entre nossa forma particular de viver e a comunidade ideal de comunicação universal está inserido um “agulhão normativo”, que não questiona nossa forma de viver como um todo mas cada um dos atos de nossa vida cotidiana.

O propósito do princípio moral “U” é formular esta condição para a ação orientada por normas e por juízos morais. Como regra argumentativa, abstratamente, ele não pode ser aplicado, por indivíduos ou por uma elite, a uma realidade moral desordenada, **mas exclusivamente a discursos práticos.**

Por isso, a ética do discurso tem a possibilidade de reformular o princípio moral de tal modo que o direito de pleitear validade própria só caberá àquela norma que obtiver a anuência de todos os implicados, como participantes de um discurso prático.

Ainda assim, **as nossas formas de viver não se resumem a um discurso prático – o agulhão permanecerá** (GÜNTHER, 2004, p. 108). Sem negrito no original.

O primeiro problema pode ser resumido, desta forma, como o descompasso entre o surgimento de situações que demandem justificação normativa e a conseqüente aplicação de “U” em

discursos de fundamentação e de aplicação, e as oportunidades que temos de ingressar em discursos práticos onde efetivamente podemos aplicá-lo.

(ii) O princípio moral “U” exclui de sua avaliação elementos como tendências, paixões, interesses particulares e máximas de vida boa, por exemplo. Günther os caracteriza como uma “reserva de justificativa” (GÜNTHER, 2004, p. 109). Em termos bastante gerais, pode-se definir “reserva de justificativa” como aqueles elementos que, apesar de serem constitutivos de um determinado modo de vida, não são generalizáveis, ou seja, não constituem um interesse universalizável de cada um, individualmente (naturalmente, podem vir a sê-lo um dia). Para a aplicação de “U”, é necessário isolar esses elementos não generalizáveis, pois “a validade moral somente será pleiteada por aqueles modos de agir cooperativos que constituírem um interesse universalizável” (GÜNTHER, 2004, p. 109). A questão é: como assegurar que os participantes do modo de vida de fato realizarão a separação entre aspectos generalizáveis e não generalizáveis? E mesmo que a distinção seja efetuada, “ainda assim ficaria sem solução o problema de como é que deveremos solucionar a relação entre o que é universalizável e o que definitivamente não o é” (GÜNTHER, 2004, p. 109).

(iii) Finalmente, o terceiro problema se relaciona à legitimidade de se exigir uma aplicação de “U” para além de nossa própria forma de vida.

Na resposta a estas perguntas, Günther dialoga com Apel, especialmente com sua proposta de mediação crítica entre ética transcendental e hermenêutica histórica, e sua defesa de uma ética da responsabilidade que considere, além das conseqüências da aplicação de uma norma moral de primeiro estágio, também as conseqüências das aplicações relacionadas com a situação histórica de “U” como princípio de ação de discursos reais (APEL, 1986, p. 217-235; GÜNTHER, 2004, p. 111). Como resultado desse debate, destacam-se principalmente as seguintes considerações: discursos de aplicação, por meio dos quais todos os sinais característicos de uma situação devem ser levados em consideração, não têm como função complementar o **princípio moral “U”**, mas a idéia de imparcialidade, relacionando a ela também o sentido aplicativo. Sob a pressuposição de observância da imparcialidade, por sua vez, exclui-se a possibilidade de que, em discursos de aplicação, viole-se uma das características específicas da situação, tanto por sua desconsideração quanto por sua consideração sob uma interpretação distorcida. Em adição a isso, a idéia de aplicação imparcial de normas exige que as circunstâncias especiais do caso concreto sejam avaliadas à luz, não apenas de uma determinada norma, mas de outros (todos os) enunciados normativos concorrentes (GÜNTHER, 2004, p. 114).

Por outro lado, como não é possível prever todos os sinais característicos e quando eles serão alterados (“U” fraco), em cada situação concreta de aplicação a relação de uma norma com os aspectos situacionais precisa ser redefinida. Nesse sentido, até a confirmação da mesma norma é uma nova seleção. Essa seletividade é reforçada pelo fato de que, para que a norma se encontre plenamente justificada, além de situacionalmente adequada é preciso que ela represente um interesse geral **naquele momento**³⁷ (GÜNTHER, 2004, p. 114). A imparcialidade atua aqui mais uma vez, garantindo que qualquer nova característica será examinada em relação à norma, ao mesmo tempo em que assegura que, ainda que se trate da confirmação da validade da norma, isso ocorrerá porque sua observância, no caso concreto, ainda representa um interesse generalizável.

Assim, o descompasso entre o surgimento de situações que demandem a utilização de “U” (ampliado, em sua versão fraca, pelo princípio da adequação) em discursos de fundamentação e de aplicação e as oportunidades que temos de ingressar em discursos práticos onde efetivamente podemos empregá-lo pode ser minimizado pela idéia de aplicação imparcial:

Apenas uma aplicação imparcial nos dará condições de utilizar uma norma universalmente fundamentada também em contextos ampliados e alterados e, com isso, esgotar todas as variantes do seu significado. Variações de contexto obrigam a novas interpretações da situação, nas quais novos interesses poderão obter importância. Antes de decidirmos se a consideração desse interesse expressa igualmente algo geral, precisamos apurar quais os que, em determinada circunstância, são afetados. Relacionadas a isso estão determinadas semânticas culturais, instituições sociais e características biográficas – em outras palavras, todos os elementos essenciais de uma forma de vida, dentro da qual uma “situação” exista e seja interpretada como tal. **Estes elementos, porém, são tão constitutivos para o conteúdo semântico de uma norma universal, quanto a sua fundamentação universal é constitutiva para a sua validade. Novas interpretações de uma situação obrigam, então, a uma modificação, mudança e revisão desse conteúdo – com a consequência de uma norma, modificada desse modo, reclamar novo exame se, em vista dos contextos agora conhecidos, puder ser aceita por todos com razões. Mas a necessidade de considerar novas interpretações de uma situação só poderá ser deduzida a partir da idéia de uma aplicação imparcial** (GÜNTHER, 2004, p. 115-116). Sem negrito no original.

Um outro ponto de discussão é a questão de qual o critério para determinar quais elementos de uma situação constituem interesses generalizáveis e quais não (e como garantir que os participantes de um modo de vida promovam essa distinção). Günther entende que isso somente poderá ser tematizado em discursos de fundamentação. “Ao ingressarmos em um discurso de

³⁷ Günther argumenta que, entretanto, a seleção da norma pode ser considerada **adequada** (mas não completamente justificada, por óbvio) a despeito da representação de um interesse geral. Afinal, “é a idéia de imparcialidade que, em si, primeiro possibilita que diversas e, inicialmente, concorrentes interpretações normativas de uma situação sejam aproveitadas, sem de antemão serem excluídas pela aplicação de uma determinada norma válida. [...] Discursos de aplicação são, conseqüentemente, pluralistas, e se referem sempre, em um sentido não ardiloso, só a normas *prima facie*.” (GÜNTHER, 2004, p. 114-115).

aplicação, é como se ainda não soubéssemos quais dos aspectos normativos relevantes de uma circunstância fazem parte de um interesse geral” (GÜNTHER, 2004, p. 116). Apenas depois de ser formada uma adequada norma de ação é que se examina se ela é generalizável para além daquele caso concreto. Não é no âmbito dos discursos de adequação, portanto, que uma diferença definitiva entre interesses generalizáveis e interesses não generalizáveis será traçada. Trata-se, nesse momento, “da produção de uma interpretação que, à luz de todos os sinais característicos de uma situação, seja coerente” (GÜNTHER, 2004, p. 116), coerência esta que só pode ser avaliada contextualmente, ou seja, diante do caso³⁸. A resposta de Günther à pergunta formulada em (ii) parece ser, portanto, não o apontamento de um método para que os participantes separem interesses generalizáveis e interesses particulares, ou uma forma de induzi-los a fazê-lo, mas incluir essa diferenciação dentre as funções de “U” especificamente ligadas ao desenvolvimento de discursos de fundamentação, de forma a atingir o sentido universal-recíproco da imparcialidade.

Assim, diante da consideração da imparcialidade sob a ótica da aplicação, como uma exigência que impulsiona uma contínua descoberta de novas características situacionais, nos moldes sugeridos acima, “abrir-se-á uma perspectiva em direção à aplicação do princípio moral “U”, adequada à forma de viver” (GÜNTHER, 2004, p. 117). Por outro lado, se a idéia de imparcialidade não ficar restrita à fundamentação do pleito de validade de uma norma a ser aplicada, mas “irradiar os seus efeitos sobre a aplicação em situações e sobre a descoberta de constelações alteradas de sinais característicos, faremos, já no primeiro estágio de aplicação de normas morais em situações, ponderações de imputabilidade³⁹” (GÜNTHER, 2004, p. 117). A modificação das condições de coerência, por seu turno, expõe cada nova situação à reavaliação por “U”. O resultado de tudo isso, para Günther, é a “racionalização do mundo da vida”, fenômeno em que a aplicação do princípio moral “torna-se mais uma vez, objetiva e cronologicamente, procedimental”. Ao longo de seu desenvolvimento, o problema abordado sob (i) tende a ser cada vez mais neutralizado.

Um processo de moralização desse tipo, altamente complexo, que no contexto quase já não se consegue ter controle, evidentemente depende de duas fortes pressuposições: por um lado, necessita da descoberta sensível, criativa e inovadora de novos sinais característicos da situação, que até então foram desconsiderados e que, por meio do princípio da plena consideração de todos os sinais característicos de uma situação, poderão ser inseridos no processo de fundamentação consensual e de aplicação coerente. Isto pressupõe [e é somente

³⁸ A idéia de coerência exposta aqui é diferente, portanto, daquela que se veicula quando se fala em coerência na dimensão de validade consensual de uma norma, que pode ser pressuposta.

³⁹ Günther refere-se ao conceito de imputabilidade de Apel. De forma bastante simplificada, imputabilidade se relaciona à ausência progressiva de impedimentos à aplicação do princípio moral a instituições morais de um determinado modo de vida.

aqui que fica claro como Günther afinal pretende responder à terceira pergunta, sobre a legitimidade de se exigir uma aplicação de “U” para além de nossa própria forma de vida] uma alta capacidade de integração da semântica cultural, uma relativa indefinição das orientações normativas existentes e uma alta tolerância a concepções individuais de vida boa diante de interpretações concorrentes. Por outro lado, uma aplicação imparcial também pressupõe que a idéia de imparcialidade, ao menos implicitamente, tenha sido reconhecida e seja parcialmente eficaz como regra de argumentação em uma forma de viver. [...] Assim, no caminho da aplicação imparcial em direção a uma sucessiva moralização e racionalização de um modo de vida que inclua cada vez mais contextos, as formas de viver precisam ao menos “se juntarem” à idéia de fundamentação imparcial e aplicação de normas (GÜNTHER, 2004, p. 118).

Günther, assim, não legitima a **imposição** de uma aplicação de “U” para além de nosso modo de vida, apesar de entender que é possível sua aplicação (consentida) a todas as formas de vida. Para que “U” possa, de fato, ser um princípio moral legitimamente aplicável a outras formas de vida, é necessário, no mínimo, adesão quanto à idéia de que normas precisam ser racionalmente justificadas (o que pressupõe a utilização de discursos de fundamentação e de aplicação). É interessante observar, entretanto, que o autor aponta uma tendência, um “caminho” de “sucessiva moralização e racionalização de um modo de vida que inclua cada vez mais contextos” (GÜNTHER, 2004, p. 118), sendo possível que o contato com essas formas de vida outras se dê no âmbito desse alargamento contextual.

2.1.4 A distinção entre discursos de fundamentação e de aplicação como exigência do desenvolvimento da consciência moral

Nos três tópicos acima, a separação entre as etapas de fundamentação e de aplicação foi tematizada sempre sob a perspectiva de “U”. Como princípio moral de universalização de segundo estágio, “U” pressupõe, no processo de justificação racional de normas, a idéia de imparcialidade. Em nome deste princípio, uma norma abstratamente válida não é por si plenamente justificada; é preciso verificar-se se ela é também situacionalmente adequada. Percorreu-se um itinerário que demonstrou que apenas uma versão fraca de “U” operacionaliza o sentido aplicativo do princípio da imparcialidade, por prescindir de condições idealizantes; em seguida, fundamentação e aplicação foram examinadas enquanto discursos, nos quais a versão fraca de “U” transforma-se em regra argumentativa que, por um lado, condiciona a validade das normas ao interesse comum de todos os afetados e, por outro, exige a consideração de todos os sinais característicos da situação de aplicação,

e verifica se diante deles a norma é de fato adequada. Então, perquiriu-se como é possível aplicar um princípio moral universalizante do tipo de “U” a um modo de vida. Concluiu-se que, pela distinção entre fundamentação e aplicação, “U” é capaz de manter o sentido de imparcialidade mesmo quando confrontado com situações em que uma determinada teoria moral, ligada a um modo de vida, está em jogo. De fato, assumindo a perspectiva de éticas cognitivistas, para as quais uma teoria moral é sempre apenas uma possibilidade falível, a distinção entre fundamentação e adequação é, afirma Günther, inevitável:

Assim, deveria ficar claro que os benefícios resultantes de uma ética situacional, em favor do problema de adequação de ações e normas morais a circunstâncias, no estágio de uma ética universalista, não precisam ser abandonados em virtude da separação entre fundamentação e aplicação, mas, *per se*, é apenas nesse caso que eles são valorizados, porque a idéia de imparcialidade exige a consideração de todos os sinais característicos da circunstância, e não apenas dos relevantes, em um restrito horizonte de interpretação de uma norma válida (GÜNTHER, 2004, p. 124).

Obtidos estes resultados, é chegado o momento de examinar a questão da distinção entre fundamentação e a aplicação sob uma perspectiva diferente: a da complexificação e abstrativização de nossas interações sociais, reflexo do desenvolvimento de nossa consciência moral. A normatividade moral acompanha esse desenvolvimento, o que repercute no tipo de pleitos de validade que vão sendo produzidos e nas formas de aplicação que se relacionam a eles. A proposta de abordagem de Günther é demarcar este fenômeno em estágios, por meio dos quais a trajetória que vai de relações concretas, com marcante referência situacional, ao desenvolvimento de procedimentos universalizáveis, seja traçada.

A fim de proceder à consecução desta proposta, Günther admite que poderia se embasar em uma gama de teóricos. Delimita sua escolha, entretanto, a Durkheim, Mead, Piaget e Kohlberg, argumentando que entre suas teorias “subsistem vínculos de recepção interna” (GÜNTHER, 2004, p. 124):

Piaget levou adiante a distinção de Durkheim entre solidariedade mecânica e orgânica na distinção entre moral heterônoma e autônoma; Kohlberg tomou essa parte como ponto de partida e, por meio de uma recepção do modelo de Mead de recíproca adoção de perspectiva, diferenciou as proposições iniciais de Piaget, combinando os estágios morais com relações sociais de dignificação unilateral ou mútua (GÜNTHER, 2004, p. 124).

Günther examina e explicita os principais elementos dessas teorias, após o que os sintetiza em uma construção própria, direcionada especificamente para as questões de fundamentação e

aplicação. Por se tratar de uma condensação com vistas à ligação entre desenvolvimento da consciência moral e distinção entre os discursos de fundamentação e aplicação, a versão de Günther será a base para a argumentação do presente tópico⁴⁰.

A partir de agora, portanto, a fundamentação e a aplicação de normas morais, partindo de um estágio em que interagimos uns com os outros de forma simples e concreta, passando pela alteridade abstratamente considerada e culminando no estágio em que se desenvolvem procedimentos de validade universal, passa a estar em foco.

De acordo com Günther, é possível distinguir, na relação entre ego e alter, três estágios⁴¹. Em cada um deles, as características da relação entre estas personificações do “eu” e do “outro”, ego e alter, repercutirão no significado que validade e adequação de normas assumirão.

2.1.4.1 O primeiro estágio: a alteridade concreta

No primeiro estágio, ego e alter relacionam-se concretamente, e podem trocar de papéis, ou seja, “adotar reciprocamente a perspectiva do respectivo outro, e observar a si mesmos a partir dessa perspectiva” (GÜNTHER, 2004, p. 247). Ego sabe quem é alter e vice-versa. Por isso, neste estágio, os comportamentos esperados são apenas aqueles situacionalmente contextualizados, relacionados ao momento presente e orientados ao outro que é concretamente pessoal. No máximo, são possíveis “papéis fracamente generalizados, que permanecem dependendo de contextos concretos de referência, nos quais possam ser atualizados” (GÜNTHER, 2004, p. 247).

No primeiro caso, em que a adoção de perspectivas é de caráter absolutamente concreto:

o problema de aplicação nem sequer ainda é colocado, porque a regulamentação, procurada cada vez em conjunto, permanece situacionalmente dependente e individual. Não é possível distinguir fundamentação e aplicação entre si, porque *alter* e *ego* tomam uma decisão em conjunto para a situação aqui e agora. No mesmo contexto, no qual

⁴⁰ Entretanto, na medida em que se fizerem indispensáveis para a compreensão das idéias expostas, referências ou menções diretas às teorias de Durkheim, Mead, Piaget e Kohlberg poderão ser feitas. Preliminarmente, cumpre informar que os três estágios de Günther equivalem aos estágios pré-convencional, convencional e pós-convencional da consciência moral de Kohlberg.

⁴¹ Para promover esta distinção, Günther toma como base o modelo da adoção de perspectiva, proposto por Mead. Este modelo consiste, de acordo com Günther, na colocação de ego na perspectiva de uma terceira posição neutra, a partir da qual consegue avaliar não somente sua própria perspectiva, mas também a de alter (GÜNTHER, 2004, p. 160). É importante destacar que, alter, aqui, é usado no sentido de “outro generalizado”, representando, portanto, uma alteridade abstrata.

essa decisão “tiver validade”, ela também será “aplicada”; é, portanto, desde logo, adequada. O discurso de validade e aplicação é, nesse caso, apenas metafórico (GÜNTHER, 2004, p. 248). Sem negrito no original.

A conclusão não poderia ser outra: a concretude que é característica do primeiro estágio liga-o ao imediatismo do aqui e agora. Em seu âmbito, “são possíveis apenas expectativas de comportamentos situacionais, atuais” (GÜNTHER, 2004, p. 247). Essas expectativas de comportamento (a “norma”, nesse estágio) são válidas no presente, e é no presente que deverão ser aplicadas. Se “U”, em sua versão fraca, introduzia no processo de justificação da norma um limite temporal e cognitivo, aqui este limite é elevado ao extremo: validade e adequação dependem exclusivamente do conhecimento que aquelas pessoas específicas (*alter* e *ego*) têm naquele momento também específico.

Já no segundo caso, em que se reconhecem “papéis fracamente generalizados”, *alter* e *ego* estão inseridos em uma perspectiva social conjunta generalizada. Essa perspectiva já transcende a relação concreta entre *alter* e *ego*, ou seja, já é objetivada, e não se restringe à efemeridade do aqui e agora. Entretanto, adverte Günther que:

[...] ela ainda permanece vinculada a **contextos concretos de referência**, nos quais se constituirão compromissos de lealdade entre os participantes. A validade de tais compromissos dependerá do respectivo contexto particular de referência, isto é, do sistema de papéis, os quais *alter* e *ego* puderem atribuir às suas expectativas comuns (GÜNTHER, 2004, p. 248). Sem negrito no original.

Esse mesmo contexto “concreto de referência”, que continua determinando a validade das normas (no segundo caso, as normas não se referem mais a meras expectativas de comportamento, mas à assinalação de papéis aos indivíduos), indicará também se a atribuição de um determinado papel a alguém é adequada, ou se os compromissos de lealdade reciprocamente firmados também o são. Günther sustenta que dificilmente se verificará, neste primeiro estágio (ainda que nesse segundo caso – papéis fracamente generalizados), necessidade de separar a validade da adequação.

No essencial, as situações em que o sistema de papéis for atualizado rotineiramente, serão fixas; sabe-se antecipadamente o que é que importa e quais são os sinais característicos unicamente relevantes. Circunstâncias extraordinárias em uma situação imprevista ou na pessoa de um participante (por exemplo, conflitos de lealdade) são vistas como ameaça ou como caso de exceção, em que se farão valer as circunstâncias atenuantes. No mais, os sinais característicos especiais continuam sendo irrelevantes (GÜNTHER, 2004, p. 248).

Assim, embora no segundo caso a justificação das normas já exija um procedimento um pouco mais ampliado em relação àquele que é marca do primeiro caso, em ambos fundamentação e aplicação não se distinguem e permanecem fortemente ligados ao caráter situacional concreto que é característico do primeiro estágio.

2.1.4.2 O segundo estágio: da alteridade concreta à alteridade abstrata (ou o outro generalizado⁴²)

Caracteriza o segundo estágio o fato de que a perspectiva que ego e alter compartilham se torna generalizada a tal ponto que “cada um dos dois poderá sair do respectivo contexto de referência e observar esse contexto a partir de uma terceira posição explícita, neutra” (GÜNTHER, 2004, p. 248). Ego e alter, que antes se encontravam sempre diretamente contrapostos (polarizados), agora possuem também uma perspectiva comum, da qual fazem parte juntamente com outros indivíduos distintos deles. Günther alega que “esse tipo de mudança socialmente generalizada de perspectiva já está implicitamente contido em sistemas simples de papéis” – nesse sentido, é possível afirmar que, mesmo no primeiro estágio, se considerarmos o caso dos “papéis fracamente generalizados”, verificar-se-á a mudança comentada – “contudo, será possível unicamente nesse [segundo] estágio, distanciar mais uma vez o contexto de referência” (GÜNTHER, 2004, p. 248).

Essa desvinculação é importante, pois faz com que os modelos de comportamento existentes subsistam com independência situacional, o que produz efeitos sobre suas reivindicações por validade e adequação. É que, distanciando-se das interações concretas e tornando-se neutros em relação às pessoas implicadas, esses modelos tornam-se normas e sistemas de normas explicitamente formuladas.

Um esclarecimento deve ser feito neste ponto: o distanciamento e a neutralidade não devem ser interpretados no sentido de que agora, cada um pode argumentar haver uma norma virtualmente conjunta à qual pode referir-se. As normas produzidas ou reconhecidas nesse segundo estágio limitam-se ao âmbito da perspectiva comum. Em outras palavras: “O seu contexto ainda não excede

⁴² *Generalized other* (outro generalizado) foi um termo originalmente empregado por George Herbert Mead em seu *Mind, Self and Society from the standpoint of a social behaviorist* (sem tradução oficial para o Português).

um grupo particular ou um determinado sistema social⁴³” (GÜNTHER, 2004, p. 248-249). É por isso que, ainda que os modelos de comportamento (normas) agora subsistam com independência situacional:

[...] nesse estágio, ainda não é possível também reconhecer a validade e adequação de modo não misto, apesar de situação e norma já serem completamente separadas entre si, ou seja, apesar de uma norma explicitamente formulada ser aplicada a situações temporais e objetivamente distintas e a pessoas socialmente diferentes (GÜNTHER, 2004, p. 248-249).

A independência da situação não garante, em um contexto limitado, alterações suficientes, tanto nos interesses generalizáveis, como nas características situacionais de futuros casos concretos, para levar à necessidade de distinção entre fundamentação e aplicação. Uma norma considerada válida representa um interesse generalizável; interesses generalizáveis são estáveis em um contexto de alterações controladas. Além disso, dentro de limites estreitos, a variação de características de que uma situação de aplicação pode se revestir adquire uma previsibilidade tal que torna a norma adequada, já no momento em que é considerada válida, prescindindo de uma posterior averiguação situacional. Mesmo sob a perspectiva do segundo estágio, portanto:

[...] a diferença de possíveis situações de aplicação ainda continua controlável dentro do horizonte do grupo particular, de modo que é possível restringir-se a discriminar determinados sinais característicos típicos, fixá-los normativamente e tratar como igual cada situação que apresentar tais sinais. A aplicação de normas, conseqüentemente, pode restringir-se a verificar a existência dos pressupostos sinais característicos típicos (GÜNTHER, 2004, p. 249).

Essa característica do segundo estágio de desenvolvimento da consciência moral não possibilita, portanto, um procedimento de adequação como aquele a que leva “U” em sua versão fraca. Em conseqüência, não é exigido, no momento de aplicação da norma, o afastamento daqueles que estão envolvidos no caso particular para a deliberação, pelos outros, de sua adequação. Os envolvidos podem deliberar também, uma vez que a adequação é configurada desde que os sinais característicos pressupostos estejam presentes no caso concreto, o que significa que a relevância de cada um deles já foi estabelecida e não será objeto de discussão (GÜNTHER, 1995, p. 49).

Isso não quer dizer, entretanto, que uma norma será capaz de, no segundo estágio, regulamentar absolutamente todos os casos de sua aplicação. Mas, para Günther, isso não será um problema. “Novas e modificadas constelações de sinais característicos, em situações imprevistas,

⁴³ O uso do termo “sistema social” neste contexto parece ser uma alusão aos estágios três e quatro do desenvolvimento

poderão ser mantidas sob controle como exceções da regra” (GÜNTHER, 2004, p. 249). Em um estágio onde pleitos universalistas ainda não são realizados, características não previstas podem ser tratadas como um elemento residual⁴⁴. Por isso, enquanto nos mantivermos no segundo estágio, “só quando elas [as características não previstas] romperem a moldura de possibilidades normativas legítimas de um grupo ou de um particular sistema social, surgirão transtornos” (GÜNTHER, 2004, p. 249).

2.1.4.3 O terceiro estágio: da alteridade abstrata do outro generalizado a procedimentos universalizáveis

O terceiro estágio é marcado pela transição do “outro generalizado” para o “universo do discurso”⁴⁵. Isso significa o estabelecimento de contextos múltiplos e diferenciados, diante dos quais as normas ultrapassam definitivamente a situação concreta, tornando-se enunciados virtualmente compartilhados. O interesse generalizável, ao qual se relaciona a sua validade, já não se determina pela perspectiva conjunta de um grupo particular de indivíduos, mas pela de todos e de cada um.

Essa “ruptura no horizonte de validade” produz, como consequência, o fato de que, dirigindo-se agora a todos, o pleito de validade da norma não pode mais se fundamentar em uma determinada situação ou contexto, exatamente aquele que nos estágios anteriores também garantia a sua adequação. Ao invés de todos adotarem a perspectiva do contexto em que estão inseridos, no estágio três cada um poderá adotar a perspectiva de cada um dos outros. Nesse processo, não são admitidos elementos restritivos, como a imposição de um ponto de vista particular ou sectário. O sucesso da universalização depende de a participação de todos na recíproca mudança de perspectiva ser contextualmente independente. Com isso, insere-se no terceiro estágio a exigência de imparcialidade na fundamentação de normas. Günther sugere que isso ocorra de um modo “virtualizado, em forma de princípios que representem um interesse comum a todos, e diante dos quais normas morais devam

moral, de Kohlberg.

⁴⁴ Em estágio equivalente na teoria de Kohlberg, o tratamento do tema foi o mesmo. Em comentário a essa teoria, Günther afirmou: “A consciência moral convencional [que corresponderia ao estágio dois] pode dar conta de circunstâncias especiais em uma situação apenas como situação excepcional, porque a perspectiva sócio-moral restringe a seleção de sinais característicos relevantes àquilo que for importante para a relação com a alteridade pessoalmente concreta, ou para a perspectiva fixada em um outro generalizado” (GÜNTHER, 2004, p. 203).

⁴⁵ O termo *universe of discourse* (universo do discurso) também se relaciona à obra *Mind, Self and Society from the standpoint of a social behaviorist*, de Mead.

ser justificadas, ou em forma de procedimentos, nos quais seja garantida a universalidade em virtude de todos os afetados participarem com iguais direitos” (GÜNTHER, 2004, p. 250). Nos tópicos precedentes, demonstrou-se como “U” aplicado à ética do discurso cumpre esta função. “Em ambos os casos”, prossegue Günther, “a validade de uma norma se orienta por razões que já não serão legítimas por serem originadas em um determinado contexto, mas por poderem ser aceitas por todos. Com isso, fundamentação e aplicação se dissociam” (GÜNTHER, 2004, p. 250). A fundamentação não garante mais a adequação da norma diante do caso concreto, e a adequação da norma também não assegura sua validade. Quanto à primeira assertiva:

Com a universalização da validade, a norma se desvincula [...] do seu contexto de situações concretas, de relações e de comunidades. As fundamentações precisam concentrar-se em questões de validade e dirigir-se ao fórum de uma comunidade de comunicação universal. As regras, segundo as quais a validade se determina, são regras de um procedimento aberto para todos, no qual exclusivamente a relação de reconhecimento recíproco é relevante. Nesse procedimento só podem ser tematizadas aquelas questões que interessam a todos, pois a validade deve ser endereçada a todos (GÜNTHER, 2004, p. 187).

Assim, o caminho que leva à constatação da validade de uma norma passa pela consideração das conseqüências que poderiam advir de seu cumprimento. Nessa consideração, cada um, individualmente, assume a perspectiva de todos os outros para concluir, ao final, se diante de todas elas a norma de fato representa um interesse generalizável. Este (o interesse generalizável) se torna, no terceiro estágio, o critério para a determinação da validade normativa. Günther alerta para o equívoco que consistiria em fundamentar uma norma por critérios dependentes de um conteúdo específico, em substituição ao critério do interesse generalizável. De acordo com ele, a contribuição do terceiro estágio do desenvolvimento moral é exatamente demonstrar que, por meio de um processo de abstração contextual, é possível separar questões de fundamentação de questões de aplicação – a validação de uma norma não envolve o fato de ela ter um conteúdo A ou B; envolve apenas a verificação da possibilidade de esse conteúdo ser do interesse de todos. “não deverá constituir uma influência sobre a fundamentação, o fato de a norma proposta [por possuir determinado conteúdo] *também* atingir interesses particulares” (GÜNTHER, 2004, p. 190). Para que seja possível uma fundamentação, é preciso que esses conteúdos sejam preestabelecidos; “nem mesmo ele [o discurso de fundamentação] consegue produzi-los, tampouco aplicá-los em situações isoladas” (GÜNTHER, 2004, p. 190). O máximo que a fundamentação realiza é a verificação da capacidade que o conteúdo dado tem de representar um interesse **generalizável**. “Logo, é inteiramente admissível a idéia de que uma norma seja situacionalmente adequada, todavia

impossível de ser generalizada” (GÜNTHER, 2004, p. 190). Isto pode acontecer, por exemplo, quando não se tratar de uma norma moral, mas unicamente de questões da vida boa. Acontecerá, também, sempre que na justificação de uma norma moral se verifique que há adequação situacional, mas, ainda assim, ela não representa um interesse generalizável (GÜNTHER, 2004, p. 190). Por isso afirma Günther que “se uma norma, que tenha sido ampliada por essa possibilidade de adequação” – a um caso particular, constituindo um interesse também particular – “e seja adequada a partir da perspectiva de uma situação particular, também é válida, só será possível decidir em situações de fundamentação, de modo que a combinação de fundamentação e aplicação obrigue a um processo histórico de alternantes revisões mútuas” (GÜNTHER, 2004, p. 190). Observe-se que, nesse momento, Günther enfatiza que a interdependência de fundamentação e aplicação é bilateral, não significando apenas que a fundamentação estaria incompleta sem um procedimento de aplicação da norma válida a casos concretos que avalie sua adequação situacional, também a adequação a **uma** situação ou a situações **particulares**, por si, não garante que a norma adequada seja válida para todos. Assim, mesmo quando se considera que uma norma é apta para satisfazer os interesses de alguém em determinada situação, sua validade e, portanto, a legitimidade para se recorrer a ela, dependerá da possibilidade de, além de um interesse particular, o interesse geral com ela concordar.

Certamente, a operacionalização de um esquema de validação da norma pautado na recíproca assunção de perspectivas para a verificação de interesses generalizáveis pressupõe a utilização de princípios orientadores ou a sua procedimentalização, como Günther já havia indicado. De toda forma, para que a fundamentação proveja um resultado sobre a validade da norma, não são levados em conta aqueles elementos que no momento de aplicação são determinantes: as características específicas do caso concreto vivenciado por alguém. Por isso a fundamentação deve ser aliada à aplicação. Então essas características que, por não serem mais – no terceiro estágio – contextualmente vinculadas⁴⁶ (presas à perspectiva da alteridade concreta ou do outro generalizado), perderam a previsibilidade com que contavam nos estágios anteriores, deverão ser submetidas a exame. Tudo o que representar um sinal característico relevante da situação de aplicação deve ser analisado. Com isso, a imparcialidade torna-se uma exigência também no momento da aplicação.

⁴⁶ O fato de a aplicação, no estágio três, não ser contextualmente vinculada, não significa que ela não possa ser “contextualmente sensibilizada”. Enquanto uma aplicação contextualmente vinculada, típica dos estágios um e dois, acontece ao mesmo tempo que fundamentação e não se coaduna com a idéia de imparcialidade, uma aplicação livre, mas contextualmente sensibilizada, consegue manter o sentido aplicativo de imparcialidade. Sobre a questão, ver os Capítulos 3 e 6 da segunda parte de *Teoria da Argumentação no Direito e na Moral: Justificação e Aplicação*, especialmente p. 188, 251 e 252.

Por outro lado, no terceiro estágio, a adequação de uma norma também não garante, por si (como etapa única da justificação), sua validade. O fato de, considerados todos os sinais característicos relevantes da situação de aplicação⁴⁷, concluir-se que a norma é adequada e preferível a qualquer outra não implica, por si, que essa norma representa um interesse generalizável. No terceiro estágio, portanto, a justificação de uma norma pressupõe a separação e, ao mesmo tempo, a correlação entre fundamentação e aplicação. Dito de outro modo:

Já que validade não garante automaticamente mais adequação, essa adequação de uma norma em uma situação precisa primeiramente ser estabelecida sob consideração de todos os sinais característicos relevantes. Uma vez que, inversamente, também uma norma adequada já não é válida somente por isso, fundamentação e aplicação **imparciais** se tornam **mutuamente correlacionadas** para construir o sentido de um juízo moralmente correto (válido e adequado). (GÜNTHER, 2004, p. 250-251) Sem negrito no original.

Desta forma, no terceiro estágio a razão prática se especializa em duas atividades distintas, mas **complementares**: “não só na universalidade de condições ideais de cooperação, mas também no aspecto da adequação situacional” (GÜNTHER, 2004, p. 188). Compatibilizar ambas as especializações sob um único exercício, como ocorria nos estágios primeiro e segundo, já não é mais possível. A abstrativização das relações sociais e o crescente ganho de complexidade da consciência moral colocaram em cheque justificações contextualizadas de normas. Diante da perspectiva universal-recíproca, que permite que cada um se coloque, individualmente, no lugar de todos os outros, evidenciou-se a necessidade de separação analítica entre a validade de uma norma e sua adequação, “a fim de possibilitar que tanto o modo de esclarecer questões de validade seja livre de contexto quanto o de esclarecer questões de aplicação seja situacionalmente específico” (GÜNTHER, 2004, p. 188). Porém, como em uma via de mão dupla, ao mesmo tempo em que sua distinção se impõe, torna-se imperiosa também sua combinação, já que apenas a remissão de uma à outra “esgotará o sentido completo da idéia de imparcialidade” (GÜNTHER, 2004, p. 188), procedimentalizando-a em três dimensões:

na dimensão *social* por discursos de fundamentação, dos quais todos os afetados possam tomar parte; na dimensão *objetiva* por discursos de aplicação, que possibilitam a apreciação de todos os sinais característicos em cada uma das situações isoladas; e na dimensão *temporal*, pela sequência de diferentes situações imprevisíveis de aplicação (GÜNTHER, 2004, p. 191).

⁴⁷ Aplicação esta que é, no estágio três, como se viu, contextualmente sensibilizada.

Com isso, destaca-se uma última, mas igualmente importante característica que, por força do nível de abstração do terceiro estágio, fundamentação e aplicação conjuntamente possuem: a inserção das normas em um processo histórico de alternantes revisões mútuas (GÜNTHER, 2004, p. 190).

2.1.4.3.1 Sobre a crítica de que o terceiro estágio de desenvolvimento da consciência moral seria rigorista

Teorias como a de Günther, que defendem a idéia da possibilidade de um universalismo moral, são alvo de críticas que denunciam sua falta de sensibilidade a detalhes situacionais e interpessoais, e a presença de uma abstração que se combina com generalizações de ordem temporal, objetiva e social (GÜNTHER, 2004, p. 233). Em resumo, todas essas críticas apontam para um problema comum: rigorismo.

No âmbito da presente dissertação, o tema é de especial interesse. Afinal, esta é uma das principais críticas a Kant, relacionada ao fato de que em sua filosofia prática de “dois mundos” não haveria espaço, ainda que mínimo, para procedimentos de adequação situacional. Uma resposta afirmativa à questão objeto deste tópico, concluindo que o terceiro estágio e, com ele, a distinção entre fundamentação e adequação, leva ao rigorismo, fulminaria de antemão qualquer tese em defesa de Kant que passasse pela existência de um princípio de adequação em sua teoria. Pois ainda que ele houvesse previsto que uma norma devesse ser adequada a um caso concreto, o rigorismo haveria de persistir, como fruto do próprio recurso à adequação. Kant estaria, então, em uma espécie de “beco sem saída”, a menos que se provasse que Kant não trabalhava com pleitos universalistas. Nesse caso, porém, o proponente da façanha é que se encontraria em situação de encurralamento.

O termo “rigorismo” associa-se ao autoritarismo, à imposição de normas de observância incondicional. Marcus G. Singer assim o define: “Rigorismo é a visão de que há certas regras morais que se sustentam em todas as circunstâncias ou sob todas as condições”⁴⁸ (SINGER, 1961, p. 237). De acordo com Günther, concepções normativistas de ética podem ser acusadas de rigoristas sob três alegações principais: (i) a classe de todas as normas morais é estritamente normativa e, com isso, o

⁴⁸ No original em inglês: “Rigorism is the view that there are certain moral rules that hold in all circumstances or under all conditions”.

dever moral em si tem raízes autoritárias; (ii) o conceito de norma moral inclui uma obrigação de obediência que, se não observada, comina uma sanção, e exige a subordinação de nossa natureza interna a uma autoridade interna e a outra externa; e (iii) a introdução do conceito de norma na ética combina-se necessariamente com uma abstração de condições contextuais concretas, porque, como regras, normas disciplinam uniformemente casos diferentes, de modo que o dever de seguir normas morais significa desconsideração das circunstâncias especiais de uma situação (GÜNTHER, 2004, p. 234). Como se pode observar, apenas esta terceira crítica relaciona o estágio três e a diferenciação entre fundamentação e aplicação ao rigorismo em relação a normas. Por isso, apenas sua refutação será o objeto dos próximos parágrafos⁴⁹.

Em outro ponto deste Capítulo, já havia sido enfatizado que o estágio três pressupõe o emprego do princípio da imparcialidade, tanto na fundamentação quanto na aplicação de normas morais. Especificamente em relação à aplicação, frisou-se que, para que ela cumpra a exigência de imparcialidade, deverá operacionalizar o contextualismo completo da situação de aplicação, ou seja, examinar todas as suas circunstâncias. Diante da necessidade de que o juízo sobre a adequação se oriente por um ponto de vista deste tipo (imparcial), os defensores da crítica de rigorismo no terceiro estágio deduzem que o resultado desse procedimento seria uma aplicação rigorista de normas fundamentadas. Para Günther, trata-se de “um mal-entendido, que se baseia em uma vinculação indevida do nível pós-convencional da fundamentação [correspondente ao seu terceiro estágio] com um conceito convencional de aplicação [que, comparativamente, pertenceria ao seu segundo estágio]” (GÜNTHER, 2004, p. 239). Uma breve recapitulação: o conceito de aplicação relativo ao segundo estágio era ainda contextualmente vinculado, e não se distinguia do de fundamentação. Como a perspectiva assumida na fundamentação de normas era a do outro generalizado, a validade era constatada diante de um interesse generalizável limitado por um contexto restrito, que mantinha as situações de aplicação sob a expectativa da previsibilidade. Por isso, ainda era possível avaliar as conseqüências da norma e se elas consistiriam em um interesse generalizável e, ao mesmo tempo, imaginar quais seriam as situações às quais seria aplicável. Ora, na crítica descrita em (iii) são utilizados, como se se tratasse de uma aplicação imparcial, elementos próprios do conceito de aplicação do segundo estágio⁵⁰, como por exemplo:

⁴⁹ Reforça esta decisão de não comentar as críticas descritas sob (i) e (ii) o fato que nenhuma delas se aplicaria a Kant também. Quanto a (i), por Kant definir como sede do dever moral a razão que é autônoma e, portanto, auto-legisladora e, quanto a (ii) porque em Kant a idéia de sanção é absolutamente contrária à de cumprimento do dever moral. Trata-se de conceitos incompatíveis, o de dever moral e o de sanção.

⁵⁰ Esses elementos não foram objeto de descrição minuciosa nos estágios de Günther. Quem trata deles com mais pormenor é Kohlberg, em sua teoria dos seis estágios (reduzíveis a três).

[...] a orientação por regras predeterminadas, porque somente desse modo poderá ser sustentado o outro generalizado, a “moralidade do sistema” (*system’s morality*⁵¹), e o prosseguimento à conexão cooperativa. Sinais característicos que estiverem fora do âmbito semântico pressuposto por uma norma aplicável **apenas poderão ser contemplados como casos excepcionais**, uma vez que uma norma isolada não consegue estabelecer antecipadamente todos os casos da sua aplicação. Porque pertencem a uma sociedade constituída, verificáveis quanto a sua legitimidade, normas predeterminadas permanecem ainda vinculadas a um contexto particular de relações interpessoais definidas, o qual lhes confere validade, e dentro do qual elas simultaneamente serão adequadas (GÜNTHER, 2004, p. 239). Sem negrito no original.

Considerada assim, a aplicação produziria como consequência o fato de que, em situações imprevistas, que consistiriam exceções àquilo que **antecipadamente** se previu como situação de aplicação da regra, não se disporia de nada além de um “princípio de equidade”, e que ainda assim deveria ser “aplicado de modo cauteloso e ponderado”, nunca fora “dos limites do respectivo sistema social” (GÜNTHER, 2004, p. 240). A reação do sistema social a um caso excepcional, que ameaça seus padrões, não poderia classificar-se de outro modo: “rigorista, excludente e repressiva. É que, nesse caso, já não se trata mais do domínio normativo de uma situação, mas de auto-afirmação [do sistema social]” (GÜNTHER, 2004, p. 240).

Caso a aplicação tivesse sido tratada como de terceiro estágio, porém, já de plano não se operaria com o elemento “situações imprevistas”, pois, por força da imparcialidade, toda situação seria única e mereceria total consideração. Diferentemente do que ocorre no segundo estágio, normas morais legítimas no sentido de um princípio moral de universalização como “U” endereçam pleitos de validade a todos os possíveis implicados e reivindicam adequação em todas as situações de aplicação (GÜNTHER, 2004, p. 240). Discursos de fundamentação e de aplicação não são restritos aos membros de um determinado sistema social: a conclusão a respeito da validade ou da adequação de uma norma pode ser contestada por cada um que opuser um interesse generalizável ou um sinal característico possivelmente desconsiderado (GÜNTHER, 2004, p. 240). Com isso, a crítica relativa ao rigorismo é afastada:

O tipo de uma aplicação rígida e inflexível de norma faz, portanto, antes parte do “estágio 4” [de Kohlberg, correspondente ao segundo estágio de Günther] do desenvolvimento da consciência moral. Obviamente, naquele ponto, ele não chamará a atenção enquanto validade de norma e adequação estiverem fundidas entre si, dentro do contexto particular de um sistema social e de um correspondente horizonte de situações tipificáveis e calculáveis. [...] **O conceito de luta do “rigorismo” somente surge na passagem para o estágio pós-convencional [terceiro estágio], quando a aplicação de normas predeterminadas já não**

⁵¹ Termo utilizado por Kohlberg.

puder mais ser harmonizada com a consideração imparcial de todos os sinais característicos ou, ao menos, de outros sinais relevantes da situação (GÜNTHER, 2004, p. 241). Sem negrito no original.

Solucionada a confusão que dá margem para a crítica de rigorismo (imputação de um conceito de aplicação relativo ao segundo estágio de desenvolvimento da consciência moral – ou nível convencional, na terminologia de Kohlberg – a um processo de justificação de normas de terceiro estágio – nível pós-convencional de Kohlberg), resta a dúvida: como explicar que essa confusão tenha ocorrido ou venha ocorrendo? Günther responde em tom provocativo: “ela foi induzida pelas diversas concepções da própria ética universalista, enquanto a idéia da validade objetiva e genericamente coercitiva de deveres morais teve de ser interpretada em delimitação estrita do sistema empírico de máximas de prudência, provenientes da sociedade estamental” (GÜNTHER, 2004, p. 241). De acordo com o autor, se a própria validade tinha que ser livre de contexto, para pretender corresponder a uma racionalidade prévia a todas as experiências em si possíveis (*a priori*), a adequação de juízos morais, por óbvio, não seria tema da razão. Como isso seria possível, se seu pressuposto básico é referir-se a experiências? Essa interpretação tradicional da ética universalista aplica-se integralmente como crítica padrão a Kant. E Günther considera um “mal-entendido” não só o entendimento de que a adequação estaria excluída da razão, mas a crítica especificamente em relação a Kant:

É possível introduzir ainda esse mal-entendido pela leitura indevida da ética kantiana, que no geral é citada como paradigma de um rigorismo moral. Kant identificou a razão prática com a forma da lei que, por sua vez, ele havia criado em analogia à lei causal-mecânica da natureza. Isso implica não só a concepção hipotética segundo a qual eu poderia querer que todos observassem essa máxima como uma lei (inclusive diante de mim mesmo), mas também que ela seja aplicada do mesmo modo em todas as situações imagináveis. É verdade que **Kant acentuou que essa comparação se referia meramente à forma da lei e não deveria ser considerada como um motivo de determinação da vontade. Essa função caberia à própria liberdade, e eu apenas posso reconhecer se ela coincide com a liberdade na forma de uma máxima análoga à lei da natureza. Contudo, se entendermos o motivo de modo que a analogia com a lei da natureza seja adequada também à aplicação de uma máxima coincidente com a lei moral – por eu, em qualquer caso de utilização, ser obrigado a aplicar, como uma lei da natureza, uma máxima que eu possa querer como lei da natureza – chega-se às conseqüências rigoristas de que Kant é acusado por seus críticos. A máxima moral é, nesse caso, confundida com a própria lei moral** (GÜNTHER, 2004, p. 241-242). Sem negrito no original.

Com o esclarecimento tanto da confusão como de sua origem, torna-se evidente que da diferenciação entre fundamentação e aplicação de normas universalistas não decorrem logicamente conseqüências rigoristas. Fundamentações dizem respeito à validade de normas exatamente no

sentido de que elas não podem depender de uma autoridade ou de um princípio para os quais não seja possível oferecer razões plausíveis e que possam ser aceitas por todos os implicados conjuntamente, que para tanto partem de suas perspectivas e pontos de vistas orientados por seus interesses (GÜNTHER, 2004, p. 244). É por isso que éticas cognitivistas que se valem de um princípio moral de universalização como “U” ou como o Imperativo Categórico como critério de validade “estão orientadas a excluir a *possibilidade de privilegiar* o interesse próprio ou o de um outro (ou o de um determinado modo de vida), quando se tratar da *validade* de uma norma ou da correção de uma ação” (GÜNTHER, 2004, p. 244) – daí a exigência de igual consideração ou de ausência de coação, salvo a do melhor argumento, na ética do discurso, por exemplo.

E, ainda, tanto em relação à fundamentação quanto à aplicação, um princípio como “U” (e sua ampliação, na versão fraca, por um princípio de adequação) não determina a forma de descrição das características situacionais da norma ou do caso concreto, deixando várias questões em aberto. Nesses discursos, o tema é definido, mas os rumos são livres e imprevisíveis. Nesse sentido a alegação de Günther de que:

[...] no que diz respeito à validade geral, ainda não conseguimos saber, porém, com que exatidão e em que amplitude teremos de descrever as condições situacionais da norma ou os sinais característicos e os objetivos da ação, bem como do seu contexto, antes de examinarmos a norma ou o objetivo da ação quanto à sua potencial generalização. O mesmo se aplica a uma norma que, tomada por si mesma, pode ser aceita por todos, se for aplicada em uma situação que é mais complexa do que a quantidade de sinais relevantes característicos situacionais, pressuposta pela própria norma (GÜNTHER, 2004, p. 244).

Ou seja: o princípio moral não apresenta qualquer tipo de restrição a conteúdos; trata-se, nesse sentido, de um princípio aberto. Se, por um lado, ele não nos fornece critérios materiais para a seleção de conteúdos universalizáveis – todos podem legitimamente pleitear sua validade em discursos de fundamentação –, por outro, o princípio também não indica um método para se chegar à adequação do conteúdo de uma norma. Nem poderia fazê-lo. Adequação, repita-se, é um critério **situacionalmente dependente**, que se refere à consideração de todos os sinais característicos relevantes de uma situação, de um caso concreto. “A partir da complementação da idéia de fundamentação universalista, por meio do princípio de aplicação imparcial, a objeção de rigorismo de uma ética universalista perde a sua justificativa” (GÜNTHER, 2004, p. 245).

2.1.5 Critérios para argumentações de adequação

Nos tópicos anteriores, procurou-se demonstrar, por caminhos bifurcados, que a justificação racional de normas passa necessariamente por uma etapa de fundamentação e outra de aplicação. Na primeira parte deste capítulo, apontou-se como motivo para isto o fato de que a exigência de imparcialidade não seria operacionalizada se inseríssemos no processo de justificação um princípio moral de universalização “U” que se apresentasse em uma versão forte, ilimitada por qualquer condição de tempo ou de cognição. Nessa hipótese, a aplicação de “U” combinaria em um único momento fundamentação e aplicação, ao preço de, entretanto, pressupor um conhecimento integral de tudo o que é e possa vir a ser um interesse generalizável, por um lado, e de todas as características de quaisquer possíveis situações de aplicação, por outro. Deveria haver, ainda, a pressuposição adicional de que saberíamos, de antemão, em quais situações a norma objeto de justificação prevaleceria sobre outras que também se aplicassem ao mesmo caso. Concluiu-se que pressupor tudo isso era inserir em “U” uma condição idealizante, motivo pelo qual essa versão foi preterida em favor de uma versão fraca, em que Günther introduziu um fator temporal e cognitivamente restritivo. Por meio dele, a exigência de conhecimento integral de tudo o que acontece e virá a acontecer cede lugar à exigência de conhecimento daquilo que previsivelmente acontece⁵², diante do que formamos nosso juízo sobre as conseqüências e efeitos colaterais advindos da observância da norma e nos pronunciamos sobre se elas podem consistir, naquele momento, em um interesse generalizável. A esta exigência é acrescida a de que, mesmo tendo sido considerada válida, diante do caso concreto a norma seja novamente submetida a exame para verificar-se se, considerando todas as características relevantes de determinada situação, sua aplicação é de fato adequada. O sentido universal-recíproco de imparcialidade, que se esgota na formação de um interesse comum, é complementado, assim, com o sentido aplicativo. Apenas pela distinção entre fundamentação e aplicação, no entanto, é possível (operacionalizável) que isso aconteça.

Na segunda parte do capítulo, a diferenciação entre fundamentação e aplicação como pressuposto para a justificação racional de normas foi abordada sob uma ótica diferente, a do desenvolvimento da consciência moral. Procurou-se demonstrar que, à medida que nossas interações sociais vão se tornando mais complexas, as normas morais vão se tornando abstratas, e sua validade

passa a se desvincular gradualmente do contexto social ao qual elas se ligam. No primeiro estágio de desenvolvimento da consciência moral, as interações sociais são concretas: há um alter, diante do qual me reconheço como ego, e entre nós há expectativas de comportamentos (normas) que reconhecemos apenas enquanto estiverem vinculadas ao nosso contexto concreto de referência. Nesse estágio, reconhecer uma norma como válida é, desde já, aplicá-la. Em um segundo estágio, essas relações já são muito mais indiferenciadas: há um nível de generalização de papéis sociais que permite que, mesmo fora do contexto de referência, alter e ego reconheçam esses papéis. Constrói-se, então, uma perspectiva comum, um “outro generalizado”. As normas, no segundo estágio, se desvinculam de interações concretas, mas sua validade permanece associada a uma perspectiva conjunta e, exatamente por isso, indiferenciada da adequação situacional (dentro de contextos limitados, a previsibilidade das situações de aplicação é alta a ponto de permitir que casos não previstos sejam tratados como exceção). É apenas no terceiro estágio que o critério para a validade passa a ser o interesse generalizável, ou seja, composto do interesse de todos e de cada um. A perspectiva conjunta compartilhada por ego e pelo “outro generalizado” dá lugar a diversas e singulares perspectivas, todas merecendo igual respeito e consideração. A descontextualização que a abstrativização das relações sociais de terceiro estágio provoca exige que o pleito de validade das normas não seja mais baseado em uma perspectiva contextualista, artificialmente comum. Uma norma deixa de ser válida por ter se originado no contexto A ou B; o critério passa a ser o fato de poder ser aceita por todos. Como consequência, a decisão pela validade não pressupõe mais um contexto restrito de situações de aplicação, muito menos o exame de todas as suas características. Esta questão é deixada em aberto. Fundamentação e aplicação se diferenciam.

Até o momento, porém, a demonstração da necessidade de utilização tanto de discursos de fundamentação como de aplicação, a fim de esgotar o sentido de imparcialidade na justificação de normas morais, não forneceu critérios que permitissem definir de forma precisa como, de fato, adequar normas em um discurso prático. Já se afirmou, em diversas ocasiões, que aplicar uma norma a um caso concreto pressupõe a consideração de todas as características situacionais relevantes. Mas como selecioná-las? E mais, quais consequências decorrem disso? Explica-se: o exame de todas as características relevantes de uma situação dificilmente será de tal sorte que todas essas características apontem para a aplicação da mesma norma. Neste momento, não é necessário recorrer a um exemplo dramático como o da mentira, de Kant, para reconhecer isso. Basta considerar uma

⁵² Como Günther enfatiza e já foi mencionado nesta dissertação, “ao formular “U”, o próprio Habermas já chamou a atenção para uma versão mais fraca: só serão consideradas aquelas consequências e aqueles efeitos colaterais que

norma – pressupostamente válida – que prescrevia: “não negar auxílio a um necessitado”, e imaginar uma situação hipotética em que A está prestes a atravessar uma rua quando vê um deficiente visual, que também deseja atravessá-la, porém em dificuldades de fazê-lo. A esta descrição básica da situação serão acrescentados os seguintes elementos, já que o que se pretende é a consideração de todas as características relevantes para a análise da adequação situacional da norma: A estava atrasado para o trabalho; o ônibus que o levaria até lá acabava de parar no ponto; seu patrão já o havia advertido que não suportava impontualidade; o primeiro compromisso do dia era atender um cliente que havia agendado o atendimento previamente (e que, por haver agendado, provavelmente chegaria no horário marcado); o deficiente visual estava há alguns metros de A, de modo que era possível que o sinal, que naquele momento estava fechado para os carros, se abrisse enquanto A caminhava na direção do deficiente, e que por isso ambos não conseguissem atravessar naquela oportunidade, fazendo com que A perdesse o ônibus; havia inúmeras outras pessoas no local que poderiam auxiliar o deficiente além de A. De plano, verifica-se que algumas dessas características implicitamente se referem a outras normas igualmente imputáveis a A: “não ser impontual”, “atender às expectativas dos clientes”. Diante dessas outras normas envolvidas na situação, a adequação de “não negar auxílio a um necessitado” dependerá, também, de esta norma prevalecer sobre as demais, com as quais entra em colisão. A colisão de normas é, para Günther, um problema típico da dimensão de aplicação (GÜNTHER, 2004, p. 302). Como o exemplo elaborado acima demonstrou, a obrigação de examinar todas as características de uma situação leva necessária e sistematicamente a um quadro de colisão de normas. Desenvolver critérios que possibilitem o tratamento de questões como esta e que, assim, permitam uma descrição mais precisa do procedimento de adequação de normas é o objetivo da argumentação neste tópico.

Antes que ela se inicie, entretanto, cabe a consideração: falou-se na necessidade de estabelecimento de critérios que permitam definir como adequar normas em um discurso prático, mas nada se disse sobre a necessidade de estabelecê-los também em relação à fundamentação de normas. Por que se insiste na necessidade de detalhar elementos do discurso de aplicação, mas não se menciona igual necessidade de elaboração de critérios para a fundamentação de normas? É que as exigências que o princípio da imparcialidade impõe em cada uma dessas etapas possuem um grau de detalhamento diferente. Em discursos de fundamentação, o critério para a validade, sob “U” fraco, é que as conseqüências e os efeitos colaterais que previsivelmente decorram do cumprimento da norma possam constituir um interesse generalizável. Não se exige a consideração de **todas** as

consequências e efeitos colaterais. O que se requer dos participantes do discurso é que imaginem quais serão eles, e decidam com base nisso. É óbvio que isso não impede que haja colisões no âmbito dos discursos de fundamentação. Mas se tratará, em todo caso, de colisões de interesses, e não de normas válidas. E para elas, a própria ética do discurso já possui um critério de solução: a coação do melhor argumento.

2.1.5.1 A descrição completa da situação (e o problema da colisão de normas que ela pressupõe)

De acordo com Günther:

Se a racionalidade da aplicação for mensurável na sucessiva consideração ampliada de sinais característicos situacionais e na colisão, sistematicamente produzida por meio disso, de diversas normas aplicáveis, uma lógica da argumentação de adequação deve mostrar com quais meios argumentativos vamos, em discursos de aplicação, aproveitar uma descrição ampliada da situação e conseguir resolver colisões daí oriundas (GÜNTHER, 2004, p. 335).

É possível extrair, da citação acima, duas funções de uma lógica da argumentação de adequação: (i) fornecer critérios para nos valermos de uma descrição completa da situação em prol de uma aplicação adequada e (ii) resolver as colisões entre normas que surgem quando se consideram todas as características da situação. Como (i) contém o objetivo maior de uma argumentação de aplicação – prover uma aplicação adequada da norma em questão, e (ii) é um problema que surge no caminho que leva ao cumprimento desse objetivo, a questão da colisão de normas, representada por (ii), será abordada primeiramente, para que a partir de sua solução se considere a possibilidade de efetivação de (i), com o que a idéia de imparcialidade em discursos de aplicação estaria completa.

2.1.5.1.1 O problema da colisão de normas

Muito se tem discutido, no âmbito das teorias moral e jurídica, sobre a questão da colisão de normas. De acordo com Alexy, em definição corroborada por Günther, há colisão quando “duas

normas, se isoladamente aplicadas, levariam a resultados inconciliáveis entre si, ou seja, a dois juízos concretos de dever-ser [...] contraditórios” (ALEXY, 2008b, p. 92). Na tentativa de propor soluções para o problema da colisão de normas, um ponto comum entre diversas teorias é a atribuição de caráter *prima facie* a determinadas normas e de caráter definitivo a outras⁵³. Günther também se valerá deste elemento como forma de abordagem da questão, a partir da perspectiva de Searle.

A proposta de Searle é que a distinção entre normas *prima facie* e normas definitivas repousa em uma máxima de conversação (SEARLE, 1978, p. 81-90). De acordo com ele, apesar de os juízos dever fazer algo, por obrigação, e dever fazer algo, tendo examinado todas as coisas, expressarem, ambos, um dever, há entre eles uma diferença, referente à “quantidade de informações comunicadas em uma conversação a respeito das razões da ação” (GÜNTHER, 2004, p. 309):

Estabelecer que subsiste uma obrigação (*prima facie*) de fazer (p), nesse caso, poderia ser entendido como um modo indireto de comunicar que (p) deve ser feito. **Entre uma norma *prima facie* e uma norma absoluta não há qualquer relação de derivação no sentido lógico convencional: trata-se de dois diferentes modos de indicar razões para ações, os quais são dependentes da quantidade apreendida de informações comunicadas e podem ser combinados entre si** (GÜNTHER, 2004, p. 309). Sem negrito no original.

Searle apresenta uma teoria que não faz com que o caráter *prima facie* de uma obrigação signifique a possibilidade de sua reconsideração, enquanto o caráter definitivo de uma obrigação implicaria sua inafastabilidade. Obrigações *prima facie* e obrigações definitivas contêm, ambas, um dever. Por meio da tese defendida por ele, essa distinção é desvinculada “do conceito da norma e da validade coercitiva de juízos normativos”, e ligada às “condições da ação, as quais estabelecem a forma de tratarmos as normas em situações” (GÜNTHER, 2004, p. 310).

Conseqüentemente, podemos continuar a perguntar como uma conversação é estruturada e quais são os atributos aplicados, “sob circunstâncias inalteradas” (*things being equal*) e “sob a consideração de todas as circunstâncias” (*all things considered*). **Se o proponente de uma “obrigação sob circunstâncias inalteradas” falar, ele não esperará informações a respeito da situação de aplicação, exceto aquelas subentendidas pela igualdade de sinais relevantes em diferentes situações. O atributo somente se aplicará a todas as situações conhecidas no momento da manifestação do juízo coercitivo** (GÜNTHER, 2004, p. 310). Sem negrito no original.

⁵³ Nesse sentido, Alexy (2008a, p. 103-115), Baier (1958, p. 85-110) e Searle (1978, p. 81-90), por exemplo. Isso não significa, entretanto, que o caráter *prima facie* das normas tenha o mesmo significado nas teorias desenvolvidas por estes três autores. Enquanto Alexy situa o caráter *prima facie* das normas em sua estrutura e em sua capacidade coercitiva,

Circunstâncias inalteradas remetem, portanto, àqueles sinais característicos de situações que foram pressupostos já no momento da fundamentação. Quando a norma passou pelo procedimento universal-recíproco de validação, as conseqüências e os efeitos colaterais presumivelmente advindos de sua aplicação tiveram que ser imaginados. Já havia, portanto, um núcleo de situações conhecidas, às quais a norma se dirigiria. Nesse sentido, “sob circunstâncias inalteradas” significa que “se uma norma valer na situação S1, valerá também nas situações S2, S3, ..., Sn, se as respectivas circunstâncias se mantiverem iguais” (GÜNTHER, 2004, p. 310).

Assim, o atributo formulado por Searle coincide com uma pressuposição exigida por “U” (versão fraca) na fundamentação de pleitos de validade de normas, e que serve, segundo Günther, “para abstrair de possíveis alterações nas constelações de sinais característicos e, também, para tematizar a norma exclusivamente sob o ponto de vista de que todos os implicados podem querer a sua observância geral sob as condições situacionais (Sx) conhecidas no momento (Tx)” (GÜNTHER, 2004, p. 310). É esta pressuposição de abstração que, em si, dá sentido ao ato de fundamentar a validade de uma norma. Sem ela, haveria tantas exceções a considerar e que, igualmente, pleiteariam por validade normativa, que o próprio discurso de fundamentação deixaria de fazer sentido:

Por isso, podemos dizer que a validade de uma norma sempre se refere à concordância geral, e sua aplicabilidade ocorre sob circunstâncias inalteradas. **A pressuposição implícita que procedemos com esta cláusula *ceteris paribus* [mantendo-se iguais as demais coisas] em discursos de fundamentação, desdobrará os seus verdadeiros efeitos apenas em discursos de aplicação. Em discursos de fundamentação servirá para excluir artificialmente a consideração de diversas situações de aplicação. Em discursos de aplicação, porém, não será possível sustentar por mais tempo essa ficção. É que somente saberemos se as circunstâncias da situação de aplicação são as mesmas que as pressupostas na da fundamentação depois de examinarmos todos os sinais característicos da situação, isto é, depois de proferirmos um discurso de aplicação** (GÜNTHER, 2004, p. 310-311). Sem negrito no original.

Como, em discursos de aplicação, pressupõe-se a análise de todas as características situacionais relevantes, aquilo que era *prima facie* devido – por exemplo, um enunciado que consistia em um dever geral – é transportado para a dimensão do caso concreto, onde é confrontado com suas peculiaridades em um exame que verifica se, afinal, diante desses dados situacionais, sua aplicação é adequada e consiste em um dever para aquelas pessoas especificamente envolvidas na situação de aplicação. Uma conclusão afirmativa torna esse dever definitivo **para o caso sob**

Baier o coloca no nível de razões para a norma e Searle, como será demonstrado, o entende como condição do agir, estabelecendo a forma com a qual uma norma deve ser tratada em situações.

análise, pois diante dele houve “a consideração de todas as coisas”. Porque foi objeto de um discurso de aplicação que considerou sua adequação diante das características relevantes do caso concreto, a norma perdeu seu caráter *prima facie* e adquiriu definitividade – repita-se: para aquele caso (SEARLE, 1978, p. 81-90).

Do confrontamento, na dimensão da aplicação, dos sinais característicos mantidos até então “sob circunstâncias inalteradas” com uma diversidade de outros sinais que a situação concreta vier a apresentar, poderá resultar, em uma argumentação: (i) o proponente poderá desconsiderar os sinais característicos adicionais, insistindo na aplicação da hipótese de norma sugerida por ele. Neste caso, como o discurso pressupõe igual respeito e consideração entre todos os participantes, o oponente poderá, ao invés de simplesmente aceitar este posicionamento do proponente, considerar que a norma estaria sendo aplicada unilateral e inadequadamente. Em decorrência disso, poderá acontecer (ii) a contestação, por parte do proponente, da alegação de unilateralidade e inadequação, sustentando que os sinais característicos desiguais são irrelevantes; ou (iii) a consideração, também por parte do proponente, de pontos de vista normativos que tornam essas características relevantes, corrigindo assim sua proposta original de norma, ponderando-a, de modo que esta se torne adequada, ou convencendo o oponente de que, mesmo diante dos novos fatos, a norma originariamente proposta ainda é a adequada (GÜNTHER, 2004, p. 311-312). Em (iii) há colisão de normas. O fato de (iii) ocorrer no âmbito da aplicação evidencia que colisões são questões de adequação, e não de validade⁵⁴. Nos termos de Günther, “será no discurso de aplicação que encontraremos o problema de colisão. [...] A colisão, nesse caso, seria um problema da adequação, e não da validade da norma” (GÜNTHER, 2004, p. 312).

Günther antecipa uma crítica que poderia ser feita à identificação do caráter *prima facie* de uma norma com uma argumentação “sob circunstâncias inalteradas”, própria de discursos de fundamentação:

Se a cláusula, referente à validade de uma norma, for apenas a de *prima facie*, permanecerá obscuro a que afinal estamos definitivamente obrigados. Uma vez que o atributo “sob a consideração de todas as circunstâncias” somente caracteriza a adequação da norma, parece que a isso não estaria vinculada qualquer obrigação. Nesse caso, teríamos apenas repetido, de modo inverso, o resultado paradoxal da distinção relativa ao dever, já que nesse momento estaríamos obrigados exclusivamente àquelas ações ou não-ações que, sob circunstâncias inalteradas, fossem devidas (GÜNTHER, 2004, p. 312).

⁵⁴ Günther não teria chegado a um resultado como este se tivesse partido da teoria de Alexy (2008b) sobre colisões de normas. É que Alexy aborda o tema sob duas óticas, choques entre regras e colisões entre princípios e afirma que, ao menos quanto aos primeiros, a antinomia se resolve na dimensão de validade. Sobre o assunto, vide o seu *Teoria dos Direitos Fundamentais*, especialmente páginas 91 a 103.

O autor responde a essa crítica alegando que, nesse caso, o pleito de validade poderia ser relacionado com uma norma também situacionalmente adequada, e que isso seria até recomendável, no caso de se desejar saber se algo que, em virtude de uma situação, é adequado fazer, é também uma norma válida. O fato de se descobrir que uma determinada obrigação é adequada não exclui a possibilidade de se questionar se essa mesma obrigação, considerada adequada sob todas as circunstâncias, será também válida sob circunstâncias inalteradas. A constatação de adequação não impede o recurso a uma nova fundamentação, o que será necessário para se verificar se aquilo que é adequado fazer é também uma obrigação que se faça. “Para constatar se estamos obrigados a fazer o que é adequado, devemos operar com a suposição hipotética de que aquelas circunstâncias sobre as quais baseamos o nosso juízo de adequação permanecerão as mesmas em diversas situações. Com isso, estamos mudando do discurso de aplicação para o de fundamentação” (GÜNTHER, 2004, p. 313).

Explicado, em linhas gerais, o sentido em que Searle afirma a existência de normas *prima facie*, e situado, dentro de sua teoria, o problema da colisão de normas na dimensão da aplicação, é chegado o momento de serem tecidas maiores considerações sobre a solução desta questão.

Como já havia sido exposto, a exigência imposta pelo princípio da imparcialidade de se examinar absolutamente todas as características relevantes da situação concreta de aplicação passa pela consideração de outras normas que também poderiam, ao menos em tese, ser aplicáveis ao caso. Com isso, colisões são sistematicamente produzidas. Para que a norma cuja aplicação inicialmente era pretendida de fato seja considerada adequada, no caso de haver colisões, é necessário que ela se justifique perante outras normas ligadas a um “recorte de dados”⁵⁵ da situação, ou ao mesmo recorte. “Pode-se designar como adequada, neste caso, aquela relação de uma norma com virtualmente todas as demais, cujo sinal característico em comum consiste em ser aplicável nesta situação (S)”, a partir de uma descrição situacional completa (GÜNTHER, 2004, p. 348). Como se vê, a definição é circular: adequada será a norma aplicável. E qual será a norma aplicável? A adequada, obviamente. O sentido de Günther ter incluído uma reflexão como esta no capítulo sobre colisão de normas pode ter sido, no entanto, o de chamar a atenção para o fato de que, nesse procedimento, a determinação da melhor alternativa moral é um exercício virtual.

De todo modo, a colisão entre normas gera um efeito importante em discursos de aplicação: cria, além dos típicos argumentos sobre as características relevantes, também argumentos essencialmente normativos, por meio dos quais a situação deve ser resolvida. Na maioria das vezes,

a argumentação em discursos de aplicação se iniciará com a exposição, primeiro de argumentos relacionados às características do caso e, então, passará aos propriamente normativos, já que, geralmente, será após levantar as características situacionais e discuti-las que as normas implicitamente envolvidas no caso emergirão. Isso não é uma regra, no entanto. No exemplo da mentira, de Kant, a colisão entre normas já era clara – era, talvez, a principal característica situacional.

Günther esclarece que do fato de a argumentação, em dado momento do discurso de aplicação, centralizar-se em normas, não decorre:

[...] a mudança para o discurso de fundamentação, nem [deve] se esperar, com isso, a resolução da colisão daquela norma que puder ser comprovada como válida, independentemente da respectiva situação. É um passo precipitado afirmar que, de um salto, com a indicação de um outro sinal característico relevante, passa-se da questão quanto à relevância das diferenças para a questão quanto à racionalidade das razões para um juízo moral (GÜNTHER, 2004, p. 349).

A colisão de normas não pode ser tratada como se fosse uma questão de conflitos entre pleitos de validade porque essa situação seria absurda. Normas que pleiteiam validade o fazem em uma dimensão abstrata, alheia ao caso concreto. Normas que colidem entre si o fazem, ao contrário, na dimensão de aplicação, como demonstrou a teoria de Searle. A questão da colisão é, na origem, situacionalmente dependente. É em consideração a isso que Günther questiona: “De acordo com qual critério será possível ponderar as normas mutuamente colidentes em uma situação, sem que implicitamente se caminhe no sentido de uma argumentação de adequação para o discurso de fundamentação?” (GÜNTHER, 2004, p. 350).

Günther faz observações sobre a seqüência de hierarquia, de Baier, sobre a ponderação, de Alexy (alertando para os riscos que, em sua opinião, sua teoria possui de conter prerrogativas materiais), sobre o princípio da relativa potencialidade, também de Alexy. Todos esses critérios têm em comum o fato de estabelecerem parâmetros para a criação de uma relação de precedência entre as normas colidentes. No caso de Baier, essa precedência se dá por recurso ao contexto ético, que indicará qual dentre as normas em choque é a mais relevante. Como exemplo, Baier cita “o fato de ser comum, sob as atuais condições sociais, conceder-se precedência aos pontos de vista morais, em detrimento aos de proveito próprio” (GÜNTHER, 2004, p. 350). Na versão de Alexy, a precedência de uma norma sobre outra (de um princípio sobre o outro, já que, para ele, o choque entre regras será

⁵⁵ A expressão é de Günther.

decidido de forma diferente, na dimensão da validade) fundamenta-se diante de uma lei de colisão que possui os seguintes enunciados intercambiáveis:

(K) Se o princípio⁵⁶ *P1* tem precedência em face do princípio *P2* sob as condições *C*: (*P1* *P2*) *C*, e se do princípio *P1*, sob as condições *C*, decorre a consequência jurídica *R*, então, vale uma regra que tem *C* como suporte fático e *R* como consequência jurídica: $C \rightarrow R$.

Uma formulação menos técnica seria:

(K') As condições sob as quais um princípio tem precedência em face de outro constituem o suporte fático de uma regra que expressa a consequência jurídica do princípio que tem precedência (ALEXY, 2008b, p. 99).

A lei de colisão leva, portanto, à ponderação entre as normas colidentes e faz com que a medida da preterição de um princípio seja equivalente à da importância do outro. Alexy, dessa forma, entende garantir que todas as questões normativas envolvidas na colisão sejam analisadas antes que a ponderação seja concluída e que se determine qual será a norma adequada. Günther adota parcialmente a lei de colisão de Alexy. Como este, defende que uma colisão desse tipo não pode ser reconstruída na dimensão da validade, pelo fato de “as normas em colisão ou as variantes de significado concorrentes somente se correlacionarem em uma situação concreta. E é justamente desta propriedade de dependência situacional do problema de colisão que um discurso de fundamentação deve afastar-se” (GÜNTHER, 2004, p. 350). Porém, como fruto da distinção estrutural que Alexy promove entre princípios e regras, qualificando os primeiros como mandados de otimização, princípios (na acepção que Alexy dá ao termo) se tornam, para Günther, projeções de modelos de valor (GÜNTHER, 2004, p. 351-352). Se a lei de colisão opera uma ponderação entre as normas colidentes orientada por essas projeções, então decide com base em uma ordem valorativa hierarquicamente estruturada antes que o caso concreto aconteça⁵⁷ (GÜNTHER, 2004, p. 322). Günther não aceita que o critério que oriente a ponderação possa ser baseado em valores e bens jurídicos, porque assim uma prerrogativa de valor, indissociável de um determinado contexto, acabaria por determinar a solução da colisão. A adequação que daí resultaria seria, conseqüentemente, contextualmente vinculada⁵⁸, e não cumpriria a exigência da imparcialidade. Em

⁵⁶ Entendido, aqui, no sentido alexyano de mandado de otimização.

⁵⁷ A crítica de Günther a Alexy, neste ponto, é: “Disso se conclui que, ao proceder-se à ponderação, os critérios para a avaliação do grau de importância dos valores em colisão resultem da respectiva ordem hierárquica existente. O que isso significa poderá ser esclarecido pela desistência, sugerida por Alexy, de distinção entre princípios e alvos políticos estabelecidos, que Dworkin havia introduzido. É verdade que, assim, acerta-se o estado factual da jurisprudência constitucional, mas também, simultaneamente, adota-se, em seu lugar, a mistura de princípios e imperativos funcionais, que caracteriza o sistema administrativo ou econômico” (GÜNTHER, 2004, p. 322).

⁵⁸ A diferenciação entre contextualização vinculada e sensível foi objeto da nota de rodapé n. 46, para onde se remete o leitor.

um discurso de aplicação imparcial, esses valores e bens deveriam ser uma das características relevantes a serem consideradas. Ao invés de determinarem, por si, a decisão, eles deveriam ser tematizados na discussão, ao lado de outros sinais característicos situacionais: “Um conceito procedimental de adequação ou uma aplicação procedimental de normas deveria [...] conter-se diante de tais critérios materiais implícitos” (GÜNTHER, 2004, p. 352).

Mas a mera refutação, por Günther, de um critério como o proposto por Alexy para justificar a atribuição de graus de importância para as normas, na ponderação, não liquida a questão: permanece a necessidade de, por outros meios, motivá-la. Para fazê-lo, Günther sustenta que, a não ser que se quera entrar em considerações de cunho naturalista, é forçoso reconhecer que essa fundamentação, esse critério último para argumentações de adequação só poderá ser de ordem formal (GÜNTHER, 2004, p. 352). Em discursos de aplicação, como efeitos da consideração de todas as características de uma situação concreta, acabam surgindo, além da norma originariamente em foco, outras normas (ou variações do significado de uma mesma norma) que passam a identificar-se com determinados sinais característicos do caso, tornando-se, quanto a eles, normativamente significativas. Para que seja possível, a despeito dessa diversidade normativa, aplicar uma dessas normas, é preciso que ela seja compatibilizada com todas as demais normas ou sentidos dessas normas, possíveis diante daquele caso: “O critério formal para a adequação, por isso, poderá ser apenas a coerência da norma com todas as demais normas e todas as variantes de significado aplicáveis em uma situação” (GÜNTHER, 2004, p. 354). Ele se expressa, nas argumentações de adequação, por meio da seguinte fórmula:

Uma norma (Nx) é adequadamente aplicável em (Sx) se ela for compatível com todas as outras normas aplicáveis em (Sx) que fazem parte de um modo de vida (Lx) e passíveis de justificação em um discurso de fundamentação (às variantes de significado poderão ser aplicados critérios correspondentes). (GÜNTHER, 2004, p. 355).

Cabem, quanto a este critério, as observações de que, em primeiro lugar, ele é situacionalmente dependente. O discurso de aplicação pressupõe e “reconhece como dada apenas a validade moral da norma que estiver suspensa em discursos de fundamentação e que, por isso, pode ser contestada e relativizada a cada momento” (GÜNTHER, 2004, p. 356). Ocorre que é exatamente a validade que determina a forma de aplicação da norma, ou seja, “qual seria a sua relação com outras normas válidas em uma situação. Por esse motivo, não será possível determinar, independentemente da situação concreta, a coerência das normas que são válidas e fazem parte de um modo de vida” (GÜNTHER, 2004, p. 356). Em segundo lugar, mas relacionado à primeira

afirmação, o critério da coerência é próprio de discursos de adequação. Em discursos de fundamentação, ele não pode ser utilizado como argumento, já que o que está em pauta é a constituição de um interesse generalizável em função unicamente da norma que dirige aos participantes do discurso seu pleito por validade.

2.1.5.1.2 Como promover uma descrição situacional completa (ou, dito de outro modo, como selecionar características relevantes)?

Em momentos anteriores, já havia sido explicitado porque as duas perguntas que compõem o título do presente subtópico são equivalentes em discursos de aplicação. A descrição que é exigida pela imparcialidade deve ser completa no sentido de englobar **tudo aquilo que seja relevante para a formação de um juízo sobre a adequação da norma**. Não se trata, assim, de uma exigência dirigida à descrição de cada mínimo detalhe que componha a situação, mesmo que não tenha nenhuma relação com a aplicação normativa. Seria mesmo absurdo imaginar que, para aferir se a norma “não perturbar o silêncio em regiões hospitalares” é adequada em uma determinada situação de aplicação, deveria-se considerar se as folhas das árvores da região são esverdeadas ou amareladas. Características relevantes são aquelas que instruem o julgamento sobre a adequação. Uma descrição situacional será completa se levar **todas elas em consideração**: “adequação e completude apontam para *todas* as características da situação, mesmo aquelas que não pertençam ao ‘mundo’ semântico incluído nos termos de uma norma aplicável”⁵⁹ (GÜNTHER, 1989b, p. 162).

A primeira delimitação quanto ao que devem ser consideradas características situacionais relevantes é fornecida pela própria norma *prima facie* (no sentido de Searle, de norma considerada válida “sob circunstâncias inalteradas” ou, em outras palavras, constituída em interesse generalizável por meio de um discurso de fundamentação, mas ainda não tornada norma singular adequada a um

⁵⁹ No original em inglês: “Appropriateness and completeness aim at all the features of a situation, even those that do not belong to the semantic “world” included in the terms of an applicable norm.” No texto do qual o trecho em comento foi extraído, Günther promove uma associação antes não explicitamente elaborada entre adequação e a consideração de todos os possíveis jogos de linguagem possivelmente envolvidos na semântica de uma norma legítima. Nos exatos termos por ele utilizados: “adequação da aplicação significa que em uma situação o jogo de linguagem que completa o sentido de uma norma legítima e todos os possíveis jogos de linguagem em uma situação devem ser considerados” (GÜNTHER, 1989, p. 166). No original em inglês: “Appropriateness of application means that in a situation the language game that completes the meaning of a legitimate norm and all possible language games in the situation must be considered”.

caso concreto). Günther se reporta ao esquema de argumentação de Toulmin, segundo o qual a justificação de uma ação envolve a seguinte relação entre C (a conclusão, que no esquema representa a ação carente de justificação), D (os dados relevantes) e W (do inglês *warrant*, justificativa, que representa a norma de ação)⁶⁰: $D \vdash C$

W

O motivo pelo qual Günther recorre ao esquema de Toulmin é que, no seu entendimento, por meio dele é possível demonstrar que “a relevância dos dados selecionados se orienta segundo o pleito que o proponente pretende fundamentar e segundo a regra conclusiva em que ele se baseará para isso” (GÜNTHER, 2004, p. 336). É que a seleção de determinados dados (D) é transformada em razões que levem a uma conclusão (C) pelo uso de uma regra conclusiva (W). É (W) que permite a passagem de (D) para (C). “O proponente pode, para tanto, reportar-se à regra [...] segundo a qual uma norma que seja válida sob circunstâncias inalteradas deverá ser aplicada a cada situação em que estas mesmas circunstâncias estiverem presentes⁶¹” (GÜNTHER, 2004, p. 336). Nesse sentido, um oponente “que atacar a adequação de uma aplicação de norma com a pergunta ‘Por que você se baseia nesses dados e não em outros?’ deverá, portanto, alegar razões que expliquem por que esses outros dados deveriam ser considerados” (GÜNTHER, 2004, p. 336). Ele terá que explicar porque não pretende considerar que aquele é um caso igual (uma circunstância inalterada), como sugeria o proponente por meio de sua hipótese de aplicação. O sucesso dessa explicação, segundo Günther, depende de ele (o oponente) apontar outros sinais característicos da situação, “que fundamentem uma diferença relevante em relação aos sinais característicos pressupostos como iguais” (GÜNTHER, 2004, p. 337). Para tanto, o oponente dispõe de três meios: (i) negar a verdade de (D), contestando que os dados que o proponente defende, em sua descrição da situação, sejam verídicos; (ii) interpretar (D) de tal forma que seu conteúdo não pertença à extensão semântica de W, ou seja, produzir uma versão dos dados que esteja excluída da abrangência situacional da regra conclusiva; (iii) alegar a existência de (D’), isto é, de outros dados que, embora relevantes, não foram incluídos na descrição da situação⁶².

⁶⁰ Günther explica que nessa relação, “W funciona como uma regra conclusiva que permite a passagem de D para C. Conseqüentemente, uma argumentação prática pode iniciar com a indicação de dados como motivos de uma ação (C) e, no passo seguinte, levar à indicação de uma regra conclusiva que liga D com C” (GÜNTHER, 2004, p. 53).

⁶¹ Esta exigência foi descrita por Alexy como a regra fundamental do discurso prático geral (ALEXY, 2005, p. 193).

⁶² Como ilustração do esquema de Toulmin e dos tipos de argumentos que o oponente poderia apresentar para contestar a relevância dos dados para a elaboração do juízo de adequabilidade, Günther propõe: “A sentença normativa singular carecedora de justificação reza: (C) Eu deveria ir agora à festa de Smith. Os dados relevantes dizem: (D) Eu disse ontem a Smith que hoje iria à sua festa. Como regra conclusiva é possível indicar: (W) Promessas devem ser cumpridas. O oponente (Op) poderá, nesse momento, contestar a relevância de (D) para a justificação da sentença singular (C). Já que

Aplicações inadequadas de normas resultam de um dos três problemas descritos acima. O primeiro deles é a necessidade de que as manifestações por meio das quais uma situação é descrita sejam verdadeiras. Para isso, pode ser necessário o recurso ao discurso teórico (GÜNTHER, 2004, p. 338). A indefinição quanto à verdade dessas manifestações leva à consequência de as condições da norma, defendidas pelo proponente, serem consideradas indeterminadas (GÜNTHER, 2004, p. 338):

Os participantes da argumentação deverão ser unânimes a respeito de que os fatos do mundo externo, interno e social, ao qual as razões alegadas (D) se referem, também subsistem. **A verdade de cada uma das manifestações é condição necessária de uma descrição situacional completa** (GÜNTHER, 2004, p. 338). Sem negrito no original.

O segundo problema se refere à interpretação do conteúdo de (D). É possível que um dos participantes do discurso alegue que um dos sinais característicos da situação não está abrangido pela extensão semântica do conteúdo da norma cuja aplicação é pretendida. Não se contesta a existência dos dados alegados, nem a validade da norma para circunstâncias inalteradas. O que está em cheque é se o caso concreto de fato concorda com as circunstâncias inalteradas contidas na norma:

Isso se tornará problemático no momento em que for impossível constatar, de modo inequívoco, se uma concordância subsiste ou não. A importância de uma norma não está estabelecida definitivamente, as circunstâncias inalteradas não são finitas como em uma recontagem de controle. **Sem uma concordância entre os sinais característicos de (D) e os sinais característicos pressupostos por (W), não obstante, (D) não poderia servir de razão para (C)**⁶³. (GÜNTHER, 2004, p. 338). Sem negritos no original.

Independentemente de a questão passar pela falta de consistência semântica entre a forma de utilização de determinados termos por proponente e oponente, e disso se originar a oposição de falta de concordância entre os sinais característicos de (D) e (W), ou de se tratar de uma discordância de fato, a solução para o segundo problema passa pelo estabelecimento de regras de uso lexical, que explicitem os significados dos termos utilizados no enunciado normativo e na descrição da situação, unificando seu sentido. Em situações de aplicação em que o conteúdo da expressão “circunstâncias inalteradas” não se encontrar inequivocamente estabelecido, será necessário primeiro esgotar todas

o proponente (Prop) poderá fundamentar a sua primeira linha de argumentação com os dados relevantes que fazem parte das circunstâncias inalteradas de (W), (Op) deverá [...] fundamentar porque pretende afastar-se do tratamento igual a casos iguais, proposto pelo (Prop) com a sua hipótese de aplicação. [...] Para tanto, ele dispõe de três possibilidades: (D1) Ontem você não disse a Smith que iria à sua festa. (D2) Aquilo que você respondeu a Smith, ao ser convidado, não foi uma resposta confirmada, mas o arranjo de um encontro casual. (D3) É verdade que você fez a Smith uma promessa firme, mas o seu amigo Jones se encontra, de momento, em uma emergência difícil” (GÜNTHER, 2004, p. 336-337).

⁶³ O próprio autor observa que há uma grande incidência de problemas desse tipo em discursos jurídicos.

as possibilidades de significado para fixar aqueles que de fato puderem se enquadrar no âmbito da norma. **“A aplicação da norma depende de que os termos nela contidos sejam semanticamente corretos, isto é, que sejam aplicados corretamente segundo sua regra de significado e de aplicação”** (GÜNTHER, 2004, p. 344. Sem negrito no original). Apenas então é que a norma deverá, de fato, passar por um juízo de adequação diante das circunstâncias do caso concreto.

Por sua vez, o terceiro problema é ocasionado por uma enumeração incompleta das características relevantes da situação. O oponente alega que, além dos dados considerados, há outros que, apesar de igualmente relevantes, foram desconsideradas no momento de aplicação. A consequência é uma decisão parcial quanto à adequação. Para Günther, o reconhecimento de que características relevantes foram desconsideradas leva, necessariamente, à questão da colisão de normas – como já anteriormente evidenciado, características relevantes são aquelas que têm impacto em uma decisão a respeito de normas. Se o oponente “for capaz de mostrar que, ao mesmo sinal característico ou a outros sinais característicos da mesma situação, outras normas podem ser aplicadas, o proponente deverá fundamentar explicando por que os sinais característicos situacionais selecionados por ele são relevantes em relação a todos os demais” (GÜNTHER, 2004, p. 346).

A colisão de normas provocada pela consideração incompleta das características relevantes explicita a relação que existe entre a seleção das razões que se alegam para concluir que, diante do caso, uma determinada norma é adequada, e a seleção de determinadas características desse mesmo caso concreto. A escolha das características pré-determina as razões que serão utilizadas para fundamentar uma decisão a respeito da adequação da norma. É interessante observar que, enquanto a seleção apenas de determinadas características não for contestada por argumentos como a existência de outras características relevantes, o caráter seletivo da afirmação de sua relevância não ficará evidenciado (GÜNTHER, 2004, p. 346):

A referência a um determinado sinal peculiar situacional é, portanto, nesse caso, também uma linha singular de argumentação carecedora de justificação. Com a afirmação de relevância especifica-se um sinal característico situacional (ou uma quantidade de sinais peculiares) com significância normativa, ou seja, ele é introduzido na quantidade de razões que justificam uma ação. [...] Com a afirmação de relevância, portanto, sempre se estará pleiteando também a própria capacidade de se fundamentar por que todos os demais sinais característicos da descrição situacional não entram em questão. Com essa linha de raciocínio, a argumentação de adequação chega até a razão prática, porque a fundamentação da afirmação de relevância está sob a pressuposição de uma descrição situacional completa. Será possível constatar se a fundamentação também convence somente à medida que compararmos a quantidade selecionada de sinais característicos da situação com uma descrição situacional completa (GÜNTHER, 2004, p. 346-347).

Por isso, não resolveria o terceiro problema de aplicação simplesmente promover uma descrição ampliada da situação, por mais que esta pareça ser a solução óbvia (se a questão era uma descrição reduzida da situação, que ela seja ampliada!). As novas características trazidas ao debate, para serem relevantes, devem também referir-se a normas, ou seja, devem ser normativamente relevantes. E essa relevância pode dizer respeito à mesma norma (ou às mesmas normas) já objeto do debate ou a outras normas, gerando colisões. **Descrever uma situação de forma completa, para fins de adequação normativa, significa, então, submeter o discurso de aplicação “a um ‘esgotamento normativo’ que menciona todas as normas possivelmente aplicáveis”** (GÜNTHER, 2004, p. 348. Sem negrito no original).

O exame dos três problemas argumentativos que podem levar à aplicação inadequada de normas ao caso concreto demonstra como, em discursos de aplicação, é possível falhar em fornecer uma descrição **completa** das características relevantes do caso concreto. Foram estudados casos em que, por diferentes motivos, ao final características relevantes não foram selecionadas. Diante dos resultados obtidos, é possível, ainda que por uma via negativa (partindo da análise do que não deve ser), construir pressupostos para uma descrição situacional que, pelo menos quanto a esses pontos, contemple as características relevantes.

Partindo da premissa de que, para serem relevantes, as características situacionais têm que poder ser relacionadas a normas, a análise do primeiro problema de aplicação levou à constatação de que a verdade de cada uma das manifestações descritivas é condição necessária para uma descrição situacional completa. Em adição a isso, o segundo problema evidenciou que o juízo sobre a adequação de uma norma depende de que os termos nela contidos sejam semanticamente corretos, isto é, que sejam aplicados corretamente segundo regras de significado e de utilização. Com o enfrentamento do terceiro problema, por fim, observou-se a necessidade de submissão do discurso de adequação a um “esgotamento normativo”, o que significa que ele só será integralmente realizado se mencionar e avaliar todas as normas possivelmente aplicáveis à situação sob análise. Logo, em discursos de aplicação, a reunião destes elementos – verdade das manifestações, correção semântica compartilhada e esgotamento normativo – fornece critérios para se aferir se foram apreciadas todas as características relevantes. A constatação de que um desses critérios não foi observado ou foi mal observado implica em falha no procedimento, o que indica a incompletude da descrição situacional. Entretanto, é importante destacar que a observância de todos esses critérios serve de guia, mas não de caminho certo para que, ao final, seja proferido um juízo que considere **absolutamente todas** as características situacionais relevantes. Como constata Günther, em escrito posterior à obra em que

tratara desses critérios, “não há regra [ou critério] que possa garantir que **todas as características relevantes de uma situação tenham sido de fato levadas adequadamente em consideração. Discursos de aplicação, mesmo quando são abertos em todos os aspectos, mantêm-se limitados pelo horizonte do jogo de linguagem na esfera da vida**”⁶⁴ (GÜNTHER, 1989b, p. 167). Um modelo de argumentação limitado a esse respeito seria concebível apenas idealmente. Apesar dessa insuperável barreira, que na verdade é imposta pelo mesmo fator que obrigou a que, anteriormente, se produzisse uma versão fraca de “U” – o corte temporal e cognitivo a que estamos submetidos enquanto seres humanos – Günther não vê nela razão para descrença na utilidade ou na correção dos resultados de discursos de aplicação, o que traz de volta a temática dos critérios como pontos de apoio em que se pode basear alguém que ingressa em um discurso de aplicação, a fim de promover uma descrição situacional completa (ou, em termos não ideais, a mais completa possível): “a combinação de fundamentação e aplicação imparciais nos dá, entretanto, motivos suficientes para assumir que a incerteza estrutural das situações não necessariamente leva ao trauma decisional de um permanente estado de emergência”⁶⁵ (GÜNTHER, 1989b, p. 167).

2.1.6 Discursos de fundamentação e de aplicação no direito: a tese do caso especial

A inevitabilidade da distinção entre discursos de fundamentação e de aplicação em argumentações racionais foi o foco da pesquisa até agora, tanto sob a perspectiva da ética do discurso como sob a dos estágios de desenvolvimento da consciência moral. Procurou-se, ademais, demonstrar como discursos de adequação são pluralistas, refutando assim críticas de que a diferenciação entre esses dois discursos promoveria uma espécie de rigorismo ético. Buscou-se, ainda, detalhar a questão de como promover uma descrição situacional completa em argumentações de adequação.

Todas essas discussões tiveram como objeto comum normas morais, ligadas ao agir prático. Já nas primeiras linhas deste capítulo havia sido transcrita a advertência de Günther a seus leitores,

⁶⁴ No original em inglês: “... no rules can guarantee that all the relevant features of a situation have actually been taken appropriately into consideration. Discourses on application, even when they are open to all aspects, remain limited by the individual horizon of the language game in the sphere of life.”

⁶⁵ No original em inglês: “The combination of impartial substantiation and application does, however, give sufficient reason to assume that the structural uncertainty of the situations does not necessarily lead to the decisional trauma of a permanent state of emergency”.

contida no prefácio de sua obra *Teoria da Argumentação no Direito e na Moral*, de que “a tese deste livro é a de que não é possível abdicar da razão prática” (GÜNTHER, 2004, p. 19). Também havia sido mencionada a implicação que este fato possui na exigência de imparcialidade que permeia sua teoria e na vinculação do direito à moral. Entretanto, até o momento, mesmo tendo sido percorrido todo o trajeto acima descrito, este último assunto não foi abordado. De acordo com Günther, em um primeiro momento, não há necessidade de distinguir normas morais de normas jurídicas porque ambas são objeto de “uma teoria da aplicação imparcial de normas [práticas] válidas” (GÜNTHER, 2004, p. 364). Uma vez que também o direito, continua Günther, “trata da aplicação de normas legitimamente constituídas, ele se enquadra igualmente no pleito da imparcialidade” (GÜNTHER, 2004, p. 364). Por isso, as conclusões que já foram obtidas em relação a normas morais podem ser aproveitadas, de modo geral, na Teoria do Direito. O discurso jurídico é, para Günther, uma especialização discursiva, necessária diante da abstrativização de contextos sociais que é característica do desenvolvimento da consciência moral no terceiro estágio (nível pós-convencional de Kohlberg):

Uma vez que validade e adequação já não estão entrecruzadas em um contexto social, mas divergem nas dimensões da fundamentação e aplicação, cada diferença em determinada situação poderá se tornar relevante. Por isso, certas estruturas de relevância que possibilitem, de modo rápido e adequado, determinadas constelações situacionais recorrentes, precisam cristalizar-se, sem que seja necessário primeiro relacionar entre si, em procedimentos que demandam muito tempo, todos os pontos de vista normativamente relevantes: o sistema político, o Direito positivo, a economia (GÜNTHER, 2004, p. 364).

Essa especialização, exigida para que as normas sejam efetivadas em sociedades complexas⁶⁶, se torna imperiosa também sob a ótica da ética do discurso. O fato de, por um procedimento em que “U” funcione como regra argumentativa que operacionaliza a imparcialidade tanto em seu sentido universal-recíproco como em seu sentido aplicativo, obter-se uma regra virtualmente válida e que, aplicada a um caso concreto, torna-se também a mais adequada, não garante nem a observância geral da norma em casos semelhantes (sob condições inalteradas), nem que a norma apontada como a mais adequada seja de fato observada no caso concreto. A não observância, em qualquer dos casos, implicaria o não esgotamento de “U”, e colocaria a perder a própria lógica de uma ética do discurso, a não ser que fosse possível – e legítimo – contar com algum mecanismo que tivesse o poder de levar os participantes da comunidade discursiva a observá-

la. Günther formula a questão nos seguintes termos: no fato de não se observarem normas válidas e adequadas está contida:

[...] uma violação do princípio de reciprocidade universal. O critério de validade, estabelecido com o princípio moral (U), vincula expressamente a validade de uma norma com a pressuposição da sua observância geral. A aceitabilidade das razões apresentadas pelos participantes do discurso está, portanto, sob a resolutive condição de que também a norma será efetivamente observada por todos.

Se o ego providenciar o cumprimento dessa condição, excetuando-se do dever de observar efetivamente a norma, ele destrói a reciprocidade da validade. Com isso, é suspensa a condição, segundo a qual alter, por sua vez, havia assentido ao dever de observar efetivamente a norma. Porém, uma vez que, nesse momento, somente boas razões não conseguem impedir o surgimento da condição de dissolução, de alter apenas se poderá demandar o dever de efetivamente observar a norma, caso ele consiga estabilizar a expectativa de que o ego, além de ser motivado a cumprir a condição de reciprocidade por entendimento racional, também o seja por influência empírica [coação]. Portanto, de alter apenas se poderá demandar a observância de uma norma válida e situacionalmente adequada sob a condição de que, caso seja necessário, por meio de recursos que produzam empiricamente uma decisão, ele possa postular que ego observe a norma (GÜNTHER, 2004, p. 366).

É com o objetivo de legitimar a instituição de meios empíricos (coercitivos, embora Günther não diga expressamente) de produção de decisão, caso alter inobserve uma norma moral que havia assentido previamente em cumprir, que o direito adquire sentido na ética do discurso. “O Direito constitui uma relação entre os participantes virtuais do discurso cuja demanda mútua seja a observância efetiva de normas válidas. Com isso, reconhecem-se reciprocamente como ‘sujeitos de direito’” (GÜNTHER, 2004, p. 366). A fundamentação do direito (cuja função é impor normas válidas) é, portanto, moral (GÜNTHER, 2004, p. 367). Günther deriva da necessidade de executoriedade dos deveres morais a existência do direito e de deveres de direito. Nesse sentido, o direito é um caso especial da moral – e a especialidade é determinada pela inserção, nele, da figura da coerção. O entendimento manifestado por Günther em relação a este ponto vai ao encontro do de Alexy, para quem: “a necessidade do discurso jurídico surge da debilidade das regras e formas do discurso prático geral, que definem um procedimento de decisão que em numerosos casos não leva a nenhum resultado e que, se leva a um resultado, não garante nenhuma segurança definitiva” (ALEXY, 2008a, p. 275). Isso não quer dizer que a debilidade das normas morais deve levar à promoção de outro tipo de argumentação, completamente diferente da argumentação moral. O que o posicionamento de Alexy sobre o tema, corroborado por Günther, indica é que a argumentação

⁶⁶ Em *The idea of impartiality and the functional determinacy of the law* (1989b, p. 170, sem tradução oficial para o Português), Günther relacionou este primeiro prisma sob o qual a especialização do Direito foi abordado diretamente com a idéia de equidade [fairness].

moral deverá ser objeto de uma institucionalização que torne efetivos os resultados do procedimento; por isso o direito é considerado um caso especial da moral: “Com isso, a argumentação prática em geral não é expulsa da argumentação jurídica. A argumentação jurídica continua dependendo de argumentos práticos de tipo geral” (ALEXY, 2008a, p. 276), o que demonstra que “a incerteza devido à natureza do discurso prático em geral nunca poderá ser eliminada por completo” (ALEXY, 2008a, p. 276). Entretanto, “como elemento da argumentação jurídica, a argumentação prática geral, [...] ocorre sob condições que elevam consideravelmente seus resultados, com base na institucionalização do discurso jurídico como Ciência do Direito” (ALEXY, 2008a, p. 276).

Porém, a fundamentação do direito de impor coercitivamente normas válidas na moral ainda não é suficiente para garantir que o direito seja, em si, válido. Para tanto, é necessário que ele seja comprovadamente um interesse generalizável, e que as pressuposições de seu uso tenham sido imparcialmente aceitas e estabelecidas (GÜNTHER, 2004, p. 367). A validade deve ser obtida e reafirmada por meio de procedimentos “nos quais estão fixadas, de modo genericamente válido, normas jurídicas positivadas que serão imparcialmente aplicadas em um ‘juízo orientado pelas circunstâncias do caso presente’ e que poderão ser impostas somente conforme este processo decisório” (GÜNTHER, 2004, p. 367).

Günther defende que o fato de as normas jurídicas serem aplicadas por meio de discursos institucionalizados – a institucionalização é uma marca do discurso jurídico – não altera seu pleito por validade ou adequação. Esse pleito poderá, todavia, ser restrito, desde que os discursos satisfaçam duas condições: (i) neutralização de pesos desiguais de poder, o que se consegue por meio de recursos de poder organizados segundo modelos procedimentais; (ii) produção empírica de decisões, condicionada ao fato de seus pressupostos terem sido definidos previamente, de forma clara e inequívoca (GÜNTHER, 2004, p. 367-368). Entenda-se: caso um discurso jurídico equilibre o poder entre as partes envolvidas e produza empiricamente uma decisão seguindo regras consensuais previamente estabelecidas, o pleito (pela validade ou adequação), ou, em termos jurídicos, a lide, encerra-se justificadamente com a decisão judicial. Assim, os discursos jurídicos, que operam em condições de exigüidade de tempo e de conhecimento incompleto, serão capazes de ser concluídos jurisdicionalmente. Enquanto em discursos morais a argumentação não poderia, idealmente, ser restrita, ainda que satisfizesse condições extremamente favoráveis à imparcialidade, discursos jurídicos permitem a redução dos pleitos das normas por validade ou adequação em uma decisão judicial. Seriam os resultados desses procedimentos legítimos? A resposta de Günther condiciona a legitimidade de decisões alcançadas em discursos sob tais restrições às “possíveis

argumentações que neles forem admitidas e por meio das quais se consiga destacar eficientemente as razões” (GÜNTHER, 2004, p. 368). Essas argumentações podem ser admitidas tanto em (i), referindo-se à neutralização de pesos desiguais, como – principalmente – em (ii), que tem como objeto o procedimento decisório, os pressupostos para a produção empírica de decisões. Günther sugere que esses pressupostos devem incluir, necessariamente, a distinção entre discursos de fundamentação e aplicação, afirmando que:

Estas razões devem se referir à consideração de todos os interesses, no caso da argumentação a respeito da validade de uma norma, e ao exame de todos os sinais característicos situacionais, no caso da argumentação a respeito da adequação de uma norma. **Como a aplicação desses diversos tipos de razões será institucionalizada de modo otimizado, ela dependerá de experiências históricas.** [...] Todavia, mesmo sob a pressuposição de um direito positivo aleatoriamente alterável, deverá ser feita, à argumentação jurídica, a exigência de que a manifestação normativa, anunciada como veredicto, seja “racionalmente fundamentada no contexto da ordem jurídica vigente” (GÜNTHER, 2004, p. 368). Sem negrito no original.

Ou seja: a estrutura dos discursos jurídicos de fundamentação e de aplicação não é necessariamente alterada em razão da inclusão das restrições (i) e (ii). A idéia de fundamentação imparcial permanece vinculada à construção de um interesse generalizável. Nesse sentido, Günther descreve um procedimento hipotético de fundamentação de uma norma jurídica como aquele em que: “as razões contra ou a favor da proposição normativa são razões para cada participante, como um possível destinatário da norma, que terá que praticar a conduta prescrita em casos similares”⁶⁷ (GÜNTHER, 1995, p. 42). Por meio da argumentação que se desenvolve, a opinião dos proponentes ou dos oponentes será convertida, ao final, em um consenso sobre a validade das normas em questão:

Se os proponentes da proposição normativa forem convencidos pelas razões dos oponentes, ou se os oponentes da proposição normativa forem convencidos pelas razões dos proponentes, pode-se dizer que suas opiniões particulares sobre a proposição normativa foram transformadas em uma convicção geral de todos os participantes sobre a aceitação ou rejeição da lei ⁶⁸(GÜNTHER, 1995, p. 42).

⁶⁷ No original em inglês: “The reasons for or against the normative proposition are reasons for each participant as a possible addressee who has to perform the prescribed action in similar cases”.

⁶⁸ No original em inglês: “If the proponents of the normative proposition are convinced by the reasons of the opponents, or if the opponents of the normative proposition are convinced by the reasons of the proponents, one can say that their particular opinions about the normative proposition have been transformed into a general conviction of all participants about the acceptance or the rejection of a law.”

Da mesma forma que a estrutura dos discursos de fundamentação é preservada, da idéia de aplicação imparcial permanece fazendo parte o exame de todos os sinais característicos situacionais normativamente relevantes⁶⁹. Também no direito:

O procedimento de aplicação imparcial demanda uma consideração justa e equânime de todas as características do caso particular. A aplicação imparcial da norma significa, então, que a norma deve ser aplicada adequadamente, através da consideração coerente de todas as outras normas válidas aplicáveis ao caso particular. Enquanto o procedimento de fundamentação pressupõe uma descrição genérica de uma ação em casos similares, o procedimento de aplicação busca a ação singular adequada em um caso particular ⁷⁰ (GÜNTHER, 1995, p. 43).

Quanto aos discursos de aplicação, já havia sido abordada, em 2.1.2, a questão dos papéis dos participantes na argumentação, e suas peculiaridades em relação a discursos de fundamentação. Foi promovida uma descrição pormenorizada da atuação dos participantes que desempenhavam o papel do espectador neutro e daqueles que eram os potenciais destinatários da decisão sobre a aplicabilidade da norma. Na oportunidade, afirmou-se que Günther estendia as mesmas observações a discursos de aplicação de normas jurídicas, aos quais acrescentava apenas algumas características especiais. No presente tópico, em que se trata da argumentação jurídica como tese especial da argumentação moral, é hora de retomar o assunto.

Como foi demonstrado, Günther havia concluído que em discursos de aplicação deve haver uma diferenciação entre os papéis argumentativos dos participantes envolvidos no caso concreto e daqueles não envolvidos. Por força disso, surgiria uma terceira posição neutra, ocupada pelos participantes não envolvidos, cujo papel seria representar o sistema de normas válidas diante dos participantes envolvidos no caso, que podem afirmar ou contestar a validade dessas normas. A esse quadro:

⁶⁹ Especificamente quanto a isso, pondera Günther, em uma espécie de alerta: “A aplicação do Direito deve criar espaços, nos quais – *in casu* – são possíveis argumentações de adequação que possam apoiar-se em uma multiplicidade de princípios relevantes. Para relacionar entre si o maior número possível de aspectos efetivos e normativos de uma situação, deve haver espaços na própria aplicação do Direito, nos quais também possam ser destacados os princípios políticos e morais que representam o nível pós-convencional de argumentação moral. Desse modo, a aplicação de normas, por sua vez, é de novo ‘procedimentalizada’ e, com isso, novamente vinculada a argumentações imparciais de aplicação” (GÜNTHER, 2004, p. 396).

⁷⁰ No original em inglês: “The procedure of impartial application demands a fair and equal consideration of all features of the particular case. Impartial application of the norm then means that the norm has to be applied appropriately, by coherently taking into account all the other valid norm applicable to the particular case. Whereas the procedure of justification presupposes a generic description of an action in similar cases, the procedure of application seeks the appropriate singular action in a particular case.”

[...] podemos facilmente acrescentar as características especiais de um julgamento. Nele, o papel da terceira parte ou do espectador neutro é geralmente delegado ao juiz. Apesar de essa delegação não ser necessária por razões discursivas, ela tem sido realizada por motivos práticos no curso de um longo processo histórico em todas as sociedades modernas. A explicação das exigências procedimentais de um discurso de aplicação demonstra, entretanto, porque a instituição do juiz tem que ser concebida como uma *delegação* do papel que originalmente tinha que ser desempenhado por *todos* os participantes que compartilham as normas válidas, mas não estão envolvidos no caso. Assim, geralmente uma quarta parte participa – apesar de frequentemente de modo passivo – no procedimento judicial de julgamento: o público.

[...]

O juiz representa para os litigantes todo o sistema de direitos, da forma como ele é interpretado e moldado por todos os cidadãos como autores do Direito em um procedimento público. Mas seu papel como um autor da lei é também suspenso no processo de julgamento. Sua tarefa é desbloquear o intercâmbio interpretativo entre o destinatário e o autor no caso particular. Ele o faz adequadamente aplicando a lei ao caso particular. Então, sua decisão do caso trata os litigantes como *cidadãos virtuais*. Por um lado, o juiz tem que endossar o papel dos destinatários/litigantes como participantes iguais no discurso público. Por outro, ele próprio não pode assumir o papel de autor da lei enquanto a estiver interpretando, porque então ele *excluiria* o litigante, assim como todos os outros cidadãos de uma comunidade jurídica, do discurso público sobre a formação das leis.

Finalmente, o juiz é obrigado a justificar sua decisão em relação aos litigantes e ao público. Em um paradigma procedimental de Direito, a quarta parte, o público, desempenha um papel proeminente nos julgamentos. Por meio da crítica pública às decisões, o público permanentemente lembra ao juiz que ele é meramente delegado para desempenhar um papel na função jurisdicional que originalmente pertence a todos os participantes que não estão envolvidos. Certamente, o público não pode interferir diretamente no caso concreto. Mas, especialmente se o juiz não puder evitar mudar a lei através de uma interpretação coerente, uma crítica pública das razões é necessária. Se mudanças mais significativas forem feitas, o público democrático tem que inaugurar procedimentos democráticos de fundamentação, que levam à nova legislação. Assim, no paradigma procedimental, o juiz [...] tem que justificar sua interpretação coerente com razões perante um público democrático ⁷¹(GÜNTHER, 1995, p. 50-53).

⁷¹ No original em inglês: “[...] we can easily add the special features of legal adjudication. In legal adjudication, the role of the third party or the neutral spectator is usually delegated to the judge. Although this delegation is not necessary for discursive reasons, it has been realized for practical reasons in the course of a long historical process in all modern societies. The explanation of the procedural requirements of a discursive application shows, however, why the institution of the judge has to be conceived of as a *delegation* of the role which originally had to be played by *all* the participants who share the valid norms but are not involved in the case. Thus, usually a fourth party participates – although often passively – in the legal procedure of adjudication: the public. [...] The judge, on the other hand, represents to the litigants the whole system of rights, as it is interpreted and shaped by all citizens as authors of the law in a public procedure. But her role as an author of the law is also suspended within the process of legal adjudication. Her task is to *unblock* the interpretive interchange between addressee and author in the particular case. She does this by appropriately applying the law to the particular case. Then, her decision of the case treats the litigants as *virtual citizens*. On the one hand, the judge has to endorse the role of the litigants/addressees as equal participants in public discourse. On the other hand, she herself may not adopt the role of an author of the law while interpreting it, because then she would *exclude* the litigant as well as all the other citizens of a legal community from public discourse on law formation. Finally, the judge is obliged to justify her decision with regard to the litigants and the public. In a procedural paradigm of law, the fourth party, the public, plays a prominent role in legal adjudication. By publicly critiquing her decisions, the public permanently reminds the judge that she is merely delegated to play a role in legal adjudication which originally belongs to all those participants who are not involved. To be sure, the public may not intervene directly in the concrete case. But, especially if the judge cannot avoid changing the law through coherent interpretation, a public critique of the reasons is necessary. If major changes are made, the democratic public has to inaugurate democratic procedures of justification, which lead to the new legislation. Thus, in the procedural paradigm, the judge [...] has to justify her coherent interpretation with reasons in front of a democratic public.”

Günther apresenta, assim, razões que sustentam o seu entendimento de que discursos jurídicos não implicam em supressão da justificação racional de normas. O que ocorre é que, à diferença do que acontece no âmbito da moral, no direito os procedimentos por meio dos quais essa justificação se efetiva são institucionalizados, adquirindo características próprias. O ponto exato em que reside a diferenciação é indicado pelo autor, ao afirmar a racionalidade da atividade de julgar: “[ela] não se caracteriza somente **pelo tipo de razões e pelas limitações de disponibilidade dos participantes, mas é também uma forma de comunicação que procede, em si, como um discurso legalmente institucionalizado**. Este é um discurso racional de aplicação⁷²” (GÜNTHER, 1995, p. 48. Sem negrito no original). E acrescenta: “É esta forma de comunicação que determina a diferente função que as razões envolvidas na legislação têm que desempenhar neste nível⁷³” (GÜNTHER, 1995, p. 48).

Já que o direito é compreendido como um caso especial da moral, Günther opta por comentar as implicações mais relevantes dessa especialidade nos discursos de fundamentação e de aplicação a partir da análise de dois modelos de argumentações jurídicas, denominados por ele “modelos hermenêuticos” e “o modelo de Dworkin”, fulcrado no conceito de integridade, para o qual propõe uma nova interpretação. De plano, já importa destacar que Günther vê vantagens na proposta de Dworkin, que, adaptada, acaba por se tornar sua própria referência de argumentação jurídica ideal. Por isso, é sobre este modelo que se trabalhará com mais detalhe na presente dissertação. Entretanto, algumas considerações sobre os modelos hermenêuticos são importantes: de acordo com Günther, esses modelos partem do pressuposto de que a relação entre norma e realidade factual é circular: a norma só será definida pela realidade factual e a realidade, pela norma, em seus sinais característicos relevantes (GÜNTHER, 2004, p. 398). Essa tese do círculo inevitável entre norma e realidade tem como objetivo demonstrar que a obtenção de um determinado significado é situacionalmente dependente. Porém, a distinção que Günther defende haver entre discursos de fundamentação e de aplicação explicita que “entre a fundamentação situacionalmente independente⁷⁴ de uma regra e o seu descobrimento situacionalmente dependente, **ainda há, porém, o estágio particularmente autônomo da justificação da sua adequação situacional**” (GÜNTHER, 2004, p.

⁷² No original em inglês: “[...] is not only characterized by the type of reasons and the limitations of their availability to the participants, but it is also a form of communication which proceeds as legally institutionalized rational discourse itself. This is a rational application discourse.”

⁷³ No original em inglês: “And it is this form of communication that determines the ‘different role’ which the reasons bundled up in legislation have to play at this level”.

⁷⁴ Adota-se, nesta sede, o entendimento de que uma fundamentação racional de normas práticas, a menos que seja reduzida a um caráter estritamente lógico-formal, não pode ser levada a cabo sem qualquer referência a casos concretos, ainda que apenas pressupostos.

400). Para Günther, “tão-somente a reflexão a respeito desse processo é que evitará o perigo [...] de adotar, junto com a hermenêutica, também a sua ética aristotélica e assimilar a norma às ‘exigências da situação’” (GÜNTHER, 2004, p. 400).

Tal processo (de justificação da adequação situacional da norma) é realizado por meio da busca e do emprego de “postulados de justiça⁷⁵”, cujo conteúdo variará conforme o estágio de desenvolvimento histórico em que se encontrar uma civilização ética que se utiliza do direito (GÜNTHER, 2004, p. 403). A busca por tais postulados de justiça deve ser guiada por princípios, que aqui assumem “**a função argumentativa de transformar sinais característicos, até então desconsiderados, em Direito**” (GÜNTHER, 2004, p. 404. Sem negrito no original):

[...] se entendermos princípios, no modo aqui sugerido, como expressão de um procedimento argumentativo que possibilita uma consideração imparcial de todos os sinais característicos situacionais, o seu sentido muda; neste caso, passam a servir para justificar coerentemente aquelas normas e as suas variantes de significado que podem ser relacionadas com uma descrição situacional integral (GÜNTHER, 2004, p. 404).

O círculo entre norma e realidade, que Günther identifica com modelos hermenêuticos de argumentação jurídica, não considera, para este autor, a necessidade de argumentação quanto à adequação situacional (GÜNTHER, 2004, p. 404). Por isso, modelos diversos, que operam com a necessidade de haver, em cada caso isolado, correspondência entre todas as normas aplicáveis e suas variantes de significado e a descrição integral da situação, são preferíveis. Neles, a imparcialidade é trabalhada mais consistentemente em seu sentido aplicativo. Como já se demonstrou, nesse contexto de justificação da aplicação, a argumentação jurídica é construída em torno de princípios que funcionam como transformadores de sinais característicos em direito. Cabe aqui uma reflexão lógica, que trará à tona um conteúdo importante, implicitamente presente na frase acima: se sinais característicos serão **transformados** em direito, então eles não eram jurídicos. Mas a que categoria pertenciam? De onde serão buscados? Para Günther, esta questão “avançaria até aqueles princípios morais que legitimariam a ordem jurídica e a comunidade política no seu todo – e, em cada caso em que a constelação dos sinais característicos mudasse, ele teria de mudar também” (GÜNTHER, 2004, p. 404). Isso remete ao modelo de Dworkin.

Para Dworkin, “[...] se o caso em questão for um caso difícil, em que nenhuma regra estabelecida dita uma decisão em qualquer direção, pode parecer que uma decisão apropriada possa

⁷⁵ Günther se vale de termo originalmente empregado por Josef Esser, em seu *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung und Argument des Privatrechts*, sem tradução oficial para o Português.

ser gerada seja por princípios, seja por políticas” (DWORKIN, 2002, p. 131). Entretanto, afirma este autor que, como consequência da exigência de coerência no ordenamento jurídico, apenas os princípios podem servir de critério para apoiar tal decisão: “defendo a tese de que as decisões judiciais [...] mesmo em casos difíceis como o da *Spartan Steel*, são e devem ser, de maneira característica, gerados por princípios, e não por políticas” (DWORKIN, 2002, p. 132). Por isso menciona Günther, com base em Dworkin, que: “a indeterminação de regras jurídicas obriga a recorrer a direitos ou a argumentos principiológicos que se encontram fora da ordem jurídica positivada” (GÜNTHER, 2004, p. 404). Trata-se de argumentos principiológicos ou, como em Esser, “postulados de justiça”, que precisam ser descobertos e destacados por meio de um “sentido [ou senso] de adequação⁷⁶”, por meio do qual serão ponderados e avaliados quanto à sua importância diante da situação concreta⁷⁷:

Eles [argumentos principiológicos] têm a sua função na justificação de decisões jurídicas, com as quais direitos são atribuídos ou negados. Uma vez que um princípio nunca é relevante isoladamente, o que importa é a compatibilidade dos princípios e dos objetivos. **Eles devem ser capazes de se integrar em uma teoria política geral e adequada, na qual seja possível justificar cada elemento. A vontade do legislador e os princípios do Direito consuetudinário funcionarão como ponte entre a teoria geral e os direitos concretos. O juiz precisará estabelecer uma relação coerente entre a sua decisão e a teoria política geral, passando pela justificação da vontade legiferante e aqueles princípios que, diante de um caso isolado, podem ser tomados do Direito consuetudinário. As decisões devem ser introduzidas “em uma teoria abrangente de teorias e objetivos..., compatíveis com outras decisões que também forem consideradas importantes”.** Desta relação de uma “consistência articulada”, fazem parte, portanto, também aqueles casos precedentes, aos quais princípios possam ser vinculados⁷⁸ (GÜNTHER, 2004, p. 405). Sem negrito no original.

A introdução desse tipo de consideração permite que a descrição das características relevantes de uma situação de aplicação seja suficiente para esgotar a exigência de imparcialidade. A teoria de Dworkin não se restringe à interpretação da lei, como, para Günther, ocorreria com os modelos hermenêuticos. Nela, o juiz, ao interpretar a lei, promove uma confirmação, por meio de elementos do caso concreto, de princípios e objetivos que justificam essa própria lei. “Com isso, a norma é [...] inserida novamente em um contexto de justificação que pode ser ligado a diversos outros princípios e objetivos (virtualmente todos)”, como “ao lado do legislador, a Constituição e o

⁷⁶ O termo, originalmente *sense of appropriateness*, é de Dworkin (2002), utilizado em *Levando os direitos a sério*.

⁷⁷ Nesse ponto, Dworkin (2002) e Alexy (2008b) convergem quanto à forma de aplicação de princípios.

⁷⁸ Sobre a questão dos princípios poderem ser vinculados a precedentes judiciais, apesar de isso ser especialmente importante em um sistema como o *common law*, ao qual Dworkin é culturalmente vinculado, é possível argumentar que mesmo em sistemas jurídicos de *civil law*, como o Brasil, decisões judiciais passadas espelham um olhar que a

Direito escrito, ao lado do Direito consuetudinário, os casos precedentes, [...] bem como os erros” (GÜNTHER, 2004, p. 406). No caso ideal, argumentações de adequação acabam, portanto, por enumerar um rol de princípios que harmoniza todo o conteúdo do direito, tornando-o coerente. Em vista desse todo, a justificação da norma deverá ser convincente, e será possível afastá-la apresentando aspectos relevantes que não foram considerados (DWORKIN, 2002, p. 203; GÜNTHER, 2004, p. 406).

A idéia de fazer com que decisões a respeito de normas jurídicas sejam coerentes com uma determinada teoria política intersubjetivamente partilhada foi o marco inicial da tese de Dworkin sobre a aplicação do direito. Essa tese foi posteriormente desenvolvida e ampliada por meio da inclusão do princípio da integridade. Como visto, para Dworkin, o direito é produto de uma comunidade e, como tal, é construído de acordo com suas concepções políticas e as reflete. Se as normas que compõem o ordenamento jurídico são elaboradas para efetivar tais concepções, há um sentido comum para o qual todas elas apontam, e que faz com que o direito daquela comunidade seja um sistema coerente e íntegro – direito como integridade. Para Dworkin,

[...] o princípio jurídico de integridade instrui os juízes a identificar direitos e deveres legais, até onde for possível, a partir do pressuposto de que foram todos criados por um único autor – a comunidade personificada –, expressando uma concepção coerente de justiça e equidade. [...] Segundo o direito como integridade, as proposições jurídicas são verdadeiras se constam, ou se derivam, dos princípios de justiça, equidade e devido processo legal que oferecem a melhor interpretação construtiva da prática jurídica da comunidade (DWORKIN, 1999, p. 271-2).

Juízes que compartilhem este entendimento do direito como integridade decidem casos difíceis – nos quais um juspositivista, por exemplo, entenderia se encontrar em situação na qual pudesse decidir discricionariamente –, buscando, “em algum conjunto coerente de princípios sobre os direitos e deveres das pessoas, a melhor interpretação da estrutura política e da doutrina jurídica de sua comunidade” (DWORKIN; 1999, 305). Se há uma melhor interpretação é porque, dentre as várias possíveis – o que pressupõe colisões –, uma se harmoniza em maior grau com os ideais partilhados pela comunidade que cria o direito e a ele se submete. Para Günther, “em última análise, a melhor das interpretações somente poderá ser empreendida do ponto de vista da moralidade política”. Por isso, o princípio da integridade obriga, “também no caso da aplicação jurídica, a que se tratem todos os membros da comunidade política com igual respeito, à medida que coloca cada

comunidade política teve, e pode eventualmente manter, sobre determinada questão. Nesse sentido, é possível estender a afirmação de Dworkin à realidade brasileira, pois também a esses casos princípios podem validamente ser vinculados.

decisão sob o pleito de compatibilidade com a melhor das interpretações” (GÜNTHER, 2004, p. 411). Sob o pressuposto da integridade, portanto, existe uma melhor resposta para casos controversos.

Günther entende que, ainda que Dworkin declare ser a integridade um princípio autônomo, sua importância deriva do fato de que ela se relaciona com outros princípios fundamentais de uma comunidade política, como justiça e devido processo legal, por exemplo. “A integridade é um artifício interno representacional para uma comunidade que deseja que seu direito como um todo expresse coerentemente princípios de justiça e equidade⁷⁹” (GÜNTHER, 1995, p. 44). Entendida como a “virtude de lidar coerentemente com estes princípios”, a integridade se expressa, então, “na máxima de tratar casos iguais de modo igual” (GÜNTHER, 2004, p. 407), tanto no momento de produção da norma jurídica (atividade legislativa) como no de aplicação ao caso concreto (atividade jurisdicional)⁸⁰:

[...] Dworkin não utiliza este ideal da *integrity* como uma regra semântica que aplica consistentemente uma norma singular em casos iguais, mas no sentido de um conceito de relacionamento que exige imperiosamente a compatibilidade de uma decisão com virtualmente todos os princípios. [...] Este ideal da *integrity*, portanto, não diz respeito aos direitos individuais, nem aos argumentos principiológicos que representam, contudo **refere-se ao modo como uma comunidade lida com eles na legislação e na jurisprudência.** Porque direitos não podem ser aplicados isoladamente, tampouco podem ser restritos a um círculo de pessoas privilegiadas, eles exigem, em cada decisão a respeito de normas jurídicas, um exame coerente (GÜNTHER, 2004, p. 408). Sem negrito no original.

Em suma, para Günther, na teoria de Dworkin a integridade funciona como um princípio de relacionamento que integra a norma sob análise em um contexto político coerente e coloca-a em cotejo com virtualmente todos os direitos e princípios pertinentes:

Uma comunidade que se governa de acordo com este princípio é também uma ‘comunidade de princípio’. E a aderência interpretativa ao princípio liga a legislação e a jurisdição: a integridade exige que os padrões públicos da comunidade sejam elaborados e vistos, na medida do possível, como expressão de um único, coerente esquema de justiça e equidade na relação jurídica⁸¹ (GÜNTHER, 1995, p. 45)

⁷⁹ No original em inglês: “[...] integrity serves as an internal representational device for a community that wants its law as a whole to express coherently principles of justice and fairness”.

⁸⁰ Dworkin difere entre integridade no ato de legislar e no ato de julgar. No primeiro, este princípio “demanda, daqueles que criam a lei por meio do Legislativo, que em princípio mantenham aquela lei coerente” (DWORKIN, 1999, p. 167). No segundo, juízes devem, na medida do possível, tratar do “sistema de padrões públicos como de um sistema que expressa e respeita um conjunto coerente de princípios, e isso de tal maneira que interpretem esses padrões para encontrar padrões implícitos sob os padrões explícitos” (DWORKIN, 1999, p. 410).

⁸¹ No original em inglês: “[...] a community which governs itself according to the integrity is also ‘a community of principle’. And the interpretative adherence to principle links legislation and adjudication together: ‘Integrity demands

Isso explicaria a ênfase que Dworkin dá ao fato de que a integridade não pode ser interpretada de forma a permitir que, na atividade legiferante, direitos sejam recriados sem se examinar a sua coerência com outros direitos, que sejam perseguidos determinados objetivos políticos que conduzam ao privilégio de uma posição jurídica sobre todas as outras ou, ainda, que na aplicação judicial de normas, juízes se sintam legitimados a criar novos direitos⁸². Para ele, o papel da integridade é possibilitar que venham à tona direitos que já existiam, mesmo que implicitamente. Para garantir que o direito não se desvie deste propósito, tanto decisões legislativas como judiciais têm que ser justificadas. Para Günther, esta interpretação da integridade faz sentido, porque, “no âmago, direitos são de natureza moral” – tese do caso especial – “e, portanto, inacessíveis à alteração positivadora” (GÜNTHER, 2004, p. 410).

É importante ressaltar que a exigência de coerência imposta pela compreensão do direito como integridade não abrange apenas o que Günther chama “grandes direitos” e que, de modo geral, “servem abstratamente apenas para fins retóricos”. Ela se estende também – e principalmente – ao emaranhado de “pequenos” direitos que são majoritariamente o objeto dos casos concretos. Para que o direito seja um todo coerente, esses direitos devem ser contemplados, em cada caso, de modo semelhante (GÜNTHER, 2004, p. 411). Desta forma, a perspectiva do direito como integridade não só pressupõe que o ordenamento jurídico se assenta sobre princípios coerentes de justiça, lealdade e devido processo legal, como também obriga os juízes “a confirmar esses princípios nos novos casos que vierem a apresentar-se, de modo que a situação de cada pessoa seja correta e justa, segundo os mesmos padrões” (DWORKIN, 1999, p. 255).

Por outro lado, a exigência de justificação de decisões legislativas e judiciais “segundo uma teoria política geral coerente” (GÜNTHER, 2004, p. 411) conecta argumentos de ordem moral às decisões sobre normas jurídicas. Porém, de acordo com Günther, Dworkin promove essa conexão sem conseguir desvincular-se do contexto de uma comunidade política⁸³ e, por isso, de certa forma

that the standards of the community be both made and seen, so far as this is possible, to express a single, coherent scheme of justice and fairness in the right relation”.

⁸² Para impedir que isso aconteça, Dworkin desenvolve um teste, a ser aplicado pelo juiz quando este se encontrar entre várias interpretações plausíveis de uma norma jurídica, e que intitula “teste de substância” (DWORKIN, 1999, p. 267).

⁸³ Em outro escrito, Günther explicita o sentido de vinculação de Dworkin ao contexto de uma teoria política determinada: “de acordo com Dworkin, a integridade é internamente vinculada à prática jurídica de uma comunidade que aceita autonomia política ou auto-governo. Essa vinculação se torna manifesta de duas formas. Primeiro, Dworkin parte da noção do cidadão literalmente como o autor da lei. Se cada cidadão é considerado o autor (virtual) da lei, ele tem que interpretar esta prática como aquela de escrever um texto narrativo coerente que foi iniciado por autores do passado e que tem que ser continuado por autores futuros. Depois, a integridade em si tem uma força integrativa para os membros de uma comunidade que governa a si mesma. Ela pressupõe e endossa comprometimentos mútuos entre os membros da

se mantém preso a características do segundo estágio de desenvolvimento moral (nível convencional). Ainda haveria um contexto de referência dominante e que impediria que o procedimento de argumentação sob “U” se tornasse universal no sentido de que aquela teoria política seja apenas uma dentre as várias possíveis perspectivas a serem analisadas.

Günther entende, no entanto, que esta não é a única interpretação possível para a aplicação do princípio da integridade a um determinado ordenamento jurídico. “O princípio da *integrity* não precisa encontrar necessariamente o seu limite no contexto dado de uma moral política” (GÜNTHER, 2004, p. 412). É que, para Günther, o direito a igual respeito e consideração, contido no princípio da integridade, “ostenta um conteúdo universalista que é somente o que torna frutífero o modo como ele reclama”. A proposta de Günther é, então, reconstruir este conteúdo, de modo que dele resultem três acepções (i), (ii) e (iii) de integridade que, reunidas, comporão o modelo de argumentação jurídica que este autor considera mais plausível.

(i) Em primeiro lugar, com base na alegação de que uma das manifestações da integridade é o tratamento de cada indivíduo com igual respeito e consideração, e apoiando-se na proposta de Habermas, Günther propõe que igual respeito e consideração expressem a idéia de imparcialidade como regra de argumentação em discursos práticos. Dessa forma, a integridade passaria a integrar discursos de fundamentação, porque a consideração, de modo igual, dos interesses individuais seria pressuposto para a constituição de um interesse generalizável (o que pressuporia, por sua vez, o tratamento de cada um com igual respeito e consideração). Integridade, sob este prisma, torna-se uma condição para a operacionalização do sentido universal-recíproco da imparcialidade (GÜNTHER, 2004, p. 412).

(ii) Em segundo lugar, a vinculação promovida por Dworkin entre o princípio da integridade e o ideal de uma comunidade política evidencia que essa comunidade depende de relações solidárias de convivência (GÜNTHER, 2004, p. 412). A relação entre solidariedade social e o conteúdo intersubjetivamente partilhado do direito é expressa, ainda que implicitamente, pelo princípio da coerência, ao qual inclusive a legislação está submetida. “Porque cada novo direito se aplica sempre no contexto do exame de outros direitos, eles estão, de antemão, inseridos em relações de

comunidade, que tratam uns aos outros como livres e iguais de acordo com um esquema coerente de princípios (GÜNTHER, 1995, p. 45). No original em inglês: “[...] according to Dworkin, integrity is internally linked to the legal practice of a community that accepts political autonomy of self-rule. This link becomes manifest in two ways. First, Dworkin takes the notion of the citizens as the law’s ‘author’ literally. If every citizen is considered the (virtual) author of the law, He or she has to interpret this practice as that of writing a coherent narrative text which was indicated by past authors and has to be continued by future ones. Second, integrity itself has an integrative force for the members of a community that rules itself. It presupposes and endorses mutual commitments between the members of the community, who treat each other as free and equal according to a coherent scheme of principles”.

reconhecimento recíproco” (GÜNTHER, 2004, p. 413). O princípio da coerência garante que, nesse processo, as relações solidárias de convivência também sejam reconhecidas. É assim que Dworkin “introduz o princípio fundamental de consideração e respeito iguais, em cuja conformidade todos os direitos de liberdade precisam justificar-se” (GÜNTHER, 2004, p. 413).

À medida que uma comunidade torna-se possuidora de um conceito intersubjetivo de direito, ainda que geral, ela passa a ter condições de avaliar, à luz do princípio da integridade (exigência de igual consideração e respeito), se e de que forma o direito está sendo observado em determinadas situações. Com a diversificação e especialização de situações, direitos implícitos na expressão “igual consideração e respeito” passam a ser descobertos e explicitados. É isso o que Günther quer dizer quando afirma que “um conceito intersubjetivo do direito também incrementa o descobrimento de direitos” (GÜNTHER, 2004, p. 414). É possível que esses novos direitos venham a colidir entre si. Entretanto, como já foi demonstrado, a aplicação da integridade ao ideal de uma comunidade política ressalta o caráter de solidariedade de que se revestem as relações de convivência entre seus membros. Em decorrência disso, constrói-se uma identidade comum, e cria-se um sentido compartilhado de direito. Permeando todo esse processo de reconhecimento mútuo, está o princípio da coerência. Por isso, se em razão dessa segunda acepção em que Günther reconstrói a integridade, houver descobrimento de novos direitos e isso levar à colisão entre eles, “direitos em colisão somente poderão ser harmonizados preservando-se a coerência, isto é, ponderando-se os princípios que os representam” (GÜNTHER, 2004, p. 414).

(iii) Em consequência disso (de ser um princípio capaz de revelar normas implícitas que podem entrar em colisão – caso que deverá ser solucionado observando-se a necessidade de coerência), a integridade pode ser compreendida, em uma terceira acepção, como um princípio para argumentações de adequação, em que a exigência de tratamento igual em consideração e respeito se transforma na obrigatoriedade de tratamento isonômico de casos iguais ou, em outras palavras, de aplicação em cada caso de modo igual. Tal obrigatoriedade não deve ser compreendida, no entanto, como se se dirigisse à aplicação de uma norma isolada, mas de “uma porção de princípios como direitos” (GÜNTHER, 2004, p. 414). A integridade exigirá, então, que procedimentos de aplicação necessariamente pressuponham a efetivação de princípios como devido processo legal, justiça ou equidade, e que estes sejam observados em cada caso de modo igual, porque, afinal, a exigência que a integridade dirige de modo mais universal a cada um é a de tratamento com igual respeito e consideração. Günther admite que “esse tipo de tratamento igual produz, sistematicamente, diferenças e colisões” (GÜNTHER, 2004, p. 414), mas também reconhece que “a estrutura que

produz estas colisões e leva a considerar as diferenças é, no entanto, a estrutura de argumentações de adequação, tal como procuramos descrever acima” (GÜNTHER, 2004, p. 414).

Reunindo as três acepções de integridade acima expostas, Günther formula sua proposta de reconstrução do conteúdo desse princípio dworkiniano, de modo a desvinculá-lo de uma teoria política determinada. Em consequência disso, entende Günther que a integridade passa a assumir um caráter universalista, típico do nível pós-convencional de desenvolvimento da consciência moral, e pode ser incorporada, como regra de argumentação, nos discursos de fundamentação e de aplicação de normas jurídicas. Nos discursos de fundamentação, o princípio da integridade se traduz na exigência de que os interesses individuais sejam considerados de modo igual, e de que cada indivíduo seja tratado como portador de direitos iguais. Nesse sentido, a integridade operacionaliza o sentido universal-recíproco da imparcialidade. Aqui cabe, entretanto, uma importante observação, que sem a consideração do modelo de Dworkin e da proposta de Günther não poderia ainda ter sido mencionada: a adoção da tese do caso especial implica que normas jurídicas derivam de normas morais. Porém, a institucionalização de procedimentos de criação de normas jurídicas dá à validade desse tipo de norma um critério de correção diferente daquele atribuído às normas morais. Nesse sentido, fala-se em devido processo legislativo, por exemplo, como condição de validade para uma norma jurídica. É considerando essa diferenciação que Habermas alerta para o fato de que, enquanto a racionalidade da decisão jurídica depender de elementos como este, a tese do caso especial “tem uma desagradável consequência: ela não somente relativiza a correção de uma decisão jurídica, mas a coloca em questão enquanto tal” (HABERMAS, 1997, p. 289). Ainda de acordo com Habermas, o caminho para fugir a esse tipo de objeção passaria pela necessidade de “reconstrução racional do direito vigente”, de forma que “uma decisão jurídica de um caso particular só é correta, quando se encaixa num sistema jurídico coerente” (HABERMAS, 1997, p. 298).

Ora, esse conceito de coerência, originalmente trabalhado por Dworkin, é assumido por Günther. Se este produziu uma versão alternativa do princípio da integridade, afirmando que ele ostenta um caráter universalista, isso não afasta, contudo, o fato de que um discurso de aplicação somente poderá conduzir à escolha da norma mais adequada se levar em consideração a questão da coerência com o sistema jurídico como um todo (exigência de coerência que se liga às acepções em que a integridade foi trabalhada por Günther nos pontos (ii) e (iii) expostos acima). Com isso, Günther consegue manter a questão da correção da decisão jurídica atrelada à da correção de normas morais (universalistas, à diferença do que entende pressupor Dworkin). “Através disso, o discurso

jurídico é aliviado do peso das questões de fundamentação” (HABERMAS, 1997, p. 289), o que não quer dizer que discursos jurídicos demandem apenas argumentações de aplicação:

[...] os juízes não podem eximir-se de uma avaliação reconstrutiva das normas tidas como válidas, porque eles só podem solucionar colisões de normas se assumirem “que todas as normas válidas formam, em última instância, um sistema ideal e coerente, que permite apenas uma resposta correta para situação de aplicação” (GÜNTHER, 1989b, p. 182). Essa concepção contrafactual mantém o seu valor heurístico enquanto puder encontrar no mundo do direito vigente um fragmento de razão que lhe venha ao encontro (HABERMAS, 1997, p. 289-290).⁸⁴

Em discursos de aplicação, por outro lado, a integridade assume uma dupla função: em decorrência de sua vinculação a uma comunidade ligada por laços de solidariedade de convivência, em que os integrantes se reconhecem mutuamente como iguais, a ela permite o desenvolvimento de um conceito intersubjetivo de direito que incrementa o descobrimento de direitos implícitos. Isso pode repercutir tanto na explicitação e complementação da legislação existente, como na argumentação em discursos de aplicação. Explica-se: os participantes de um discurso de aplicação podem se valer desse reconhecimento mútuo e desse conceito comum de direito para, ao avaliar as características da situação concreta, descobrirem novas normas implícitas (por meio da consideração de novas características relevantes), de forma a promover uma descrição situacional mais completa. Obviamente, atrelado ao descobrimento dessas novas normas está o surgimento de colisões. Elas poderão ser resolvidas do mesmo modo que colisões de normas morais, exceto se houver um procedimento jurídico específico a respeito de antinomias. Por outro lado, como princípio para argumentações de adequação, a prescrição da integridade de tratamento igual em respeito e consideração é transformada na exigência de aplicação dos mesmos princípios e de atribuição dos mesmos direitos aos participantes do discurso de aplicação, em todos os casos iguais. Isso significa, em termos práticos, que se em um procedimento de aplicação foi observado, por exemplo, o devido processo legal, em todos os outros sua observância também será devida, a menos que a inobservância em algum caso possa ser justificada (o que significa a comprovação de que este caso

⁸⁴ Habermas critica a tese do caso especial, ainda que entenda-a mais plausível sob a consideração da coerência. Para ele, “a dimensão de validade mais complexa das normas do direito proíbe equiparar a correção das decisões jurídicas à validade de juízos morais e, nesta medida, considerá-la como um caso especial de discursos morais. As máximas de interpretação e princípios jurídicos, canonizados na metodologia, só serão atingidos satisfatoriamente por uma teoria do discurso, quando tivermos conseguido analisar melhor do que até hoje a rede de argumentações, negociações e comunicações políticas, na qual se realiza o processo de legislação. A tese do caso especial, defendida numa ou noutra versão, é plausível sob pontos de vista heurísticos, porém ela sugere uma falsa subordinação do direito à moral” (HABERMAS, 1997, 290-291).

não contém, por algum motivo determinado, as mesmas exigências dos outros⁸⁵). É importante ressaltar que a avaliação da adequação normativa leva em consideração a coerência (GÜNTHER, 2004, p. 414). Seria absurdo utilizar a integridade como regra do discurso de aplicação e analisar a adequação de uma norma sem ter em vista o próprio ordenamento. Assim, a descontextualização que Günther reclama para o princípio da integridade conduz a uma interessante conclusão: incluída a possibilidade de comparação da teoria política adotada por uma determinada comunidade com outras possíveis concorrentes, a decisão pela validade (em discursos de fundamentação) ou adequação (em discursos de aplicação) de uma norma coerente com essa teoria é, ao mesmo tempo, uma confirmação dos comprometimentos daquela comunidade com aquele conjunto de normas morais e jurídicas que dela (da teoria política adotada) decorrem. Isso adquire relevância se se considerar que o princípio da integridade, na versão de Günther, possui um caráter universalista, não excluindo liminarmente qualquer possibilidade de escolha política. É claro que, dentro de uma determinada teoria política, a exigência de coerência orienta em um determinado sentido, mas entre teorias concorrentes não há restrição de escolha, desde que o procedimento argumentativo se desenvolva sob a condição de igual respeito e consideração.

⁸⁵ O que, em se tratando de uma norma como a que estabelece o devido processo legal, é difícil de acontecer.

PARTE II –
A JUSTIFICAÇÃO RACIONAL DE NORMAS PRÁTICAS NA
FILOSOFIA DE KANT

3 A FILOSOFIA MORAL DE KANT E A JUSTIFICAÇÃO DE NORMAS MORAIS: A QUESTÃO DA PRESENÇA DE UM PRINCÍPIO DE ADEQUAÇÃO NO MOMENTO DA APLICAÇÃO DE MÁXIMAS DE AÇÃO A CASOS CONCRETOS

Immanuel Kant (1724-1804) desenvolve sua filosofia primordialmente na segunda metade do século XVIII. O amadurecimento de suas idéias, que culminou na elaboração de seus escritos críticos, foi fruto de reflexão sobre, principalmente, os seguintes fatos: (i) à época de Kant, dominava no cenário filosófico alemão (prussiano) uma forma de racionalismo de matriz leibniziana-wolffiana. Wolff (1679-1754), que foi contemporâneo de Kant, falecendo em 1754, é considerado por muitos um dos dois fundadores da *Aufklärung* (Ilustração) alemã. Relata Korsgaard que:

Wolff construiu sua filosofia a partir das idéias de Leibniz e da escolástica tomista. Ele adotou a matemática como modelo, e acreditava que a filosofia deveria ser um sistema dedutível universal, em que cada conclusão derivasse, por meio de um raciocínio silogístico, de premissas necessárias. Como Leibniz, Wolff baseava seu sistema nos princípios da contradição e da razão suficiente⁸⁶. [...] Enquanto seres humanos precisam usar métodos empíricos em busca de razões para as coisas, em princípio deveria ser possível colocar as ciências em uma forma completamente dedutiva. A existência de Deus pode ser provada por argumentos ontológicos, cosmológicos e teleológicos, e porque sabemos que Deus existe sabemos que é o Melhor de Todos os Mundos Possíveis. A alma é simples e imortal e, uma vez que ações outras que aquelas que alguém efetivamente realiza são possíveis, a vontade é livre. A ética de Wolff é baseada na idéia de que a vontade é necessariamente motivada pelo bom – isto é, pela percepção de uma perfeição alcançável pela ação. Wolff achava contraditório perceber uma perfeição e não desejá-la, então, em termos kantianos, podemos dizer que ele acreditava que o princípio moral é analítico⁸⁷. Buscar a perfeição nos levará a felicidade, e a perfeição de cada um se harmoniza com a de todos os outros. A conduta imoral é o resultado de confusão sobre o que é bom. A bondade moral deve ser alcançada através da clarificação e correção de nossas idéias⁸⁸ (KORSGAARD, 2000, p. 5).

⁸⁶ Como explica Korsgaard, esse princípio significa que tudo que existe ou ocorre “deve ser explicado por uma razão que demonstra o motivo pelo qual deva existir ou ocorrer e que as coisas não podem ser diversas do que são” (KORSGAARD, 2000, p. 36).

⁸⁷ É analítico porque a vontade está contida no conceito de perfeição, que é, utilizando um termo de Kant, a “suma” bondade que algo pode possuir. Não é necessário que algum elemento externo seja utilizado para ligar a vontade humana a agir necessariamente de acordo com a perfeição.

⁸⁸ No original em inglês: “Wolff constructed his philosophy from the ideas of Leibniz and Thomistic scholasticism. He took mathematics as a model, and believed that philosophy should be a universal deductive system, with every conclusion derived by syllogistic reasoning from necessary premises. Like Leibniz, Wolff based his system on the principles of contradiction and sufficient reason. Wolff also believed that the principle of sufficient reason could be derived from the principle of contradiction, for there would be a contradiction in the insufficiently determined existence of a merely possible thing. While human beings need to use empirical methods in our search for the reason of things, in principle it should be possible to cast the sciences in a completely deductive form. The existence of God can be proved by ontological, cosmological and teleological arguments; and because we know that God exists we know that this is the Best of all Possible Worlds. The soul is simple and immortal, and, since actions other than those one performs are logically possible, the will is free. Wolff’s ethics is based on the idea that the will is necessarily motivated by the good –

A influência do “sistema de metafísica dogmática”⁸⁹ (KORSGAARD, 2000, p. 5) de Wolff na *Aufklärung* alemã foi enorme. De acordo com Beck, Wolff foi o primeiro filósofo a publicar um sistema completo em língua alemã, produzindo, com isso, o instrumental técnico-lingüístico de que se valeriam todos os seus sucessores em escritos filosóficos (BECK, 1969, p. 260). O primeiro contato que Kant teve com a filosofia foi sob influência desse sistema (KORSGAARD, 2000, p. 6) e, mesmo depois de tê-lo refutado, fez constar na *Crítica da Razão Pura* que considerava Wolff “o maior de todos os filósofos dogmáticos” (KANT, 2001, p. 57; *KrV* B XXXVI). Além disso, merece registro o diálogo que Kant manteve com a tradição wolffiana em seus cursos de metafísica e de ética, especialmente por meio da obra de um dos discípulos de Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, freqüentemente citado em suas *Lições de Ética*.

(ii) O segundo fator que contribuiu para o amadurecimento da filosofia crítica de Kant, a oposição às idéias de matriz leibniziana-wolffiana, desmembra-se em dois subfatores. O primeiro deles liga-se também à *Aufklärung* alemã. Acima, falou-se em dois fundadores deste movimento, um dos quais era Wolff. Omitiu-se propositalmente, entretanto, quem seria o outro. Trata-se de Christian Thomasius (1655-1728), teórico que se contrapunha radicalmente às idéias defendidas no racionalismo a que se filiavam Leibniz e Wolff. Por professar a religião pietista, que era seguida pela própria família de Kant, Thomasius defende uma forte conexão entre moralidade e religião, destacando o papel da revelação como caminho para o conhecimento da moral, em oposição à idéia de Wolff de que a moralidade seria acessível por meio da racionalidade. Thomasius e seus seguidores adquiriram força política suficiente para combater frontalmente a filosofia de Wolff, que chegou a ser banido da Universidade de Halle por Friedrich Wilhelm I (KORSGAARD, 2000, p. 6). Devido ao contato com essas críticas, Kant problematiza o fato de todos os princípios da razão remontarem a um único princípio dogmático comum, assunção básica do racionalismo de Wolff (HÖFFE, 1994, p. 12).

O segundo subfator, de influência muito mais direta sobre o pensamento de Kant, é a disseminação dos trabalhos dos empiristas, notadamente os de David Hume (1711–1776)⁹⁰, no então Império Prussiano. Resumidamente, Hume questiona o método científico, afirmando que o cientista

that is, by the perception of a perfection achievable by action. Wolff thought it contradictory to perceive a perfection and not desire it, so in Kantian terms we may say that he believed that the moral principle is analytic. Seeking perfection will bring us happiness, and the perfection of each person harmonizes with the perfection of every other. Immoral conduct is the result of confusion about what is good. Moral goodness is to be achieved through the clarification and correction of our ideas”.

⁸⁹ No original em inglês: “system of dogmatic metaphysics”.

⁹⁰ Mas também Berkeley, Shaftesbury, Hutcheson, dentre outros.

está sempre diante de **um** caso, razão pela qual nenhuma certeza “apodítica” pode ser plenamente alcançada. Com disso, coloca em cheque a racionalidade do conceito de causalidade, que entende como não mais que mera associação de idéias (SALGADO, 1995, p. 147), concluindo que “a razão não tem a faculdade de pensar em tais conexões, mesmo de um modo geral, porque seus conceitos não passariam então de simples ficções e todos os seus pretensos conhecimentos *a priori* não seriam mais do que experiências comuns mal rotuladas” (KANT, 1980a, p. 8-9; *P* 8).

As críticas de Hume ao racionalismo, apesar de não tornarem Kant um empirista, levaram-no a questionar o conhecimento dogmático que marcava a filosofia racionalista predominante à época, fazendo-o afirmar, nos *Prolegômenos*:

Confesso francamente: a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu pela primeira vez meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova. Eu estava bem longe de dar ouvidos a suas conclusões, que resultavam simplesmente do fato de ele não se ter proposto sua tarefa em toda a sua amplitude, mas de ter visto apenas uma de suas partes, que, sem levar em consideração o todo, não pode dar informação alguma. Quando se parte de um pensamento já fundado, apesar de não mais ter sido desenvolvido, que um outro nos deixou, pode-se esperar ser possível levá-lo, através da reflexão, mais além do que o perspicaz homem, a quem se deve a primeira centelha desta luz, que o levou. Examinei em primeiro lugar, portanto, se a objeção de Hume não poderia ser tomada como algo geral e logo descobri que o conceito de conexão entre causa e efeito não é de modo algum o único pelo qual o entendimento pensa *a priori* as conexões entre as coisas, mas, muito mais do que isto, a metafísica é totalmente constituída disso. Procurei assegurar-me de seu número, e com isto me foi possível realizar conforme meu desejo, ou seja, a partir de um único princípio, passei a tratar da dedução desses conceitos, os quais, agora tinha certeza, não haviam sido deduzidos da experiência, como pensava Hume, mas originavam-se do entendimento puro. Essa dedução, que parecia impossível ao meu perspicaz predecessor e que a ninguém ocorrera antes dele, **apesar de cada um ter se servido desses conceitos com segurança, sem sequer perguntar-se onde se baseava sua validade objetiva** [este é o “sono dogmático” a que Kant se refere no parágrafo acima], esta dedução foi, portanto, a tarefa mais árdua que jamais se empreendeu a favor da metafísica; [...] (KANT, 1980a, p. 10-11; *P* 13).

O resultado do contato de Kant com o empirismo foi, portanto, a adoção de uma perspectiva crítica em relação ao pensamento dogmático: é preciso demonstrar a validade objetiva das premissas de que esta parte, para que estas possam ser admitidas como constituintes de uma determinada teoria. Entretanto, como se observa na passagem transcrita acima, Kant não compartilha o entendimento empirista de que o conhecimento é determinado pela experiência. Ao contrário, utiliza-se da crítica humeana para aperfeiçoar a tese de que a razão é capaz de produzir conhecimentos independentemente de qualquer experiência, ou seja, *a priori*, tanto no âmbito especulativo como no prático.

Apesar de a contribuição de Kant para o desenvolvimento do Idealismo Alemão e do pensamento filosófico em geral ser inegável, muitas vezes ela é vista com certo descrédito, como se se tratasse de teses já ultrapassadas e que merecem registro apenas histórico, do que no sentido positivo, e não como uma teoria que ainda pode contribuir para a construção de soluções para problemas morais e jurídicos contemporâneos. Especialmente no que tange à filosofia prática de Kant, é comum que o estudioso de temas a ela relacionados se depare com críticas como as de que este autor trabalha com uma ontologia de “dois mundos”, de onde um elevado nível de idealismo e de rigorismo emanaria quase que naturalmente e que, em última instância, não fornece um critério plausível para a moralidade. Nesse sentido, John Stuart Mill, por exemplo, afirma que Kant “fracassa, de modo quase grotesco, na demonstração de que haveria qualquer contradição, qualquer impossibilidade lógica (para não dizer física), na adoção, por todos os seres racionais, das mais ultrajantes regras imorais de conduta” (MILL, 2000, p. 26). Compartilha este posicionamento G. C. Field, para quem:

A noção do teste de universalização como um critério prático tem sido unanimemente rejeitada pelos críticos, e sem dúvida com boas razões. Os argumentos contra ela são provavelmente familiares a todo estudante nos estágios elementares da filosofia moral. Todos nós fomos apresentados muito cedo à figura do homem inocente perseguido por assassinos cuja vida pode ser salva por uma mentira sem importância. Não há necessidade de trabalhar sobre essa base já tão sedimentada novamente ⁹¹ (FIELD, 1935, p. 179).

Cita-se, ainda, Edward Caird, em cuja opinião “a forma de Kant conectar o princípio com as regras particulares da moralidade parece envolver que cada uma dessas regras deva ser tratada como universal em si mesma, como uma lei absoluta que não pode em nenhuma ocasião ser posta de lado” (CAIRD, 1889, p. 188-189).

Contribuem para o agravamento desta visão acerca da filosofia prática de Kant, é preciso admitir, algumas leituras isoladamente possíveis de trechos de suas próprias obras – deve ser dada ênfase ao termo “isoladamente”: como **sistema** filosófico, pretende-se demonstrar que essas leituras não são admissíveis porque, embora pontualmente possam fazer algum sentido, perdem coerência ao serem confrontadas com o todo – e alguns exemplos de ações moralmente boas, dados pelo próprio autor, dentre os quais o mais célebre talvez seja o da mentira por filantropia. Quanto a esse tipo de exemplos, a tendência atual, ao menos entre os intérpretes simpáticos à filosofia de Kant, dentre os

⁹¹ No original em inglês: “The notion of the test of universalization as a practical criterion has been unanimously rejected by the critics, and doubtless with good reason. The arguments against it are probably familiar to every student in the

quais se podem citar, na literatura estrangeira, Christine Korsgaard, Onora O'Neill, Henry Allison e Paul Guyer, e na literatura brasileira, Alexandre Travessoni Gomes, é demonstrar que Kant equivocou-se ao aplicar sua própria teoria a casos concretos, ou ao menos a determinado tipo de casos concretos. Korsgaard, por exemplo, afirma que “Kant não compreendeu as implicações de sua própria teoria”⁹² (KORSGAARD, 2000, p. 134), enquanto Travessoni Gomes indica que a solução para questões intrincadas como a atinente ao rigorismo pode ser obtida “se desconsiderarmos os exemplos de Kant e nos fixarmos nos princípios de sua ética” (TRAVERSSONI GOMES, 2007a, p. 173). No decorrer da dissertação, a questão dos exemplos, especificamente o da mentira, será retomada, e discutida à luz desse tipo de posicionamento. Por ora, basta mencionar que ela é uma das razões de discordância a respeito da importância e atualidade da filosofia prática de Kant no cenário contemporâneo, e que sua abordagem far-se-á necessária porque ela se relaciona ao objeto principal deste capítulo: a discussão sobre a justificação de normas morais na filosofia prática de Kant, em especial, em relação a sua adequação a casos concretos.

De pronto, já se percebe que a tarefa é árdua. Afinal, como se apontou acima, apesar de esforços virem sendo empreendidos no sentido de flexibilizar o já tão marcado rigorismo kantiano, este ainda é considerado por muitos um dos mais destacados desacertos de sua filosofia prática. Exatamente por isso afirmou Travessoni Gomes, em certa ocasião, que “pode parecer difícil, senão impossível, defender a presença, na filosofia de Kant, [...] de adequação. Uma das características mais negativas da filosofia de Kant seria o rigorismo, *i.e.*, ela desconsideraria as características reais de cada situação, levando, em casos concretos, à extrema injustiça” (TRAVERSSONI GOMES, 2007a, p. 172).

Entretanto, através do itinerário que abaixo se delineará, espera-se ser possível, com apoio em importantes intérpretes da filosofia de Kant, construir uma argumentação plausível acerca deste tema, de modo que, a partir de evidências textuais extraídas da obra do próprio Kant, seja afastada essa leitura tradicional que incompatibiliza a moralidade kantiana e a casuística com que lidamos cotidianamente, constando-se, ao invés, a compatibilidade entre ambas, compatibilidade essa promovida por meio da presença de um princípio de adequação que transforme a lei moral de mero ideal em possibilidade concreta de ação.

elementary stages of moral philosophy. We have all been introduced very early to the figure of the innocent man pursued by murderers whose life can be saved by a timely lie. There is no need to work over this well-trodden ground again”.

3.1 A razão prática como sede da moralidade e, conseqüentemente, do julgamento acerca da justificação de normas morais

De acordo com Kant, em seu uso prático, a razão se ocupa dos “princípios determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objectos correspondentes às representações, ou de se determinar por si mesma à produção dos mesmos (quer o poder físico possa ou não ser suficiente), isto é, de determinar a sua causalidade” (KANT, 1997, p. 23; AA 5:15).

Nessa atividade de produção normativa, a razão prática tem como objeto o agir. Como espontaneidade, as ações que realizamos na qualidade de seres racionais obedecem a leis diversas das leis naturais, leis que nós mesmos produzimos enquanto seres autônomos e que refletem o exercício da racionalidade em um sentido prático. A legislação racional que comanda as ações práticas é, para Kant, expressão da própria eticidade (KANT, 2003, p. 72-73; AA 6:219-220). É ética toda ação (ação em sentido lato, comportando também a omissão) que for determinada por normas legisladas pela razão prática.

A ética é, portanto, um conjunto formado por todas as leis que prescrevem ações ou máximas de ações que traduzem uma necessidade prática. Esse conjunto se desmembra em dois subconjuntos, conforme o objeto seja o agir motivado exclusivamente pelo respeito a essas normas, ou o agir simplesmente compatível com o (conforme ao) comando nelas contido. No primeiro caso, o cumprimento da legislação importa de uma perspectiva interna, enquanto no segundo, de uma perspectiva externa. Trata-se, respectivamente, dos domínios da moral e do direito.

Antes que sejam tecidos comentários a respeito desses domínios, é importante que se advirta o leitor para uma imprecisão terminológica persistente, não só na *Metafísica dos Costumes*, mas na literatura assinada por Kant como um todo. Por vezes, o termo ética [*Sittlichkeit*] é substituído pelo termo moral [*Moral*], embora o sentido permaneça sendo o de um sistema que compreende a moralidade e o direito. E a moral propriamente dita (aquela a que pertencem os deveres de virtude), ora permanece sendo assim denominada – circunstância em que se costuma falar em moral *lato sensu* (ética) e moral *stricto sensu* –, ora passa a ser chamada de ética, embora este último caso seja menos recorrente. Com o propósito de uniformização da linguagem utilizada nesta dissertação, sempre que a referência for ao gênero do qual decorrem moral e direito [*Recht*], o termo empregado

⁹² No original em inglês: “[...] Kant here mistook the implications of his own theory”.

será ética, e as espécies serão designadas por moral e direito, exceto nas citações diretas em que, por óbvio, o texto será mantido em sua integralidade.

Feita esta ressalva, retorna-se aos domínios da moral e do direito. A inclusão de moral e direito na ética de Kant pode ser comprovada por diversas evidências fornecidas pelo próprio autor. Menciona-se, nesta oportunidade, a obra *Metafísica dos Costumes* e suas divisões. O título, originalmente *Metaphysik der Sitten*, já fornece as primeiras pistas. É que *Sitten*, ao contrário do que a palavra em português pode sugerir, ao menos em seu uso não técnico, significa costume em sentido normativo, ou seja, aquelas práticas sociais que são observadas como se fossem leis. O que Kant pretende é, portanto, empreender um estudo do *ethos*, e não de quaisquer costumes.

A *Metafísica dos Costumes* inicia-se com um inventário de conceitos e explicações comuns à moral e ao direito, após o que se especializa em duas partes distintas: Doutrina do Direito e Doutrina da Virtude. Ambas estão inseridas nesse sistema maior, ético, formulado por Kant. Além disso, é importante que se perceba que o direito, apesar de se diferenciar da moral, possui com ela uma ligação: Kant não exige que o cumprimento dos deveres de direito se dê por respeito à lei. Medo da coerção, desejo de reconhecimento pelos semelhantes ou qualquer outro propósito podem motivar o homem a cumprir um dever jurídico, sem que por isso esse dever seja cumprido de maneira insatisfatória. Ainda assim, considera Kant que o cumprimento de um dever jurídico preserva a coexistência das liberdades, ao menos de um ponto de vista externo, na medida em que assegura a ordem e os direitos individuais para cujo exercício essas liberdades são pressupostas. E a preservação das liberdades é um mandamento da moralidade, que pode ser expresso por um imperativo categórico. Ao mesmo tempo em que é um dever de direito cumprir a legislação (jurídica) que protege as liberdades externas, é um dever moral preservá-las. Por isso, ainda que o dever de direito seja cumprido com influência das inclinações – conforme o dever, e não por dever –, associado a ele está o cumprimento indireto de um dever moral.

Mais do que isso, o direito, para Kant, pode ser considerado uma necessidade moral, é um imperativo categórico (GUYER, 2009, p. 293-357; TRAVESSONI GOMES, 2007c, p. 134-135). Kant entende que o homem tem o dever sair do estado de natureza, onde não se pode estar seguro contra a violência recíproca (uma prática em si imoral) e integrar o Estado civil:

[...] a menos que se queira renunciar a quaisquer conceitos de direito, a primeira coisa que tem a resolver é estabelecer o princípio segundo o qual é preciso abandonar o estado de natureza, no qual cada um segue seu próprio critério, unir-se com todos os outros (com os quais a interação é inevitável), submeter-se a uma coação legal externa pública e, assim, ingressar numa condição na qual o que tem que ser reconhecido como a ela pertinente é

determinado pela lei e lhe é atribuído pelo poder adequado (não o que lhe é próprio, mas sim um poder externo); em síntese: deve-se, acima de tudo o mais, ingressar numa condição civil (KANT, 2003, p. 154; AA 6:312).

Embora a exigência de Kant de ingresso na condição civil tenha problemas que, no âmbito desta dissertação, não serão abordados⁹³, a passagem acima demonstra que o direito se relaciona a uma exigência moral, embora com esta não se confunda.

Então, se a razão prática, como matriz da ética, é a sede tanto da moralidade como da juridicidade, isso a credencia a proferir juízos sobre a justificação das normas práticas (morais ou jurídicas) que em seu âmbito forem produzidas.

3.1.1 Unidade da razão e preponderância da razão prática sobre a razão especulativa

Apesar de Kant conceber a unidade da razão, ou seja, que razão especulativa e razão prática devam estar reunidas sob um princípio comum, ele também sustenta a preponderância da segunda sobre a primeira. Em relação à unidade da razão, afirma que “a razão prática e a razão especulativa possuem como fundamento a mesma faculdade de conhecer, na medida em que ambas são *razão pura*” (KANT, 1997, 105; AA 5:89). Sendo assim:

[...] eu exijo, para que a Crítica de uma razão pura prática possa ser acabada, que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa num princípio comum⁹⁴; pois no fim das contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar (KANT, 1980b, p. 106; AA 4:392).

⁹³ Para uma discussão desses problemas, vide, por exemplo, o artigo *Republicanism, despotismo e obediência ao Estado*, de Kenneth Westphal (WESTPHAL, 2009, p. 487-516), ou ainda *Tomando a lei em nossas próprias mãos: Kant e o direito à revolução*, de Christine Korsgaard (KORSGAARD, 2009, p. 517-562).

⁹⁴ Esse princípio, de acordo com O'Neill, é o Imperativo Categórico. Para a autora, “ele [o Imperativo Categórico] contém o corolário de que a liberdade e a autonomia estão no centro, não apenas da moralidade, mas de toda a razão (O'NEILL, 1995, p. 52). Christine Korsgaard compartilha esta visão, mas expõe a questão em termos, não do princípio comum entre razão especulativa e prática, mas de sua finalidade última, exposta por Kant na *Crítica da Faculdade do Juízo*, e que se relaciona com a participação em um Reino dos Fins [o conceito será trabalhado mais adiante]. Em seus termos, “a razão especulativa e a prática estão ligadas porque seu ideal último, sua concepção de um mundo racionalmente inteligível, é a de um sistema de objetivos organizado em torno de seres racionais livres, tomados como o objetivo final do sistema, um Reino dos Fins” (KORSGAARD, 2000, p. 243). Entretanto, prossegue Korsgaard, “enquanto a razão especulativa espera em vão descobrir ou provar que esse ideal da razão já está realizado no mundo, a razão prática – ou moralidade – é a tentativa de impor esse ideal à ação e ao mundo na medida em que a ação modela o mundo” (KORSGAARD, 2000, p. 243). No original em inglês, respectivamente: “It has the corollary that freedom and autonomy are at the heart not just of morality but of all reasoning”; “Speculative and practical reason are linked in that their ultimate ideal, their conception of a rationally intelligible world, is of a system of purposes organized around free rational beings taken as the final propose of the system, a Kingdom of Ends”; “But while speculative reason hopes vainly

Em comentário ao trecho acima, Onora O'Neill ressalta que “a racionalidade teórica constrange mas não determina o que pode ser pensado ou em que se pode acreditar, assim como a racionalidade prática constrange mas não dita o que pode ser feito”⁹⁵ (O'NEILL, 1995, p. 27). Para Allison, a preocupação de Kant em não tornar a racionalidade dicotômica, devido à adoção das perspectivas especulativa e prática, é “perfeitamente compreensível de um ponto de vista sistemático, pois seria [a unidade da razão] uma pré-condição das primeiras duas *Críticas* e, assim, da filosofia crítica como um todo”⁹⁶ (ALLISON, 1993, p. 244-245).

A autoridade dessa racionalidade – considerada em sua unidade – sobre o homem, isto é, a maneira pela qual tanto juízos especulativos como práticos são elaborados pela razão e se impõem sobre o conhecimento e o agir humanos, é apresentada por Kant na forma de metáforas políticas, dentre as quais as principais são as imagens de tribunal, debate e comunidade. De acordo com O'Neill, o uso de figuras essencialmente políticas, e não de exemplos “algorítmicos”, demonstra que Kant não compreende a razão como um sistema lógico-formal, fechado e auto-construtor de seus próprios conceitos. Ao invés, os elementos que compõem o conhecimento humano, seja ele especulativo ou prático, devem estar direcionados a fins elaborados pelos próprios homens enquanto autores de seu próprio plano de vida, enquanto seres autônomos, capazes de produzir a lei sob a qual se colocarão (O'NEILL, 1995, p. 18-19). A fim de explicitar estas afirmações, cita-se como exemplo a metáfora do tribunal. Para O'Neill, “a imagem da razão como um tribunal liga a autoridade da razão e a imperatividade da lei de maneiras específicas”⁹⁷ (O'NEILL, 1995, p. 17), como se pode observar na passagem abaixo:

A crítica [...], que extrai todas as suas **decisões** das regras fundamentais da sua própria instituição, cuja autoridade ninguém pode por em dúvida, proporciona-nos a tranquilidade de um **estado legal** em que não nos é permitido tratar o nosso diferendo a não ser mediante um **processo**. [...] a **sentença**, porque toca agora a fonte das discussões, deve conduzir a uma paz eterna (KANT, 2001, p. 616; *KrV* A751, B779). Sem negrito no original.

to discover or prove that this ideal of reason is already realized in the world, practical reason – or morality – is the attempt to impose this ideal on action and on the world insofar as action shapes the world”.

⁹⁵ No original em inglês: “[...] theoretical rationality constrains but does not determine what can be thought or believed, just as practical rationality constrains but does not dictate what may be done”.

⁹⁶ No original em inglês: “[...] readily understandable from a systematic standpoint, since it would seem to be a precondition of the unity of the two first *Critiques* and therefore of the critical philosophy as a whole”.

⁹⁷ No original em inglês: “The image of reason as a tribunal links the authority of reason and the rule of Law in rather specific ways”.

O'Neill adverte para uma dificuldade que a associação da razão à imagem de um tribunal traz consigo: "a autoridade de tribunais políticos é em si fundamentada no poder, e em última instância na força"⁹⁸ (O'NEILL, 1995, p. 18). Para a autora, a autoridade da razão como uma imposição, um ato originariamente coativo, poderia então ser comparada à exigência que Kant faz, inspirado em Hobbes, de adesão do homem ao contrato social e de submissão ao Estado e ao direito (KANT, 2001, p. 616-617; *KrV* A751-752, B779-780; O'NEILL, 1995, p. 18).

Não parece ser este, entretanto, o objetivo de Kant ao estabelecer tal comparação. Parágrafos antes de fazê-lo, Kant havia, utilizando-se mais uma vez de termos comuns em discursos políticos ou propriamente jurídicos, afirmado que a razão "não possui autoridade ditatorial, seu **veredito** é sempre apenas a concordância de cidadãos livres, que devem poder expressar, sem obstáculos, suas objeções ou mesmo seu **veto**" (KANT, 2001, p. 625-626; *KrV* A766, B794. Sem negrito no original). Talvez com base em passagens como esta, O'Neill assevere que:

As imagens de um contrato ou tribunal não precisam, todavia, ser tomadas literalmente, ou como se se referissem a eventos históricos. **O ponto central que Kant pretende sustentar com essas analogias é que a autoridade da razão deve (já que não recebe reivindicações antecedentes ou transcendentais) ser vista como uma tarefa prática e coletiva, como aquela de constituir a autoridade política. Aqueles que encaram a tarefa não encontram uma coordenação antecedente; é por isso que a Torre de Babel mantém-se como uma ameaça constante. A crítica da razão⁹⁹ é possível apenas se pudermos encontrar uma estratégia por meio da qual uma pluralidade de potenciais seres capazes de oferecer razões [reasoners]¹⁰⁰ puderem interagir sem se basear na força, ou na ficção de uma harmonia pré-estabelecida** (pluralidades reais podem, é claro, usar tais capacidades para lutar e disputar: não se assume que seres capazes de oferecer razões [reasoners] estão sempre em relações pacíficas ou em harmonia, ou que as sociedades humanas podem ser mantidas sem a força). **Se há tais modos de coordenação, eles poderiam, como que retrospectivamente, ser considerados princípios da razão, e serem definidos como termos de um "contrato da razão" ou como um "tribunal da razão". Se as analogias políticas não são tomadas tão literalmente, Kant pode ainda reivindicar sua asseveração de que a razão não é ditadora¹⁰¹** (O'NEILL, 1995, p. 18). Sem negrito no original.

⁹⁸ No original em inglês: "[...] the authority of political tribunals is itself grounded in power, and ultimately in force".

⁹⁹ Seja ela especulativa ou prática.

¹⁰⁰ A tradução de *reasoners* por "seres capazes de oferecer razões", e não por outro termo, como "seres racionais", teve por critério o fato de que, para a palavra "racional", há correspondência específica em inglês – *rational*. A palavra *reasoner*, ao contrário, não parece possuir outra que lhe seja equivalente em português.

¹⁰¹ No original em inglês: "The images of a contract or tribunal of reason need not, however, be taken literally, or as referring to historical events. The central point that Kant makes with these analogies is that reason's authority must (since it receives no antecedent coordination; that is why Babel remains a constant threat. Critique of reason is possible only if we can find a strategy by which a plurality of potential reasoners could interact without relying on force, or on the fiction of pre-established harmony. (Actual pluralities may of course use such capacities to fight and dispute: There is no assumption that reasoners are always in peaceful relations or harmony, or that human societies can be maintained without force.) If there are any such modes of coordination, they could, as it were *retrospectively*, be said to be principles

Esclarecida a questão da associação da metáfora do tribunal ao poder e à coação como fundamentos da autoridade da razão, associação esta que pode ser afastada se não se adotar uma interpretação literal da analogia feita por Kant, destaca-se nela o ponto positivo de desvincular da autoridade da razão uma imagem algorítmica. Entender a racionalidade como um procedimento algorítmico seria (i) conceber que há regras abstratas pré-elaboradas sob as quais tudo o que pode ser conhecido ou feito se enquadra, ou, em outras palavras, pode ser subsumido; e que (ii) por causa disso, o resultado de juízos racionais, apesar de se subordinar a princípios *a priori* da razão, não é completamente determinado por eles, mas por fins que elegemos como próprios (O'NEILL, 1995, p. 18-19). “Ter um tribunal não é ter um algoritmo que o tribunal segue. Se fosse isso que os tribunais fizessem, eles seriam redundantes”¹⁰² (O'NEILL, 1995, p. 18). A redundância, explica O'Neill, reside no fato de que “tribunais deliberam e alcançam vereditos; há movimentos que eles podem não fazer e que não deveriam fazer à medida em que caminham na direção de um veredito, mas suas regras e procedimentos não determinam completamente cada movimento”¹⁰³ (O'NEILL, 1995, p. 18). Ou seja, existem normas já fixadas; entretanto, o veredito, a decisão final, não será fruto exclusivamente da observância dessas regras. Os julgadores desse “tribunal” devem observá-las, é verdade, mas não estão limitados apenas a seguirem este procedimento. Prossegue a autora:

Sua tarefa [dos tribunais] é uma genuinamente prática de julgar; por isso o tribunal provê uma imagem apropriada para uma crítica do julgamento da razão. Se Kant descreve a autoridade da razão como um tribunal que julga e delibera, então presumivelmente ele pensa que a razão também não consiste em algoritmos para pensar e agir, que podem ser formulados como regras abstratas¹⁰⁴ (O'NEILL, 1995, p. 18).

A colocação de O'Neill é relevante e pode ser vista como um argumento contrário a uma crítica comumente lançada contra Kant, a de que seu sistema filosófico, especialmente o prático, propõe uma moralidade de cunho altamente idealista, ou seja, que não encontra correspondência com situações que são vivenciadas na realidade. Por ora, um levantamento mais completo dos motivos que se podem oferecer para refutá-la será mantido em suspenso. Contudo, o argumento de

of reasoning, and even spoken of as the terms of a 'contract of reason' or as a 'tribunal of reason'. If the political analogies are not taken too literally, Kant may yet vindicate his claim that reason is no dictator”.

¹⁰² No original em inglês: “To have a tribunal is not to have an algorithm that the Tribunal follows. If that were what tribunals did, they would be redundant.”

¹⁰³ No original em inglês: “Tribunals deliberate and reach verdicts; there are moves that they may not and has better not make as they move toward a verdict, but their charters and procedures do not fully determine every move.”

¹⁰⁴ No original em inglês: “Theirs is a genuinely practical task of judging; hence the tribunal provides an appropriate image for a critique or judging of reason. If Kant depicts the authority of reason as a tribunal that judges and deliberates, than presumably he thinks that reason too does not consist of algorithms for thinking or acting, which can be formulated as abstract rules”.

O'Neill já sugere algo de relevância para este tema: a racionalidade se impõe sobre os seres humanos, ou seja, possui autoridade sobre eles, não porque tenha uma estrutura abstrata pronta e acabada, mas porque através dela decide-se, julga-se sobre o conhecimento, seja ele especulativo ou prático, tendo em vista tanto os princípios da razão como – já que esses princípios não tornam a razão algorítmica ou, reproduzindo-se o argumento de O'Neill, não a determinam completamente – algum outro elemento que os complementa, e que não pode ser também uma regra abstrata (como adverte O'Neill no trecho acima transcrito, isso levaria a uma racionalidade algorítmica¹⁰⁵), devendo então ser buscado no plano concreto, onde se desenvolvem as relações e práticas humanas. Com isso, abre-se espaço para que a realidade integre os juízos decisórios da razão.

Outro ponto positivo na utilização da metáfora do tribunal, ligado à demonstração explicitada por O'Neill de que a racionalidade, para Kant, não é algorítmica, é o esclarecimento de porque a razão, apesar de una, ao final é preponderantemente prática – “todo o interesse é finalmente prático” (KANT, 1997, p. 140; AA 5:121). Esta afirmação de Kant está ligada, tanto para O'Neill como para Korsgaard, à conclusão a que chega Kant na *Crítica da Razão Pura* em relação à inaptidão da razão especulativa para responder a questões metafísicas como aquelas sobre a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade da vontade. Em linhas gerais, o processo pelo qual a razão especulativa alcança o entendimento é o seguinte: como seres humanos, recebemos uma diversidade da intuição. Podemos sintetizar essa diversidade (o procedimento é sintético, e não analítico, porque o entendimento acerca do objeto da intuição não está contido na intuição) por meio da utilização de conceitos empíricos, de acordo com as categorias do entendimento (conceitos que possuímos *a priori*). No entanto, a aplicação das categorias em atos completos de julgamento só é possível se adotarmos e seguirmos certas idéias da razão que os orientam (O'NEILL, 1995, p. 19), exatamente aquelas acima referidas como questões metafísicas que a razão especulativa não consegue solucionar (que têm por objeto, como já visto, a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade da vontade) (O'NEILL, 1995, p. 19).

Como se afirmou, apesar de problematizar tais questões, ao se aventurar nesse tipo de assunto, a razão especulativa cai em antinomias que não consegue, por si própria, resolver (KORSGAARD, 2000, p. 3). “Mas essa conclusão prepara o caminho para uma extensão do poder

¹⁰⁵ Os princípios da razão devem possuir uma formulação abstrata, para abranger o maior número de casos possível. Se esse outro elemento que, para O'Neill, integra os julgamentos racionais e completa a motivação dos vereditos, fosse admitido como algo também abstrato, então a razão seria completamente determinada por regras abstratas, o que é típico do que se definiu como algoritmos para pensar e agir, “que podem ser formulados como regras abstratas” (O'NEILL, 1995, p. 18). No original em inglês: “[...] that can be formulated as abstract rules”.

da razão prática”¹⁰⁶ (KORSGAARD, 2000, p. 3). Tal “extensão” é explicada pela autora da seguinte forma:

Nossas crenças em Deus, na imortalidade e na liberdade – isto é, existência em um mundo inteligível – são “postulados da razão prática”. Um postulado da razão prática é teórico na forma, asseverando algo sobre o que for o caso; ainda assim ele não pode ser demonstrado teoricamente como verdadeiro ou falso. Mas nós temos um interesse que emana das necessidades da moralidade em acreditar nisso. Uma vez que a razão prática provê o embasamento para se acreditar nos postulados, seu poder é mais extensivo que o da razão teórica. Ao estabelecer os postulados, a razão prática assume as tarefas metafísicas que a razão teórica teve que abandonar¹⁰⁷ (KORSGAARD, 2000, p. 30)¹⁰⁸.

De acordo com O’Neill, a capacidade da razão prática de lidar com questões que foram deixadas sem solução pela razão especulativa, e que leva à conclusão de que “no final, um princípio prático deverá guiar todos os atos completos de julgamento”, faz com que “começemos a ver porque Kant pensa que a razão *prática* é fundamental para toda a racionalidade, porque não pode haver regras completas para o julgamento e porque a razão humana é, podemos dizer, não-algorítmica, da base até o topo”¹⁰⁹ (O’NEILL, 1995, p. 19). Nesse sentido, a metáfora do tribunal demonstra que **“não podemos esperar que os princípios da razão dominem e controlem todo o pensamento e a ação racionais. Pensamento e ação podem no máximo ser constrangidos, mas não completamente determinados por princípios da razão”**¹¹⁰ (O’NEILL, 1995, p. 19. Sem negrito no

¹⁰⁶ No original em inglês: “But this conclusion prepares the way for an extension in the power of practical reason”.

¹⁰⁷ No original em inglês: “Our beliefs in God, immortality and freedom - that is, existence in an intelligible world – are “postulates of practical reason”. A postulate of practical reason is theoretical in form, asserting something about what is the case, yet it cannot be shown theoretically to be either true or false. But we have an interest springing from the needs of morality in believing it. Since practical reason supports belief in the postulates, its power is more extensive than that theoretical reason. In establishing the postulates, practical reason takes up the metaphysical tasks that theoretical reason had to abandon”.

¹⁰⁸ É importante esclarecer que a extensão do poder da razão prática, em relação ao da razão especulativa, não significa, como adverte o próprio Kant, que a razão prática é capaz de estender nosso **conhecimento** sobre determinados objetos. Admitir esta possibilidade seria dizer que a razão prática assumiria propósitos teóricos. Nesse caso, “eu gostaria de saber onde e em que ponto precisamente é que se pretende colocar limites às pretensões da razão; na verdade precisamente do lugar donde foram tirados aqueles conhecimentos, muitos outros se podem ainda esperar (no caso de, como se faz crer, somente exercitarmos a reflexão). A delimitação de tais exigências teria porém que acontecer segundo um certo princípio [...]. Mas aqui nenhum princípio é possível senão, ou admitir que no que diz respeito ao supra-sensível nada puro e simplesmente pode ser determinado teoricamente (a não ser de forma só negativa), ou que a nossa razão contém em si uma mina [...] de conhecimentos ocultos que vão se alargando, desafiando a nós mesmos e aos nossos descendentes” (KANT, 2002b, p. 299-300; *KU* 441). Como será demonstrado adiante, a extensão de que Kant trata não se dá na dimensão teórica, mas na dimensão de uma “fê prática”.

¹⁰⁹ No original em inglês: “[...] we begin to see why Kant thinks that *practical* reason is fundamental to all reasoning, why here can be no complete rules for judging and why human reasoning is, as we might say, nonalgorithmic, down to the bottom”.

¹¹⁰ No original em inglês: “[...] we cannot expect the principles of reason to dominate and control all reasoned thought and action. Thought and action can at most be constrained, not fully determined by principles of reason”.

original). A impossibilidade de determinação absoluta por princípios é justificada nos seguintes termos:

Os elementos do conhecimento humano [especulativo ou prático] não são auto-construtíveis; eles devem ser sempre agrupados de acordo com um ou outro plano. Nenhum plano superior está inscrito em cada um de nós; ao contrário, devemos criar um plano que agregue os vários elementos. Esse plano não deve pressupor capacidades que não se podem coordenar, como uma harmonia pré-estabelecida entre os autores ou entre cada um deles e uma realidade transcendente. O requerimento mais básico para a construção, por qualquer pluralidade de agentes, deve então ser negativo. Ele não pode ser mais que o requerimento de que quaisquer princípios fundamentais do pensamento e da ação que empreguemos sejam tais que não seja impossível para todos os seguirem. Pode haver planos detalhados diferentes que se enquadrem nessa exigência. Mostrou-se apenas uma exigência negativa à razão; quaisquer princípios do pensamento e da ação que podem ter autoridade não podem abarcar princípios sob os quais alguns dos membros de uma pluralidade não podem (ou não iriam!) agir. Ainda assim, este é um grande acordo, pois pode ser igualmente afirmado como o requerimento de que no pensamento, assim como na ação, devamos, se temos que afastar a ameaça de Babel, agir apenas sob aquela máxima que possamos ao mesmo tempo querer que seja uma lei universal. Aqui começamos a compreender porque Kant sustentou que o Imperativo Categórico era o princípio supremo não apenas da razão prática, mas de toda a racionalidade¹¹¹ (O'NEILL, 1995, p. 19-20). Sem negrito no original.

Enfim, no âmbito da razão prática é que será possível prover uma abordagem não antinômica desses postulados. É também nessa sede que Kant responderá à questão – diretamente ligada a esses postulados – que pode ser resumida na expressão “o que devo fazer?” [*Was soll ich tun?*]. Sua resposta, como logo adiante se demonstrará, passa necessariamente pela distinção entre juízos analíticos e sintéticos, elaborada na primeira *Crítica*. Relaciona-se também à conclusão de que, contrariamente ao que pensara Hume, há conhecimentos que independem de qualquer tipo de experiência. Além destas considerações, indicadas na ordem em que serão abordadas no presente capítulo, integram seu objeto um estudo dos principais elementos que compõem a moral: a vontade boa; a liberdade; a consideração do homem como ser numenal e fenomenal; o caráter da lei moral; os fins, que também são deveres, que toda ação moralmente boa possui; o Imperativo Categórico e

¹¹¹ No original em inglês: “The elements of human knowledge are not self-constructing; they must always be put together according to some plan or other. No master plan is inscribed in each one of us; rather we must devise a plan that assembles the various elements. This plan must not presuppose unavailable capacities to coordinate, such as a pre-established harmony between reasoners or between each reasoner and a transcendent reality. The most basic requirement for construction by any plurality of agents must then be negative. It can be no more that the requirement that any fundamental principles of thought and action we deploy be one that it is not impossible for all to follow. There may be differing details plans that fall within this constraint. We have been shown only a negative constraint on reason; any principle of thinking and acting that can have authority cannot enjoin principles on which some members of a plurality cannot (not ‘would not’) act. Yet this is already a great deal, for it might equally be stated as the requirement that in thought as well as in action we must, if we are to evade the threat of Babel, act only on that maxim through which we can at the same time will that it be a universal law. Here we begin to understand why Kant held that the Categorical Imperative was the supreme principle not just of practical but of all reasoning”.

suas fórmulas, seu *status* normativo, o modo como a faculdade de julgar dele se apropria para proferir juízos práticos e a ligação que possui com a justificação de normas morais, neste ponto destacando sua relação com a aplicação de prescrições morais a casos concretos; a estrutura dos deveres de virtude e como ela possibilita o tipo de justificação de normas anteriormente citada. Deveres de virtude são, como se demonstrará, deveres de lata obrigação. Existe uma relação direta entre esta constatação de Kant e a defesa da existência de um princípio de adequação em sua filosofia moral. Por fim, serão discutidos exemplos elaborados pelo próprio Kant, especialmente o da mentira por filantropia, que será relido à luz da obra de intérpretes contemporâneos, enquanto os outros serão apenas citados, mantida a forma como Kant os expôs. É relevante o fato de que quando Kant desce à casuística, na parte final da Doutrina da Virtude, que integra a *Metafísica dos Costumes*, ou nas *Lições de Ética*, ele mesmo relativiza a proibição contida em uma norma geral como “não mentir”, por exemplo, face a determinadas situações concretas. Diante desse panorama, será então tecida uma crítica à característica de rigorismo comumente atribuída à filosofia moral desenvolvida por Kant.

3.1.2 O papel da idéia na razão especulativa e na razão prática

Acima, afirmou-se que apesar de a razão ser una, a racionalidade prática prepondera sobre a especulativa. Foram apontados, dentre os motivos pelos quais Kant afirma esta prevalência, o fato, constatado na *Crítica da Razão Pura*, de que a razão especulativa não se mostra apta para tratar de questões como a existência de Deus, a imortalidade da alma ou a liberdade da vontade. Na tentativa de fazê-lo, ela invariavelmente cai em antinomias das quais não consegue se libertar, pois não se trata de algo a ser demonstrado por meio de provas que possam ser produzidas no âmbito daquilo que se pode conhecer, mas de conceitos que somente podem deixar de ser problemáticos se encarados como postulados da razão prática. É a razão prática que, para Kant, nos fornece o embasamento para que solucionemos esses três problemas em favor da validade prática de ambos. Dito de outro modo, a razão prática nos fornece o subsídio para que nos convençamos da existência de um criador do mundo, da imortalidade da alma e da liberdade, não porque passamos a conhecer Deus, a alma imortal ou a liberdade, mas porque ela consegue, por meio da consciência da lei

moral¹¹², reunir esses conceitos sob o conceito prático do sumo bem – uma síntese de virtude e felicidade, mediada pela liberdade: “a total conformidade das intenções à lei moral é a condição suprema do soberano bem” (KANT, 1997, p. 141; AA 5:122).

No âmbito da razão especulativa, a ausência de comprovação da realidade objetiva da existência de Deus, da imortalidade da alma e da liberdade da vontade as torna idéias transcendentais, fatos da razão:

Entendo por idéia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda.[...] Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento. Por último, são transcendentis¹¹³ e ultrapassam os limites de toda experiência, na qual, por conseguinte, nunca pode surgir um objeto adequado à idéia transcendental (KANT, 2001, p. 343; *KrV* A327, B384).

Ou, em outra formulação, esta contida na *Crítica da Faculdade do Juízo*:

Idéias, no significado mais geral, são representações referidas a um objeto de acordo com um certo princípio (subjetivo ou objetivo), na medida contudo em que elas **jámais podem tornar-se um conhecimento desse objeto**. Elas são referidas ou a uma intuição segundo um princípio simplesmente subjetivo da concordância das faculdades de conhecimento entre si (da imaginação e do entendimento), e então se chamam idéias estéticas, ou a **um conceito segundo um princípio objetivo, sem contudo poderem jámais fornecer um conhecimento do objeto, e chamam-se idéias da razão; neste caso, o conceito é um conceito transcendente, que se distingue do conceito do entendimento, ao qual sempre pode ser atribuída uma experiência que lhe corresponda adequadamente** e que por isso se chama *imanente* (KANT, 2002, p. 186-187; *KU* 239-240). Sem negrito no original.

Pelo fato de os conceitos a que se referem as idéias transcendentais não corresponderem a qualquer experiência possível, a razão especulativa não é capaz de demonstrar sua realidade objetiva (KANT, 2002a, p. 187; *KU* 240). A mesma racionalidade (especulativa) que produziu “necessariamente esta idéia segundo suas leis originárias” não pode conhecer o objeto que a ela (à

¹¹² O procedimento ainda será objeto de um maior detalhamento. Entretanto, é importante, ainda que preliminarmente, enfatizar que, apesar de a lei moral ter a propriedade de reunir os postulados da razão prática sob o conceito do sumo bem – Kant tece considerações aprofundadas a este respeito na *Dialética da Razão Pura*, notadamente nos tópicos IV a VI, da *Crítica da Razão Prática* – a liberdade possui papel de destaque em relação aos demais postulados. De acordo com Kant, é através da liberdade, cuja possibilidade conhecemos *a priori*, que os outros postulados adquirem realidade objetiva, e é também através dela que encontramos em nós a lei moral. Caso não fôssemos seres dotados de liberdade, imperaria em nós a causalidade natural, e nunca teríamos acesso a qualquer tipo de moralidade interna (KANT, 1997, p.12; AA 5:3-4).

¹¹³ Havia-se tratado acima do sentido em que o termo “transcendental” é utilizado por Kant, significando o modo *a priori* de se conhecer, aquilo que é condição de possibilidade. O termo “transcendente” é empregado em um sentido relacionado, mas não idêntico: transcendente é aquilo que não possui correspondência na experiência, e que remete, portanto, a conceitos *a priori*. Saliente-se apenas que no caso das idéias não se trata tecnicamente de conceitos que podemos conhecer, mas que nossa razão concebe em caráter problemático.

idéia) corresponde; dele pode ter apenas “um conceito problemático” (KANT, 2001, p. 351, *KrV* A339, B397). Apesar de não conseguir demonstrá-las e de, portanto, não fazer delas um uso constitutivo, a razão especulativa faz dessas idéias um uso regulador “necessariamente imprescindível”, que é o de “dirigir o entendimento para um certo fim” (KANT, 2001, p. 546; *KrV* A644, B672) - Salgado argumenta que esse uso regulador das idéias é possível porque sua função é metodológica, e consiste em servir de “critério para a sistematização do conhecimento” (SALGADO, 1995, p. 134). Apesar da impossibilidade de serem objetivamente demonstradas, por ultrapassarem, no âmbito especulativo, os limites da experiência possível, tais idéias possuem a função de conferir aos conceitos do entendimento “a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão”¹¹⁴ (KANT, 2001, p. 546; *KrV* A644, B672):

[...] proceder de acordo com essas idéias será, por conseguinte, uma máxima necessária da razão. E esta é a dedução transcendental de todas as idéias da razão especulativa [liberdade, imortalidade da alma e a existência de Deus], não enquanto princípios *constitutivos* da ampliação do nosso conhecimento, mas enquanto princípios *reguladores* da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico em geral, que desse modo melhor se corrige e consolida nos seus limites próprios, do que sem essas idéias e pelo simples uso dos princípios do entendimento (KANT, 2001, p. 563; *KrV* A671, B699).

Por serem produzidas especulativamente pela e necessárias para a razão sem, no entanto, poderem ter sua realidade objetiva demonstrada, Kant denomina as idéias transcendentais “fatos da razão” [*Facta der Vernunft*] (KANT, 2001, p. 622; *KrV* A760, B779). Como já se destacou, essas idéias ou fatos (a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus), apesar de deverem ser admitidos como possíveis, não encontram qualquer correspondência empírica, condição para a produção do conhecimento especulativo (todo conhecimento começa na experiência), ultrapassando, com isso, os limites dessa instância da racionalidade (especulativa). É, em linhas gerais, por isso que dessas idéias a razão especulativa só pode ter um conceito problemático.

A razão prática, entretanto, não possui as mesmas limitações. Seu objeto não é a produção do conhecimento especulativo, mas a efetivação da liberdade, para o que é necessário um conhecimento de outra ordem, prático, ligado à lei moral¹¹⁵. Por isso, a demonstração da realidade objetiva de conceitos como liberdade, imortalidade da alma e existência de Deus não é condicionada à

¹¹⁴ Mais à frente, Kant esclarece que esta unidade da razão não é algo objetivo, mas hipotético. “Não se afirma que se verifique na realidade, mas sim que se procure no interesse da razão, ou seja, para estabelecer certos princípios para as diversas regras que a experiência nos fornece e, sempre que possível, conferir desta maneira unidade sistemática ao conhecimento” (KANT, 2001, p. 550; *KrV* A650, B678).

¹¹⁵ O sentido de liberdade em Kant e a forma de sua efetivação serão objeto de estudo mais detido a partir do tópico 3.1.4.

comprovação de que a estes corresponde algo empírico. De acordo com Kant, na razão prática tanto a liberdade, “*pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura”, como os demais conceitos – imortalidade da alma e existência de Deus –, “que, enquanto simples idéias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito], e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objectiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo facto de a liberdade ser efectiva; com efeito, esta idéia revela-se mediante a lei moral” (KANT, 1997, p. 12; AA 5:4). A sustentação que faltava a essas idéias na razão especulativa, na razão prática é fornecida pela lei moral¹¹⁶. Kant destaca que, dessas três idéias, apenas a liberdade possui uma ligação direta com esta lei: ela é sua condição, sua “*ratio essendi*”¹¹⁷ (KANT, 1997, p. 12; AA 5:5). As outras duas idéias são condições apenas de “aplicação da vontade moralmente determinada ao seu objeto, que lhe é dado *a priori* (o soberano bem¹¹⁸)” (KANT, 1997, p. 12; AA 5:4):

Por conseguinte, pode e deve admitir-se a sua possibilidade [da liberdade] nessa relação prática sem, contudo, a conhecer e discernir de um modo teórico. Para esta a última exigência basta que, do ponto de vista prático, ela não encerre nenhuma impossibilidade (contradição) interna. Eis, pois, em comparação com a razão especulativa, um princípio simplesmente *subjetivo* de assentimento [*Fürwahrhalten*], o qual, **sendo no entanto objetivamente válido para uma razão igualmente pura, mas prática, confere às idéias de Deus e de imortalidade, mediante o conceito de liberdade, realidade [*Realität*] objetiva e autoridade, mais ainda, a necessidade subjetiva (exigência da razão pura) de as aceitar, sem que, deste modo, a razão seja alargada no conhecimento teórico; só que a possibilidade, que antes era apenas *problema*, se torna aqui asserção**, e assim o uso prático da razão combina-se com os elementos de uso teórico. E esta exigência não é do tipo hipotético, de um propósito *arbitrário* da especulação, segundo o qual importaria admitir algo se se quisesse, na especulação, fazer o uso completo da razão, mas apenas **uma exigência legal (*gesetzliches*) de admitir algo**, sem o que não pode ter lugar aquilo que se *deve* cuidadosamente pôr como objectivo da sua acção (KANT, 1997, 12-13; AA 5:4-5). Sem negrito no original.

A exigência legal a que Kant se refere acima é elaborada pela lei moral, através da qual a razão determina imediatamente a vontade (KANT, 1997, p. 151; AA 5:132) que, por sua vez, “exige essas condições necessárias para a observância do seu preceito” (KANT, 1997, p. 151; AA 5:132),

¹¹⁶ Para uma abordagem mais aprofundada da liberdade, imortalidade da alma e existência de Deus como postulados da razão prática, vide o livro segundo da *Crítica da Razão Prática*, capítulo II, tópicos IV a VIII.

¹¹⁷ A relação de condicionalidade entre liberdade e lei moral pode ser vista sob suas óticas distintas, como afirma o próprio Kant. Assim como a liberdade é condição da lei moral, a lei moral é condição para que adquiramos consciência da liberdade. É nesse sentido que Kant utiliza, para descrever a primeira relação, a expressão *ratio essendi*, e para descrever a segunda, *ratio cognoscendi*. “Com efeito, se a lei moral não fosse antes nitidamente pensada na nossa razão, nunca nos consideraríamos autorizados a *admitir* algo como a liberdade [...]. Mas, se não houvesse nenhuma liberdade, *de modo algum se encontraria* em nós a lei moral” (KANT, 1997, p. 12; AA 5:5).

¹¹⁸ Conceitos como os de sumo bem e vontade boa ou moralmente determinada serão objeto de definição no tópico 3.1.4. Aqui, interessa a compreensão da idéia central, de que os fatos da razão especulativa são objeto de demonstração na razão prática, e como essa demonstração é provida por Kant.

ou seja, exige a realidade dos postulados. “Esses postulados não são dogmas teóricos, mas *pressupostos* [*Voraussetzungen*] sob um aspecto necessariamente prático; portanto, não ampliam, certamente, o conhecimento especulativo, mas dão às idéias da razão especulativa em geral (por intermédio das suas relações com o prático) realidade objetiva” (KANT, 1997, p. 151; AA 5:132), e por isso permitem que a razão prática formule “conceitos cuja possibilidade, de outro modo, ela nem sequer apenas poderia pretender afirmar” (KANT, 1997, p. 151; AA 5:132).

Korsgaard ressalta que um postulado da razão prática, seja ele a liberdade, a imortalidade da alma ou a existência de Deus, é sempre objeto de uma crença racional, e aí reside sua realidade objetiva. A crença é necessária como condição para a obediência à lei moral, e é isso, combinado com a natureza categórica dessa lei, que a justifica (KORSGAARD, 2000, p. 170):

Apesar de crenças serem teoréticas na forma – a vontade é livre, existe um Deus – sua base e sua função são práticas. [...] Postulados não desempenham papéis teoréticos ou explanatórios. Eles nos fornecem conceitos que definem o mundo inteligível, mas não temos intuições às quais possamos aplicar esses conceitos, e conseqüentemente nenhum conhecimento teorético sobre seus objetos¹¹⁹ (KORSGAARD, 2000, p. 172-173).

É exatamente no sentido de crença racional a que alude Korsgaard, necessária para que a lei moral seja cumprida, que Kant fala em uma “intenção absolutamente necessária”, a qual permite ao homem honrado afirmar:

[...] eu *quero* que exista um Deus, que a minha existência neste mundo seja [...] uma existência num mundo puro do entendimento; enfim, que a minha duração seja infinita, persisto nessa fé e não deixo que ma tirem, pois esta é a única coisa em que me interesse, porque dele nada posso deixar esmorecer, determina inevitavelmente o meu juízo, sem atender a sofismas, por pouco que eu consiga estar na situação de responder ou de lhes contrapor [outros] mais verossímeis (KANT, 1997, p. 163; AA 5:143).

Kant esclarece que da necessidade dessa crença ou fé prática para a atribuição de realidade aos postulados da razão prática não se segue que exista um dever de acreditar nos postulados, “uma crença que é mandada é um absurdo” (KANT, 1997, p. 166; AA 5:144). Poder-se-ia questionar, diante disso, a validade de se afirmar a realidade objetiva de conceitos com base em uma crença de que se pode ou não compartilhar. Afinal, se alguém não acreditar nos postulados, sua realidade objetiva em relação a esta pessoa é colocada em cheque. Kant compatibiliza a ausência de imposição

¹¹⁹ No original em inglês: “Although the beliefs are theoretical in form – the will is free, there is a God – their basis and their function are practical. [...] postulates play no theoretical or explanatory role whatsoever. They provide us with concepts that define the intelligible world, but we have no intuitions to which we may apply those concepts, and consequently no theoretical knowledge of their objects”.

de crenças com a necessidade de que elas sejam compartilhadas recorrendo ao uso da vontade livre. De acordo com ele, “esta [crença] não é, pois, mandada mas, **enquanto determinação do nosso juízo, voluntária, benéfica para o propósito moral**, e além disso consoante com a necessidade teórica da razão de admitir essa existência e nela fundar o uso racional” (KANT, 1997, p. 165; AA 5:146. Sem negrito no original). Por isso, essa determinação, ao menos em relação àqueles que forem moralmente bem intencionados, “pode, pois, mais freqüentemente vacilar [...], mas nunca titubear na descrença” (KANT, 1997, p. 165; AA 5:146).

S, por um lado, a razão prática resolve, no âmbito prático (já que não há alargamento de conhecimento), a questão das idéias de liberdade, da imortalidade da alma e da existência de Deus, por outro, também nesta sede ela lida com um conceito problemático, cuja realidade objetiva não pode ser demonstrada. Há, portanto, uma idéia ou fato [*Faktum*] da razão prática, algo que não pode ser inferido de dados anteriores da racionalidade, carecendo de qualquer base precedente. De que se trataria?

Kant introduz nas primeiras páginas da Analítica da Razão Pura Prática a lei fundamental da razão prática, que enuncia: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre ao mesmo modo como princípio de uma legislação universal” (KANT, 1997, p. 42 AA 5:30). Como explica Kant, esta é uma proposição *a priori* incondicionada, que determina a vontade de forma objetiva, absoluta e imediata. Em relação a tal lei, a razão pura, “*prática em si*, é aqui imediatamente legisladora” (KANT, 1997, p. 43; AA 5:31). A vontade, contida no enunciado da lei, “é concebida como independente de condições empíricas, por conseguinte, como vontade pura determinada *pela simples forma da lei*” (KANT, 1997, p. 43; AA 5:31), e é nessa condição que deverá orientar a elaboração de todas as máximas, para que elas tenham a forma de uma lei universal. Ora, a consciência *a priori* da existência dessa lei fundamental da razão prática não encontra respaldo em nenhuma experiência ou em qualquer vontade externa. Também não se destina a orientar uma relação de causa e efeito, segundo a qual uma ação deva ocorrer para gerar um efeito esperado, o que faria com que a lei fosse condicionada por uma causalidade natural. Trata-se de uma lei que “simplesmente determina *a priori* a vontade, quanto à forma de suas máximas, dado que não é impossível conceber ao menos uma lei que sirva apenas, para a forma *subjectiva* dos princípios [ou seja, para a elaboração das máximas], como fundamento de determinação em virtude da forma *objectiva* de uma lei geral” (KANT, 1997, p. 43; AA 5:31). Diante disso, Kant afirma:

A coisa é assaz estranha e não tem igual em todo o restante conhecimento prático. Com efeito, o pensamento *a priori* de uma legislação universal possível, pensamento que, por

consequente, é simplesmente problemático, é ordenado incondicionalmente como lei, sem nada tirar da experiência ou de qualquer vontade exterior. [...] À consciência desta lei fundamental pode chamar-se um facto [*Factum*] da razão, porque não se pode deduzi-la com subtileza de dados anteriores da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (porque esta não nos é dada previamente), mas porque ela se nos impõe por si mesma como proposição sintética *a priori* que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica: seria no entanto analítica, se se presupusesse a liberdade da vontade, mas, para isso, exigir-se-ia, enquanto conceito positivo, uma intuição intelectual que aqui não é permitido admitir. No entanto, importa observar, a fim de se considerar, sem falsa interpretação, esta lei como *dada*, que não é um facto empírico mas o facto único da razão pura, que assim se proclama como originariamente legisladora¹²⁰ (KANT, 1997, p. 43; AA 5:31).

Para Allison, ao se referir à consciência da lei moral como um fato, Kant aponta tanto para sua presumida universalidade como para seu estatuto de dado que não pode ser derivado de quaisquer princípios mais fundamentais ou de uma reflexão sobre a natureza da ação racional (ALLISON, 1993, p. 233). Korsgaard, por sua vez, explicita a descrição de Kant do fato da razão prática como “a consciência dessa lei fundamental” (KANT, 1997, p.43; AA 5:31), acrescentando a essa consciência a capacidade, conferida por ela, de nos motivar¹²¹ a construir máximas que tenham a forma de uma lei universal¹²² (KORSGAARD, 2000, p 26). Para a autora:

A realidade da obrigação moral é conhecida através do que Kant denomina um “Fato da Razão”. Este fato é nossa consciência da lei moral e sua capacidade de motivar-nos, sempre que construímos máximas. Somos conscientes da lei não apenas no sentido de que ela nos diz o que fazer, mas no sentido de que sabemos que *podemos* fazer o que ela nos manda, não importa quão fortes sejam os motivos opostos. O fato de que somos capazes de agir contra

¹²⁰ Não se pode desconsiderar que o estabelecimento da consciência da lei moral como fato da razão é fruto do amadurecimento do pensamento de Kant acerca da razão prática, e não estava presente nos primeiros escritos a este respeito, mesmo naqueles escritos no período do criticismo. Pode-se afirmar que há uma mudança de perspectiva na filosofia de Kant, especialmente da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* para a *Crítica da Razão Prática* (ALLISON, 1993, p. 3; AMERIKS, 1987, p. 181). Enquanto, na primeira obra, Kant busca uma dedução da lei moral com base na necessidade da idéia de liberdade – que parece ser, então, o *Faktum* da razão prática, base de toda a racionalidade – na segunda, Kant passa a argumentar que a consciência da lei moral é um fato da razão, que serve de base para a dedução da liberdade e das outras idéias da razão especulativa. Autores como Ameriks (1987, p. 181), Korsgaard (2000, p. 170) e Allison (1993, p. 3) vêem neste movimento um salto qualitativo sem o qual Kant não teria se desvencilhado de questões centrais para seu sistema filosófico. Entretanto, como a consciência da lei moral está intimamente ligada à possibilidade da liberdade para o homem – Kant chega a falar, por vezes, não em consciência da lei moral, mas em uma “consciência da liberdade da vontade, que até mesmo se confunde com ela” (KANT, 1997, p. 54; AA 5:42) –, é possível sustentar-se que essa mudança de perspectiva, se por um lado contribuiu para o desenvolvimento, por Kant, da filosofia prática posterior, por outro lado não significou uma ruptura completa com o conceito de liberdade como fato da razão (uma vez que a liberdade é pressuposto para que a lei moral seja conhecida), mas uma tentativa de explicá-la a partir de outro ponto de partida.

¹²¹ Com efeito, é por meio da consciência da lei moral que ela “é igualmente princípio determinante subjectivo, isto é, móbil para esta acção, ao ter influência sobre a moralidade do sujeito e ao produzir um sentimento que é favorável à existência da lei” (KANT, 1997, 91; AA 5:75).

¹²² A motivação para agir moralmente está associada ao conceito de um Reino dos Fins, ainda não trabalhado. Em linhas gerais, pode-se dizer que a participação em um Reino dos Fins é um ideal que desperta nos seres humanos interesse em agir moralmente, condição para que rumem em direção a ele e para que (idealmente) um dia ingressem nele (KANT, 1980b, p. 139-140; AA 4:433-434).

nossos mais fortes desejos nos revela que somos livres, e que, portanto, somos membros do mundo inteligível¹²³ (KORSGAARD, 2000, p. 26-27).

Por ser a consciência da lei moral indispensável para atribuir realidade objetiva tanto à liberdade¹²⁴ que exige de nós a observância da moralidade no exercício da razão prática como, por meio da liberdade, à existência de Deus e à imortalidade da alma; sem, entretanto, ser possível comprovar a realidade objetiva dessa própria consciência, Kant atribui a ela a característica de “carta de crédito da lei moral, visto que se propôs a si mesma como um princípio da dedução da liberdade, como de uma causalidade da razão pura, sem outra justificação *a priori*” (KANT, 1997, p. 60; AA 5:48). Com isso, a razão prática põe fim à problematidade da razão teórica e, como afinal a razão é uma, resta como fato apenas aquele para o qual não se deu nenhuma “justificação *a priori*”, a consciência da lei moral. Por isso é que Kant afirma que o estabelecimento da consciência da lei moral como único fato da razão prática é a única forma de demonstrar a possibilidade dessa lei:

[...] satisfazendo assim a crítica da razão especulativa, ao acrescentar a uma causalidade concebida como simplesmente negativa, cuja possibilidade era para ele incompreensível e, no entanto, lhe era forçoso admitir, uma determinação positiva, a saber, o conceito de uma razão que determina imediatamente a vontade (graças à condição de uma forma legislativa universal de suas máximas); e assim ela pode, pela primeira vez, dar uma realidade objetiva, se bem que apenas prática, à razão que, ao querer proceder especulativamente com suas ideias, se tornava sempre excessiva, e transformava o uso *transcendente* desta num uso *imane*nte (de ser ela própria, no campo da experiência, através das ideias, uma causa eficiente) (KANT, 1997, p. 60-61; AA 5:48).

3.1.3 A Introdução à Crítica da Razão Pura e a fixação da distinção entre juízos *a priori* e *a posteriori*, *sintéticos* e *analíticos*

Como nota introdutória ao presente tópico, deve-se considerar que a delimitação do objeto do presente estudo não comporta, seja pela amplitude numérica de obras de Kant, seja pela

¹²³ No original em inglês: “The reality of moral obligation is known through what Kant calls a “Fact of Reason”. This fact is our consciousness of the moral law and its capacity to motivate us whenever we construct maxims. We are conscious of the law not only in the sense that it tells us what to do, but in the sense we know what we *can* do what it tells us, no matter how strong the opposing motives. The fact that we are able to act against our strongest desires reveals to us that we are free, and so are members of the intelligible world”.

¹²⁴ Apesar de que, como já se enfatizou em nota anterior, a mesma liberdade que é o objeto da lei moral, cuja consciência é o fato da razão prática, é também o motivo de haver uma lei moral. Ambas são razões uma para a outra, entretanto a consciência da lei moral é a *ratio essendi* da liberdade, enquanto esta é a *ratio cognoscendi* da lei moral (KANT, 1997, p. 12; AA 5:5).

profundidade que o tema proposto exige, considerações detalhadas a respeito de cada uma delas. Por isso, apesar de diversos escritos críticos de Kant conterem informações que poderiam ser utilizadas no texto que ora se apresenta ao leitor, foi necessário realizar uma opção metodológica que privilegiou o uso de alguns deles. Dado que a justificação de normas do agir insere-se na esfera ética e, portanto, prática da racionalidade, torna-se fácil perceber o motivo pelo qual os escritos de Kant eleitos como literatura de base foram aqueles de caráter eminentemente prático, dentre os quais se destacam a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a *Crítica da Razão Prática* e a *Metafísica dos Costumes*. Isso não quer dizer, entretanto, que em nenhum momento se recorrerá a outras obras de Kant, ligadas à razão especulativa, como a *Crítica da Razão Pura* ou os *Prolegômenos a toda metafísica futura*, ou a obras consideradas acessórias àquelas que fundamentam o pensamento prático de Kant, como *A religião nos limites da simples razão* ou *Sobre um suposto direito de mentir por filantropia*. Pelo contrário, essas fontes serão mencionadas sempre que se considerar que são necessárias para o melhor entendimento de algum ponto da dissertação. É o que ocorre neste momento. Para que se promova uma explicação adequada de alguns elementos que compõem a racionalidade prática de Kant, é preciso que se esteja familiarizado com conceitos trabalhados por ele na *Crítica da Razão Pura*, especificamente na sua Introdução – os conceitos de conhecimento *a priori* e *a posteriori* e de juízos sintéticos e analíticos, cuja exposição passa a ser feita abaixo.

De acordo com Kant, são afirmações distintas a de que um conhecimento começa pela experiência e a de que um conhecimento deriva da experiência. Apesar de aquele que não está familiarizado com o pensamento de Kant poder encontrar entre as assertivas alguma coincidência, dentro da filosofia kantiana a diferença existente entre elas é de extrema relevância. Admitir que “não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência” não é suficiente para provar que “todo ele derive *da* experiência” (KANT, 2001, p. 62; *KrV* B1). É a experiência que aciona a capacidade humana de conhecer; é o contato empírico com os objetos no mundo que produz o material sensível a ser processado pelo entendimento, e que culmina no conhecimento do objeto com o qual houve contato (no conhecimento de sua representação). “Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início” (KANT, 2001, p. 62; *KrV* B1). O fato de a experiência ser o mecanismo que dispara o processo de conhecimento não significa, todavia, que é no contato com os objetos sensíveis que ele é produzido. Um conhecimento pode estar já produzido e como que armazenado, mantido em estado de latência até que um procedimento de disparo o ative. Nas palavras de Kant:

Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que **a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma**, acréscimo esse que não distinguimos dessa matéria-prima, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los (KANT, 2001, p. 62; *KrV* B1). Sem negrito no original.

Esse tipo de conhecimento, cuja produção independe da experiência sensível, é denominado *a priori*, e se opõe a conhecimentos *a posteriori*, produzidos empiricamente. Kant chama a atenção para um sentido vulgar em que o termo *a priori* é freqüentemente utilizado, e que se relaciona a algo que se pode saber de antemão, ou seja, independentemente de uma experiência determinada, mas não com independência de absolutamente qualquer experiência¹²⁵. Para evitar qualquer espécie de confusão terminológica, Kant esclarece que por *a priori* designa “não aqueles [juízos] que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência” (KANT, 2001, p. 63; *KrV* B2-3). Caracterizam juízos *a priori*, exatamente por independermos de experiências, os fatos de poderem ser pensados como necessários e de se revestirem de uma rigorosa universalidade (KANT, 2001, p. 64; *KrV* B4).

Observados sob o ponto de vista da experiência, portanto, juízos podem ser *a priori* ou *a posteriori*. Há, porém, um outro ponto de vista relevante sob o qual os juízos racionalmente construídos podem ser objeto de estudo: o da relação, nesses juízos, entre sujeito e predicado. Dependendo de como essa relação se desenvolver, o juízo será caracterizado como analítico ou como sintético.

Kant entende que, em todos os juízos, sujeito e predicado relacionam-se de dois modos: “ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo *analítico* ao juízo, no segundo, *sintético*” (KANT, 2001, p. 69; *KrV* A6-7, B10). Juízos analíticos, portanto, são aqueles em que sujeito e predicado ligam-se um ao outro por uma relação de identidade. O predicado, assim, não acrescenta alguma informação nova ao sujeito, possuindo antes a função de decompô-lo em conceitos parciais, que este já continha, de forma a explicá-lo de forma mais clara. Em juízos sintéticos, essa ligação deve ocorrer a despeito de não haver identidade entre sujeito e predicado. Neste caso, acrescenta-se ao sujeito “um predicado que nele não estava pensado

¹²⁵ Na exposição desse sentido vulgar do termo, Kant utiliza-se do seguinte exemplo: “[...] diz-se de alguém, que minou os alicerces de sua casa, que podia saber *a priori* que ela havia de ruir, isto é, que não deveria esperar, para saber pela experiência, o real desmoronamento. Contudo, não poderia sabê-lo totalmente *a priori*, pois era necessário ter-lhe sido revelado anteriormente, pela experiência, que os corpos são pesados e caem quando lhes é retirado o sustentáculo” (KANT, 2001, p. 63; *KrV* B2).

e dele não podia ser extraído por qualquer decomposição” (KANT, 2001, p. 69; *KrV* A7, B11). O modo pelo qual se alcança esse tipo de juízos é denominado por Kant transcendental: “chamo *transcendental* a todo o conhecimento em geral que se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 2001, p. 79; *KrV* B25). Em outras palavras, transcendental é o modo *a priori* de se conhecer, é condição de possibilidade para o conhecimento de algo¹²⁶.

De acordo com as informações acima, é possível concluir que todo juízo empírico (*a posteriori*) é sintético. Não pode haver juízos *a posteriori* analíticos, porque é por meio da experiência que sujeito e predicado desse tipo de juízo se ligam. Um não está contido no outro; caso estivesse, a experiência não seria necessária para a formulação do juízo. Se um conhecimento decorre da experiência, é porque ela desempenha o papel de elemento de síntese entre sujeito e predicado (KANT, 2001, p. 62; *KrV* B2). Nesse sentido, afirma Kant que “os juízos de experiência, como tais, são todos sintéticos, pois seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico, uma vez que não preciso de sair do meu conceito para formular o juízo e, por conseguinte, não careço do testemunho da experiência” (KANT, 2001, p. 69; *KrV* A7, B11).

Por outro lado, um juízo que não deriva da experiência, ou seja, um juízo *a priori*, poderá ser analítico ou sintético. Como esse tipo de juízo lida com conceitos puros, é possível que a relação entre sujeito e predicado possa ser estabelecida diretamente, sem a necessidade de síntese por um terceiro conceito. Imagine-se, por exemplo, a proposição “os corpos são extensos”, e admita-se, com Kant, que os conceitos de corpo e de extensão são puros, ou seja, não derivam da experiência¹²⁷. De acordo com Kant:

Quando digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, enuncio um juízo analítico, pois não preciso de ultrapassar o conceito que ligo à palavra corpo para encontrar a extensão que lhe está unida; basta-me decompor o conceito, isto é, tomar consciência do diverso que sempre penso nele, para encontrar este predicado; é pois um juízo analítico [*a priori*] (KANT, 2001, p. 69; *KrV* A7, B11).

É possível, também, que a relação entre conceitos puros não seja de continência de um em outro. Se a proposição “os corpos são extensos” é *a priori*, porque só lida com conceitos puros, e é

¹²⁶ O termo “transcendental” em Kant, portanto, não possui um significado metafísico. O mesmo aplica-se em relação à sua filosofia transcendental.

¹²⁷ Afirma Kant a este respeito: “Que um corpo seja extenso é uma proposição que se verifica *a priori* e não um juízo de experiência. Porque antes de passar à experiência já possuo no conceito todas as condições para o meu juízo; basta extrair-lhe o predicado segundo o princípio de contradição para, simultaneamente, adquirir a consciência da necessidade do juízo, necessidade essa que a experiência nunca me poderia ensinar” (KANT, 2001, p. 69; A7-8, B11-12).

também analítica, o mesmo não se pode dizer da proposição “os corpos são pesados”. Peso, para Kant, é um conceito *a posteriori*, depende da experiência. Sem experimentar a sensação do peso de um corpo, não é possível concluir se ele é pesado. A falta de concordância entre os conceitos exige um elemento de ligação entre eles, e esse elemento é a experiência. Por isso, a proposição deixa de ser analítica e passa a ser sintética (KANT, 2001, p. 69; *KrV* A7, B11). A sinteticidade é, como visto, uma exigência de juízos *a posteriori*. Entretanto, a possibilidade de os conceitos envolvidos em uma proposição não estarem contidos um no outro não é exclusiva de juízos *a posteriori*. Se o predicado de um conceito *a priori* não se ligar diretamente ao sujeito (supondo que este seja um conceito também *a priori*), é preciso que se introduza na proposição um elemento de síntese. Para exemplificar esse tipo de juízos – sintéticos *a priori* – Kant sugere a proposição “tudo o que acontece tem uma causa”. Kant afirma que os conceitos “aquilo que acontece” e “causa” são puros. Todavia, a despeito do que ocorria na primeira proposição, a dos corpos extensos, agora esses conceitos não possuem entre si uma relação de continência; ao mesmo tempo, a despeito do que ocorria na segunda proposição, dos corpos pesados, esses conceitos não são *a posteriori*:

Tomemos a proposição: Tudo o que acontece tem uma causa. No conceito de algo que acontece concebo, é certo, uma existência precedida de um tempo que a antecede, etc. e daí se podem extrair conceitos analíticos. Mas o conceito de causa está totalmente fora desse conceito e mostra algo de distinto do que acontece; não está, pois, contido nesta última representação. **Como posso chegar a dizer daquilo que acontece em geral algo completamente distinto e reconhecer que o conceito de causa, embora não contido no conceito do que acontece, todavia lhe pertence e até necessariamente?** Qual é aqui a incógnita X em que se apóia o entendimento quando crê encontrar fora do conceito A um predicado B, que lhe é estranho, mas todavia considera ligado a esse conceito? Não pode ser a experiência, porque o princípio em questão acrescenta esta segunda representação à primeira, não só com generalidade maior do que a que a experiência pode conceder, mas também com a expressão da necessidade, ou seja, totalmente *a priori* e por simples conceitos. Ora é sobre estes princípios sintéticos, isto é, extensivos, que assenta toda a finalidade última do nosso conhecimento especulativo *a priori*, pois os princípios analíticos sem dúvida que são altamente importantes e necessários, mas apenas servem para alcançar aquela clareza de conceitos que é requerida para uma síntese segura e vasta que seja uma aquisição verdadeiramente nova (KANT, 2001, p. 71-72; *KrV* B13-14). Sem negrito no original.

3.1.4 Elementos estruturantes da racionalidade prática

Kant elabora sua filosofia prática sobre as bases da lei moral. Como se pôde indicar acima, a adoção da lei moral ou, mais propriamente, da consciência que seres dotados de razão possuem

dessa lei como ponto de partida para o exercício da racionalidade (*Faktum* da razão) foi fruto do amadurecimento do pensamento prático de Kant, especialmente da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* para a *Crítica da Razão Prática*.¹²⁸ Mesmo na *Fundamentação*, contudo, a lei moral já é compreendida como princípio puro *a priori* que determina a obrigação (KANT, 1980b, p. 104; AA 4:389). Neste sentido afirma Kant, no Prefácio a esta obra:

Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento “Não deves mentir”¹²⁹, não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não há de se buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral (KANT, 1980b, p. 104; AA 4:389).

É interessante observar que, logo adiante, Kant adverte que o fato de o acesso à lei moral independer da experiência – trata-se, como visto, de uma norma que a razão acessa *a priori* – não significa que a experiência ou a vivência de experiências anteriores não sejam de qualquer valia em questões práticas. Em um trecho pouco comentado de sua obra, o autor acrescenta:

As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis *a priori*. **É verdade que estas exigem ainda uma faculdade de julgar apurada pela experiência, para, por um lado, distinguir em que caso elas têm aplicação, e, por outro, assegurar-lhes entrada na vontade do homem e eficácia na sua prática.** O homem, com efeito, afetado por tantas inclinações, é na verdade capaz de conceber a idéia de uma razão pura prática, ma não é tão facilmente dotado da força necessária para tornar eficaz *in concreto* no seu comportamento (KANT, 1980b, p. 104-105; AA 4:389). Sem negrito no original.

A aparentemente despretensiosa advertência de Kant para a relação entre experiência e lei moral desmembra-se em duas temáticas principais: a primeira é a de que a aplicabilidade das normas que a razão prática prescreve ao homem (não matar, não mentir etc.) para regular as situações concretas que ele vivencia não é imediata, mas mediatizada por uma faculdade de julgar que deve distinguir, nos casos com os quais esta for confrontada, aqueles em que elas (essas normas) terão de fato aplicação e aqueles em que elas deverão, por uma exigência da própria moralidade, ser

¹²⁸ A este respeito, vide as notas de rodapé n. 117 e 120 desta dissertação.

afastadas. Ainda que, hipoteticamente, as normas tenham sido consideradas válidas, essa validade deve ser compreendida como um atributo *prima facie* no sentido de Searle (se as circunstâncias imaginadas quando a norma foi considerada válida não se alterarem). Isso significa que, diante de um caso não previsto quando do procedimento de universalização da norma, sua validade (para aquele caso) poderia ser relativizada, o que faria com que a norma fosse aplicada de modo diferente do padrão ou deixasse de ser aplicada àquela situação específica. Assim, se para a prescrição de normas morais a experiência não contribui, é certo, de acordo com Kant, que para julgar sobre a aplicabilidade de tais normas – cujo enunciado já foi validamente estabelecido – aos casos concretos a experiência oferece sua contribuição: o homem experiente já realizou outras vezes o mesmo procedimento de adequação da norma ao caso, e possui, portanto, uma capacidade já lapidada, “apurada” para fazê-lo novamente.

A segunda temática decorrente da advertência de Kant quanto à experiência diz respeito ao que pode ser denominada “disposição para o bem”, conceituação contida no escrito *A religião nos limites da simples razão* (KANT, 1992), em que Kant sustenta que o homem possui uma disposição [*Gesinnung*] original para o bem, que é seu primeiro fundamento subjetivo para a adoção de máximas, e se subdivide em disposição para a animalidade, que encerra instintos básicos como a auto-preservação, a propagação da espécie e a vida em comunidade; disposição para a humanidade, envolvendo a capacidade humana de uso da razão para satisfação das inclinações; disposição para a personalidade, em que o homem é considerado um ser dotado de racionalidade prática e, portanto, torna-se moralmente imputável. A disposição para a personalidade é a capacidade que o homem possui de ser motivado a agir por respeito à lei moral – a lei moral é motivação suficiente para que ele aja moralmente. Allison ressalta que apesar de as disposições para a animalidade e para a humanidade poderem ser usadas, em princípio, tanto para o bem quanto para o mal, Kant insiste no fato de que todas as três são disposições para o bem, “não meramente no sentido negativo e fraco de que são compatíveis com a moralidade, mas também no sentido positivo e forte de que são disposições para o bem (elas ordenam a observância da lei)”¹³⁰ (ALLISON, 1993, p. 148-149). É verdade que Kant alegou, em passagens como “as próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, que, muito pelo contrário, o desejo universal de todo ser racional deve ser o de se libertar totalmente delas” (KANT, 1980b, p. 135; AA 4:428), extraída da *Fundamentação*; ou “na medida em que a

¹²⁹ A prescrição do dever moral de não mentir será objeto de discussão no tópico 3.1.6.

razão prática enquanto patologicamente condicionada [...] fosse posta como fundamento, não seria permitido fazer esta exigência à razão especulativa” (KANT, 1997, p. 139-140; AA 5:120-121), esta da *Crítica da Razão Prática*, que as inclinações são más, desviam o homem do cumprimento do dever moral e não podem, portanto, conviver com a moralidade. No entanto, Allison sustenta que “Kant nunca afirmou que a uma ação falta valor moral simplesmente porque ela foi praticada com inclinação, e sua avaliação do agir [...] certamente implica que as inclinações em si não são a fonte do mal moral¹³¹”¹³² (ALLISON, 1993, p. 149). Como indício da correção de sua tese, Allison aponta o entendimento de Kant de que as inclinações naturais, consideradas em si mesmas, são boas, ou seja, são irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável (ALLISON, 1993, p. 149).

Independentemente de um aprofundamento na questão sobre se as inclinações realmente afetam o valor moral de uma ação ou não, conforme sugere Allison – tal abordagem desviaria o foco do presente trabalho da questão principal que o perpassa¹³³ – deve-se mencionar que, por conter a dimensão da eticidade, na qual o homem se reconhece como agente moral e toma consciência de ser possuidor de uma racionalidade prática, Kant trata esta última disposição como uma espécie à parte, separada das outras duas. “Ao fazê-lo, ele afirma que nosso *status* como pessoas no sentido completo, ou seja, como agentes morais, não pode ser derivado de nosso *status* como animais racionais”¹³⁴ (ALLISON, 1993, p. 149).

O que nos permite reconhecer a necessidade da lei moral é, portanto, a disposição para a personalidade, e nisso ela se distingue como disposição propriamente prática.

¹³⁰ No original em inglês: “[...] not merely in the negative and weak sense that they are compatible with morality but also in the positive and strong sense that they are “predisposition *toward good* (they enjoin the observance of the law)”.

¹³¹ No original em inglês: “[...] Kant never held that an action lacks moral worth simply because it is performed with inclination, and his account of agency (particularly the Incorporated Thesis) certainly entails that inclinations themselves are not the source of moral evil”.

¹³² Allison desconsidera outras passagens que reforçam o repúdio à inclinação no pensamento prático de Kant, como a seguinte, retirada da *Metafísica dos Costumes*: “Impulsos da natureza, conseqüentemente, envolvem *obstáculos* na alma do ser humano ao seu cumprimento do dever e forças (por vezes poderosas) que a ele se opõem, ao que ele precisa avaliar que é capaz de resistir e subjugar pela razão, não em alguma ocasião no futuro, mas imediatamente (no momento em que pensa no dever); ele tem que considerar que *pode* fazer o que a lei lhe diz incondicionalmente que ele *deve* fazer” (KANT, 2003, p. 224; AA 6:380). É exatamente à faculdade de resistir a esses obstáculos e forças sensíveis que Kant denomina “virtude”, qualidade que o autor utilizará também para se reportar à doutrina e aos deveres correspondentes (Doutrina da Virtude e deveres de virtude). Apesar de Allison não se referir a passagens como esta, o que faz parecer que o número de vezes em que aparece na obra de Kant alguma menção ao papel negativo (mau) das inclinações na determinação do agir moral é menor do que de fato constata-se, isso não interfere em seu argumento principal, já que sua fundamentação se baseia em excertos cuja idéia é contrária, como se poderá verificar acima.

¹³³ Entretanto, para uma discussão relacionada a este assunto, vide, ainda neste tópico, a tese da progressividade, de Korsgaard.

¹³⁴ No original em inglês: “In so doing, he affirms that our status as persons in the full sense, that is, as moral agents, cannot be derived from our status as rational animals”.

A menção de Kant à existência de uma disposição para o bem, subdivisível em três outras, é um aspecto importante para sustentar o posicionamento de que sua filosofia não é idealista a ponto de desvincular-se completamente da realidade, ou rigorista a ponto de exigir do homem condutas tão severas que se tornam impraticáveis e uma postura moral tão rígida que nunca poderia ser de fato observada. A disposição, como motivação subjetiva para a adoção de máximas, não assume a forma de uma lei universal, entretanto, participa da determinação da vontade que escolhe as máximas de ação. A noção de que apenas a lei moral pode servir de móbil para a adoção das máximas, se se pretende que a ação seja considerada moralmente boa, é, portanto, mitigada.

Assim, ambos os desdobramentos da advertência feita por Kant na *Fundamentação* apontam para um viés geralmente negligenciado na interpretação de seu pensamento, o de que a afirmação da existência de normas como os deveres morais, que não são extraídas da experiência, não implica a imposição de uma dicotomia ou, ao menos, de uma dicotomia radical entre ser e dever ser. A realidade, onde as circunstâncias de aplicação dessas normas são produzidas e na qual o caráter propriamente humano do homem se manifesta, abrindo espaço para que se fale em disposições, possui relação com a normatividade moral e compõe, com ela, o substrato de que se vale a faculdade de julgar para proferir juízos morais. É nesse sentido que experiências anteriores em julgamentos morais consistem, para Kant, em uma vantagem para quem se encontra diante de uma situação em que deva recorrer à lei moral para guiar sua conduta.

Tecidas estas considerações acerca da lei moral, cumpre informar que, na *Metafísica dos Costumes*, sua definição contém um elemento ainda não mencionado neste trabalho, mas central para a filosofia prática de Kant. Quando Kant trata do tema, ele já havia estabelecido que leis procedem da vontade, que por sua vez não se dirige a ações, mas necessariamente à produção de leis para as máximas das ações. Por ter a produção de leis como objeto necessário, a vontade não se sujeita a nenhuma espécie de constrangimento; está sempre pré-determinada a produzir leis e dessa atividade não pode se desviar. Por isso, Kant adverte para a impropriedade de chamá-la de livre ou não livre. Para ele, apenas a escolha, objeto das máximas, e não da vontade, pode ser considerada um livre-arbítrio. É possível escolher agir de forma A ou B, ou seja, adotar uma máxima de ação A ou outra B, mas não é possível, de acordo com Kant, querer produzir uma lei ou algo diverso dela para uma máxima de ação. “Somente a escolha pode, portanto, ser chamada de *livre*” (KANT, 2003, p. 69; AA 6:226). Tendo em vista este esclarecimento preliminar sobre a procedência necessária de toda lei, Kant conceitua lei moral ou lei “moralmente prática” como “uma proposição que contém **um**

imperativo categórico (um comando)¹³⁵ (KANT, 2003, p. 70; AA 6:227. Sem negrito no original). Este o elemento não mencionado a que se aludiu acima. O motivo pelo qual o fato de conter um imperativo categórico¹³⁶, ainda mais se por este conceito se entende simplesmente “um comando¹³⁷”, diferencia leis morais de outros tipos de leis, como leis naturais, por exemplo, não fica claro a menos que se procure pela definição, também integrante da *Metafísica*, de Imperativo Categórico¹³⁸, que é a seguinte:

O imperativo categórico, que como tal se limita a afirmar o que é a obrigação, pode ser assim formulado: *age com base em uma máxima que também possa ter validade como uma lei universal*. Tens, portanto, que primeiramente considerar tuas ações em termos dos princípios subjetivos delas [em termos das máximas]; porém, só podes saber se esses princípios têm também validade objetiva da seguinte maneira: quando tua razão os submete à prova, que consiste em conceber a ti mesmo como também produtor de lei universal através deles, e ela qualifica esta produção como lei universal (KANT, 2003, p. 68; AA 6:225).

Uma característica importante do Imperativo Categórico, já contida em sua própria denominação, é sua imperatividade, sua estrutura de comando, de prescrição. Sua formulação, como se pode observar no trecho transcrito acima, não descreve regularidades; antes, indica como algo deve ser realizado para que seja um conteúdo possível de uma lei moralmente válida (já que a lei moral é uma “proposição que contém um imperativo categórico”): **age**, e não *age-se*, é a conjugação verbal utilizada. O caráter prescritivo do Imperativo Categórico está diretamente ligado ao sujeito ao qual ele se destina: o ser humano. Explica-se: Kant concebe o homem como um ser ao mesmo tempo possuidor de características comuns a seres irracionais – os impulsos sensíveis – e de características comuns a seres racionais – o uso da razão. Enquanto em animais, por exemplo, domina puramente a sensibilidade, em um ser absolutamente racional, ao contrário, não haveria interferência de qualquer impulso sensível na determinação de suas escolhas. No homem, sensibilidade e racionalidade

¹³⁵ Como se verá abaixo, essa é a apresentação da lei moral ao homem, que pode ter sua escolha influenciada por inclinações. A lei moral, para um ser apenas racional, não conteria um imperativo categórico, mas uma simples descrição, porque não haveria possibilidade de desvio da moralidade. Ela seria uma escolha necessária.

¹³⁶ Na presente dissertação, a expressão “imperativo categórico” será grafada ora com as iniciais maiúsculas, ora minúsculas. Apesar de a explicação para tal diferenciação ser aprofundada apenas em 3.1.5.2.1, adianta-se, desde já, que por meio dela distingue-se o Imperativo Categórico enquanto comando abstrato por meio do qual é estabelecida a obrigação moral, e os imperativos categóricos como normas de conduta derivadas da compatibilidade entre máximas e leis universais, ou seja, normas que contém máximas universalizáveis.

¹³⁷ Kant não distingue comando (ou mandamento) e imperativo, adotando os termos de forma intercambiável (PATON, 1971, p. 129; SALGADO, 1995, p. 207).

¹³⁸ O Imperativo Categórico, por sua importância tanto para o tema sob desenvolvimento como para a filosofia prática de Kant, será objeto de tratamento específico dentro desta dissertação. Entretanto, para que melhor se compreendam as idéias aqui expostas, é útil prover uma definição que permita a identificação de suas principais características, ainda que em caráter preliminar.

misturam-se, ambas integram sua natureza. Isso faz com que o homem integre dois “mundos” distintos, o fenomenal, relativo às inclinações, que comandam sua ação heteronomamente (não é a razão pura quem produz as leis que guiam o agir por inclinação), e o numenal, relativo ao uso da razão, em que a ação é dirigida por normas autônomas, produzidas pelo próprio homem e destinadas também a ele (KANT, 1980b, p. 155; AA 4:453-454). Como resultado, apesar de ter a capacidade de conhecer a lei moral e de elaborar, de acordo com ela, máximas para suas ações, isso não significa que ele necessária e invariavelmente o fará. Apesar de poder identificar qual é a ação moralmente boa em cada caso, interferem em sua escolha pela prática efetiva dessa ação também as inclinações. E moralidade e inclinações podem apontar para decisões diferentes acerca do que fazer. Um exemplo simples ilustra a situação: imagine-se um homem que precisa escolher entre alimentar-se além da conta e satisfazer a sua gula, em prejuízo a sua saúde, ou alimentar-se moderadamente e preservar-se saudável. De acordo com o Imperativo Categórico, a ação moral é aquela cuja máxima possa valer também universalmente. É fácil perceber que a universalização da máxima “comer além do limite saudável” não pode ser universalizada, uma vez que comprometeria a própria existência dos sujeitos que praticassem tal ação. A moralidade exige que a alimentação combine-se com a preservação da saúde, ou seja, demanda moderação e proíbe, conseqüentemente, a gula. Por outro lado, os impulsos sensíveis mandam que o homem satisfaça seus desejos físicos imediatos. Enquanto ser fenomenal, prepondera o desejo de se alimentar além da conta. Se não houvesse prevalência de um desses “mundos” sobre o outro, devido a este dualismo muitas vezes o homem estaria diante de um caso que comportaria soluções distintas, e poderia decidir discricionariamente qual, dentre as escolhas possíveis, adotar. Entretanto, um dos “mundos” prepondera sobre o outro: númeno prevalece sobre fenômeno, e isso ocorre justamente por meio da prescritividade do Imperativo Categórico e dos deveres que através dele se delineiam, tema que abriu o presente parágrafo: Kant afirma que o “mundo” numenal contém o fundamento do “mundo” fenomenal (KANT, 1980b, p. 155; AA 4:453-454) e, em conseqüência disso:

[sou] imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que, posto por outro lado me reconheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é, à razão, que na idéia de liberdade contém a lei desse mundo, e portanto à autonomia da vontade; por conseguinte terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as ações conformes a este princípio como deveres (KANT, 1980b, p. 155; AA 4:453-454).

A este respeito, comenta Travessoni Gomes:

O homem é livre porque submetido à lei da razão. [...] No entanto, sendo o homem um ser tanto racional como sensível, as ações que para um ser só racional seriam necessárias são para ele contingentes, fazendo com que a lei seja prescritiva. A razão precisa, portanto, ordenar determinadas condutas, [...]. E a razão o faz por meio de imperativos. O imperativo categórico, que para Kant é o imperativo da moralidade, é, portanto, a forma da lei moral para o homem (TRAVERSSONI GOMES, 2007b, p. 79).

Se o homem fosse um ser puramente numenal, não haveria necessidade de a moralidade se apresentar a ele como prescrição. Por isso, para Salgado:

A possibilidade do imperativo categórico se prende ao pressuposto de que o ser humano pertença aos dois mundos¹³⁹. Não pertencesse ele ao mundo inteligível, então não seria possível alguma lei moral, muito menos o imperativo categórico que é o desdobramento da própria vontade pura como razão pura prática; não pertencesse ele ao mundo sensível, inócuo seria o imperativo categórico, já que entre seres não providos de sensibilidade não há dever, nem comando a estabelecer (SALGADO, 1995, p. 214).

Para esse tipo de seres, não haveria alternativa à observância da lei moral e da ação conforme a ela, já que nenhuma inclinação sensível concorreria com a moralidade, desviando ou, ao menos, podendo desviar o homem do caminho ditado pela razão prática. Nesse caso, *age* seria substituído por *age-se*, ou seja, aquilo que é conforme à moral não precisaria mais ser traduzido como um dever-ser; tratar-se-ia, ao invés, de uma mera descrição de condutas que se desenvolveriam necessariamente de uma determinada forma (moralmente boa). Um ser desse tipo teria o que Kant denomina “vontade santa” (KANT, 1980b, p. 122; AA 4:411), em contraposição à vontade humana, que deve ser boa para ser moral, mas não o é necessariamente. A questão é esclarecida nas seguintes passagens, a primeira da *Crítica da Razão Prática* e a segunda, da *Crítica da Faculdade do Juízo*:

Pois bem, esse princípio da moralidade, precisamente por causa da universalidade da legislação, que o torna fundamento formal supremo determinante da vontade, à parte todas as suas diferenças subjetivas, é declarado pela razão como uma lei para todos os seres racionais, enquanto estes tenham uma vontade, isto é, uma faculdade capaz de determinar a sua causalidade mediante a representação de regras [...]. Isso, pois, não se limita somente aos homens; torna-se extensivo aos demais seres finitos dotados de razão e vontade; inclui até mesmo o ser infinito como inteligência suprema. **Entretanto, a lei possui, no primeiro caso, a forma de um imperativo, porque no homem, na qualidade de ser racional, pode-se supor nele uma vontade pura; mas, sendo afetado por necessidades [Bedürfnissen] e**

¹³⁹ Deve-se destacar que, apesar de se prender a esse pressuposto (caráter numenal e fenomenal do homem), a possibilidade do imperativo categórico não decorre apenas disso. Como afirma Salgado, “O imperativo categórico não tem, contudo, a sua possibilidade garantida pelo só fato de pertencer o homem a ambas as esferas, através de suas leis. Essa é uma relação de subordinação. Se a lei da autonomia se subordina à da heteronomia da natureza, então não há ação moral e a sua expressão é a que revela como a realidade é ou aparece e não a que prescreve como ela deve ser. Entretanto, se é **a lei da liberdade** que atua e domina o mundo sensível, então podemos admitir todo o mundo moral, do dever ser e, com isso, o critério supremo do agir humano, o imperativo categórico (SALGADO, 1995, p. 215-216). Sem negrito no original.

por causas motoras sensíveis, não se pode pressupor nele uma vontade *santa*, ou seja, uma vontade tal que não é capaz de qualquer máxima oposta à lei moral. Para os homens, pois, a lei moral é um *imperativo* que manda categoricamente, porque a lei é incondicionada. A relação de tal vontade com essa lei é a *dependência* [*Abhängigkeit*] que, sob o nome de *obrigação* [*Verbindlichkeit*], indica um *constrangimento* [*Nötigung*], embora mediante a simples razão e sua lei objetiva, a uma ação denominada *dever* [*Pflicht*], porque um livre-arbítrio [*Willkür*] patologicamente afetado (mesmo quando não determinado por essa afecção e, por conseqüência, também constantemente livre), implica um desejo que, por provir de causas *subjetivas*, pode por isso opor-se constantemente ao puro fundamento objetivo de determinação, necessitando, por conseguinte, como constrangimento moral, de uma resistência da razão prática, resistência a qual pode ser denominada uma coerção [*Zwang*] interior, porém intelectual. **Na inteligência suprema, o livre-arbítrio é, com razão, representado como incapaz de qualquer máxima que não possa ser ao mesmo tempo lei objetiva, e o conceito de *santidade*, que nisso lhe corresponde, não o põe acima de todas as leis práticas, todavia acima de todas as leis praticamente restritivas e, assim, fora da obrigação e do dever** (KANT, 1997, p. 44; AA 5:32).

E ainda:

Assim como a razão, na consideração teórica da natureza, tem que aceitar a idéia de uma necessidade incondicionada do seu fundamento originário, assim também ela pressupõe, na consideração prática, a sua própria (a respeito da natureza) causalidade incondicionada, isto é, a liberdade, na medida em que está consciente do seu mandamento <*Gebot*> moral. Mas porque aqui a necessidade objetiva da ação se opõe àquela que ela teria como acontecimento, se o seu fundamento se encontrasse na natureza e não na liberdade (i.e., na causalidade da razão), a ação pura e simplesmente necessária do ponto de vista moral é considerada fisicamente como completamente contingente (i.e., aquilo que *deveria* necessariamente acontecer, não acontece todavia freqüentemente) torna-se então evidente que decorre somente da constituição subjetiva da nossa faculdade prática que as leis morais devem ser representadas como mandamentos (e as ações que lhes são adequadas como deveres). A razão exprime esta necessidade, não através de um *ser* (acontecer), mas sim de um dever-ser. Tal não aconteceria se a razão, sem sensibilidade (como condição subjetiva da sua aplicação a objetos da natureza), segundo a sua causalidade, por conseguinte como causa, fosse considerada, num mundo inteligível, completamente concordante com a lei moral, mundo em que não existisse nenhuma diferença entre dever e fazer, entre uma lei prática daquilo que nos é possível, e uma lei teórica daquilo que por nós é efetivo (KANT, 2002a, p. 244-245; *KU* 342-343).

Também a *Metafísica dos Costumes* trata da prescritividade do Imperativo Categórico para o homem, e mais uma vez Kant afirma que ela “não se aplica a seres racionais em geral (poderia haver também seres racionais *sagrados*), mas sim a seres *humanos*, seres *naturais* racionais, que são suficientemente não sagrados para que o prazer possa induzi-los a transgredir a lei moral, ainda que reconheçam sua autoridade” (KANT, 2003, p. 223-224; AA 6:379-380). Mesmo nos casos em que o fazem, Kant argumenta que podem fazê-lo relutantemente, uma vez que podem ter tido que resistir às suas inclinações, que mandavam que agissem em sentido contrário. É exatamente por isso que o Imperativo Categórico se apresenta ao homem como uma prescrição ou, o que é equivalente, um constrangimento (KANT, 2003, p. 224; AA 6:380). Vale ressaltar que, como ensina Salgado, a

forma do dever que a lei moral assume para o homem não significa que há dois tipos diversos de lei moral, ou que a lei moral como um imperativo categórico seja uma espécie de um gênero mais amplo. “A lei moral é uma só. O imperativo não é a lei moral com uma diferença específica que se lhe acresce, mas a mesma lei moral considerada do ponto de vista de um ser, que a não pode realizar espontaneamente, porque pertence também ao mundo sensível” (SALGADO, 1995, p. 204).

A vontade humana, portanto, não estabelece, por si, a necessidade absoluta de concordância entre leis objetivas da razão (morais) e desejo subjetivo de se praticarem as ações indicadas por essas normas. É isso que faz com que o Imperativo Categórico seja prescritivo, criando obrigações morais. “Uma vontade perfeitamente boa estaria igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como obrigada a ações conformes à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem” (KANT, 1980b, p. 124; AA 4:414). Nesse sentido, “os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo” (KANT, 1980b, p. 124; AA 4:414).

O fato de Kant ter se valido do termo “mundo” [*Welt*] para definir a relação entre númeno, fenômeno e o homem levou, na opinião de Korsgaard, a interpretações equivocadas entre os estudiosos da filosofia de Kant¹⁴⁰. De acordo com a autora, compreendeu-se literalmente “mundo” dos fenômenos e dos númenos e, com base nisso, alegou-se que tanto “mundo” numenal como “mundo” fenomenal teriam existência objetiva e habitantes próprios. Viveriam no primeiro seres puramente racionais, governados pelo princípio da moralidade; no segundo, seres guiados pelos impulsos sensíveis, cuja atuação se pautaria sempre pela busca da própria felicidade. Além disso, o fato de o homem ser um ser peculiar, que transitaria ao mesmo tempo entre esses dois “mundos”, levaria inevitavelmente ao rigorismo, porque a moralidade massacraria completamente qualquer inclinação sensível, condenando o homem à infelicidade irremediável¹⁴¹ (KORSGAARD, 2000, p. 185). Korsgaard chama a atenção para este ponto, argumentando que o termo “mundo” é, “em alguns aspectos, uma escolha inadequada de Kant, uma vez que abriu espaço para a interpretação da distinção [entre númeno e fenômeno] como um dualismo ontológico. Na verdade esses dois mundos

¹⁴⁰ É por este motivo que, até agora, o termo foi utilizado entre aspas. A estratégia será mantida, como forma de alertar o leitor para o sentido aqui entendido como o mais apropriado para “mundo” fenomenal e “mundo” numenal, e que será exposto a seguir, ainda neste parágrafo.

¹⁴¹ Para um estudo sobre a viabilidade da felicidade na ética de Kant, vide *A posição do direito na filosofia prática*, de Travessoni Gomes, especialmente o tópico 4.2 (TRAVERSSONI GOMES, 2007b, p. 84-89).

são dois pontos de vista, ou dois modos de que dispomos para olhar para as coisas”¹⁴² (KORSGAARD, 2000, p. 185). A proposta de Korsgaard é de releitura da compreensão tradicional do tema, de acordo com a qual:

[...] a distinção entre os dois mundos é ontológica; como se por trás dos seres deste mundo houvesse outro grupo de seres, que tivessem uma relação ativa e controladora em relação aos seres deste mundo, **mas que são inacessíveis a nós devido aos limites da experiência**. De acordo com esta visão, nós ocupamos ambos os mundos, e vendo a nós mesmos dos dois pontos de vista descobrimos dois grupos de leis que descrevem e explicam nossa conduta nos dois diferentes mundos. Nós agimos com base na lei moral no mundo numenal, com base na lei do amor próprio no mundo fenomenal¹⁴³ (KORSGAARD, 2000, p. 203). Sem negrito no original.

Para a autora, a distinção não é entre tipos diferentes de seres, mas entre os seres deste mundo, ou seja, entre nós, na medida em que somos autenticamente ativos (numenais) ou passivamente receptivos em relação a essas leis (fenomenais). “A lacuna [gap] em nosso conhecimento¹⁴⁴ existe não por causa dos *limites* da experiência, mas por causa de sua *natureza* essencial; experimentar algo é (em parte) estar passivamente receptivo a ele, e portanto não podemos ter experiências da atividade enquanto tal”¹⁴⁵ (KORSGAARD, 2000, p. 203-204). Como seres que raciocinam e escolhem agir de modo A, B ou C, somos ativos, e esta característica nos coloca entre os númenos, sempre que pensamos e agimos. Assim, enquanto as leis do “mundo” fenomenal descrevem e explicam nosso comportamento, as leis do “mundo” numenal “são *dirigidas a nós* como seres ativos; sua tarefa não é de forma alguma descrever e explicar, mas **governar o que fazemos**”¹⁴⁶ (KORSGAARD, 2000, p. 204. Sem negrito no original). Considerando que a razão pode ser teórica ou prática, vemo-nos como fenômenos quando assumimos a tarefa teórica de descrever e explicar nosso comportamento; vemo-nos como númenos quando, ao contrário, nossa tarefa é prática e consiste em decidir o que fazer. “Os dois pontos de vista não podem ser misturados

¹⁴² No original em inglês: “World (Welt) is Kant’s term, and it is in some respects unfortunate, since it has lent credence to the interpretation of the distinction as an ontological dualism. Actually these two worlds are two standpoints, or ways we have of looking at things.”

¹⁴³ No original em inglês: “[...] the distinction between the two worlds is an ontological one; as if behind the beings of this world were another set of beings, which have an active and controlling relation to the beings of this world, but which are inaccessible to us because of the limits of experience.. According to this view, we occupy both worlds, and viewing ourselves from the two standpoints we discover two different sets of laws which describe and explain our conduct in the two different worlds. We act on the moral law in the noumenal world, the law of self-love in the phenomenal world”.

¹⁴⁴ Korsgaard se refere ao fato de que nosso conhecimento, produzido por meio do uso da razão especulativa, não é capaz de explicar a moralidade.

¹⁴⁵ No original em inglês: “The “gap” in our knowledge exists not because of the *limits* of experience but because of its essential *nature*; to experience something is (in part) to be passively receptive of it, and therefore we cannot have experiences of activity as such.”

porque esses dois empreendimentos – explicação e decisão – são mutuamente excludentes”¹⁴⁷ (KORSGAARD, 2000, p. 204).

Ainda de acordo com Korsgaard:

Estas duas formas de entender a distinção numenal/fenomenal embasam interpretações muito diferentes das críticas de Kant contra a tentativa de se compreender a relação entre os mundos numenal e fenomenal. Na visão ontológica, a questão sobre como os mundos são relacionados, frustradoramente, não pode ser respondida. Na visão ativa/passiva, ela não pode ser coerentemente *perguntada*.¹⁴⁸ [...] A liberdade [Korsgaard menciona a liberdade em alusão a um exemplo citado por ela anteriormente] é um conceito com um emprego prático, usado na **escolha** e na **justificação** da uma ação, não na explicação ou previsão, enquanto a causalidade é um conceito da teoria, usado para explicar e prever ações, mas não para justificá-las. Não há ponto de vista a partir do qual estejamos fazendo as duas coisas de uma vez, e, portanto, não há lugar para fazer uma pergunta que inclua ambos os conceitos na resposta¹⁴⁹ (KORSGAARD, 2000, p. 204). Sem negrito no original.

Apesar de esta teoria parecer não encontrar respaldo, ao menos exposto, na filosofia de Kant, constituindo-se antes em um esforço por uma interpretação coerente, um olhar mais atento à obra deste autor pode fornecer indícios de que Korsgaard esteja no caminho certo. Indica-se como exemplo o seguinte excerto, extraído da *Crítica da Razão Prática*, em que Kant atribui ao homem racional a criação e determinação de si mesmo, tanto nessa condição (de ser racional e, portanto, numenal) como na de ser sensível (ou fenomenal):

[...] a necessidade natural, a qual não pode manter-se juntamente com a liberdade do sujeito, unicamente se acrescenta às determinações daquela coisa que se encontra sujeita às condições temporais, por conseguinte, apenas às determinações do sujeito enquanto fenômeno; [...]. Mas o mesmo sujeito que, por outro lado, é consciente de si mesmo enquanto coisa, considera igualmente a sua existência, *na medida em que não se encontra sob condições temporais*, e a si próprio como determináveis unicamente por leis que ele dá a si por intermédio da razão; e nesta sua existência, nada precede a determinação da sua vontade, mas toda a acção e, em geral, toda a determinação da sua existência alterando-se em conformidade com o sentido interno, mesmo a série total da sua existência, enquanto ser sensível, não deve considerar-se na consciência da sua existência inteligível a não ser como consequência, jamais, porem, como princípio determinante da sua causalidade, como

¹⁴⁶ No original em inglês: “[...] are *addressed* to us as active beings; their business is not to describe and explain at all, but to govern what we do.”

¹⁴⁷ No original em inglês: “The two standpoints cannot be mixed because these two enterprises – explanation and decision are mutually exclusive.”

¹⁴⁸ Eles não se relacionam, pelo contrário, como já se afirmou, “são mutuamente excludentes” (KORSGAARD, 2000, p. 204). No original em inglês: “[...] are mutually excludent”.

¹⁴⁹ No original em inglês: “These two ways of understanding the noumenal/phenomenal distinction yield very different interpretations of Kant’s strictures against trying to picture the relation between the noumenal and the phenomenal worlds. On the ontological view, the question how the two worlds are related is one which cannot coherently be *asked*. [...] For freedom is a concept with practical employment, used in the choice and justification of action, not in explanation or prediction; while causality is a concept of theory, used to explain and predict actions but not to justify them. There is no standpoint from which we are doing both of these things at once, and so there is no place from which to ask a question that includes both concepts in its answer”.

númeno. Sob este aspecto, o ser racional pode com razão dizer a propósito de qualquer acção contrária à, por ele levada a cabo, que teria podido omiti-la, embora ela, enquanto fenómeno, seja suficientemente determinada no passado e, como tal, inevitavelmente necessária; porque ela, com todo o passado que a determina, pertence a um fenómeno único do seu carácter, que ele para si próprio institui e segundo o qual imputa a si mesmo, como a uma causa independente de toda a sensibilidade, a causalidade daqueles fenómenos (KANT, 1997, p. 113; AA 5: 97-98).

O carácter prescritivo do Imperativo Categórico, diretamente relacionado aos “mundos” ou, de acordo com Korsgaard, aos pontos de vista numenal e fenomenal, leva também à explicitação de outros dois elementos que compõem o núcleo da filosofia moral de Kant: a obrigação e o dever. A este respeito, é importante que se faça uma observação preliminar. Enquanto em escritos como a *Fundamentação* e a *Crítica da Razão Prática*, em que Kant não menciona haver uma diferença entre elas, ele se utiliza do termo *Nötigung* para se referir à obrigação; na *Metafísica dos Costumes*, obra em que ele expressamente afirma que existe uma diferença entre obrigação e dever, ele a denomina *Verbindlichkeit* (KANT, 2003, p. 65; AA 6:222). Para o dever, por sua vez, a terminologia permanece a mesma em todos os escritos: *Pflicht*. Ora, se apenas quando Kant afirma que existe uma diferença entre dever e obrigação ele se vale de uma palavra diferente do padrão para se referir a esta, conclui-se que, nos escritos em que a diferenciação não é afirmada, ele utiliza obrigação [*Nötigung*] e dever [*Pflicht*] como termos equivalentes¹⁵⁰. Apenas na *Metafísica dos Costumes*, portanto, é plausível falar-se em uma atribuição de sentidos diferentes a cada um deles. Com este esclarecimento em mente, passa-se à explicitação dos conceitos de obrigação e dever, com base na *Metafísica dos Costumes*. Nessa obra, a obrigação é definida como “a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão” (KANT, 2003, p. 65; AA 6:222). Livre, em uma primeira acepção – liberdade em sentido negativo – é a ação praticada sem a interferência de impulsos sensíveis (KANT, 2003, p. 65; AA 6:222). Essa acepção de liberdade, relacionada à escolha de uma ação conforme à lei moral, quando existem outras possibilidades de ação contrárias a ela (WOOD, 1984, p. 76-77), e que também pode ser denominada livre arbítrio, faltaria a um ser exclusivamente racional, dono de uma vontade “santa”: como sempre agiria apenas por razão, a lei moral se apresentaria necessariamente a ele como a única opção possível. A vinculação explícita de liberdade, em sentido negativo, e escolha, pode ser percebida, por exemplo, na seguinte definição de Kant:

¹⁵⁰ Pode-se dizer, entretanto, que uma das traduções que *Nötigung* comporta é a de ação necessária, sentido em que o termo, mesmo na *Fundamentação* ou na *Crítica da Razão Prática*, aproxima-se daquele que Kant atribui ao termo *Verbindlichkeit* na *Metafísica dos Costumes*. Porém, repita-se, naquelas obras Kant não afirma a existência de uma diferença substantiva entre obrigação e dever.

Dá-se o nome de *livre arbítrio* à **escolha** que pode ser determinada pela razão pura; a que pode ser determinada somente pela inclinação (impulso sensível, estímulo) seria o arbítrio animal (*arbitrium brutum*). O **arbítrio humano**, contudo, é **uma escolha** que, embora possa ser realmente afetada por impulsos, não pode ser determinada por estes, sendo, portanto, de *per si* (à parte de uma competência da razão) não pura, podendo, não obstante isso, ser determinada às ações pela vontade pura. A liberdade de escolha é essa independência do ser determinado por impulsos sensíveis. Este é o conceito negativo de liberdade (KANT, 2003, p. 63; AA 6:213-214). Sem negrito no original.

Liberdade, em Kant, possui também uma acepção positiva, desvinculada da escolha pela ação conforme ou não à lei moral. Nesse sentido, liberdade é entendida como autonomia da vontade, capacidade de auto-produção das leis que comandarão uma escolha **racional**¹⁵¹ ou, como a define Wood, a capacidade de querer *a priori* (WOOD, 1984, p. 77). É, então, “propriedade de a razão ser lei para si mesma” (TRAVERSSONI GOMES, 2007d, xii), ou, o que é equivalente, “a capacidade de a vontade pura determinar-se” (SALGADO, 1995, p. 191). Como fonte de uma legislação racional autônoma, a liberdade em sentido positivo inaugura uma espécie de causalidade, a que Kant já se referia na *Crítica da Razão Pura*, que não se desenvolve ininterruptamente em uma cadeia logicamente comandada por uma relação de causa e consequência ou, em uma alusão mais expressa ao mecanicismo que influenciou o pensamento especulativo de Kant, uma cadeia de causa e efeito; mas que permite quebras de padrão em cadeias causais a qualquer tempo, porque o comando da lei moral não é de ordem natural, mas prática. Assim, em uma sequência em princípio pré-estabelecida de eventos, a razão prática insere o que Kant denomina espontaneidade da vontade.¹⁵² Para que isso

¹⁵¹ A quem não está familiarizado com a terminologia empregada por Kant, pode parecer que essa concepção de liberdade é um tanto relativista, e argumentar-se que uma legislação assim subjetiva teria validade apenas para quem a produziu ou pelo menos a acatou. Afinal, o que garantiria que as leis de minha autoria estariam em conformidade com as leis elaboradas por outros indivíduos? Não é disso que se trata, porém. Por “leis” Kant compreende normas necessárias e válidas universalmente. O conceito é totalmente desvinculado das contingências de vontades individualmente consideradas. Para se referir à norma de ação produzida para a satisfação de uma vontade subjetiva (que não é necessariamente revestida de universalidade, podendo estar ligada, por exemplo, às sensações de prazer e desprazer, que são meramente empíricas), Kant emprega o termo “máxima”. Máximas podem corresponder a leis apenas se puderem ser universalizáveis. A distinção é explicada de forma clara no seguinte trecho da *Crítica da Razão Prática*: “princípios práticos são proposições que contêm uma determinação geral da vontade, a qual inclui em si várias regras práticas. São subjectivos, ou *máximas*, quando a condição é considerada pelo sujeito como válida unicamente para a sua vontade; mas são objectivos ou *leis* práticas, quando essa condição é reconhecida como objectiva, isto é, válida para a vontade de todo o ser racional” (KANT, 1997, p. 29; AA 5:19).

¹⁵² Korsgaard, comentando sobre a espontaneidade, explica que “apesar de Kant não pensar que uma vontade livre existe no tempo, podemos imaginar que há um ‘momento’ quando a vontade livre é convocada para escolher eu princípio mais fundamental. Para ser uma vontade, ela deve ter um princípio do qual derivará suas razões. O princípio que ela escolhe determinará o que contará como razão. Mas precisamente porque nesse ‘momento’ a vontade ainda não determinou o que contará como uma razão, é como se pudesse não haver razão alguma para ela escolher um princípio ao invés de outro. Kant chama essa característica da vontade sua espontaneidade” (KORSGAARD, 2000, p. 164-165). No original em inglês: “Although Kant does not think that a free Will exists in time, we may imagine that there is a “moment” when

se torne claro, imagine-se a relação entre um animal e a reprodução, por exemplo. Os instintos sexuais comandam totalmente a ação desse animal, de modo que a lei da natureza rege uma relação de causa e efeito que não será jamais interrompida por um ato consciente desse tipo de ser, porque ele nunca produzirá uma lei racional contrária à lei natural. Kant afirma que a relação do homem com as leis da natureza é completamente diversa; este não está subjugado a elas. Como ser racional, que tem acesso à moralidade (que, por sua vez, proíbe a utilização de outrem simplesmente como meio, o que se desdobra, em matéria de relacionamento sexual, na proibição desse tipo de prática fora do casamento, única instituição social que a legitimaria moralmente¹⁵³), o homem pode, a todo momento, interromper essa cadeia natural de reprodução sexual com base no instinto e desencadear uma nova relação de causalidade, esta também interruptível a qualquer momento. À causalidade natural adiciona-se, para os seres racionais, uma outra dimensão de causalidade, a da causalidade por liberdade, em que a razão humana é legisladora e a vontade figura como causa eficiente. Dito de outro modo, “a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e a liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem”, enquanto “necessidade natural é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas” (KANT, 1980b, p. 149; AA 4:446).

Se liberdade em sentido positivo é, como visto, autonomia da vontade, deve-se compreender que seu exercício – a produção legislativa da razão prática – passa, na filosofia de Kant, por um procedimento pré-estabelecido. Afinal, não é o mero fato de a razão produzir normas direcionadas para o agir que as torna morais. Para assim se qualificarem, tais normas devem cumprir um determinado requisito: poderem se justificar enquanto normas práticas para a conduta não apenas do sujeito que as produziu, mas para quaisquer outros sujeitos, ou seja, poderem ser universalizadas. “O conceito positivo de liberdade é aquele da capacidade da razão pura ser, por si mesma, prática. Mas isto não é possível, salvo pela sujeição da máxima de toda ação à condição de sua qualificação como lei universal” (KANT, 2003, p. 63; AA 6:214). Kant prossegue explicando que a universalização se apresenta como mecanismo exclusivo de justificação das máximas porque, como a determinação destas é uma atividade exercida pela razão pura, ou seja, sem influência alguma dos objetos das ações que essas máximas regularão, ela (a razão) não pode conter em si a matéria propriamente

the free will is called upon to choose its most fundamental principle. In order to be a will, it must have a principle from which it will derive its reasons. The principle it chooses will determine what it counts as a reason. But precisely because at this “moment” the will has not yet determined what will count as a reason, it seems as if there could be no reason for it to choose one principle rather than another. Kant calls this feature of the will its “spontaneity”.

moral, ou, em outras palavras, o conteúdo da lei moral, ao qual as máximas devem se conformar, portanto, apenas formalmente. “Assim, como uma faculdade de princípios (aqui princípios práticos, daí uma faculdade legisladora), nada mais pode [a razão prática] fazer, exceto erigir em lei suprema e em fundamento determinante da escolha, **a forma** da aptidão das máximas da própria escolha como sendo lei universal” (KANT, 2003, p. 63; AA 6:214). No caso específico do homem, racional sem deixar de ser sensível, as máximas de natureza subjetiva não se conformam necessariamente a esses princípios práticos, que são objetivos. “[...] a máxima é o princípio segundo o qual o ser age, ao passo que a lei é o princípio segundo o qual o ser deve agir” (TRAVERESSONI GOMES, 2007b, p. 79). Por isso mesmo é que “a máxima não se confunde [...] com a lei¹⁵⁴; somente a máxima que pode valer como lei universal passa no imperativo categórico” (TRAVERESSONI GOMES, 2007b, p. 79). Tendo em vista que, em acepção positiva, liberdade não é arbítrio, mas expressa a própria razão prática legisladora, faz-se necessário que essas leis universais (objetivas) sejam prescritas ao homem “como um imperativo que comanda ou proíbe absolutamente” (KANT, 2003, p. 63; AA 6:214).

Observe-se que, como ressalta Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, na realidade há uma coincidência entre liberdade como autonomia da vontade e a própria formulação do Imperativo Categórico: “a proposição: ‘a vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma’ caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal” (KANT, 1980b, p. 149; AA 4:446-447). Segue-se daqui que, assim como, na seqüência, Kant afirma que “autonomia da vontade” é uma proposição sintética (KANT, 1980b, p. 149; AA 4:447), também o Imperativo Categórico o é. A explicação para tal assertiva é: à autonomia, Kant liga o predicado vontade (moralmente boa, pois só nesse caso produzirá uma legislação moral), e assim fala em autonomia da vontade. Entretanto, em seu entendimento, “uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode conter-se a si mesma em si, considerada como lei universal” (KANT, 1980b, p. 149; AA 4:447). Ora, por meio da análise do conceito de vontade (boa) não se pode encontrar o conceito de autonomia, a propriedade de a razão produzir a sua própria lei. Pois uma máxima, mesmo que heterônoma, poderia perfeitamente ser universalizada. Isso não prejudicaria em nada o fato de a vontade que adota essa

¹⁵³ A este respeito, ver a *Metafísica dos Costumes*, especialmente os parágrafos 22 a 27.

¹⁵⁴ Deve-se observar que, em certo sentido, toda máxima é normativa porque, independentemente de passar no Imperativo Categórico, é uma regra para a ação. No caso de não passar nesse teste, ainda assim é norma (subjetiva) para uma ação que não corresponde à moralidade. Diante dessa concepção ampla de normatividade (HÖFFE, 1994, p. 145-160; BRANDON, 2001, p. 7-9; 30), a máxima “matar alguém para me apossar de seus bens” seria uma norma, pois determina uma ação. Entretanto, Kant parece adotar um conceito mais restrito de normatividade, de modo que apenas aquelas máximas objetivadas e, portanto, transformadas em deveres, podem ser consideradas normas.

máxima ainda ser absolutamente boa, porque esta se conformaria, ainda que não autonomamente, a um dever moral. Se o conceito de autonomia não está contido no de boa vontade, então, os dois devem estar “ligados entre si pelo enlace com um terceiro em que eles de ambas as partes se encontram” (KANT, 1980b, p. 149; AA 4:447), isto é, por um conceito comum a ambos. “O conceito *positivo* de liberdade cria esse terceiro [conceito] que não pode ser, como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível [...]” (KANT, 1980b, p. 149; AA 4:447). Liberdade em sentido positivo é, como visto, a própria razão prática, que como tal deve ser capaz de legislar para si mesma (autonomia) e de se pautar por essas normas na determinação do agir, criando máximas com elas compatíveis (boa vontade). Por possuir este conteúdo, a liberdade (positiva) une, sinteticamente, autonomia e vontade.

Com o Imperativo Categórico ocorre algo similar. Na proposição “age com base em uma máxima que também possa ter validade como uma lei universal” (KANT, 2003, p. 68; AA 6:226), destacam-se dois elementos, máximas subjetivas, produzidas por seres racionais, mas afetados por inclinações sensíveis, e leis universais objetivas, puramente racionais. Há uma necessidade de adequação da vontade humana, patologicamente (empiricamente) condicionada, à vontade racional pura, boa em si mesma: “acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevém ainda a idéia dessa mesma vontade, mas pertencendo ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma” (KANT, 1980b, P. 155; AA 4:454). Essa necessidade se traduz na forma de uma obrigação absoluta, de um imperativo (o Imperativo Categórico). Entretanto, nem do conceito de vontade humana, nem do de vontade racional pura, é possível deduzir analiticamente essa obrigação – ela é construída sinteticamente, por meio da introdução de um terceiro conceito, cujo conteúdo contemple elementos comuns aos outros e, dessa forma, opere a síntese entre eles.

Mais uma vez, esse terceiro conceito é a liberdade em acepção positiva. É através da consciência dela que o homem se percebe como númeno e, nessa condição, como sujeito capaz de uma causalidade outra, diversa da natural. A liberdade como propriedade de a razão ser lei para si mesma promove a síntese entre a vontade humana, afetada pelas inclinações, que pode ou não produzir máximas universalizáveis, e uma vontade necessariamente racional, que se orienta sempre pela lei moral e que, portanto, sempre faz coincidirem suas máximas subjetivas com uma lei universal objetiva. Ela o faz porque seu conteúdo conceitual compreende, em comum com o conceito de uma boa vontade, a propriedade de a razão ser auto-legisladora, isto é, autônoma; e em comum com a vontade humana, patologicamente influenciável, o fato de esta poder se determinar também, embora não exclusivamente, pela liberdade. A vontade humana é, muitas vezes, uma tensão

entre esses dois móveis: a satisfação dos impulsos sensíveis e a própria moralidade, dimensão em que essa vontade se intercomunica com a liberdade (como autonomia da vontade). Por meio da liberdade positiva, deriva-se então, sinteticamente, a partir da vontade empiricamente condicionada ou, ao menos, condicionável, e da vontade puramente racional, prática por si mesma, um imperativo para o homem, a obrigação de que ele aja em concordância com a lei moral. Deriva-se, resumidamente, o Imperativo Categórico. Além de sintético, como acaba de ser demonstrado, o Imperativo Categórico é também um juízo *a priori*, porque a consciência dele e de sua formulação independe, de acordo com Kant, de qualquer experiência. O Imperativo Categórico é um juízo exclusivamente racional sobre o qual se funda toda a estrutura da razão prática humana e, com ela, os demais juízos, sejam também sintéticos *a priori* ou não. A consciência da lei moral e a possibilidade do Imperativo Categórico inauguram a inserção do homem nos domínios da racionalidade prática.

Diante disso, torna-se perceptível que no conceito de obrigação prescrita ao homem pelo Imperativo Categórico, traduzida por Kant como “a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão” (KANT, 2003, p. 65; AA 6:222), “livre” relaciona-se à segunda acepção de liberdade, a de liberdade positiva. Sobre o assunto, cabem ainda dois comentários. O primeiro se refere ao uso da palavra “necessidade” por Kant. Se se tratasse de liberdade como livre arbítrio, estar-se-ia diante exatamente do contrário, de uma desnecessidade, de uma possibilidade de optar pela ação moral ou sensivelmente preferível. A ação livre é, entretanto, necessária, ou seja, deve se determinar exclusivamente de acordo com um critério, que na mesma frase Kant diz ser racional (“da razão”). Liberdade não é, aqui, optar entre agir moralmente ou não, mas necessariamente seguir o caminho da ação livre sob um imperativo categórico, que contém a obrigação de observância da lei moral objetiva na elaboração das máximas subjetivas que elaboramos para guiar nossas ações. O outro comentário diz respeito à já mencionada palavra “da razão”, também esclarecedora quanto ao sentido de liberdade envolvido no Imperativo Categórico. Se liberdade positiva é, em última instância, “a capacidade da razão pura de ser, por si mesma, prática” (KANT, 2003, p. 63; AA 6:214), a identificação da ação livre com a obrigação de comandar-se por essa razão só pode ser liberdade em sentido positivo.

Kant diferencia explicitamente, em alguns momentos, obrigação de dever. Se por obrigação [*Verbindlichkeit*], como exposto na *Metafísica dos Costumes*, ele entende a necessidade da ação positivamente livre, “dever [*Pflicht*] é a ação à qual alguém está obrigado. É, portanto, a matéria da obrigação” (KANT, 2003, p. 65; AA 6:222). Ou seja: na obra em que Kant sustenta haver uma

diferenciação entre obrigação e dever, este é conceituado como a ação moralmente boa, aquela como aquilo que torna essa ação necessária para os seres humanos, que não se determinam imediatamente de acordo com a lei moral, apesar de poderem conhecê-la através do uso de sua capacidade racional prática. Kant agrupa os deveres que, como seres humanos, possuímos, em duas grandes subdivisões, por ele intituladas Doutrina do Direito e Doutrina da Virtude. A primeira contém os deveres de direito, estabelecidos por meio da legislação jurídica. Uma vez que o direito é “a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida com a liberdade de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade” (KANT, 2003, p. 76; AA 6:230), ou seja, tem por objetivo regular a coexistência das liberdades individuais (negativas), impondo limites à interferência na autonomia privada de outrem, o direito se refere à relação entre as pessoas de um ponto de vista externo. O fato de agir-se com base em inclinações ou por puro respeito à moralidade é indiferente para a legalidade de uma ação, bastando, para tanto, que esta tenha sido praticada em conformidade às leis jurídicas ou, em outras palavras, que tenha sido conforme ao dever [*pflichtmässig*]. A qualidade moral da máxima pela qual se chegou àquela ação não entra em questão. Sobre isso, Kant comenta:

O conceito de direito, enquanto vinculado a uma obrigação a este correspondente (isto é, o conceito moral de direito) tem a ver, *em primeiro lugar*, somente com a relação externa e, na verdade, prática de uma pessoa com outra, na medida em que suas ações, como fatos, possam ter influência (direta ou indireta) entre si. Mas, *em segundo lugar*, não significa a relação da escolha de alguém com a mera aspiração (daí, por conseguinte, com a mera necessidade) de outrem, como nas ações de beneficência ou crueldade, mas somente uma relação com a escolha do outro. *Em terceiro lugar*, nessa relação recíproca de escolha, não se leva de modo algum em conta a *matéria* da escolha, isto é, o fim que cada um tem em mente como o objeto de seu desejo; não é indagado, por exemplo, se alguém que compra mercadorias de mim para seu próprio uso comercial ganhará com a transação ou não. Tudo que está em questão é a *forma* na relação de escolha por parte de ambos, porquanto a escolha é considerada meramente como livre e se a ação de alguém pode ser unida com a liberdade de outrem em conformidade com uma lei universal (KANT, 2003, p.76; AA 6:230).

De tais características Kant deriva o princípio universal do direito, sob o enunciado de que “qualquer ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, ou se na sua máxima a liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal” (KANT, 2003, p. 76-77; AA 6:230). Os deveres de direito, que advêm dessa necessidade de garantia da coexistência de liberdades, constituem, portanto, “um conhecimento meramente teórico de uma determinação possível da escolha”, não implicando que “a obrigação de assim agir está relacionada no sujeito como um fundamento [moral] para determinar a escolha” (KANT, 2003, p. 71; AA 6:218). Se o direito se resumisse a isso, ou seja, se não vinculasse ao cumprimento do dever uma motivação necessária, ele não poderia, em princípio, impor

obrigações jurídicas. Isso faria com que, ao final, agir de acordo com a legalidade fosse uma mera opção do sujeito, o que prejudicaria o próprio escopo do direito, que é garantir a coexistência das liberdades de um ponto de vista externo. Kant enfrenta este problema inserindo, na esfera do agir juridicamente relevante, um elemento externo (só poderia ser externo, já que deveres de direito não vinculam seu cumprimento a um constrangimento interno de ordem moral, como o Imperativo Categórico), a coerção. Argumenta que, apesar de a coerção representar, em um primeiro momento, um obstáculo à liberdade, se ocorre uma situação em que “certo uso da liberdade é ele próprio um obstáculo à liberdade de acordo com leis universais (isto é, injusto), a coerção que a isso se opõe (como um *impedimento de um obstáculo à liberdade*) é conforme à liberdade de acordo com leis universais (isto é, é justa)” (KANT, 2003, p. 77-78; AA 6:231).

A admissão do uso da coerção para o adimplemento de um dever jurídico demonstra que a visão estereotipada que se tem de Kant como o autor de uma filosofia prática de cunho extremamente idealista pode ser relativizada (TRAVERSSONI GOMES, 2007b, p. 82). Kant, ao menos em sua Doutrina do Direito, fornece argumentos como este para que se possa defender a sua não caracterização como tal.

Em contraposição aos deveres de direito, os deveres de virtude têm como objeto a liberdade de um ponto de vista interno, e por isso exigem, para que sejam considerados cumpridos, que o motivo de cumprimento seja moral. Uma ação, ainda que externamente conforme a um dever de virtude, executada por motivo diverso do respeito à lei moral, ou não exclusivamente por respeito a ela (quando à motivação moral misturam-se também inclinações), não pode ser considerada moral. Exige-se, no âmbito da Doutrina da Virtude ou, em outras palavras, dos deveres morais, mais que a legalidade da ação, a sua moralidade. A distinção é elaborada por Kant nos seguintes termos: “a simples conformidade ou não conformidade de uma ação com a lei, independentemente do motivo para ela, denomina-se sua *legalidade (licitude)*; mas aquela conformidade na qual a idéia de dever que emerge da lei é também o motivo da ação, é chamada de sua *moralidade*” (KANT, 2003, p. 72; AA 6:219). E, mais à frente:

[...] precisamente porque a legislação ética¹⁵⁵ inclui no interior de sua lei o motivo interno da ação (a idéia do dever), e este aspecto não deve estar presente na legislação externa, a legislação ética não pode ser externa (nem mesmo a legislação externa de uma vontade divina), ainda que realmente assuma deveres que se apóiam em uma outra, a saber, uma

¹⁵⁵ Deve-se lembrar da observação quanto ao uso dos termos ética e moral por Kant, feita no tópico 2. Aqui, “ética” é utilizada em sentido estrito, como sinônimo de moral.

legislação externa ao torná-los, como deveres, motivos em sua legislação (KANT, 2003, p. 72; AA 6:219).

Ao cumprimento do dever de virtude **por dever** [*aus Pflicht*], isto é, adotando-o como motivo exclusivo para a prática da ação, está associado o próprio conceito de virtude na filosofia de Kant, compreendida como capacidade para resistir às inclinações sensíveis¹⁵⁶ (KANT, 2003, p. 224; AA 6:380). Diferenciam-se esses deveres, portanto, dos deveres de direito que, por serem externos, são estabelecidos tendo em vista a vontade geral, o que significa, em Kant, a possibilidade de heteronomia – a vontade geral não é necessariamente a de todos e de cada um. A vontade do agente pode não estar incluída na vontade geral, caso em que as leis jurídicas são heterônomas para ele (ele não é autor dessas normas). Ainda assim, por meio da coerção, ele se vê obrigado a cumprir esses deveres produzidos por outros sujeitos diversos dele. Os deveres de virtude, ao contrário, só são cumpridos quando presente a autonomia da vontade. Esta condição decorre da necessidade de que, para agir exclusivamente por motivação moral, o sujeito produza, por si, máximas de ação que efetivem os deveres de virtude. Entre a lei e a ação há a produção da máxima, por meio de um procedimento individual. A forma de execução das ações morais não é pré-estabelecida como no direito, em que a relação entre lei e ação é direta, dispensando a etapa da produção de máximas e definindo antecipadamente o conteúdo exato dos deveres, “com precisão matemática”¹⁵⁷ (KANT,

¹⁵⁶ A exposição do conteúdo do conceito de virtude é assim realizada por Kant: “Impulsos da natureza [...] envolvem obstáculos na alma do ser humano ao seu cumprimento do dever e forças (por vezes poderosas) que a ele se opõem, ao que ele precisa avaliar que é capaz de resistir e subjugar pela razão, não em alguma ocasião no futuro, mas imediatamente (no momento em que pensa no dever): ele tem que considerar que *pode fazer* o que a lei lhe diz incondicionalmente que ele *deve* fazer. Ora, a faculdade e a intenção deliberada de resistir a um oponente vigoroso, mas injusto, é a *coragem (fortitudo)* e, no que tange ao que opõe a disposição moral *em nós*, a *virtude (virtus, fortitudo moralis)*. Assim, a parte da doutrina geral dos deveres que resulta em liberdade interior, e não exterior, sob as leis é uma *doutrina da virtude*” (KANT, 2003, p. 224; AA 6:380).

¹⁵⁷ Sobre o fato de deveres de virtude serem deveres de adotar máximas, e deveres de direito serem deveres de ação, entende Travessoni Gomes que se trata de uma distinção “obscura, porque o dever de adotar máximas de ação é também um dever que exige a prática de certas ações (ou abstenções) em determinados contextos. Quando alguém enfrenta uma situação real em que deve tomar uma decisão sobre o que fazer, tanto os deveres de direito quanto os de virtude parecem exigir a prática (ou a abstenção) de uma ação. É difícil perceber como uma máxima de ação aplicada a uma certa situação não ordena que uma ação seja realizada (ou não)” (TRAVERSSONI GOMES, 2007c, p. 125). Se é certo que todos os deveres levam a uma ação, também não se pode desconsiderar que é no fato de deveres de virtude permitirem a adoção de quaisquer máximas que passem no Imperativo Categórico – “pode haver um único e mesmo dever, embora possamos estar obrigados a ele de diversos modos” (KANT, 2003, p. 65; AA 6:222) – que está sua amplitude. **Isso não é incompatível com a afirmação de que, no fim, todos os deveres se dirigem a ações.** Se a argumentação desenvolvida no próximo tópico acerca dos procedimentos de fundamentação e de aplicação de normas morais for plausível, ela acaba resolvendo a questão da dificuldade “de perceber como uma máxima de ação aplicada a uma certa situação não ordena que uma ação seja realizada (ou não)”. Todas as máximas, de acordo com a argumentação anunciada, ordenarão ações, entretanto algumas, mais gerais (aquelas produzidas para a fundamentação dos deveres morais), ordenarão ações pressupostas, com base em casos apenas previstos (hipotéticos) e, portanto, o farão de modo *prima facie*, dependente ainda de adequação situacional para resultarem em uma ação concreta (definitiva), enquanto as máximas por meio das

2003, p. 79; AA 6:233). Antes, ela é aberta. Tudo o que se pode antecipar é que para que a máxima seja moral, ela deve poder ser universalizada. O conteúdo da máxima, que leva à prática da ação de uma determinada maneira, somente será definido quando, confrontado com uma dada situação, o sujeito tiver que efetivamente tomar uma atitude. Apenas então é que se descobrirá que enunciado específico a máxima terá. É bem verdade que existe certa vinculação teleológica e, portanto, material ao agir moral, esta pré-definida (como proposição *a priori*): a adoção de fins que são ao mesmo tempo deveres. “[...] as leis morais têm como característica peculiar o fato de prescreverem incondicionalmente à razão algo como um fim” (KANT, 2003, p. 229; AA 6:386). Sendo assim, a moral ultrapassa a mera condição formal da liberdade exterior, existente no direito, e acrescenta a ela:

[...] uma *matéria* (um objeto da livre escolha), uma finalidade da razão pura que ela representa como **uma finalidade que é também objetivamente necessária, isto é, uma finalidade que, no que concerne aos seres humanos, é um dever possuir**, pois uma vez que as inclinações sensíveis dos seres humanos os tentam para fins (a matéria da escolha) que podem contrariar o dever, a razão legisladora pode, por sua vez, deter sua influência somente mediante um fim moral instaurado contra os fins da inclinação, um fim que precisa, portanto, ser dado *a priori*, independente das inclinações (KANT, 2003, p. 225; AA 6:380-381). Sem negrito no original.

Fim, nesse sentido, é o objeto da escolha de um ser racional, seja ele o homem ou não, cuja representação determina a prática de uma ação que o efetive (KANT, 2003, p. 225; AA 6:381). Esse objeto da escolha é também um dever porque é uma necessidade da razão prática que seja adotado e que integre a produção das máximas para a ação moral, direcionando-as para a sua efetivação (desses fins)¹⁵⁸. “Ora, posso ser constrangido por outros a executar *ações* que são dirigidas como meios a um fim, porém não posso jamais ser constrangido por outros a *ter um fim*: somente eu próprio posso *fazer* de alguma coisa meu fim”, autonomamente (KANT, 2003, p. 225; AA 6:381, ver também p. 227; AA 6:383). Vê-se, portanto, que mesmo esses fins pré-definidos antes do confronto com situações concretas, diante das quais são produzidas as máximas para a ação que efetivamente será praticada, emanam de fonte autônoma. É possível constatar também que,

quais se aplicam esses deveres morais válidos aos casos concretos – não mais hipotéticos – ordenarão as ações definitivas.

¹⁵⁸ A demonstração da realidade objetiva do conceito de fins que são também deveres é fornecida por Kant da seguinte maneira: “tem que haver um tal fim e um imperativo categórico a ele correspondente, pois uma vez eu há ações livres é necessário haver também fins para os quais, como seus objetos, essas ações são dirigidas. Mas entre esses fins é preciso haver alguns que sejam (isto é, por força de seu conceito) deveres, pois se não houvessem tais fins, todos os fins seriam válidos para a razão prática somente como meios para outros fins, e uma vez que não pode haver nenhuma ação sem um fim, um imperativo categórico seria impossível. Isto suprimiria qualquer doutrina dos costumes” (KANT, 2003, p. 229; AA 6:385).

apesar de o conteúdo desses fins poder ser conhecido de antemão, persiste a validade da afirmação acima, de que “tudo o que se pode antecipar é que para que a máxima seja moral, ela deve poder ser universalizada”, uma vez que somente no momento de produção das máximas é que esse conteúdo será aplicado e convertido em uma norma para a ação concreta. “A ética não propõe leis para ações (*ius* o faz), mas somente para as máximas das ações” (KANT, 2003, p. 232; AA 6:388). Sendo assim, para torná-las necessárias como normas determinantes da conduta, a razão prática direciona as máximas por meio dos fins que são simultaneamente deveres. “Somente o conceito de um *fim* que é também um dever, um conceito que pertence exclusivamente à ética, estabelece uma lei para máximas de ações subordinando o fim subjetivo (que todos têm) ao fim objetivo (que todos *devem* tornar seu fim)” (KANT, 2003, p. 233; AA 6:389). A lei a que Kant se refere aqui não é estabelecida para determinar a **forma** universal da máxima. Trata-se de uma lei ou, nas palavras de Kant, de um “imperativo” que liga o conceito de dever ao de fim (KANT, 2003, p. 229; AA 6:385), determinando a matéria geral da máxima a ser adotada: “o imperativo ‘*Deves* tornar isto ou aquilo (por exemplo, a felicidade dos outros) o teu fim’ tem a ver com a matéria da escolha [...]. Nenhuma ação livre é possível, a menos que o agente vise a um fim (que é a matéria da escolha)” (KANT, 2003, p. 233; AA 6:389). Em decorrência da produção racional desses fins-deveres, Kant afirma que:

[...] se houver um fim que seja também um dever, a única condição que máximas de ações, na qualidade de meios para fins, devem encerrar é a da qualificação para uma possível produção de lei universal. Por outro lado, **o fim que é também um dever pode transformar em lei ter uma tal máxima**, embora para a máxima ela mesma a mera possibilidade de concordar com uma produção de lei universal já seja suficiente (KANT, 2003, p. 233; AA 6:389).

Portanto, além de estabelecer a forma (universal) das máximas que levam à ação moral, a razão prática elabora também o fundamento material dessa ação, “um fim que poderia ser estabelecido contra o fim oriundo dos impulsos sensíveis” (KANT, 2003, p. 225; AA 6:381), e que se torna, por isso mesmo, um dever (de virtude) efetivar. Caso a moral não dispusesse desses fins obrigatórios, o ser humano poderia eleger fins para suas ações com base em fundamentos de ordem empírica. Nessa hipótese, a moral produziria máximas (meios para a consecução de fins) com base em dados patológicos que, para Kant, “não produzem conceito algum de dever, já que este conceito (o *deve* categórico) tem sua raiz exclusivamente na razão pura” (KANT, 2003, p. 226; AA 6:382). A adoção de máximas para efetivar tais fins não traduziria o cumprimento de um dever. O conceito de dever não pode ser conduzido pelos fins adotados; deve, ao invés, conduzir a fins e pré-determinar, de acordo com eles, a matéria geral de máximas (KANT, 2003, p. 226; AA 6:382) que deverão ser

produzidas apenas diante de casos em que um dever esteja em pauta, casos aos quais essas máximas, portanto, se referirão.

Quais seriam, afinal, esses fins? Kant indica, de forma geral, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, um único fim-dever, “o bem supremo no mundo, possível pela liberdade¹⁵⁹” (KANT, 2002a, p. 290; KU 423) e, na *Metafísica dos Costumes*, desmembra-o na própria perfeição de cada um e na felicidade dos outros. Antes de qualquer comentário mais detalhado sobre eles, cabe reafirmar que se trata de fins-deveres gerais, e que por isso podem funcionar como orientadores da produção de máximas de ação que tenham um conteúdo individualizado (mais específico). Em relação à própria perfeição de cada um, Kant esclarece que o dever consiste tanto em cultivar as próprias faculdades ou predisposições naturais (sendo o entendimento uma delas, a mais elevada) para que se possa ser digno delas, como em cultivar a própria vontade, conduzindo-a à virtude, de forma que a lei (moral) passe a ser o incentivo para a conformação das ações ao dever, e que o cumprimento desse dever se dê, conseqüentemente, por dever (KANT, 2003, p. 231; AA 6:387-388). Quanto a este último desdobramento do fim-dever de promover a própria perfeição, o cultivo da vontade, Kant comenta que ela é um “sentimento do efeito que a vontade legisladora dentro do ser humano exerce sobre sua capacidade de agir de acordo com sua vontade”, razão pela qual lhe atribui a denominação “sentimento moral” (KANT, 2003, p. 231; AA 6:387). Kant adverte para um mau uso desse sentimento, “como se (como o *dáimon* de Sócrates) ele pudesse preceder a razão ou até mesmo dispensar o julgamento da razão” (KANT, 2003, p. 231; AA 6:387). É que, apesar de esse fim-dever dirigir a produção de máximas em um determinado sentido, ele não as define concretamente, como já salientado. Isso deve ser feito diante de situações empíricas e o resultado, submetido ao veredito da razão prática julgadora.

Sobre a felicidade, Kant afirma na *Metafísica dos Costumes*, como visto, que se trata de um fim-dever dirigido aos outros, e não ao próprio agente: um fim-dever de buscar a felicidade **dos outros**. Kant destaca que nele não se inclui a busca, também, da própria felicidade – isso seria admitir elementos empíricos como deveres morais. “Quando se trata de eu fomentar felicidade como um fim que é também um dever, é forçoso, conseqüentemente, que seja a felicidade de *outros* seres humanos, de cujo fim (permitido) faço assim o meu próprio fim também” (KANT, 2003, p. 232; AA 6:388). Entretanto, Kant relativiza sua própria concepção quando afirma, na mesma obra, que “uma

¹⁵⁹ Para melhor contextualização do trecho, bem como para que se observe que, também nessa obra, Kant vincula expressamente a adoção desse fim a um dever, vale citar o parágrafo de onde ele foi extraído: “A lei moral, enquanto condição formal da razão no que respeita ao uso da nossa liberdade, obriga-nos por si só, sem depender de qualquer fim

máxima de promoção da felicidade de outros com o sacrifício da felicidade própria, das verdadeiras necessidades próprias, entraria em conflito consigo mesma, se fosse convertida em uma lei universal” (KANT, 2003, p. 237; AA 6:393), e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, essa relativização se torna uma contradição absoluta: “assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente)” (KANT, 1980b, p. 113; AA 4:399). Ao que parece, então, o que Kant não admite é que seja um dever (direto) de virtude buscar a própria felicidade por meio de inclinações sensíveis, mas não toda e qualquer forma de busca da felicidade. Poder-se-ia argumentar, com base nisso, que o fim-dever de promoção da própria perfeição contém o dever de busca da própria felicidade, porque é por meio da observância desse fim-dever que o homem se faz digno da felicidade.

Em relação à promoção da felicidade dos outros, especificamente, pode surgir uma dúvida: então, para cumprir o fim-dever de promoção da felicidade alheia, devo adotar como meu próprio fim buscar a consecução de quaisquer concepções de felicidade – imagine-se o ébrio, para quem a felicidade poderia consistir em embriagar-se reiteradamente –, já que este é um conceito subjetivo? Kant responde negativamente, e essa resposta já aparece no parêntesis contido no trecho acima transcrito, “fim (**permitido**)”: “Cabe a eles decidir o que contam como pertencente à sua felicidade, mas é-me facultado recusar-lhes muitas coisas que *eles* pensam que os farão felizes, mas eu não, enquanto eles não tiverem nenhum direito de exigi-la de mim como o que é deles” (KANT, 2003, p. 232; AA 6:388).

Abordada a noção de fins que são ao mesmo tempo deveres e o fato de que, apesar de consistirem na matéria obrigatória de toda máxima moral, eles não esgotam o conteúdo material específico dessas máximas, o que somente poderá ser feito diante da situação concreta que demanda a ação, é possível compreender em sua totalidade o enunciado do princípio supremo da Doutrina da Virtude: “age de acordo com uma máxima dos fins que possa ser uma lei universal a ser considerada por todos” (KANT, 2003, p. 239; AA 6:635). Ao contrário do princípio universal da Doutrina do Direito¹⁶⁰, que Kant considerava analítico¹⁶¹, pelo fato de o conceito de liberdade externa conter, em si, a possibilidade da adoção de quaisquer fins, desde que uns não prejudiquem a coexistência dos

como condição material. Mas todavia também nos determina, e mesmo *a priori*, um fim terminal para o qual ela nos obriga e este é o bem supremo no mundo, possível pela liberdade” (KANT, 2002a, p. 290; KU 423).

¹⁶⁰ “Qualquer ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, ou se na sua máxima a liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal” (KANT, 2003, p. 76-77; AA 6:230).

¹⁶¹ No terceiro capítulo, será discutida a questão da analiticidade do princípio universal da Doutrina do Direito. Na oportunidade, se problematizará se ele, de fato, é analítico ou se, ao contrário, é sintético, e ainda, mesmo não sendo, se ele derivaria de uma proposição sintética *a priori*.

outros (KANT, 2003, p. 240; AA 6:396), o princípio supremo da Doutrina da Virtude é uma proposição sintética, porque ao conceito de liberdade, agora sob o ponto de vista interno, liga-se a idéia de um fim necessário, ou seja, de um fim que é também um dever.

Essa extensão além do conceito de um dever de direito ocorre através de *fins* que são formulados, dos quais o direito se abstrai totalmente. No imperativo moral e na pressuposição da liberdade que lhe é necessária são encontradas a lei, a capacidade (de cumprir a lei) e a vontade que determina a máxima. Estes são todos os elementos que moldam o conceito de um dever de direito. Mas no imperativo que prescreve um *dever de virtude* se acha acrescentado não só o conceito de auto-constrangimento, **como também aquele de um fim, não um fim que temos, mas um que devemos ter**, um que a razão pura prática, portanto, tem dentro de si mesma (KANT, 2003, p. 240; AA 6:396).

Em relação ao cumprimento dos deveres morais (cumprimento do dever por dever), Korsgaard desenvolve, combinando a descrição dos deveres de virtude na *Metafísica dos Costumes* com passagens retiradas de *A Religião nos limites da simples razão*, uma tese interessante e que merece ser mencionada, que será aqui denominada tese da progressividade. De acordo com ela, enquanto seres humanos, devemos considerar nossas ações e escolhas livres como temporalmente incondicionadas; caso contrário, elas seriam subordinadas à causalidade natural e, desta forma, não seriam livres (KORSGAARD, 2000, p. 181). Ainda assim, “o tempo é uma condição de nosso pensamento, e isso significa que para nós, a escolha temporalmente incondicionada deve ser representada como uma escolha que ou é anterior ou de certa maneira deriva de eventos de nossas vidas”¹⁶² (KORSGAARD, 2000, p. 181). Devido ao fato de precisarmos representar temporalmente uma escolha que é temporalmente incondicionada para, por exemplo, nos tornarmos responsáveis por ela no momento presente, “pensamos a adoção livre de nossa máxima mais fundamental como se ela fosse anterior a nossas escolhas fenomenais: a maldade em nós está presente desde o nascimento, diz Kant, como se fosse inata”¹⁶³ (KORSGAARD, 2000, p. 181). Entretanto, se nossas máximas fossem inatas, seria impossível que evoluíssemos para melhor, estaríamos sempre presos a uma condição moral pré-estabelecida. “Logo, para nos considerarmos livres para mudar, enxergamos a escolha livre de nosso caráter como algo para o qual **toda a conduta de nossa vida é levada em conta**”¹⁶⁴ (KORSGAARD, 2000, p. 181). Nesse sentido a argumentação de Kant de que:

¹⁶² No original em inglês: “[...] time is a condition of our thinking, and that means that for us, temporally unconditioned choice must be represented as a choice that either is before or in a certain way follows from the events of our lives.”

¹⁶³ No original em inglês: “[...] we think of the free adoption of our most fundamental maxim as if it were before our phenomenal choices: the evil in us is present from birth, Kant says, as if it were innate.”

[...] o dever nada nos ordena que não nos seja factível. Isto só pode conciliar-se assim: para o modo de pensamento, é necessário a revolução, e por isso deve também ao homem ser possível, mas para o modo do sentido (que opõe obstáculos àquela) **requer-se a reforma gradual**. Isto é: quando o homem inverte o fundamento supremo das suas máximas, pelas quais era um homem mau, graças a uma única decisão imutável (e se reveste assim de um homem novo), é nessa medida, segundo o princípio e modo de pensar, um sujeito susceptível do bem, mas **só no contínuo agir e devir será um homem bom**; i.e., pode esperar que, com semelhante pureza do princípio que adotou para máxima suprema do seu arbítrio e com a firmeza do mesmo, se encontre no caminho bom (embora estreito) de **uma constante progressão do mal para o melhor** (KANT, 1992, p. 53-54; AA 7:48). Sem negrito no original.

Se os deveres morais podem ser objeto de cumprimento gradual ou progressivo, como se poderia descrever este processo? Korsgaard parte de um exemplo da *Metafísica dos Costumes*, em que Kant trata da relação entre inclinações e moralidade aplicadas ao dever de beneficência¹⁶⁵, para concluir que as inclinações não são um impedimento à satisfação de um dever moral quando estão em harmonia com a razão (inclinações que nos impulsionam à prática de um dever moral). “Desde que não ajamos por inclinação, mas porque os fins são ditados pela lei, isso [agir também por inclinação] não é detrimento algum para nosso caráter moral. Ao contrário, mostra que avançamos na direção do controle completo de nossa natureza sensível, o que é exigido pela liberdade”¹⁶⁶ (KORSGAARD, 2000, p. 183). Nesse ponto, a tese da progressividade de Korsgaard vai ao encontro da alegação de Allison, já mencionada no presente tópico, de que “Kant nunca afirmou que a uma ação falta valor moral simplesmente porque ela foi praticada com inclinação, e sua avaliação do agir [...] certamente implica que as inclinações em si não são a fonte do mal moral”¹⁶⁷ (ALLISON, 1993, p. 149).

De acordo com Korsgaard, longe de os deveres morais significarem a exigência de uma qualidade moral imediata, uma interpretação sistemática da obra de Kant levaria à percepção de que a natureza da liberdade em sua teoria conduz não a um “dualismo misterioso”, mas a uma harmonização da liberdade “com uma consideração temporal da **adquisição** da virtude. Adquire-se a

¹⁶⁴ No original em inglês: “So, for purposes of regarding ourselves as free to change, we see the free choice of four character as something to which the whole conduct of four life adds up.”

¹⁶⁵ O trecho a que Korsgaard se refere é: “A *beneficência* é um dever. Se alguém a pratica freqüentemente e obtém êxito na concretização de sua intenção benevolente, acaba por realmente amar a pessoa que ajudou. Assim a frase ‘Deves amar ao teu próximo como a ti mesmo’ não significa de imediato (primeiramente) amá-lo e (mais tarde) por meio desse amor fazer-lhe o bem. Significa, ao contrário, *fazer o bem* aos teus companheiros humanos e a tua beneficência produzirá amor por eles em ti (como uma aptidão do pendor à beneficência em geral)” (KANT, 2003, p. 244-245; AA 6:402).

¹⁶⁶ No original em inglês: “As long as we do not act from inclination, but because the ends are dictated by the law, this is no detriment to our moral character. On the contrary, it shows that we have advanced toward the complete control over our sensuous nature that is implied by freedom”.

¹⁶⁷ No original em inglês: “[...] Kant never held that an action lacks moral worth simply because it is performed with inclination, and his account of agency [...] certainly entails that inclinations themselves are not the source of moral evil.”

virtude através de uma habituação gradual [...]”¹⁶⁸ (KORSGAARD, 2000, p. 182). Para Kant, a liberdade nos levaria a, progressivamente, nos interessarmos por agir moralmente e a adotarmos fins morais (específicos) para nossas ações. Nesse processo, vamos aperfeiçoando-nos até chegarmos a nos determinar completamente pela lei moral, tornando-nos livres em um sentido prático e completo (KORSGAARD, 2000, p. 183). Com isso, Korsgaard combate a crítica de que a posição da liberdade na filosofia de Kant é idealista e leva ao rigorismo. “A teoria da liberdade da vontade de Kant não envolve nem demandas ontológicas extravagantes, nem a teoria rigorista da responsabilidade que parece se seguir dessas demandas”¹⁶⁹ (KORSGAARD, 2000, p. 183).

3.1.5 Fundamentação e aplicação de normas na filosofia moral de Kant

Até o presente momento, procurou-se firmar a base sobre a qual a argumentação a respeito da presença de um princípio de adequação na filosofia moral de Kant se desenvolverá. Para tanto, percorreu-se um itinerário em que se buscou apresentar os principais temas que interessam a essa argumentação, como a estrutura não-algorítmica da razão prática, seu ponto de partida (fato da razão), os tipos de juízos que esta formula, dentre os quais se destaca o Imperativo Categórico como juízo sintético *a priori* que prescreve aos homens, entendidos como númeno e fenômeno, obrigações morais. Explicitaram-se, ainda, algumas das características dos deveres morais ou de virtude, e como eles, ao mesmo tempo, efetivam e pressupõem o conceito positivo de liberdade.

Na exposição, pretendeu-se proporcionar uma noção geral, embora já crítica, sobre a racionalidade prática voltada para a moral, como preparação para a discussão que neste tópico se iniciará. Assim, não se deve surpreender o leitor se constatar que outros elementos integrantes da filosofia prática de Kant não foram contemplados ou o foram apenas superficialmente. Na realidade, mesmo os elementos mais exaustivamente trabalhados o foram com vistas à elaboração da tese a respeito da adequação, o que significa um direcionamento (necessário) que priorizou determinadas temáticas em detrimento de outras. Ainda, deve ser mencionado que algumas características centrais desses elementos tiveram sua abordagem postergada para o presente tópico da dissertação, como, por exemplo, a diferenciação entre deveres de virtude e de direito quanto à coercibilidade, latitude e

¹⁶⁸ No original em inglês: “[...] with a temporal account of the acquisition of virtue”.

possibilidade de exceções (perfeição). A opção pelo referido adiamento, nesses casos, se deve à importância dos pontos provisoriamente suspensos para a construção dos argumentos que se seguirão, aliada ao fato de que fazê-lo não representava impedimento à construção e à compreensão dos tópicos anteriores.

O idealismo e o rigorismo, pontualmente atacados até então, passam a ser colocados em cheque de forma mais abrangente a partir de agora. São incompatíveis as constatações (i) de que a filosofia moral de Kant é idealista, por não encontrar correspondência com a realidade, e rigorista, por lhe faltar completamente adequação da lei prescrita pela moralidade aos casos concretos que podem se apresentar, e (ii) de que existe um procedimento de justificação de normas na moral elaborada por Kant, que compreende não apenas fundamentação (universalização), mas também aplicação (adequação). Havendo um princípio de adequação – utilizado diante do caso concreto; portanto, considerando as características situacionais extraídas da realidade dos fatos –, fica de plano comprometida a crítica de idealismo, ao menos em sua versão radical (o fato de a filosofia de Kant ser transcendental comprometeria uma refutação completa de seu caráter idealista). A presença desse princípio também combate a noção de que a moral de Kant é rigorista, uma vez que por meio dele não só é vedada a imposição de normas que sejam incompatíveis com o caso concreto, levando a situações em que a exigência contida no dever é absurda, como é aplicada a norma que melhor se compatibilize com as circunstâncias fáticas.

A operacionalização da proposta seguirá o seguinte trâmite: em primeiro lugar, as características do dever de virtude serão estabelecidas, com especial atenção a sua latitude. Após, o Imperativo Categórico será objeto de considerações. Abordar-se-á o papel que este princípio de universalização exerce na justificação de normas morais. Para tanto, serão consideradas suas fórmulas e a equivalência, afirmada por Kant, entre elas, além de sua classificação como norma moral de segundo estágio, sua relação com interesses dos envolvidos na aplicação de um dever de virtude e sua operacionalização por meio da faculdade de julgar prática, avaliando em que medida este princípio pode levar ao rigorismo. Finalmente, serão apresentados exemplos que ilustram a discussão precedente, momento em que se proporá uma revisão do exemplo da mentira por filantropia. Ao longo do percurso, interseções com o capítulo anterior, destinado ao estudo da justificação racional de normas na teoria de Klaus Günther, serão oportunamente realizadas.

¹⁶⁹ No original em inglês: “Kant’s theory of the freedom of the will involves neither extravagant ontological claims nor the unyielding theory of responsibility which seems to follow from those claims”.

3.1.5.1 As características do dever moral e sua abertura para a adequação

Quando se tratou, no tópico anterior, do dever moral (ou dever de virtude), definiram-se como características suas o fato de ele ter como objeto a liberdade de um ponto de vista interno, o que impede a coerção externa e leva à exigência da moralidade da ação (cumprimento do dever por dever), e não apenas de sua legalidade (em que basta a conformidade ao dever). É verdade que, de acordo com Allison e Korsgaard, a moralidade da ação não fica prejudicada pela interferência neutra ou afirmativa de inclinações e, para a última, o desvencilhamento destas é uma conquista progressiva do ser humano. Ainda assim, em grau máximo, residiria a moralidade no cumprimento do dever de virtude exclusivamente por respeito à lei moral. Não havia sido, no entanto, dada ênfase aos critérios que caracterizam esses deveres e, em especial, à questão da sua latitude, o que passa agora a ser feito.

Na *Metafísica dos Costumes*, aponta Kant, além da exigência de cumprimento dos deveres de virtude por dever e dos deveres de direito em conformidade ao dever, três critérios para diferenciá-los: coercibilidade, latitude e perfeição. O primeiro critério assim distingue esses dois tipos de deveres: um dever de virtude, ao contrário de um dever de direito, não pode contar com a coerção externa como meio para se efetivar. Em seu âmbito, apenas o auto-constrangimento pode ser meio de coagir o agente ao seu cumprimento: “o que essencialmente distingue um dever de virtude de um dever de direito é que o constrangimento externo a este último tipo de dever é moralmente possível, já o primeiro é baseado somente no livre auto-constrangimento” (KANT, 2003, p. 227; AA 6:383). Comenta Travessoni Gomes a este respeito que: “apesar de um dever de direito ser, de forma indireta, um dever ético, pois a legislação interna torna todos os deveres indiretamente éticos, ele não pode ser um dever de virtude, pois esses são tais que qualquer coerção externa é inadmissível” (TRAVERSSONI GOMES, 2007c, p. 123).

O segundo critério é o da latitude. Kant afirma expressamente que deveres de virtude “envolvem lata obrigação, ao passo que deveres de direito envolvem estrita obrigação” (KANT, 2003, p. 233; AA 6:390). Isso decorre do fato, já mencionado, de a moral prescrever leis apenas para as máximas de ação, e não diretamente para a ação, como ocorre no caso dos deveres de direito¹⁷⁰ (KANT, 2003, p. 233; AA 6:389-390). Então:

[...] se a lei somente pode prescrever a máxima das ações, e não as próprias ações, isto constitui um indício que deixa uma folga (*latitudo*) para a livre escolha no seguir (conformar-se com) a lei, isto é, **que a lei não pode especificar precisamente de qual maneira alguém deve agir e quanto alguém precisa fazer através da ação para um fim que é também um dever** (KANT, 2003, p. 233; AA 6:390).

Não se deve interpretar essa “folga” no sentido de que a lei moral permite que se escolha entre segui-la ou não. “Um dever lato não é para ser tomado como permissão para efetuar exceções à máxima das ações, mas somente como permissão para restringir uma máxima de dever por outra (por exemplo, o amor ao semelhante em geral pelo amor aos próprios pais)”, razão pela qual, prossegue Kant, “o campo para a prática da virtude é **ampliado**” (KANT, 2003, p. 233-234; AA 6:390 Sem negrito no original). A estrutura dos deveres morais é tal que a lei moral determina apenas que a máxima de uma ação (e não a ação) moralmente boa deve conter a forma de uma lei universal e um fim que é também um dever, uma espécie de matéria geral pré-estabelecida que prescreve que promovamos, por meio de ações, nossa própria perfeição e/ou a felicidade dos outros. Como exatamente essas ações serão desenvolvidas ainda não fica estabelecido, e é nisso que consiste, como o próprio Kant diz, a latitude desses deveres: “a lei não pode especificar precisamente de que maneira alguém precisa agir e o quanto alguém precisa fazer” (KANT, 2003, p. 233; AA 6:390). Afinal, como fazê-lo de maneira *a priori*, quando ainda não se tem qualquer informação empírica sobre a situação de aplicação? Nesse sentido, destaca Merle (afirmando que deveres latos também se referem, ainda que em última instância, a ações, e não apenas a máximas):

O imperativo categórico certamente não pode determinar *a priori* as máximas particulares proibidas, ordenadas e permitidas, nem as ações particulares proibidas, ordenadas e permitidas, pois **o julgamento moral das máximas e das ações pressupõe o conhecimento de suas características empíricas e de seu contexto**. Ao contrário, é sempre possível determinar, **a partir do imperativo categórico**, se uma máxima ou uma ação é contrária ao dever ou é conforme o dever e, no segundo caso, se ela é moralmente ordenada ou moralmente permitida. Além disso, toda máxima, não importa quão geral e indireta possa ser, sempre diz respeito **a ações externas**. Quando temos uma máxima geral sobre o nosso modo de vida, podemos averiguar, em casos particulares, se essa ou aquela ação externa é compatível ou incompatível com essa máxima e se devemos efetuar ou não essa ou aquela ação, se quisermos seguir essa máxima. Por isso pode-se dizer se as **ações externas**, considerando todos os aspectos de seus contextos, são, de acordo com o imperativo categórico, moralmente proibidas, ordenadas ou permitidas (MERLE, 2007, p. 108-109). Sem negrito no original.

Voltando à discussão que encerrou o parágrafo anterior, e recorrendo ao exemplo dado acima por Kant, reformula-se a pergunta sobre a possibilidade de determinação *a priori* de ações,

¹⁷⁰ Para uma crítica a esse respeito, vide a nota de rodapé n. 157 desta dissertação.

contextualizando-a: como decidir entre a adoção da máxima do amor ao semelhante em geral ou do amor aos próprios pais abstratamente, sem a consideração das características do caso concreto? Determinar a máxima de ação moralmente boa – e, conseqüentemente, como mostram Merle (2007, p. 108-109) e Travessoni Gomes (2007c, p. 124-125), determinar a própria ação moral – sob certas circunstâncias, antes de identificar se detectar quais são elas, esbarraria em problemas de ordem lógica: o primeiro deles é a própria impossibilidade do objeto da determinação. Desconsiderando-se esta barreira, porém, e supondo-se que fosse possível imaginar hipoteticamente quais seriam essas circunstâncias, ainda assim estar-se-ia diante do problema, apontado por Günther, decorrente da não distinção entre fundamentação e aplicação: é impossível prever todos os casos e todas as circunstâncias neles envolvidas. Seria criada uma norma de ação que deveria ser sustentada independentemente das especificidades que pudessem surgir em uma situação concreta. A conseqüência disso seria a crítica de rigorismo, entendido como “a visão de que há certas regras morais que se sustentam em todas as circunstâncias ou sob todas as condições”¹⁷¹ (SINGER, 1961, p. 237), de fato se aplicar à moral de Kant.

Entretanto, ao tratar da latitude dos deveres de virtude, Kant não apresenta uma perspectiva redutora dos domínios da moral, típica de teorias rigoristas, que abrangem diversas situações sob um enunciado único e inflexível. Antes, aponta para a **ampliação** que a estruturação dos deveres morais como deveres *latos* representa: repita-se, por meio deles “o campo para a prática da virtude é ampliado” (KANT, 2003, p. 234; AA 6:390). As máximas podem ser especializadas, de acordo com o caso e de modo a contemplar as especificidades dele, desde que não deixem de atender ao fim-dever que se aplica à situação (própria perfeição ou felicidade dos outros, dependendo do dever), ou seja, que guardem com ele uma relação de subordinação, e que sejam formalmente compatíveis com uma lei universal de liberdade.

Um exemplo pode ajudar a esclarecer este ponto: de acordo com Kant, o dever de cada ser humano de desenvolver sua perfeição moral visando a um propósito pragmático é um dever moral, ligado ao fim da própria perfeição¹⁷². Entretanto, é um dever *lato*, pois se é certo que na máxima das ações deve estar contido o preceito “desenvolver a própria perfeição moral”, é igualmente certo que o enunciado da norma não especifica o modo exato de cumprimento desse preceito. O dever não determina a ação: desenvolver os poderes do espírito, da alma ou do corpo? (KANT, 2003, p. 287; AA 6:445-446). O comando é genérico. Mais ainda, o dever é abstrato e não desce à casuística.

¹⁷¹ No original em inglês: “[...] the vision that there are certain moral rules that hold in all circumstances or under all conditions”.

Kant, ao cogitar de sua aplicação a determinados casos concretos, com características situacionais próprias, questiona-se sobre a forma de incidência do dever nessas situações:

Qual dessas perfeições [do espírito, da alma ou do corpo] deveria ter precedência, e em qual proporção uma no confronto com a outra possa ser o dever de um ser humano para consigo mesmo fazer delas o seu fim, são matérias que cabem a ele eleger de acordo com sua própria reflexão racional em torno de que tipo de vida gostaria de trilhar e se possui os poderes necessários a ela (por exemplo, se deveria ser artes e ofícios, a atividade comercial ou o trabalho intelectual), pois muito distintamente da necessidade da própria subsistência, a qual por si mesma não pode estabelecer um dever, um ser humano tem um dever para consigo mesmo de ser um membro útil do mundo, uma vez que isso também diz respeito ao valor de humanidade em sua própria pessoa, que ele não *deve* aviltar. Mas o dever de um ser humano para consigo mesmo no tocante à sua perfeição natural [...], a despeito de conter efetivamente uma lei para a máxima das ações, nada determina sobre o tipo e a extensão das próprias ações, permitindo sim uma folga para o arbítrio (KANT, 2003, p. 287-288; AA 6:445-446).

A respeito do tema, O'Neill, igualando deveres latos a deveres imperfeitos¹⁷³, afirma que os seres humanos não conseguem avaliar máximas sem referência a uma situação de aplicação, e que o Imperativo Categórico, ao testar máximas morais abstratas, daria como resultado apenas políticas gerais para o agir (não matar, não mentir etc.) – apesar de esses deveres, que foram objetivados pelo Imperativo, poderem ter implicações determinadas em contextos particulares (O'NEILL, 1995, p. 115)¹⁷⁴.

Korsgaard, tomando direcionamento diverso, adiciona à descrição de Kant da latitude como “folga” para a decisão a respeito de como praticar a ação, o fato de que deveres latos não podem ser simplesmente exauridos [*discharged*], porque os fins que eles envolvem não são atingidos de forma definitiva com a prática de uma determinada ação. Com efeito, não me torno um ser perfeito porque, em uma situação específica, preservei minha própria vida. A própria perfeição é um fim que não pode ser completamente alcançado, permanece sempre como um ideal a guiar as ações morais. O

¹⁷² Vide, a este respeito, os parágrafos quinto e sexto da Doutrina da Virtude, na *Metafísica dos Costumes*.

¹⁷³ A perfeição será o próximo critério para diferenciação de deveres de virtude e de direito a ser discutido. Paton é outro exemplo de intérprete de Kant que iguala deveres latos a deveres imperfeitos, e deveres estritos a deveres perfeitos (PATON, 1971).

¹⁷⁴ Nesse sentido, alega O'Neill que “máximas que quando universalizadas levam à contradição em conceito são as que o **dever estrito ou perfeito** requer que evitemos, enquanto aquelas que quando universalizadas são conceitualmente coerentes, mas não coerentemente desejáveis, opõem-se apenas a **deveres latos ou imperfeitos**” (O'NEILL, 1995, p. 95. Sem negrito no original). Allison, por sua vez, evita entrar em detalhes sobre a distinção, alegando que “uma vez que essa distinção está longe de não ser problemática, eu não quero insistir nela aqui” (ALLISON, 1993, p. 263). No original em inglês, respectivamente: “[...] maxims that when universalized lead to conceptual contradiction are the ones that strict or perfect duty requires us to avoid, whereas those that when universalized are conceptually coherent but not coherently willable are opposed only to wider or imperfect duties” e “[...] since this distinction itself is far from unproblematic, I do not wish to insist on that here”.

mesmo ocorre com a felicidade dos outros. Não se pode proporcioná-la, por meio de uma ação, com definitividade. Assim, para Korsgaard:

Deveres de virtude são de lata obrigação, enquanto deveres de direito são de estrita obrigação. Deveres de direito requerem ações ou omissões particulares, e a obrigação é estrita porque ela pode ser exaurida [*discharged*]. Se você realiza uma ação justa, ela não é meritória, ela é apenas o que você deve. Se você não o faz, você fez algo errado [...]. **Deveres de virtude, em contraste, lhe dizem para adotar e perseguir certos fins. Tal dever não pode simplesmente ser exaurido [*discharged*], porque os fins em questão não podem ser completamente alcançados. Então a obrigação aqui é lata.** Na medida em que você persegue o fim, como um fim ditado pela lei, você atinge valor moral. Então, por exemplo, a pessoa que transgredir os direitos dos outros é má, a pessoa que simplesmente se conforma à lei meramente faz o que é devido, mas a pessoa que se conforma à lei *porque* ele ou ela tornou os direitos da humanidade seu fim é moralmente boa¹⁷⁵ (KORSGAARD, 2000, p. 20). Sem negrito no original.

Adotando a complementação de Korsgaard, tem-se, portanto, que um dever lato é aquele que (i) estabelece a necessidade da adoção de máximas de ação que tenham a forma de uma lei universal e um fim ditado pela moralidade, o que, de certa forma, é o mesmo que estabelecer que se pratiquem ações universalmente possíveis e que contemplem esse tipo de fim (MERLE, 2007, p. 107-108; TRAVESSONI GOMES, 2007c, p. 124-125), determinadas pelo Imperativo Categórico que, por sua vez, promove uma análise das características situacionais dos contextos em que é necessário agir (MERLE, 2007, p. 108). A “folga” nesses deveres decorre do fato de a máxima de ação (ou a ação) só se determinar diante do caso concreto. Além disso, o dever lato é aquele (ii) cujo cumprimento não realiza plenamente o fim nele encerrado, ou seja, não o exaure. Nesse sentido, é possível falar em dois conteúdos dos deveres latos: um conteúdo imediato, produzido de acordo com as características situacionais do caso concreto, que determina a máxima de ação específica por meio da qual, sob dadas circunstâncias, o dever moral será efetivado (não se suicidar especializa-se em não jogar-se do alto de um edifício, por exemplo), e que é cumprido com a prática da ação ou omissão; e um conteúdo mediato, o fim que é também um dever, que, mesmo tendo sido, por meio de uma máxima de ação específica, efetivado, não exonera o agente de continuar perseguindo-o em outras situações – ele não é cumprido de forma exaustiva, como ocorre com o conteúdo imediato.

¹⁷⁵ No original em inglês: “[...] duties of virtue are of broad obligation, while duties of justice are of strict obligation. Duties of justice require particular actions or omissions, and the obligation is strict because it can be discharged. If you perform a just action, it is not creditable, but just what you owe. If you do not, you have done something bad. Duties of virtue, by contrast, tell you to adopt and pursue certain ends. Such a duty cannot simply be discharged, for the ends in question cannot be completely achieved. So the obligation here is broad. To the extent that you pursue the end, as an end dictated by the law, you achieve moral worth. So, for example, the person who transgresses the rights of others is bad, the person who simply conforms to the law merely does what is owed, but the person who conforms to the law *because* he or she has made the rights of humanity his or her end is morally good”.

Finalmente, o terceiro critério para a diferenciação entre deveres de virtude e de direito é a perfeição. Kant fornece uma conceituação de deveres perfeitos e imperfeitos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ocasião em que afirma: “[...] entendo aqui por dever perfeito aquele que não permite exceção alguma em favor da inclinação, e então não tenho apenas *deveres perfeitos* exteriores, **mas também interiores**” (KANT, 1980b, p. 130; AA 4:422). Observe-se que a admissão de que deveres perfeitos podem ser tanto externos quanto internos implica que na moral há deveres cujo cumprimento não comporta qualquer exceção. Isso pode soar contraditório com o estabelecimento, na *Metafísica dos Costumes*, de que os deveres de virtude são todos latos, e de que “quanto mais lato o dever, [...] mais imperfeita é a obrigação de um homem para com a ação; à medida que ele, contudo, mais aproxima do dever *estrito* (deveres de direito) a máxima de conformar-se com o lato dever (em sua disposição), tanto mais perfeita é sua ação virtuosa” (KANT, 2003, p. 234; AA 6:390). A inclusão dos deveres perfeitos no âmbito da moral parece invalidar também argumentos que igualam deveres latos a deveres imperfeitos (como o acima citado, de autoria do próprio Kant) e deveres estritos a deveres perfeitos. Para Korsgaard:

Deveres de virtude imperfeitos são deveres latos porque a lei não prescreve exatamente o que e quanto você deve fazer para promover os fins obrigatórios. Deveres de virtude perfeitos são latos pela razão um pouco diferente, de que agir tendo em vista a concretização desses fins é algo em que devemos nos empenhar [...]. As atitudes envolvidas são tais que você deve cultivá-las, uma espécie de labor interno que a moral atribui a nós, e quanto e o que você pode fazer pode depender das circunstâncias de sua vida e talvez dos obstáculos temperamentais que tiver que superar¹⁷⁶ (KORSGAARD, 2000, p. 84).

Se se adotar este entendimento, a imperfeição de um dever é, então, associada à sua latitude porque, se a determinação da ação apropriada não está contida em sua enunciação e depende da avaliação das características do caso concreto, então pode haver exceções ao seu cumprimento, dependendo da situação. Deveres perfeitos, ao contrário, são aqueles que se executam de uma maneira precisa, por meio da ação A ou da ação B, já determinadas. “Deveres imperfeitos são, conseqüentemente, apenas *deveres* de virtude” (KANT, 2003, p. 234; AA 6:390), o que não significa que todos os deveres de virtude serão imperfeitos, mas que nenhum dever de direito o será. É possível haver deveres de virtude perfeitos (KANT, 2003, p. 259; AA 6:417). Se torna difícil, entretanto, tornar essas informações harmônicas: se, por um lado, a filosofia moral de Kant permite

¹⁷⁶ No original em inglês: “Imperfect duties of virtue are wide duties because the law does not prescribe exactly what and how much you must do to promote the obligatory ends. Perfect duties of virtue are wide for the somewhat different reason that acting for the sake of these ends is something we must work towards [...] The attitudes involved are ones that

uma leitura que inclua, na determinação da ação afinal devida, uma “folga” para a consideração casuística, necessária para o desfecho desse processo, então é problemático dizer que há deveres que não admitem exceções. Se, por outro lado, com base principalmente nos exemplos de Kant, se entender que os deveres de virtude não comportam exceções (vide, a este respeito, o dever de não mentir, ainda que para salvar um inocente, como ocorre no exemplo da mentira por filantropia), então é sua própria latitude que fica prejudicada: não haveria “folga” alguma; as ações já estariam, *a priori*, determinadas.

Ao tratar deste tema, Korsgaard destaca que “a distinção entre obrigações estritas e latas é algumas vezes confundida com a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos. O próprio Kant não usa os termos de maneira transparente”¹⁷⁷ (KORSGAARD, 2000, p. 20). De acordo com a autora, “deveres perfeitos requerem ações ou omissões definidas, enquanto no caso de deveres imperfeitos é permitido que a **inclinação** desempenhe um papel na determinação exata do que e em que medida devemos fazer para executá-los”¹⁷⁸ (KORSGAARD, 2000, p. 20. Sem negrito no original). Em relação à inclinação, a que Korsgaard alude, é importante que se observe que ela nada mais significa que a consideração de dados empíricos ou, em outras palavras, de características situacionais, apuradas no caso concreto, na formulação da máxima concreta do agir.

A argumentação de Korsgaard, apesar de consistir em uma elaborada construção interpretativa, não resolve – este é o entendimento adotado nesta sede – as contradições acima apontadas. Kant não menciona em momento algum a inclinação como possibilidade, em relação ao cumprimento de deveres morais imperfeitos. Ao que parece, nem poderia coerentemente fazê-lo, uma vez que, de acordo com ele, o que caracteriza o cumprimento de deveres de virtude é exatamente a ausência de influência das inclinações na motivação do agente. Travessoni Gomes entende que não só o raciocínio de Korsgaard, mas qualquer outro que se desenvolva na tentativa de compatibilizar esses dois critérios – latitude e perfeição – será problemático, já que:

[...] a própria classificação dos deveres em amplos e estritos é, em si mesma, problemática. A folga para a livre escolha (que existe no caso dos deveres amplos) mencionada por Kant poderia ser identificada com a possibilidade de fazer exceções (embora fazer exceções não signifique aqui fazer escolhas arbitrárias, mas, antes, que a razão deve levar em conta necessidades sensíveis dos seres humanos e limitar uma máxima do dever por outra), então

you must cultivate, a sort of internal labor that ethics assigns to us, and how much what you can do may depend on the circumstances of your life and perhaps the temperamental obstacles you have to overcome.”

¹⁷⁷ No original em inglês: “The distinction between strict and broad obligations is sometimes confused with the distinction between perfect and imperfect duties. Kant himself does not use the four terms in a perspicuous way.”

¹⁷⁸ No original em inglês: “Perfect duties require definitive actions or omissions while in the case of imperfect duties inclination is allowed to play a role in determining exactly how much we will do to carry them out.”

ser amplo teria de ser correspondente a *ser perfeito*. Ora, algumas passagens da *Metafísica dos Costumes* se apóiam em tal conclusão (TRAVERSSONI GOMES, 2007c, p. 126).

Travessoni Gomes ainda afirma que, dada a problemática envolvendo latitude e perfeição, resta como critério válido para diferenciar deveres de virtude e deveres de direito a coercibilidade (TRAVERSSONI GOMES, 2007c, p. 126). Estende-se, aqui, o entendimento do autor mencionado, para afirmar que também o critério da latitude pode ser útil, na medida em que todos os deveres de virtude, de acordo com Kant, são convertidos em ações concretas por meio de máximas. O recurso a máximas fornece indícios sólidos de que é preciso um intermediário entre a amplitude de enunciados gerais e a singularidade de cada ação concreta¹⁷⁹. E essa amplitude – ou latitude – confere aos deveres de virtude uma abertura para a adequação situacional, na medida em que:

[...] inevitavelmente leva a questões que requerem julgamento para decidir-se como uma máxima tem que ser aplicada em casos particulares e, de fato, de uma forma que o julgamento fornece uma outra máxima (subordinada) (e se pode sempre solicitar ainda um outro princípio para aplicação dessa máxima a casos que possam surgir). O resultado é que a ética se enquadra numa casuística que não tem lugar na doutrina do direito (KANT, 2003, p. 253; AA 6:411). Sem negrito no original.

3.1.5.2 O Imperativo Categórico e seu papel na justificação de normas morais

No tópico precedente (3.1.4), apresentou-se o Imperativo Categórico como um comando que indica que, para que uma ação seja considerada moral, a máxima que a determina deve ter a forma de uma lei universal, isto é, deve poder ser universalizada sem contradição. Foram destacadas sua prescritividade, seu caráter de juízo sintético *a priori* e a liberdade em acepção positiva como elemento promotor da síntese que ele opera entre vontade afetada por inclinações e vontade boa (ou vontade puramente racional), da qual resulta o dever. Há, não obstante, outras características importantes do Imperativo Categórico e outros enfoques sob os quais ele pode ser abordado, de especial interesse para a consideração da adequação como procedimento complementar de justificação de normas morais na filosofia de Kant. Na exposição dessas características e enfoques, é importante que se tenha em mente que existe um necessário entrecruzamento entre o fato de deveres

¹⁷⁹ Isso não invalida o já discutido argumento de Merle e do próprio Travessoni Gomes, de que deveres de virtude, assim como deveres de direito, se referem a ações. Entretanto, no primeiro tipo de deveres, essa referência é mediada por máximas, o que não acontece no segundo tipo.

morais serem latos e a consideração do Imperativo Categórico como critério para a decisão acerca da máxima a ser adotada para o cumprimento, da melhor forma possível, desses deveres, como será demonstrado adiante.

3.1.5.2.1 Imperativo Categórico e imperativos categóricos: uma distinção preliminar

Como já havia sido exposto, a expressão “imperativo categórico” foi grafada ao longo do texto ora com as iniciais maiúsculas, ora minúsculas. Afirmou-se, na oportunidade, que por meio dessa diferenciação procurou-se distinguir o Imperativo Categórico, enquanto comando abstrato por meio do qual é estabelecida a obrigação moral¹⁸⁰, e os imperativos categóricos, como normas de conduta derivadas da compatibilidade entre máximas e leis universais, ou seja, normas que contêm máximas universalizáveis. A fórmula, nesse caso, já foi contextualizada, produzindo um comando concreto. É nesse sentido que Kant fala, por exemplo, em uma norma como “o **imperativo** ‘Deves tornar isto ou aquilo (por exemplo, a felicidade dos outros) o teu fim’” (KANT, 2003, p. 233; AA 6:389. Sem negrito no original). Este imperativo, que também é categórico, posto que ordena necessariamente, é **um** mandamento (prescrição) construído a partir do Imperativo Categórico abstrato, “que como tal se limita a afirmar o que é a obrigação, [e] pode ser assim formulado: *age com base em uma máxima que também possa ter validade como uma lei universal*” (KANT, 2003, p. 68; AA 6:226).

A interpretação aqui apresentada não deve ser compreendida como se, por meio dela, se afirmasse a existência de dois Imperativos Categóricos. Kant é explícito quanto ao fato de o Imperativo Categórico ser uno: “O imperativo categórico é portanto só um único que é este: Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1980b, p. 129; AA 4:421). O que se pretende demonstrar é que esse Imperativo Categórico, aplicado a casos concretos, resulta em imperativos categóricos concretos, ou seja, em máximas de ação universalizáveis para cada situação. Fundamenta este entendimento um comentário de Kant sobre a unidade do Imperativo Categórico: “se **deste único imperativo** se podem derivar, como do seu princípio, todos **os imperativos do dever**, embora deixemos por decidir se aquilo a que

¹⁸⁰ Ver-se-á mais à frente que, por possuir tal característica, o Imperativo Categórico pode ser considerado um princípio moral de segundo estágio.

chamamos dever não será em geral um conceito vazio, podemos pelo menos indicar o que pensamos por isso e o que este conceito quer dizer” (KANT, 1980b, p. 129-130; AA 4:421).

Singer enfatiza essa diferença existente entre o Imperativo Categórico e um imperativo categórico nos seguintes termos:

Um imperativo categórico é simplesmente uma regra moral, e supor que um imperativo categórico não pode ser, sob nenhuma circunstância, violado, que ele é absolutamente obrigatório sob todas e quaisquer condições, implica uma alteração no uso do termo. Fazer essa suposição é confundir *um* imperativo categórico, no sentido de uma regra moral, com *o* imperativo categórico, que é um princípio moral¹⁸¹ (SINGER, 1961, p. 226).

Para este autor, o Imperativo Categórico é um princípio de generalização e, como tal, não possui diferenças substanciais em relação a outros princípios como o que ele próprio elabora, de conteúdo: “o que é certo para uma pessoa deve ser certo para qualquer outra em circunstâncias iguais ou similares”¹⁸² (SINGER, 1961, p. 14). Singer afirma que tanto o Imperativo Categórico como seu princípio de generalização, cuja fórmula acaba de ser exposta, envolvem a consideração do que ocorreria se todas as pessoas agissem de determinada maneira, e fornecem, ao mesmo tempo, um critério para sua própria aplicação (universalização ou generalização): ambos funcionam como um “teste ou critério para a moralidade da conduta, e provê[em] a base para as regras morais”¹⁸³, que são, na filosofia de Kant, os imperativos categóricos em espécie (SINGER, 1961, p. 9)¹⁸⁴.

Se a comparação é válida, estende-se ao Imperativo Categórico o posicionamento de Singer a respeito da possível ausência de critérios, em seu princípio de generalização, para a definição prévia, ou seja, antes do contato com o caso concreto, do que se entende por “circunstâncias iguais ou similares”. Para o autor, especificamente seu princípio e, em geral, esse tipo de princípios, não contêm em si critérios para definir o que é ou não uma circunstância igual ou similar à outra, mas isso não os torna inaplicáveis. Pelo contrário, garante sua função: serem normas gerais. A construção

¹⁸¹ No original em inglês: “A categorical imperative is simply a moral rule, and it involves a shift in the use of the term to suppose that a categorical imperative may under no circumstances be violated, that it is absolutely binding under any and all conditions. To suppose this is to confuse *a* categorical imperative, in the sense of a moral rule, with *the* categorical imperative, which is a moral principle.”

¹⁸² No original em inglês: “[...] what is right for one person must be right for anyone in the same or similar circumstances”.

¹⁸³ No original em inglês: “[...] test or criterion of the morality of conduct, and provides the basis for moral rules”.

¹⁸⁴ Em relação às diferenças entre o Imperativo Categórico e o princípio de generalização de Singer, o próprio autor aponta: “Pois o imperativo categórico envolve uma referência à *vontade*, e à *máxima* de uma ação, enquanto o argumento da generalização não o faz” (SINGER, 1961, p. 10). Mais à frente, Singer adverte que essas diferenças não são consideráveis: “essas diferenças estão apenas na superfície, e não são de significância fundamental” (SINGER, 1961, p. 10). No original em inglês, respectivamente: “For the categorical imperative involves a reference to willing, and to the

de sentido do que são circunstâncias iguais ou similares depende do contato com o contexto situacional, que a formulação abstrata de um princípio de generalização não pode conter. “As ocorrências do termo ‘similar’ no enunciado desse princípio devem ser tratadas como *espaços em branco, a serem preenchidos* de diferentes formas dependendo do contexto”¹⁸⁵ (SINGER, 1961, p. 19). Assim, o princípio de generalização é passível de diferentes “aplicações”, **de acordo com as características presentes em cada caso concreto**. “Cada uma dessas aplicações pode ser tratada como uma regra ou princípio de nível de generalidade menor que o do próprio princípio de generalização, ou simplesmente como uma aplicação particular do princípio geral”¹⁸⁶ (SINGER, 1961, p. 19). Da mesma forma, os imperativos categóricos, que expressam obrigações concretas, são aplicações particulares do Imperativo Categórico, que levam em conta o significado de uma situação para a construção do dever moral específico dela decorrente.

3.1.5.2.2 Três fórmulas, um resultado? As três fórmulas¹⁸⁷ do Imperativo Categórico e seu significado dentro da filosofia moral de Kant

Kant deduz, a partir do enunciado geral do Imperativo Categórico – “*age com base em uma máxima que também possa ter validade como uma lei universal*” (KANT, 2003, p. 68; AA 6:225) –, que prescreve ao homem o dever moral, três fórmulas com a mesma função e capacidade, a da

maxim of an action, while the generalization argument does not”; “[...] these differences are only on the surface, and not of fundamental significance”.

¹⁸⁵ No original em inglês: “[...] the occurrences of the term ‘similar’ in the statement of this principle are to be regarded as *blanks, to be filled in* in different ways depending on the context.”

¹⁸⁶ No original em inglês: “Each of these applications may be regarded as a rule or principle on a lower level of generality than the generalization principle itself, or simply as a particular application of the general principle.”

¹⁸⁷ Apesar de, tradicionalmente, afirmar-se a existência de três fórmulas do Imperativo Categórico (O’NEILL, 1995; KORSGAARD, 2000; ALLISON, 1993; TRAVESSONI GOMES, 2007a; SALGADO, 1995) e de Kant parecer corroborar este entendimento (KANT, 1980b), há intérpretes que se posicionam pela existência de cinco fórmulas. Da fórmula da universalidade, esses intérpretes derivam uma “fórmula da lei da natureza”, e a fórmula do reino dos fins é considerada um desdobramento de uma “fórmula da autonomia”. Nesse sentido, Paton (1971) e Galuppo, que, com base em Paton, afirma: “Como sistematiza Paton, podemos encontrar o Imperativo Categórico em cinco fórmulas: ‘Fórmula I ou Fórmula da Lei Universal: Age apenas com base na máxima que tu possas desejar ao mesmo tempo que se torne uma lei universal. Fórmula Ia ou a Fórmula da Lei da Natureza: Age como se a máxima da tua ação fosse para ser transformada, através da tua vontade, em uma lei universal da natureza. Fórmula II ou fórmula do fim em si mesmo: Age de tal modo que uses a humanidade, ao mesmo tempo na tua pessoa e na pessoa de todos os outros, sempre e ao mesmo tempo como um fim, e nunca apenas como um meio. Fórmula III ou a Fórmula da autonomia: Age de tal maneira que tua vontade possa encarar a si mesma, ao mesmo tempo, como um legislador universal através de suas máximas. Fórmula IIIa ou a Fórmula do Reino dos Fins: Age de tal maneira que tu sejas sempre através de suas máximas um membro legislador em um reino universal dos fins.’” (GALUPPO, 2002, p. 97).

universalidade, a da humanidade e a do reino dos fins. Apesar de afirmar a existência dessas três fórmulas com enunciados distintos, Kant, como exposto no subtópico acima, defende a unidade do Imperativo Categórico. Especialmente quanto às três fórmulas, Kant assevera que elas coincidem, ou seja, que são equivalentes e levam, se aplicadas, à escolha da mesma máxima de ação e, portanto, ao mesmo resultado. “As três maneiras de apresentar o princípio da moralidade são no fundo apenas tantas outras fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne as outras duas” (KANT, 1980b, p. 141; AA 4:436). O dever será, então, o mesmo, seja ele deduzido da fórmula da universalidade, da humanidade ou do reino dos fins. A diferença entre as fórmulas do Imperativo Categórico, para Kant, “é mais subjetiva que objetivamente prática” (KANT, 1980b, p. 141; AA 4:436), e diz respeito às máximas de ação:

Todas as máximas têm, com efeito:

- 1) uma *forma*, que consiste na universalidade, e sob este ponto de vista a fórmula do imperativo moral exprime-se de maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza;
- 2) uma *matéria*, isto é, um fim, e então a fórmula diz: o ser racional, como fim segundo a sua natureza, portanto como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente restritivos e arbitrários;
- 3) uma *determinação completa* de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas, por legislação própria, devem concordar com a idéia de um reino possível dos fins como um reino da natureza (KANT, 1980b, p. 141; AA 4:436).

De acordo com Kant, à medida que se avança de uma fórmula para outra e, portanto, na efetivação do juízo moral por meio da matéria, e não da forma, ou por meio da determinação completa da máxima, e não exclusivamente pela matéria, a racionalidade prática se aproxima cada vez mais da intuição. Em compensação, perde precisão em seus julgamentos, quanto mais se afasta da fórmula propriamente formal, motivo pelo qual alega Kant que “é melhor, no *juízo* moral, proceder sempre segundo o método rigoroso e basear-se sempre na fórmula universal do imperativo categórico: *Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal*” (KANT, 1980b, p. 141; AA 4:347). As outras duas fórmulas seriam mais apropriadas para o alcance de finalidades didáticas – tornar a lei moral acessível ao maior número possível de pessoas – que para a elaboração de juízos decisórios precisos acerca de condutas exigidas pela moralidade: “[...] se se quiser ao mesmo tempo dar à lei moral *acesso* às almas, então é muito útil fazer passar uma e a mesma ação pelos três citados conceitos e aproximá-la assim, tanto quanto possível, da intuição” (KANT, 1980b, p. 141; AA 4:347).

Quanto a seu enunciado específico, prescreve a fórmula da universalidade, como exposto acima: “*Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal*” (KANT, 1980b, p. 141; AA 4:437). A fórmula da humanidade, por sua vez, dispõe: “*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*” (KANT, 1980b, p. 135; AA 4:429). Finalmente, a terceira fórmula enuncia: “*Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível*” (KANT, 1980b, p. 143; AA 4:438-439). Allison propõe, para a fórmula do reino dos fins, um enunciado alternativo, de teor: “nunca escolher exceto de tal forma que na mesma volição as máximas de sua escolha sejam também apresentadas como uma lei universal”, já que “escolher dessa forma é selecionar máximas à luz da idéia de ser (e todo agente racional também) um autor da lei universal ou, como Kant o denomina, um ‘legislador supremo’”¹⁸⁸ (ALLISON, 1993, p. 104).

Em estudo sobre a temática das três fórmulas, O’Neill chega à conclusão de que, de fato, apesar de seus enunciados serem diferentes, eles são equivalentes e levam ao mesmo resultado prático, isto é, à mesma norma de ação (O’NEILL, 1995, p. 142). Isso significa que uma máxima de ação sempre será ou moral de acordo com as três fórmulas ou imoral de acordo com todas elas. Não importa se submetida à fórmula da universalidade, à da humanidade ou à do reino dos fins, o resultado do procedimento de teste da máxima será idêntico. Assim, só pode ser universalizável aquela máxima por meio da qual a humanidade for tratada ao mesmo tempo como fim e que, além disso ou, melhor, por causa disso, possibilitar a existência de um reino dos fins. O raciocínio poderia direcionar-se em sentido diferente, do reino dos fins para a universalização, desde que se afirmasse que só possibilita a existência de um reino dos fins aquela máxima por meio da qual a humanidade for tratada como fim em si mesma e cujo conteúdo pode ser universalizado sem cair em contradição. Finalmente, a humanidade poderia ser o termo da sequência, se se afirmasse que possibilita um reino dos fins aquela máxima que puder ser universalizada e por meio da qual a humanidade for tratada como fim em si mesma. A ordem pouco importa, uma vez que a máxima aprovada em qualquer dos arranjos será a mesma.

Uma argumentação acerca da equivalência das três fórmulas do Imperativo Categórico pode ser construída com base no método proposto por O’Neill, que tem como ponto de partida uma investigação a respeito da plausibilidade da suposição contrária, de que as fórmulas devem ser

¹⁸⁸ No original em inglês: “Never to choose expect in such a way that in the same volition the maxims of your choice are also present as universal law. [...] To choose in this way is to select maxims in light of the idea of oneself (and every

diferentes, e isso por duas razões: (i) elas se baseiam em tipos diferentes de conceitos. Assim, enquanto a fórmula da universalidade “invoca as noções de *ação sob uma máxima* e de *lei universal*”, a fórmula da humanidade invoca as noções “de *ação, pessoas, meios e fins e humanidade*”, e a fórmula do reino dos fins, as noções de “*ação, lei e reino dos fins*”¹⁸⁹ (O’NEILL, 1995, p. 128). (ii) A fórmula da universalidade propõe ou, ao menos, parece propor um único teste da moralidade das ações, que é a capacidade de suas máximas serem universalizadas ou, em outras palavras, a capacidade de essas ações serem praticadas sob máximas universalizáveis. A fórmula da humanidade, por sua vez, exige, ao mesmo tempo, que não se trate outrem como mero meio e que se trate essa pessoa como fim em si mesma. Apesar de tais deveres parecerem idênticos, um não implica necessariamente o outro. Como consequência, sob a fórmula da humanidade, a moralidade da ação passa a depender de duas condições (não tratar os outros como meros meios; tratar os outros como fins em si mesmos), e deve ser aprovada por dois testes distintos, a despeito do que ocorre sob a fórmula da universalidade (O’NEILL, 1995, p. 128).

A partir dessas diferenças, O’Neill questiona:

Pois ele [Kant] prontamente interpreta a FU [fórmula da lei universal] como especificando a *forma* que as máximas do dever devem ter e a FH [fórmula da humanidade] como determinando a *matéria* ou fim que eles devem ter, enquanto assevera que a FRF [fórmula do reino dos fins]¹⁹⁰ provê uma *determinação completa* de todas as máximas moralmente válidas. **Como podem todas as três fórmulas serem “tantas outras fórmulas” da mesma lei, se as duas primeiras são essencialmente incompletas e complementares, enquanto a terceira combina as duas fórmulas incompletas e é ela própria completa? Como pode ele dizer isso e continuar a asseverar, um tanto despreocupadamente, que a diferença significativa é “mais subjetiva que objetivamente prática”, e sugerir que a FLU é a melhor para se seguir no julgamento moral “segundo o método rigoroso”, enquanto a FH é útil quando “desejamos também assegurar a aceitação da lei moral”? [...] Se as três formulações são no fundo as mesmas, então as primeiras duas são também completas, e contêm tudo o que a terceira contém, e quaisquer diferenças são de fato meramente subjetivas; se as duas primeiras são incompletas e especificam aspectos diferentes da terceira, então nenhuma delas é no fundo a mesma que qualquer outra, e a diferença entre elas não é de forma alguma subjetiva**¹⁹¹ (O’NEILL, 1995, p. 127). Sem negrito no original.

rational agent) as a maker of universal law or, as Kant now terms, as ‘supreme lawgiver’”.

¹⁸⁹ No original em inglês: “[...] invokes the notions of *action on a maxim* and of *universal law*; [...] of *action, persons, means and ends* and *humanity*; [...] of *action, law and kingdom of ends*”.

¹⁹⁰ As siglas sob as quais O’Neill resumiu as três fórmulas foram traduzidas, para melhor compreensão da citação. No original, O’Neill utiliza FUL – formula of universal law –, FEI – formula of ends-in-itself – e FKE – formula of the kingdom of ends.

¹⁹¹ No original em inglês: “For he promptly interprets FUL as specifying the *form* that maxims of duty must have and FEI as determining the *matter* or end that they must have, while asserting that FKE provides a complete determination of all morality worthy maxims. How can all three formulae be ‘so many formulations’ of the third combines the two incomplete formulae and is itself complete? How can he say this and then go on rather dismissively to assert that the significant difference is ‘subjectively rather than objectively practical’, and to suggest that it is just that FUL is best followed in moral judgment ‘in accordance with the strict method’, whereas FEI is useful when ‘we wish also to secure

A coincidência ou não das três fórmulas gera repercussões na defesa da existência de um princípio de adequação na filosofia moral de Kant, que neste momento devem ser explicitadas. Em primeiro lugar, se as máximas de ação que o Imperativo Categórico prescreve que obrigatoriamente adotemos são construídas levando-se em consideração as circunstâncias de cada caso concreto, isso decorre tanto de a experiência, com todas as suas especificidades, ser o fator de disparo do processo que leva ao conhecimento daquilo que comanda a lei moral, como do fato de máximas serem princípios subjetivos da ação que o agente cria para direcionar sua conduta em determinado sentido, e que podem ou não ser moralmente boas. A possibilidade de as máximas não serem moralmente boas indica que elas são produzidas de acordo com a situação concreta e com os interesses que, diante dela, o sujeito-agente assinala para si mesmo. Se as máximas fossem puras, isto é, se desconsiderassem o mundo empírico, em que se manifestam as circunstâncias peculiares aos diferentes casos concretos, elas não dependeriam, conseqüentemente, dos fins subjetivos perseguidos pelo agente **em determinada situação concreta**. Em sua elaboração, seria considerada apenas a lei moral e, por isso, qualquer máxima seria necessariamente boa – seria a própria lei moral da forma como o homem a conhece. O problema que isso acarreta é que, sendo máximas **princípios para o agir**, é preciso que sejam elaboradas tendo-se em mente alguma situação que demande uma ação. Não se pode conceber uma máxima que não se refira a nenhuma situação em que será aplicada porque, então, ela não poderá consistir em princípio para a ação – toda ação se desenvolve em determinado contexto. Se ela não é fruto do contato com um caso concreto, deveria então ser construída face a situações hipotéticas (matar, roubar, mentir, por exemplo), cujas características (pressupostas) poderiam ou não coincidir com aquelas presentes em situações concretas vivenciadas pelo agente. Se nada disso acontecesse, ou seja, se as circunstâncias empíricas, ainda que apenas pensadas, não forem objeto das máximas, então, em decorrência disso, o dever se tornará uma prescrição genérica, a ser observada incondicionalmente. Imagine-se, nessa perspectiva, que o Imperativo Categórico indicasse, como dever, a ação de não matar. Ou seria esse dever exigível em rigorosamente todos os casos concretos, independentemente de o agente encontrar-se em situação de legítima defesa – caso em que poderia ter um interesse moralmente tutelado de preservar a própria

acceptance of the moral law'? Surely Kant cannot have it both ways. If the three formulations are at bottom the same, then the first two are also complete, and contain all that the third contains, and any differences are indeed merely subjective; if the first two are incomplete and specify distinct aspects of the third, then none of them is at bottom the same as any other, and the difference between them is by no means merely subjective".

vida¹⁹² – ou de se tratar de um ajuste de contas com um inimigo; ou não seria o dever exigível em qualquer situação, o que levaria à invalidade do próprio resultado do teste da moralidade das máximas, o Imperativo Categórico. Dentre diversos casos que, em contextos diferentes, contivessem a ação matar alguém, um não poderia ser considerado escusável, ou mesmo menos grave que outro. Com isso, a adoção da máxima moralmente boa ficaria restrita meramente a uma disposição de caráter para o bem ou para o mal. Tratar-se-ia apenas de o agente acatar o dever moral ou afastá-lo. Então, princípio subjetivo de ação significaria a escolha de cumprir ou não um dever estrito, praticando ou não a ação moral já previamente determinada por um procedimento de universalização abstrato.

Adotando-se o entendimento diverso, de que máximas, enquanto princípios subjetivos de ação, fundamentam escolhas situacionalmente condicionadas, conclui-se que o Imperativo Categórico, por se referir a máximas, contém em sua formulação geral uma referência, ainda que indireta, ao caso concreto¹⁹³ (MERLE, 2007, p. 108-109; TRAVESSONI GOMES, 2007b, p. 124-125). O teste da moralidade das máximas, em que ele consiste, serve, portanto, também para a avaliação – diante de cada caso concreto, e não previamente, como afirma Singer ser impossível, sob pena de rigorismo (SINGER, 1961, p. 226) – das características situacionais moralmente relevantes. Admitindo-se que as três fórmulas em que o Imperativo Categórico se exprime conduzem ao mesmo resultado, o recurso a ele pode ser satisfatório para promover a aplicação da norma ao caso porque, seja sob a ótica formal, seja sob a material ou, ainda, sob uma ótica holista, contida na fórmula do reino dos fins, ele é capaz de indicar qual a máxima de ação moralmente mais adequada às características relevantes do caso concreto. Ao contrário, se essas fórmulas forem objetivamente diferentes e, com isso, possibilitarem resultados diversos quanto à moralidade da máxima de uma ação, então a utilização do Imperativo Categórico como critério para a seleção de características relevantes e, conseqüentemente, para a aplicação da norma ao caso, poderia ser invalidada. Sob a

¹⁹² A moralidade da ação de matar um agressor que injustamente ameaça a vida do agredido é afirmada por Kant, desde que haja moderação na utilização dos meios para tanto. Sendo a ação indispensável e sendo os meios os menos gravosos possíveis (uma morte rápida ao invés de outra lenta e dolorosa, por exemplo), a condição imposta pela moral para a prática da ação estaria satisfeita. Este entendimento pode ser ilustrado pela seguinte passagem da *Metafísica dos Costumes*, em que Kant discorre sobre o estado de necessidade e sua admissibilidade pela Doutrina do Direito: “Supõe-se que este pretendo direito seja uma autorização a tirar a vida de outrem que nada fez para causar-me dano, quando corro o risco de perder minha própria vida. É evidente que, se houvesse tal direito, a doutrina do direito teria que estar em contradição consigo mesma, pois a questão aqui não é a de um agressor injusto que atenta contra minha vida e do qual me defendo privando-o de sua vida (*ius inculpae tutelae*), caso no qual uma recomendação de mostrar moderação (*moderamen*) não tange ao direito, mas somente à ética. Trata-se, ao contrário, de uma questão de violência sendo permitida contra alguém que não empregou violência alguma contra mim (KANT, 2003, p. 81; AA 6:235). Sem negrito no original.

fórmula da universalidade, por exemplo, poder-se-ia considerar que, diante das circunstâncias do caso, uma determinada máxima pudesse ser universalizada, enquanto a fórmula da humanidade indicaria que, diante dessas mesmas circunstâncias, a adoção da máxima de ação significaria tratar a humanidade como mero meio, e não simultaneamente como fim em si mesma, e que, portanto, outra máxima deveria ser considerada moralmente melhor. Haveria, então, máximas diferentes de ação, que poderiam até mesmo se excluir mutuamente, ambas legitimadas pelo Imperativo Categórico. Ainda, as próprias circunstâncias relevantes para se concluir pela moralidade de uma ação sob uma fórmula ou outra poderiam ser distintas. Considerada sob o ponto de vista da matéria (fórmula da humanidade), poderiam ser relevantes características situacionais distintas daquelas que, sob o ponto de vista da forma (fórmula da universalidade), contariam para a construção da máxima moral. Com isso, a constatação de que máximas de ação contêm, em si, referência ao caso concreto, não bastaria para que disso se concluísse sempre uma única resposta – a melhor máxima de ação – como resultado do Imperativo Categórico.

Em segundo lugar, a não equivalência das fórmulas indicaria, como aponta O'Neill, que:

[...] a idéia atraente de tratar os outros como fins e nunca como meios pode não ser fundamentável em argumentos kantianos, **e as acusações de rigorismo e formalismo que são permanentemente levantadas contra a FU poderiam nos levar a concluir que mesmo se argumentos kantianos demonstram que esse é o princípio supremo da moralidade, ainda não descobrimos um princípio que possa nos ajudar a levar nossas vidas**¹⁹⁴ (O'NEILL, 1995, p. 128). Sem negrito no original.

Uma vez que o rigorismo moral decorre exatamente da ausência de adequação situacional, como consequência deste segundo desdobramento da não-equivalência entre as fórmulas, a tese defendida no presente trabalho estaria prejudicada, a menos que se compatibilizasse, de algum modo, a não equivalência das fórmulas com a adequação situacional¹⁹⁵.

A demonstração da equivalência entre as fórmulas do Imperativo Categórico e, por meio dela, a afirmação da presença de um princípio de adequação na filosofia moral de Kant, pode repousar em duas constatações distintas, embora relacionadas. Comum a todas elas é o foco nas duas primeiras fórmulas. Se elas resultarem na mesma máxima de ação, a terceira fórmula, por ser uma

¹⁹³ Máximas se referem ao caso concreto e o Imperativo Categórico se refere a máximas, logo o Imperativo Categórico se refere a casos concretos.

¹⁹⁴ No original em inglês: “[...] the attractive idea of treating others as ends and never as means may not be groundable by Kantian arguments, and the charges of rigorism and formalism that are perennially leveled against FUL may lead us to conclude that even if Kantian arguments show that this is the supreme principle of morality, still we have not discovered a principle that can help us lead our lives”.

condensação das anteriores, também fornecerá o mesmo resultado (O'NEILL, 1995, p. 131). A primeira constatação é que a equivalência entre as fórmulas deriva do fato de ambas atribuírem às máximas uma determinada qualidade moral. Nesse caso, as três fórmulas seriam equivalentes quanto à extensão:

[...] qualquer máxima que fosse rejeitada como moralmente sem valor pela FU seria também rejeitada como moralmente sem valor pela FH; as mesmas máximas seriam identificadas como máximas do dever por ambos os testes; as mesmas ações poderiam ser classificadas como certas ou erradas de acordo com sua conformidade ou inconformidade àquelas máximas do dever¹⁹⁶ (O'NEILL, 1995, p. 131).

A segunda constatação é que, além da equivalência quanto à extensão, as fórmulas poderiam ser consideradas também “intensionalmente [intensionally] equivalentes, se pudesse ser demonstrado não meramente que elas, de fato, produzem o mesmo resultado, mas que esse resultado deriva da natureza das fórmulas¹⁹⁷” (O'NEILL, 1995, p. 131). Isso garantiria que as fórmulas fossem essencialmente as mesmas, não apenas que implicassem a adoção da mesma máxima de ação. A vantagem de comprovar-se a equivalência intensional é que, enquanto “uma equivalência meramente extensional teria um uso prático, pois demonstraria que ambas as formulações poderiam ser usadas para identificar máximas de dever”¹⁹⁸ (O'NEILL, 1995, p. 131), a equivalência intensional conteria também a explicação de porque elas o fazem (O'NEILL, 1995, p. 131).

A fim de verificar se de fato existe equivalência entre as fórmulas do Imperativo Categórico e, havendo, se essa equivalência é extensional ou intensional, as duas primeiras (seguindo os passos de O'Neill, o foco será nas fórmulas da universalidade e da humanidade, uma vez que a terceira, do reino dos fins, é um desdobramento da reunião das primeiras) serão objeto de considerações específicas.

¹⁹⁵ Como se observará na conclusão deste tópico, a teoria de Korsgaard promove essa compatibilização; porém, por motivos que serão oportunamente expostos, isso não garante sua acolhida no pensamento de Kant.

¹⁹⁶ No original em inglês: “Any maxim that would be rejected as morally unworthy by FUL would also be rejected as morally unworthy by FEI; the same maxims would be identified as maxims of duty by both tests; the same acts would be classified as right or wrong according to their conformity or nonconformity to those maxims of duty”.

¹⁹⁷ No original em inglês: “[...] intensionally equivalent, if it could be shown not merely that they in fact yield the same results, but that this result follows from the nature of the formulations”.

3.1.5.2.2.1 – A Fórmula da Universalidade

Em primeiro lugar, é importante destacar que a fórmula da universalidade, que enuncia que máximas de ações moralmente boas são aquelas que podem ser universalizadas sem caírem em contradição, diferencia-se de outros testes para máximas de ação, como o do prescritivismo universal, de Hare, ou como a regra de ouro [*Golden Rule*]. Em relação ao prescritivismo universal, afirma Hare que se trata de uma teoria que sustenta que:

Julgamentos de ‘dever-ser’ são prescritivos como imperativos simples, mas diferem deles por serem universalizáveis. [...] Um ato de fala é prescritivo se submeter-se a ele for o mesmo que estar comprometido, sob pena de ser acusado de insinceridade, a realizar a ação especificada no ato de fala, ou se ele requer que alguém diverso o faça, desejando que ele o faça¹⁹⁹ (HARE, 1991, p. 457-458).

Por possuir estas características, para o prescritivismo universal uma máxima de ação moralmente boa é aquela que se ajusta à exigência de poder ser sustentada, por meio dos termos lógicos que emprega, em qualquer outra circunstância que tenha características relevantes similares (GUARIGLIA, 1996, p. 94).

Alexy também trata do enunciado do teste de Hare. De acordo com ele, por meio do prescritivismo universal, “todo falante precisa afirmar apenas aqueles julgamentos de valor ou de obrigação em dado caso que esteja disposto a afirmar nos mesmos termos para todos os casos que se assemelhe ao caso dado em todos os aspectos relevantes” (ALEXY, 2008a, p. 188).

O teste fornecido pelo prescritivismo universal, apesar de aparentemente similar ao Imperativo Categórico, possui em relação a este diferenças importantes. Apontam-se, aqui, duas das principais²⁰⁰. A primeira delas é que, enquanto o Imperativo Categórico determina uma máxima sob a qual todos os seres racionais **poderiam** agir, o teste de Hare indica aquilo que todas as pessoas

¹⁹⁸ No original em inglês: “A merely extensional equivalence would have practical use, for it would show that either formulation could be used to identify maxims of duty”.

¹⁹⁹ No original em inglês: “‘ought’-judgements are prescriptive like plain imperatives, but differ from them in being universalizable. The task of explaining what prescriptivity is (the feature that ‘ought’-statements share with imperatives) can be attempted here only in the sketchiest way. A speech act is prescriptive if to subscribe to it is to be committed, on pain of being accused of insincerity, to doing the action specified in the speech act, or, if it requires someone else to do it, to willing that he do it”.

devem fazer. “Kant não pede que prescrevamos que outros devam agir como estamos agindo; Hare insiste que devemos assim prescrever”²⁰¹ (DANCY, 1993, p. 80). Em verdade, o teste de Kant não poderia fazer essa exigência, pois o conceito de autonomia nele envolvido demanda um procedimento individual de descobrimento da máxima moral. Nesse sentido, Kant afirma o dever de respeitar outros seres humanos inclusive quando estes proferem julgamentos morais equivocados. Para ele, dentre os deveres de virtude para com os outros há:

[...] um dever de respeitar um ser humano inclusive no uso lógico de sua razão, um dever de não censurar seus erros, classificando-os de absurdo, juízo precário etc., mas de supor que seu juízo deve, não obstante, encerrar alguma verdade e buscar por esta, descobrindo simultaneamente a ilusão enganosa (o fundamento subjetivo que determinou seu juízo que, por um deslize, ele tomou por objetivo) e, assim, explicando a ele a possibilidade de ter errado, a fim de preservar seu respeito por seu próprio entendimento, pois se pelo uso de tais expressões se nega qualquer entendimento a alguém que a nós se opõe num certo julgamento, como querer levá-lo a compreender que errou? (KANT, 2003, p. 307; AA 6:463).

A segunda diferença a se apontar entre os testes de Hare e de Kant (o Imperativo Categórico) é que, para Hare, o procedimento prescritivista de universalização não deve ser utilizado sempre que temos que decidir como agir em uma determinada situação, mas somente quando nossas intuições sobre o que é moralmente bom entrarem em conflito umas com as outras (HARE, 1991, p. 465). Para Kant, ao contrário, toda máxima de ação, antes de efetivamente dirigir a conduta humana em um determinado sentido, deve ser testada por meio do Imperativo Categórico. Em comentário sobre o tema, afirma Lunardi sobre a teoria de Hare:

No cotidiano de suas vidas, as pessoas não têm tempo suficiente ou informação necessária e estariam à mercê do auto-engano e da persuasão; e como consequência, muitos pretendiam, para si mesmos, a conclusão conforme a seus próprios interesses. Assim, Hare sugere, que devemos cultivar as mesmas intuições, como aquelas a que apelam os intuicionistas, unidas a uma forte inclinação e segui-las e com os outros sentimentos moralmente desejáveis (por exemplo, amor) que as reforcem. Somente quando entram em conflito essas disposições gerais, estaremos impulsionados a certa reflexão crítica (LUNARDI, 2003, p. 86-87).

²⁰⁰ Para uma visão mais aprofundada sobre o tema, que considera também outras diferenças além das mencionadas nesta sede, vide a obra *Moral Reasons*, de Jonathan P. Dancy, e/ou *A Universalidade dos Juízos Morais na Ética de Hare*, de Giovani Lunardi (referências bibliográficas completas ao final da dissertação).

²⁰¹ No original em inglês: “Kant does not ask that we prescribe that others should act as we are acting; Hare insists that we should so prescribe”.

Em relação à regra de ouro, cujo enunciado (em uma de suas formulações, exposta por Singer) é “faça aos outros aquilo que você gostaria que eles fizessem a você”²⁰² (SINGER, 1961, p. 16), também é possível apontar contrastes com o Imperativo Categórico. O próprio Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, já havia explicitamente recusado a comparação de seu teste de máximas com a regra de ouro, argumentando:

Não vá pensar-se que aqui o trivial: *quod tibi non vis fieri, etc.* possa servir de diretriz ou princípio. Pois este preceito [...] não pode ser uma lei universal, visto não conter o princípio dos deveres para consigo mesmo, nem o dos deveres de caridade para com os outros (porque muitos renunciariam de bom grado a que os outros lhes fizessem bem se isso os dispensasse se eles fazerem bem aos outros), nem mesmo finalmente o princípio dos deveres mútuos, porque o criminoso poderia por esta razão argumentar contra os juízes que o punem. (KANT, 1980b, p. 136; AA 4:430).

Singer estende a interpretação de Kant a outros casos, alegando que uma leitura literal²⁰³ da regra de ouro “convida, até mesmo intima, um masoquista a se tornar um sadista: alguém que gostaria que outros o torturassem é intimado a torturar os outros”²⁰⁴ (SINGER, 1961, p. 16).

Ultrapassada a questão da diferenciação entre o Imperativo Categórico e esses testes, devem-se tecer considerações a respeito das fórmulas da universalidade e da humanidade, estabelecendo suas características e comparando-as, o que, de acordo com O'Neill, levará a uma conclusão a respeito da equivalência ou não das três fórmulas do Imperativo Categórico, e indicará ainda, em caso afirmativo, se essa equivalência é extensional ou intensional (O'NEILL, 1995, p. 128-130). O percurso inicia-se com a fixação do conteúdo do termo “máxima”, objeto de todas essas fórmulas (na terceira fórmula, a referência a máximas é implícita, e encontra-se na relação entre toda ação moral e uma legislação que possibilita um reino dos fins. Essa relação não se estabelece diretamente, mas por meio de máximas).

Uma máxima é, de acordo com Kant, um princípio subjetivo de ação. Para O'Neill, isso significa que máximas são um princípio de ação adotado por um sujeito em algum momento, o que reflete o fato de a razão não ser algorítmica, caso em que ela prescreveria objetivamente a ação

²⁰² No original em inglês: “Do unto others as you would have them do unto you”.

²⁰³ Singer, entretanto, defende uma leitura não literal da regra de ouro, e empreende uma tentativa de aproximação desta e de seu princípio de generalização, o que, por consequência (uma vez que este princípio e o Imperativo Categórico possuem grandes similaridades), a aproximaria também do Imperativo Categórico de Kant. A argumentação de Singer a este respeito encontra-se em seu *Generalization in Ethics* (SINGER, 1961), especialmente na introdução ao capítulo II – The Generalization Principle.

²⁰⁴ No original em inglês: “[...] this rule invites, even enjoins, a masochist to become a sadist: one who would have others torture him is enjoined to torture others”.

correta para cada situação²⁰⁵ (O'NEILL, 1995, p. 129). Máximas são típicas, portanto, de deveres latos.

Além disso, máximas se referem a uma ação específica. Disso decorre que “nem todo princípio que uma ação exemplifica é sua máxima, nem mesmo todo princípio que contenha uma descrição sob a qual o agente aja”²⁰⁶ (O'NEILL, 1995, p. 129). Não é possível que qualquer princípio seja uma máxima porque esta é um tipo qualificado de princípio, o **princípio fundamental** de uma ação, que determina todos os outros princípios aos quais a ação se conforma – estes devem conter os pressupostos para que se aja sob uma determinada máxima, em uma determinada situação. “A máxima de uma ação é o princípio que *governa* a seleção de princípios *auxiliares* de ação que expressam ou implementam a máxima de uma forma que seja ajustada às circunstâncias do agente (da forma como ele as percebe)”²⁰⁷ (O'NEILL, 1995, p. 129). A função da máxima é determinar a ação, e os demais princípios na ação envolvidos são instrumentos para que a máxima de fato a determine, considerando as características situacionais do caso concreto. Assim, apesar de uma ação poder ser regida por vários princípios, ela não pode ser determinada por várias máximas, mas **por uma única**, a que melhor efetiva a moralidade naquela situação específica. Aliás, como enfatiza O'Neill, “se ações pudessem ter múltiplas máximas, nenhum teste do caráter moral das máximas poderia guiar a ação”²⁰⁸ (O'NEILL, 1995, p. 129). O argumento é incompatível com uma possível verificação de que não existe equivalência entre as fórmulas do Imperativo Categórico porque, não havendo, seria possível que sob uma delas a máxima de ação moralmente boa fosse diferente daquela apontada como a moralmente melhor sob outra. Nesse caso, mesmo admitindo-se que o Imperativo Categórico, em suas três fórmulas, contempla características próprias do caso concreto, ele não serviria de guia para as ações, porque apontaria mais do que uma resposta possível, ou seja, mais do que uma única conduta moralmente aprovada (cada uma por uma fórmula)²⁰⁹ para cada caso. Outra consequência que adviria se máximas não levassem a uma melhor resposta em relação à ação por meio da qual se cumpre o dever, mas, ao contrário, fosse possível a coexistência de várias

²⁰⁵ Como será demonstrado no terceiro capítulo desta dissertação, o argumento vale para a moral, mas não para o direito.

²⁰⁶ No original em inglês: “[...] not every principle that an act exemplifies is its maxim, nor even every principle that embodies a description under which the agent acts”.

²⁰⁷ No original em inglês: “The maxim of an act is the principle that *governs* the selection of *ancillary* principles of action that express or implement the maxim in a way that is adjusted to the agent's (perceived) circumstances”.

²⁰⁸ No original em inglês: “If actions could have multiple maxims, no lines of the moral character of maxims could guide action”.

²⁰⁹ Travessoni Gomes utiliza-se de uma terminologia própria para se referir à possibilidade de, da aplicação da norma ao caso, resultar uma ou mais do que uma possibilidade de ação. No primeiro caso, em que há uma única resposta correta – a melhor ação – estar-se-ia diante de uma adequabilidade determinada, enquanto no segundo caso, diante de um procedimento de adequação indeterminada (TRAVERSSONI GOMES, 2007a, p. 171-172).

máximas universalizáveis para um mesmo dever, seria a elaboração, pela razão prática, apenas de uma moldura de juízos morais possíveis, dentre os quais não se poderia eleger um com base em critérios racionais. A ação guiada por uma dessas máximas seria apenas a possibilidade por que se optou, não a possibilidade mais racional. Tratar-se-ia de uma decisão discricionária.

Do fato de máximas se referirem a uma ação específica se segue que máximas não são permanentes, como se fossem uma política a ser seguida por toda a vida (O'NEILL, 1995, p. 129). Se, por exemplo, alguém agiu em certa situação guiado por uma máxima que determina a avareza, isso não quer dizer que essa pessoa sempre deverá ser avara (O'NEILL, 1995, p. 129). A espontaneidade que é própria da causalidade por liberdade estaria comprometida caso máximas contivessem essa pressuposição:

É um corolário para se levar a liberdade do agente a sério que máximas não são disposições imutáveis. Mesmo a ação não característica é realizada sob alguma máxima. Entretanto, muitos agentes vão, de fato, sustentar algumas máximas por longos períodos, usando-as repetidamente para guiar sua ação em situações variáveis. A ação específica que expressa, digamos, lealdade na amizade ou compromisso com o lucro irão, é claro, variar enormemente dependendo dos contextos em que os agentes se encontram (**se esta avaliação do que uma máxima é estiver correta, a longa ladainha de reclamações sobre a demanda de Kant por uniformidades de conduta rígidas e insensíveis pode ser equivocada**)²¹⁰ (O'NEILL, 1995, p. 130). Sem negrito no original.

Máximas de ação moralmente boas são também princípios que podem ser adotados em uma decisão não consciente do agente. Para Kant, a autoconsciência humana é falível; por isso, um homem pode não ter certeza sobre qual princípio governa suas ações de forma moralmente relevante nos diversos casos concretos que se lhe apresentam (O'NEILL, 1995, p. 130). Isso leva à possibilidade de a máxima moral ser adotada por sorte (escolhe-se uma máxima moral sem antes fazê-la passar pelo Imperativo Categórico, ou seja, sem promover uma avaliação racional a seu respeito). O'Neill introduz, como forma de contornar esta característica das máximas morais, um princípio que denomina princípio da honestidade: “Tudo o que podemos fazer para tentar assegurar que sejamos honestos por princípio, e não por sorte, é alinhar nossas ações externas com aquelas que

²¹⁰ No original em inglês: “It is a corollary of taking the freedom of agents seriously that maxims are not unchangeable dispositions. Even uncharacteristic action is performed on some maxim. However many agents will in fact hold some maxims for long periods, using them repeatedly to guide their actions in varying situations. The specific acts that express, say, loyalty in friendship or commitment to the profit motive will, of course, vary enormously depending on the contexts in which agents find themselves. (If this account of what a maxim is is correct, the long litany of claims about Kant's demand for rigid and insensitive uniformities of conduct may be misplaced.)”

expressariam uma máxima de honestidade de forma **adequada a cada situação que encaramos**²¹¹ (O'NEILL, 1995, p. 130) – é, portanto, desenvolver um procedimento de justificação. Isso não exclui a possibilidade de que “alguma nova situação nos mostre quão limitada e frágil nossa honestidade é, nos levando a duvidar se aquele trecho da vida que se conformou tão bem às demandas externas por honestidade foi realmente governado por uma máxima de honestidade”²¹² (O'NEILL, 1995, p. 130). Com base nisso, poderia ser defendido que, ao mesmo tempo em que as máximas morais são produzidas com as informações trazidas à razão pela experiência – pela vivência do caso concreto –, não se pode apontar um critério eficaz para a aferição de sua correção, já que a todo momento se pode descobrir que aquilo que se pensava ser uma máxima de ação moralmente boa era, ou um comando sem valor moral, ou um princípio moral escolhido como máxima por pura eventualidade. Esse entendimento seria, no entanto, errôneo. A adoção da máxima sem valor moral ou a adoção inconsciente da máxima moralmente boa refletem, não um problema objetivo no procedimento de aplicação das máximas a casos concretos, mas um equívoco subjetivo na condução desse procedimento. O critério era válido, embora o agente não tenha sabido, naquele momento, utilizá-lo corretamente.

Finalmente, em decorrência do fato de a implementação das máximas depender das circunstâncias, o Imperativo Categórico, sob que fórmula for, “*não é e não pode* ser suficiente para determinar a correção ou incorreção²¹³ de atos particulares (sua ‘legalidade’)²¹⁴; ele pode apenas revelar a qualidade ou valor moral das máximas (e por isso é, nos termos de Kant, um teste de ‘moralidade’)²¹⁵ (O'NEILL, 1995, p. 130). Essa afirmação pode ser desdobrada em duas outras: em primeiro lugar, há possibilidade de um dever de direito ser legal sem ser moral. Pode haver normas jurídicas injustas (não conformes à máxima moralmente boa para cada caso), contudo exigíveis. A

²¹¹ No original em inglês: “All that we can do to try to ensure that we are honest on principle rather than by luck is to align our outward actions with those that would express a maxim of honesty in ways appropriate to each situation we face”.

²¹² No original em inglês: “[...] some new situation will disclose to us how limited and fragile our honesty is, leading us to doubt whether the stretch of life that conformed so well to the outward demands of honesty was actually governed by a maxim of honesty”

²¹³ Os termos correção e incorreção refletem, no caso, a conformação da ação a um dever de direito, previa e especificamente estabelecido. Correta é, portanto, a ação que é praticada em consonância com o comando contido na norma jurídica.

²¹⁴ Traversoni Gomes não concorda com o entendimento de que o Imperativo Categórico não determina a correção/incorreção de atos particulares, mas somente de máximas. Para ele, esse princípio moral “constitui o teste legitimador do conteúdo das leis jurídicas” (TRAVERSONI GOMES, 2007b, p. 83), que são normas diretamente ligadas à ação. Mais do que isso, entende este autor que a própria distinção entre a determinação de máximas de ação e a determinação de ações é supérflua (TRAVERSONI GOMES, 2007c, p. 124-125). Nesse sentido, também Merle (2007, p. 108-109).

²¹⁵ No original em inglês: “[...] is not *and cannot be* enough to determine the rightness or wrongness of particular acts (their ‘legality’); it can only reveal the moral quality or worth of maxims (and so is in Kant’s terms a test of ‘morality’).”

legalidade é uma questão de posituação de uma norma que pode ou não ser a moralmente melhor – embora ela deva ser a melhor, no plano do ser essa exigência pode não se concretizar. Como já antecipado, a moralidade não é requisito para a configuração ou para o cumprimento de um dever de direito, uma vez que o objeto deste é sempre a coexistência das liberdades **de um ponto de vista externo**. Isso não prejudica a afirmação de que, em Kant, o cumprimento de um dever de direito é o cumprimento de um dever moral indireto, na medida em que é uma exigência da moralidade integrar o Estado civil, uma vez que o esse dever subsiste ainda que o Estado subordine seus integrantes a leis injustas (em si imorais). Mesmo assim, esse Estado seria preferível ao estado de natureza, em que não há lei jurídica alguma, seja ela justa ou injusta (KANT, 2003, p. 154-155; AA 6:312). Em segundo lugar, mesmo que não aponte qual é a ação conforme à legalidade em cada caso, o Imperativo Categórico se mantém como critério para identificação das máximas moralmente boas por meio das quais serão cumpridos os deveres de virtude.

Dadas essas qualidades das máximas (princípios de ação adotados por um sujeito em um determinado momento, que se referem a uma ação específica e não são permanentes, que podem, eventualmente, ser adotadas por meio de um ato não consciente e que determinam a moralidade de uma ação), é possível apontar a existência de um contexto comum às três fórmulas do Imperativo Categórico. Por terem como objeto máximas, ambas contemplam os caracteres acima indicados. Ainda assim, a equivalência entre elas não está garantida. Para tanto, deve-se considerar de maneira mais aprofundada a estrutura das fórmulas da universalidade e da humanidade, sendo as conclusões acerca da equivalência ou não das duas estendida à fórmula do reino dos fins, que não acrescenta ao conteúdo das duas primeiras, mas os reúne (O'NEILL, 1995, p. 143).

A fórmula da universalidade, para Kant, possui dois componentes básicos: nossa capacidade de querer uma máxima universalizável e a ausência de contradição como requisito para a universalização. Nesse sentido a afirmação de que:

Temos que *poder querer* que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal; este é o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral. Algumas ações são de tal ordem que a sua máxima nem sequer se pode *pensar* sem contradição como lei universal da natureza, muito menos ainda se pode *querer* que *devam* ser tal. Em outras não se encontra, na verdade, essa impossibilidade interna, mas é contudo impossível *querer* que sua máxima se erga à universalidade de uma lei da natureza, pois que uma tal vontade se contradiria a si mesma (KANT, 1980b, p. 131-132; AA 4:424).

De acordo com O'Neill, esses dois componentes da fórmula da universalidade – que, como será demonstrado adiante, indicam a ocorrência, respectivamente, de contradições em conceito e na

vontade –, funcionam como critérios para as máximas, por meio das quais se cumprem tanto deveres estritos como latos, sejam eles de direito ou de virtude (O’NEILL, 1995, p. 132). O fato de esta fórmula servir de critério para a determinação e conseqüente cumprimento desses deveres demonstra que “há uma leitura da FU [fórmula da universalidade] que escapa à acusação comum de que a fórmula não identifica máximas do dever”²¹⁶, e a acusação menos freqüente de que não há diferença entre os dois aspectos [componentes] da fórmula”²¹⁷ (O’NEILL, 1995, p. 134), acusação esta combatida também por Kersting (1983, p. 404-421).

É exatamente por testar máximas de ação referentes ao cumprimento de deveres morais (latos) que o Imperativo Categórico tem que contemplar as características de cada situação concreta: apesar de “haver um único e mesmo dever (do ponto de vista da ação)”, podemos “estar obrigados a ele de diferentes maneiras” (KANT, 2003, p. 65; AA 6:222). A maneira pela qual estamos obrigados a cumprir o dever moral depende do contexto em que seu cumprimento é exigido.

Se submetidas à primeira fórmula do Imperativo Categórico, máximas que não são moralmente boas não poderão ser universalizadas sem contradição. Essa contradição pode manifestar-se de dois modos distintos, dependendo do tipo de dever em questão, como uma passagem extraída da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, acima transcrita, já demonstrou (KANT, 1980b, p. 131-132; AA 4: 424). Máximas podem produzir uma contradição em conceito ou uma contradição na vontade. O primeiro tipo de contradição pode ser explicado, em linhas gerais, da seguinte forma: “a própria tentativa de pensar-se a máxima como adotada universalmente colapsa, devido a alguma incoerência na forma que o mundo teria se ela fosse universalmente seguida”²¹⁸ (O’NEILL, 1995, p. 132). Ocorre uma contradição em conceito quando a ação com base na máxima é incompatível com sua prática universal. Kant oferece alguns exemplos de contradição em conceito. Um deles narra a situação de uma pessoa que:

[...] vê-se forçada pela necessidade a pedir dinheiro emprestado. Sabe muito bem que não poderá pagar, mas vê também que não lhe emprestarão nada se não prometer firmemente pagar em prazo determinado. Sente a tentação de fazer a promessa; mas tem ainda consciência bastante para perguntar a si mesma: Não é proibido e contrário ao dever livrar-se de apuros desta maneira? Admitindo que se decida a fazê-lo, a sua máxima de ação seria: pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá. Este princípio do amor de si mesmo ou da própria conveniência pode talvez estar de acordo com todo o meu bem-estar futuro; mas agora a questão é saber se é justo. Converto assim esta exigência do amor de si mesmo em

²¹⁶ E, por isso, leva ao rigorismo moral.

²¹⁷ No original em inglês: “[...] there is a reading of FUL that escapes the common charge that the formula identifies no maxims of duty, and the rather less frequent claim that there is no difference between the two aspects of the formula”.

²¹⁸ No original em inglês: “The very attempt to think of the maxim as universally adopted breaks down owing to some incoherence in the way the world would have to be if it were universally acted on.”

lei universal e ponho assim a questão: Que aconteceria se minha máxima se transformasse em lei universal? Vejo então imediatamente que ela nunca poderia valer como lei universal da natureza e concordar consigo mesma, mas que, pelo contrário, ela se contradiria necessariamente. Pois a universalidade de uma lei que permitisse a cada homem que se julgasse em apuros prometer o que lhe viesse à idéia com a intenção de o não cumprir, tornaria impossível a própria promessa e a finalidade que com ela se pudesse ter em vista; ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem e rir-se-ia apenas de tais declarações como de vãos enganos (KANT, 1980b, p. 130-131; AA 4:422).²¹⁹

Ao contrário da contradição em conceito, “uma contradição na vontade não é uma contradição no pensamento, mas uma contradição entre a experiência pensada de universalização de uma máxima e as condições que são pano de fundo para as vidas de agentes racionais especificamente *finitos*”²²⁰ (O’NEILL, 1995, p. 133) – os seres humanos. Nosso *status* de seres finitos implica que não somos auto-suficientes, ou seja, podemos depender uns dos outros por vários motivos. Por isso, não nos é possível, de acordo com O’Neill:

[...] universalizar máximas tanto de recusar como de aceitar qualquer ajuda, ou de nos recusarmos a oferecer qualquer ajuda, uma vez que a ajuda pode ser necessária para a sobrevivência do agente. O experimento do pensamento, de querer um mundo onde a não beneficência fosse um princípio, não é um dos que seres racionais finitos podem tornar consistentes com a ciência das limitações de seu próprio agir, do qual todos os planos para a ação (incluindo o fútil – ou talvez auto-enganador – plano de auto-suficiência) são premissas. Um dever de beneficência fundamentado dessa forma é apenas um dever imperfeito: ele demanda apenas a rejeição da máxima de recusar-se (a dar ou a receber) qualquer ajuda, e não a adoção de uma máxima de prover ou aceitar toda a ajuda (o que seria em todo caso impossível). Quais formas particulares de ajuda devam ser oferecidas ou aceitas pelos seres racionais finitos deve variar. Os tipos de ajuda e de ser ajudado que são vitais para sustentar a ação irão variar nas diferentes situações e com diferentes tipos de finitude²²¹ (O’NEILL, 1995, p. 134-135).

²¹⁹ O’Neill comenta que não há muita concordância entre os intérpretes de Kant sobre como o teste de universalização, aplicado à contradição em conceito, lida com situações de violência auto-infligida, como o suicídio (apesar de um dos exemplos de contradição em conceito, exposto por Kant na *Fundamentação*, referir-se exatamente a essa situação), ou de violência consentida, como o suicídio assistido ou o sadismo praticado contra o masoquista. De acordo com ela, há dúvida se o Imperativo Categórico mostraria que máximas que fundamentassem tais ações poderiam não ser universalizáveis. Entretanto, para a satisfação do escopo do presente trabalho, a questão não precisará ser enfrentada.

²²⁰ No original em inglês: “A contradiction in the will is not a contradiction in thinking, but a contradiction between the thought experiment of universalizing a maxim and the background conditions of the lives of specifically *finite* rational agents”.

²²¹ No original em inglês: “[...] universalize maxims either of refusing to accept any help or of refusing to offer any help, since help may be needed for the survival of their agency. The thought experiment of willing a world of principled nonbeneficence is not one that finite rational beings can make consistent with an awareness of the limitations of their own agency, on which all their plans for actions (including the futile – or perhaps self-deceiving – plan of self-sufficiency) are premised. A duty of beneficence grounded in this way is only an imperfect duty: It demands only the rejection of a maxim of refusing (to give or receive) any help, and not the adoption of a maxim of providing or accepting all help (which would in any case be impossible). Which particular forms of help should be offered or accepted by finite rational beings must vary. The types of helping and being helped that are vital to sustain agency will vary in different situations and with different sorts of finitude.”

Kant apresenta um exemplo de contradição na vontade que tem a mesma temática do excerto acima transcrito, o dever de beneficência. Trata-se de alguém:

[...] que vive na prosperidade ao mesmo tempo que vê outros a lutar com grandes dificuldades (e aos quais ele poderia auxiliar), pensa: Que é que isso me importa? Que cada qual goze da felicidade que o céu lhe concede ou que ele mesmo pode arranjar; eu nada lhe tirarei dela, nem sequer o invejarei; nas contribuir para o seu bem estar ou para o seu socorro na desgraça, para isso é que não estou! **Ora, supondo que tal maneira de pensar se transformava em lei universal da natureza, é verdade que o gênero humano poderia subsistir**, e sem dúvida melhor ainda do que se cada qual se pusesse a palrar de compaixão e bem-querença e mesmo se esforçasse por praticar ocasionalmente estas virtudes, ao mesmo tempo que, sempre que pudesse, se desse ao engano, vendendo os direitos dos outros ou prejudicando-os de qualquer outro modo. **Mas, embora seja possível que uma lei universal da natureza possa subsistir segundo aquela máxima, não é contudo possível querer que um tal princípio valha por toda a parte como lei natural. Pois uma vontade que decidisse tal coisa pôr-se-ia em contradição consigo mesma; podem com efeito descobrir-se muitos casos em que a pessoa em questão precise do amor e da compaixão dos outros e em que ela graças a tal lei natural nascida de sua própria vontade, roubaria a si mesma toda a esperança de auxílio que para si deseja** (KANT, 1980b, p. 131; AA 4:423).

A existência de diferentes tipos de contradição e o fato de a contradição na vontade poder, dependendo de como o teste de universalização for concebido e conduzido, ser universalizada sem contradição, leva os intérpretes de Kant a produzirem várias versões diferentes do que, afinal, o critério da não contradição, próprio da fórmula da universalidade, seria. Korsgaard reduz essas versões a três tipos de interpretação: lógica, teleológica e prática.

A interpretação lógica da exigência de não contradição contida no Imperativo Categórico, defendida por autores como Wood (1972), Kemp (1969) e Dietrichson (1969), sustenta que, diante do teste do Imperativo Categórico, sob a fórmula da universalidade, uma máxima de ação cai em contradição quando, universalizada, destrói os meios necessários para a efetivação do fim que elege. Aplicada ao exemplo da falsa promessa, em que fazer uma promessa que não se pode cumprir é meio para a obtenção de dinheiro fácil, fim da máxima, é possível dizer que não haveria algo como uma falsa promessa se todos fizessem falsas promessas, porque o constante não cumprimento destas faria com que ninguém mais acreditasse em promessa alguma. “Se universalizar uma máxima torna a ação proposta inconcebível, então podemos ter uma contradição lógica”²²² (KORSGAARD, 2000, p. 82).

Alguns problemas decorrem de tal interpretação da fórmula da universalidade. O primeiro, e mais óbvio, é que ela explica apenas a contradição em conceito, mas não serve para explicar a

contradição na vontade, uma vez que, neste caso, como o próprio Kant admite (KANT, 1980b, p. 131-132; AA 4: 424-425), algumas das máximas que não **queremos** que sejam adotadas por todos (universalizadas) podem ser, sob o ponto de vista puramente lógico, universalizadas sem contradição (o exemplo do dever de beneficência ilustra bem essa situação). Ligado a isto está o fato de que, de acordo com a interpretação lógica da exigência de não contradição, uma máxima como “matar todas as crianças que tendem a chorar à noite em intensidade maior que a média, para conseguir dormir o suficiente”²²³ (KORSGAARD, 2000, p. 82) seria aprovada pela fórmula da universalidade, apesar de ser flagrantemente imoral. Na opinião de Korsgaard, isso ocorre porque, ao contrário do exemplo da falsa promessa (contradição em conceito), em que uma **prática** universalizada da ação destrói sua máxima, no caso do assassinato de bebês que choram além do normal a prática reiterada da ação de matá-los não a torna impossível. Ainda haveria bebês no mundo (que não choram mais que a média), mesmo que todas as pessoas passassem a agir pautados pela máxima em questão. Isso ocorre “porque a existência desse tipo de ação e sua eficácia dependem apenas das leis da natureza, não de qualquer prática convencional. [...] A interpretação lógica das contradições funciona bem para ações imorais convencionais, mas não fica muito claro como ela pode lidar com ações imorais naturais”²²⁴ (KORSGAARD, 2000, p. 85). Em outras palavras, “quando a possibilidade de uma ação depende apenas das leis da natureza, ela não pode se tornar inconcebível por sua prática universal”²²⁵ (KORSGAARD, 2000, p. 85).

Korsgaard aponta este como o maior problema envolvido nessa interpretação da exigência de não contradição. Entretanto, há pelo menos duas outras questões implicadas, ambas apontadas por Hegel e desenvolvidas por autores ligados à sua tradição. A primeira delas se refere à crítica de Hegel de que o teste da universalidade é vazio, e foi assim apresentada por Acton:

Hegel diz que tudo o que o argumento de Kant demonstra é que um sistema sem depósitos [Acton se refere à adoção da máxima de não entregar algo de que se é depositário] é contradito por um sistema com depósitos, mas não que há qualquer contradição em um sistema sem depósitos. Kant faz com que pareça haver uma contradição em um sistema sem depósitos porque ele assume que todos queriam depósitos, e isso, diz Hegel, mostra que Kant estava assumindo o sistema de propriedade e estava alegando que se todos ficassem com o que pertence aos outros, então não haveria um sistema de propriedade. A questão

²²² No original em inglês: “If universalizing a maxim makes the action proposed inconceivable, then, we can get a logical contradiction”.

²²³ No original em inglês: “[...] killing children that tend to cry at night more than average, in order to get enough sleep”.

²²⁴ No original em inglês: “[...] because the existence of this kind of action and its efficacy depend only on the laws of nature, not only on the laws of nature, not on any conventional practice. [...] The Logical contradiction interpretation works well for immoral conventional actions, but it is not very clear how it can handle immoral natural actions”.

²²⁵ No original em inglês: “When an action’s possibility depends only on the laws of nature it cannot become inconceivable through universal practice”.

interessante, prossegue Hegel, é somente por que deveria haver propriedade, e sobre isso Kant não diz nada²²⁶ (ACTON, 1970, p. 24-25).

Contra esta objeção de Hegel, Korsgaard defende que a contradição não está em conceber-se uma sociedade na qual não haveria a prática de realizar depósitos, mas em se conceber uma sociedade na qual o tanto o agente como os outros utilizem o sistema de depósitos sem que ele de fato exista: “A contradição é gerada quando o agente tenta querer sua máxima e a universalização de sua máxima *ao mesmo tempo*, ou tenta querê-la para um sistema de que ele deve ser parte. A não existência da prática que resulta da universalização é contraditada por sua existência, pressuposta na máxima individual”²²⁷ (KORSGAARD, 2000, p. 86).

Outra objeção de Hegel é a de que o teste de universalização é auto-contraditório, na medida em que a universalização de uma ação moralmente boa elimina o próprio objeto de um dever de virtude, que só existe enquanto dever porque não é cumprido por todos. Por exemplo, para haver o dever de beneficência é preciso que existam pessoas em situação desfavorável em relação a outras. No entanto, se todas elas fossem de fato ajudadas, não existiriam mais pessoas em situação desfavorável, e o dever de beneficência perderia seu objeto. Ajudar aos outros é um dever que, ao mesmo tempo, pressupõe a existência de pessoas a serem ajudadas e a nega. Não haveria beneficência se não houvesse pessoas necessitadas dela (KORSGAARD, 2000, p. 87). Em relação a esta objeção, Korsgaard comenta:

É verdade que não podemos imaginar um mundo em que as pessoas ajudam aos pobres e em que não há pobres. Uma vez que não haveria alguém para se ajudar, este é um estado de coisas impossível. Mas o partidário da interpretação lógica da contradição pode lidar com a objeção. [...] A máxima é socorrer àqueles que precisam, e esta máxima pode ser consistentemente sustentada (e em um sentido degenerado comandar a ação) em um mundo onde ninguém precisa de ajuda. A política de socorrer àqueles que precisam, quando ninguém precisa, não é inconcebível. Ela simplesmente não dá a ninguém algo para se fazer²²⁸ (KORSGAARD, 2000, p. 87).

²²⁶ No original em inglês: “Hegel says that all Kant’s argument shows is that a system without deposits is contradicted by a system with deposits, but not that there is any contradiction in a system without deposits. Kant makes there seem to be a contradiction in a system without deposits because he assumes that everyone would want there to be deposits, and this, says Hegel, shows that Kant was assuming the system of property and was arguing that if everyone kept what belongs to others then there would be no system of property. The interesting question, Hegel goes on, is just why there should be property, and about this Kant says nothing”.

²²⁷ No original em inglês: “The contradiction is generated when the agent tries to Will his maxim and the universalization of his maxim *at the same time*, or tries to will it for a system of which he is to be a part. The non-existence of the practice results from universalization of contradicted by the existence of it presupposed in the individual maxim”.

²²⁸ No original em inglês: “It is true that we cannot imagine a world in which people give to the poor and there are no poor. Since there is no one to give to, it is an impossible state of affairs. But the advocate of logical contradiction interpretation can handle the objection. He can say that Bradley has misstated the maxim. The maxim is to succor those who need it, and this maxim can be consistently held (and in a degenerate sense acted on) in a world where no one needs

Se os argumentos de Korsgaard contra as objeções de origem hegeliana à fórmula da universalidade e ao teste de não contradição de máximas de ação nela contido forem aceitos, resta como crítica ao modelo de interpretação lógica o fato de ela não resolver a questão das ações imorais naturais.

A exigência de não contradição pode também ser interpretada de maneira teleológica. A interpretação teleológica da contradição sustenta, basicamente, que no teste de não contradição das máximas de ação deve-se considerar se seria possível querer a universalização da máxima sob teste em um sistema da natureza teleologicamente organizado (KORSGAARD, 2000, p. 87). Korsgaard afirma que essa premissa básica dá origem a duas versões da interpretação teleológica: a por ela denominada “visão simples” e a versão de H. J. Paton, mais complexa (KORSGAARD, 2000, p. 87). A primeira versão afirma que a contradição entre as máximas “emerge quando uma ação ou instinto é usado de uma maneira que é inconsistente com seu propósito natural, ou não é usada da forma que seu propósito natural demanda”²²⁹ (KORSGAARD, 2000, p. 87). Korsgaard rejeita esta versão sob o argumento de que “ela não faz um uso real da universalização”²³⁰ (KORSGAARD, 2000, p. 87).

A segunda versão, de autoria de Paton, defende que as leis da natureza que Kant tinha em mente quando afirmou corresponder à fórmula da universalidade o enunciado “*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*” (KANT, 1980b, p. 130; AA 4:421) eram teleológicas, e não causais (PATON, 1971, p. 150-151; KORSGAARD, 2000, p. 88). Por isso, o teste verificaria se “uma vontade que objetivasse uma harmonia sistemática de propósitos na natureza humana poderia consistentemente querer sua máxima particular como uma lei da natureza humana”²³¹ (PATON, 1971, p. 151). A versão proposta por Paton difere da primeira versão da interpretação teleológica porque para ele, o sistema teleológico da natureza é um parâmetro, um tipo para a lei moral, e não significa que as ações humanas não devem ser contraditórias com um propósito natural efetivo (KORSGAARD, 2000, p. 88). O argumento é, portanto, que “um ser racional, como tal, valoriza uma harmonia sistemática de

help. The policy of succoring those who need it when no one does it is not inconceivable; it merely gives one nothing to do”.

²²⁹ No original em inglês: “[...] emerges when an action or instinct is used in a way that is inconsistent with its natural purpose, or in not used in a way that its natural purpose calls for.”

²³⁰ No original em inglês: “[...] it makes no real use of universalization”.

²³¹ No original em inglês: “[...] a will which aimed at a systematic harmony of purposes in human nature could consistently will this particular maxim as a law of human nature”.

propósitos humanos, enquanto na visão simples [primeira versão] devemos alegar que um ser racional, como tal, valoriza propósitos naturais”²³² (KORSGAARD, 2000, p. 88).

O principal atrativo da interpretação teleológica da contradição, seja em que versão for – apesar de a versão de Paton superar críticas em que a primeira versão esbarra – é que ela parece solucionar o principal problema da interpretação lógica, o da imoralidade de ações naturais, já que, por meio dela se pode afirmar que a universalização da ação em questão – vale lembrar o exemplo do assassinato de bebês que choram além do normal – não será a que mais eficientemente alcançar o propósito da ação (dormir suficientemente, no caso dos bebês). “Este, e não a existência da ação-tipo ou do instinto, é o critério para estabelecer a contradição”²³³ (KORSGAARD, 2000, p. 90).

Entretanto, essa aparente solução apresenta, para Korsgaard, uma dificuldade: o próprio agente, autor da máxima, não pode querer para si o sistema teleológico que a tentativa de universalização da máxima traz à tona, e pode ainda ser indiferente quanto à incidência desse sistema nas vidas das outras pessoas. Aquele que propõe a máxima de matar bebês que choram demais para, assim, conseguir dormir satisfatoriamente não aceita, para si, um sistema em que este não seja o melhor meio para alcançar seu fim, e não necessariamente se importa se os outros o aceitam para si. A máxima só seria contraditória para quem entendesse que é melhor que não se matem os bebês, mas é exatamente isso que o agente que a propõe não aceita (KORSGAARD, 2000, p. 90).

A aplicação desta objeção à versão de Paton depende de alguns ajustes, como demonstra Korsgaard. Para a autora, na visão de Paton, como os propósitos do agente não são derivados diretamente das leis da natureza, mas de uma ordem natural que serve de tipo para a harmonia sistemática dos propósitos do homem, a interpretação teleológica dependerá do estabelecimento de que o propósito natural proposto para a ação-tipo é necessário para essa harmonia, e por isso deve ser querido pelo agente (KORSGAARD, 2000, p. 91). O problema é que é preciso pressupor que o sistema teleológico demanda que não se matem bebês, que não se faça uma falsa promessa etc. Mas esse tipo de pressuposição não é, por si, justificado. Isso leva à objeção de Hegel de que a fórmula da universalidade seria vazia, porque não aborda as questões realmente importantes para a moralidade (por que deve ser mantida a vida de bebês que choram muito, por exemplo). O próprio Paton reconhece essa limitação da interpretação que propõe, ao afirmar, em comentário à sua aplicação ao

²³² No original em inglês: “[...] a natural being as such values a systematic harmony of human purposes, whereas on the simple view we must claim that a rational being as such values natural purposes..”

²³³ No original em inglês: “That, not the existence of the action-type or instinct, is his criterion for establishing the contradiction”.

exemplo da falsa promessa, que “o que Kant diz [...] não oferece uma base satisfatória para o julgamento moral, a não ser que façamos a assunção adicional de que a manutenção de tais promessas e a confiança mútua assim despertada são fatores essenciais para a harmonia sistemática de propósitos humanos”²³⁴ (PATON, 1971, p. 153).

Apesar das diferenças, é comum a ambas as versões o fato de que, na interpretação teleológica da contradição, o agente deve estar comprometido com propósitos específicos (sejam eles naturais ou exigidos por um sistema harmônico de propósitos). Entretanto, esses propósitos podem não ter qualquer relação com o que o agente quer ou deve, racionalmente, querer, ou mesmo com o que todo ser humano quer. “A menos que possamos demonstrar que o agente está comprometido com o propósito, é possível dizer que o sistema pode manter-se sem o arranjo teleológico, porque ele pode manter-se sem o propósito”²³⁵ (KORSGAARD, 2000, p. 92).

Em função das características acima expostas, Korsgaard entende que a interpretação teleológica não é capaz de distinguir de forma clara casos em que ocorre contradição em conceito e casos em que a contradição é na vontade. Apesar de ser possível sustentar, em relação à contradição em conceito, que alguma ação específica possa não ser a melhor para a consecução de um propósito determinado; e que, quanto à contradição na vontade, se trata de perder, por meio da adoção universal da máxima, um bem necessário para um sistema teleológico ou para uma harmonia sistemática de propósitos, a distinção entre elas não é definida de forma clara. Além disso, ela se mostra deficitária ao tratar de contradições na vontade. O próprio Paton, vale recordar, não poderia ter encontrado uma contradição no caso da falsa promessa, que reflete esse tipo de contradição, se não tivesse assumido que promessas são necessárias para a harmonização dos propósitos dos homens (KORSGAARD, 2000, p. 96).

Por fim, a interpretação prática da contradição, defendida por Korsgaard, Singer e O’Neill²³⁶ e adotada nesta sede, inclui no teste de universalização destinado a identificar contradições em conceito das máximas **o propósito do agente** (o fim da ação é escolhido por ele) e aproxima a fórmula da universalidade da fórmula da humanidade, pois demonstra que, quando se age em

²³⁴ No original em inglês: “What Kant says is true enough so far as it goes, but it does not offer a satisfactory basis for moral judgement unless we make the further assumption that the keeping of such promises and the mutual confidence thereby aroused are essential factors in the systematic harmony of human purposes”.

²³⁵ No original em inglês: “Unless we can show that the agent is committed to the purpose, it is possible to say that the system can do without the teleological arrangement because it can do without the purpose”.

²³⁶ Em relação à interpretação de O’Neill, é importante salientar que ela pressupõe que Kant recorre à fórmula da lei da natureza, e o faz porque entende que a aplicação do teste da contradição proporciona mais clareza que o uso de conceitos como frustração ou decepção. Para um aprofundamento no assunto, vide o seu *Constructions of Reason*, especialmente a p. 63).

desconformidade com o resultado do teste de universalização, está-se ao mesmo tempo usando outros simplesmente como meios – apesar de que, para Korsgaard, a recíproca não é verdadeira: uma máxima universalizável pode, de acordo com sua teoria da não equivalência das fórmulas do Imperativo Categórico (que será discutida adiante), não passar na fórmula da humanidade ou na do reino dos fins (KORSGAARD, 2000, p. 137-146) . Em relação à inclusão do propósito do agente no teste das máximas, Korsgaard argumenta:

De acordo com a interpretação prática da contradição do teste da contradição em conceito, a contradição que está envolvida na universalização de uma máxima imoral é que o agente seria incapaz de agir com base em uma máxima em um mundo onde ela fosse universalizada de modo a alcançar seu próprio propósito – isto é, o propósito que é especificado na máxima. Uma vez que ele deseja agir sob sua máxima, isso significa que seu propósito será frustrado. Se esta interpretação está correta, então **é essencial que, ao testar as máximas de ação, o propósito sempre seja incluído na formulação da máxima**²³⁷ (KORSGAARD, 2000, p. 92). Sem negrito no original.

Se a tese da interpretação prática estiver mesmo correta, outro desdobramento é que a subjetividade das máximas, contida na afirmação de Kant de que máximas são princípios subjetivos de ação (KANT, 2003, p. 68; AA 6:225), pode decorrer não apenas do fato de elas serem produzidas *a posteriori* (diante da experiência) pelo agente, mas também do fato de que elas devem incluir o propósito que o agente elege para sua ação quando formula a máxima que a governará.

O teste de universalização de máximas, dentro da perspectiva da interpretação prática, depende de o agente imaginar que a ação que ele pretende realizar, por meio da qual efetivará seu propósito, é o procedimento padrão para atingi-lo. Máximas que não passam nesse teste são aquelas que precisam ser exceções à regra (ao padrão) para efetivar o propósito nelas contido:

Se a ação não mais funciona como um modo de atingir o propósito em questão quando ela é universalizada, então ela é uma ação desse tipo. Intuitivamente falando, o teste revela injustiça, decepção e traição. Por exemplo, no caso da falsa promessa, a dificuldade é que o fim do homem – obter o dinheiro – não pode ser alcançada por seus meios – fazer uma falsa promessa – no mundo da máxima universalizada. A eficácia da falsa promessa como meio para garantir o dinheiro depende do fato de que nem todos usem promessas dessa forma. Promessas são eficazes para garantir empréstimos apenas porque se acredita nelas, e elas são críveis apenas se são normalmente verdadeiras. Uma vez que a promessa é o meio que ele se propõe a usar, seu fim não seria alcançado de forma alguma, mas frustrado. Ao desejar o

²³⁷ No original em inglês: “According to the practical contradiction interpretation of the contradiction in conception test, the contradiction that is involved in the universalization of an immoral maxim is that the agent would be unable to act on the maxim in a world in which or were universalized so as to achieve his own purpose – that is, the purpose that is specified in the maxim. Since he wills to act on his maxim, this means that his purpose will be frustrated. If this interpretation is correct, then it is essential that in testing maxims of actions the purpose always be included in the formulation of the maxim.”

mundo da máxima universalizada e – como Kant diz – *ao mesmo tempo* – desejar a máxima em si, o homem deseja a frustração de seu próprio fim²³⁸ (KORSGAARD, 2000, p. 93).

Admitindo-se que o teste de universalização é realizado dessa forma, ele produz resultados satisfatórios tanto para a identificação de contradições em conceito como na vontade (o exemplo da falsa promessa é do segundo tipo). Além disso, como visto, resultados que indicam que uma máxima que não é moralmente boa demonstram também que, por meio dela, o agente está usando os outros apenas como meios, e não simultaneamente como fins. Afinal, se uma ação só é possível porque a maioria das pessoas não a pratica, são as ações omissivas dessas pessoas que permitem que essa ação seja eficaz. No caso da falsa promessa, como comenta Korsgaard, “é a honestidade das outras pessoas que torna sua falsidade efetiva”²³⁹ (KORSGAARD, 2000, p. 93).

A presença de um sentido prático de contradição no teste de universalização das máximas, para esta corrente interpretativa, reside exatamente no fato de que ele detecta o conflito entre querer a máxima como meio para o alcance de um fim e querer, simultaneamente, que ela seja uma exceção, sob pena de não ser efetiva. Ao mesmo tempo em que o agente emprega a relação meio-fim eleita por ele como seu propósito na construção de sua máxima de ação, “ele quer a sua falsificação, pois deseja um estado de coisas (o mundo da máxima universalizada) em que ela será falsa. Nesse mundo, a falsa promessa não é um meio para obter dinheiro”²⁴⁰ (KORSGAARD, 2000, p. 94). Disso decorre que **“Kant, portanto, não tem apenas um senso especificamente prático de ‘contradição’, mas deve ser visto como empregando-o em seus testes de contradição”**²⁴¹ (KORSGAARD, 2000, p. 94).

A possibilidade de emprego desse senso (prático) de contradição estende-se tanto às contradições em conceito como às contradições na vontade. A unificação do senso de contradição nesses dois casos é uma vantagem adicional dessa proposta de interpretação. E mais, o fato de o

²³⁸No original em inglês: “If the action no longer works as a way of achieving the purpose in question when it is universalized, then is an action of this kind. Intuitively speaking, the test reveals unfairness, deception, and cheating. For instance, in the false promising case, the difficulty is that the man’s end – getting the money – cannot be achieved by his means – making a false promise – in the world of the universalized maxim. The efficacy of the false promise as a means of securing the money depends on the fact that not everyone uses promises this way. Promises are efficacious in securing loans only because they are believed, and they are believed only if they are believed only if they are normally true. Since promising is the means he proposes to use, his end would not be achieved at all, but frustrated. In willing the world of the universalized maxim and – as Kant says – *at the same time* – willing the maxim itself, the man wills the frustration of his own end.”

²³⁹No original em inglês: “[...] other people’s honesty makes you deceit effective”.

²⁴⁰No original em inglês: “[...] he wills its falsification, by willing a state of affairs (the world of the universalized maxim) in which it will be false. In that world, false promising is not a means to getting ready cash”.

²⁴¹No original em inglês: “Kant, therefore, not only has a specific practical sense on “contradiction”, but should be seen as employing it in his contradiction tests”.

senso de contradição empregado no teste das duas formas de contradição ser o mesmo não se deve a uma tentativa de reunião de ambas em uma só, o que poderia ser considerado uma redução de complexidade bastante simplificadora. As diferenças entre elas são preservadas. Nesse sentido a afirmação de que:

Se um propósito frustrado é uma contradição prática, devemos entender o teste da contradição na vontade desta forma: devemos encontrar algum propósito ou propósitos que pertencem essencialmente à vontade, e no mundo onde máximas que não passam nesse teste são lei universal, esses propósitos essenciais serão frustrados, porque o meio para alcançá-los não estará disponível. Exemplos de propósitos que podem ser pensados como essenciais para a vontade são sua efetividade geral na persecução dos fins, e sua liberdade para adotar e buscar e perseguir novos fins. Os argumentos para o auto-desenvolvimento e ajuda mútua serão, então, que sem o desenvolvimento dos talentos e potenciais humanos e os recursos da cooperação mútua, a efetividade e a liberdade da vontade seriam frustradas²⁴² (KORSGAARD, 2000, p. 97).

De acordo com a tese da interpretação prática da contradição, então, a diferença entre os testes que indicam contradições em conceito e na vontade deve ser buscada, não nos próprios conceitos de contradição em conceito e na vontade, mas nas características do propósito perseguido pelo agente. “O propósito frustrado no caso de uma máxima que não passa no teste da contradição em conceito *é aquele que está contido na própria máxima*, e então se pode dizer que a contradição está *na* máxima universalizada”²⁴³ (KORSGAARD, 2000, p. 97). Diversamente, “o propósito frustrado no caso do teste da contradição na vontade não é o que está na máxima, mas aquele que é essencial para a vontade”²⁴⁴ (KORSGAARD, 2000, p. 97).

Disso decorre outra característica da interpretação prática: ela é capaz de lidar tanto com ações convencionais como com ações naturais. Como já visto, as ações convencionais são também objeto de um teste satisfatório pela interpretação lógica da contradição. Isso ocorria, de acordo com essa corrente interpretativa, porque a prática universalizada da ação pretendida destruía sua própria máxima. O agente pretendia praticar uma ação convencional, mas queria ao mesmo tempo um estado de coisas em que essa ação não fosse praticada por qualquer outra pessoa (KORSGAARD, 2000, p.

²⁴² No original em inglês: “If a thwarted purpose is a practical contradiction, we must understand the contradiction in the will test this way: we must find some purpose or purposes which belong essentially to the will, and in the world where maxims that fail these tests are universal law, these essential purposes will be thwarted, because the means of achieving them will be unavailable. Examples of purposes that might be thought to be essential to the will are its general effectiveness in the pursuit of its ends, and its freedom to adopt and pursue new ends. The arguments for self-development and mutual aid will then be that without the development of human talents and powers and the resources of mutual cooperation, the will’s effectiveness and freedom would be thwarted”.

²⁴³ No original em inglês: “The purpose thwarted in the case of a maxim that fails the contradiction in the conception test is *the one in the maxim itself*, and so the contradiction can be said to be *in* the universalized maxim”.

97). De acordo com a interpretação prática, o teste da não contradição das máximas resolveria a questão por motivos um pouco diferentes: “a contradição surge porque o agente quer praticar uma ação convencional, mas quer também um estado de coisas no qual a ação não mais *funcionaria*”²⁴⁵ (KORSGAARD, 2000, p. 97. Sem negrito no original). Em outras palavras, a interpretação prática da contradição sustenta que é a falta de eficácia da ação universalizada, e não a necessidade de abstenção de sua prática por todos os outros, que deve ser levada em consideração no teste da não contradição.

Quanto às ações naturais, para as quais a interpretação lógica, e também a interpretação teleológica, não haviam conseguido apontar um critério apto para indicar os casos de contradição, a interpretação prática, cujo critério é a eficácia da máxima universalizada, pode ser uma solução. “As ações naturais não deixarão de existir se usadas incorretamente, mas sua eficácia para alguns propósitos pode depender de seu uso excepcional”²⁴⁶ (KORSGAARD, 2000, p. 97), isto é, de uma utilização não universalizável. Um exemplo disso é o questionamento sobre a possibilidade de universalização da máxima que coloca o assassinato como meio para eliminar um rival em uma competição por um emprego. De acordo com a interpretação prática da contradição, o método de teste dessa máxima de ação natural tem foco na questão “se você realmente iria alcançar seu propósito – com todas as coisas que o propósito envolve (i.e., segurança em sua posse) em um mundo onde sua ação fosse o método universal de alcançar aquele propósito”²⁴⁷ (KORSGAARD, 2000, p. 99). Um outro modo de afirmar o mesmo é dizer que o método consiste em “considerar se as condições sociais que permitem que a violência funcione como método de alcance desse propósito existiriam se ele fosse um método universal”²⁴⁸ (KORSGAARD, 2000, p. 99). Para Korsgaard, aplicada ao exemplo acima, essa metodologia levaria à conclusão de que, se o assassinato para conseguir um emprego fosse universalizado, os melhores concorrentes não seriam selecionados. O processo seletivo que leva à escolha do melhor candidato para o emprego teria que ser, então, reformulado, pois a implementação da máxima de ação de matar os concorrentes seria parasitária do modo de seleção existente (KORSGARD, 2000, p. 100).

²⁴⁴ No original em inglês: “The purpose thwarted in the case of the contradiction in the will test is not one that is in the maxim, but one that is essential to the will”

²⁴⁵ No original em inglês: “[...] the contradiction arises because the agents wills to engage in a conventional action, but he also wills a state of affairs in which the action will no longer *work*.”

²⁴⁶ No original em inglês: “Natural actions are not going to cease to exist if used wrongly, but their efficacy for some purposes may depend on their exceptional use”.

²⁴⁷ No original em inglês: “[...] you could really achieve your purpose – with everything that purpose involves (i.e., security in its possession) in a world where your action was the universal method of achieving that purpose.”

O exemplo acima demonstra que a interpretação prática consegue solucionar casos envolvendo contradição de uma ação natural, o que não significa que ele solucione todos os casos desse tipo. Korsgaard aborda esta questão por meio de exemplos como o do suicídio: “Sob a interpretação prática da contradição, não conseguiremos obter uma análise desse caso, pois o propósito do suicídio, se for a libertação da própria miséria, não será frustrado por uma prática universal”²⁴⁹ (KORSGAARD, 2000, p. 100). Para a autora, a dificuldade de lidar com questões desse tipo pode ser estendida a situações como a retratada no clássico exemplo da mentira, contido no escrito *Sobre um suposto direito de mentir por filantropia*, em que o mal é introduzido na situação por pessoas outras que não o agente (autor da máxima a ser testada):

A teoria de Kant é menos útil e menos plausível quando se está lidando com um caso em que outras pessoas em torno do agente já introduziram o mal na situação. Seu debate com Benjamin Constant sobre se você pode mentir para o assassino cuja vítima está escondida em sua casa, e sua insistência em que nunca há um direito à revolução, são exemplos infames de casos em que sua visão parece nos proibir de tentar prevenir ou consertar os erros cometidos por outros. Eu acredito que exista um tipo similar de dificuldade em compreender o que Kant tem a dizer sobre casos em que algo não deu certo internamente, onde o problema não é a busca egoísta de um propósito ordinário, mas um propósito doentio. Não digo que Kant é incapaz de nos oferecer uma avaliação desses casos. Mas o tipo de caso em torno do qual a visão [da interpretação prática] é estruturada, e com o qual ela lida melhor, é a tentação de se fazer exceção: egoísmo, mesquinha, obtenção de vantagens, e desprezo pelos direitos dos outros. É este tipo de coisa, crimes não violentos que nascem do desespero ou da doença, que servem como o modelo de Kant da conduta imoral. Não penso que podemos culpá-lo por isso, pois este e não o outro é o tipo de mal a que a maioria das pessoas está tentada em suas vidas rotineiras²⁵⁰ (KORSGAARD, 2000, p. 100-101).

O fato de algumas ações naturais imorais não serem barradas pelo teste de não contradição, mesmo na versão proposta pela interpretação prática, deixando em aberto a aplicação da fórmula da universalidade a casos como o do suicídio, mostra suas limitações, mas não desmerece seus pontos positivos. Além de conseguir apontar um critério válido para a identificação, pelo teste de

²⁴⁸ No original em inglês: “[...] consider whether the social conditions that allow violence to work as a method of achieving this purpose would exist if it were the universal method”.

²⁴⁹ No original em inglês: “On the practical contradiction interpretation we cannot get an analysis of that case, for the suicide’s purpose if it is release from his own misery, will not be thwarted by universal practice”.

²⁵⁰ No original em inglês: “Kant’s theory is least helpful and least plausible when one is dealing with a case where other people around the agent have already introduced evil into the situation. His debate with Benjamin Constant about whether you may lie to the murdered whose victim is hidden in your house, and his insistence that there is never a right to revolution, are infamous examples of cases in which his view seems to forbid us to try to prevent or to set right the wrongs committed by others. I believe that there is a similar sort of difficulty in making out what Kant is to say about cases where something has gone wrong inside, where the problem is not the selfish pursuit of an ordinary purpose but a diseased purpose. I do not say that Kant is unable to give us an account of these cases. But the kind of case around which the view is framed, and which it handles best, is the temptation to make oneself an exception: selfishness, meanness, advantage-taking, and disregard for the rights of others. It is the sort of thing, not violent crimes born of despair or

universalização, tanto de contradições em conceito como de contradições na vontade, preservando ao mesmo tempo as diferenças existentes entre elas, esta interpretação consegue responder de forma convincente às objeções de Hegel à fórmula da universalidade. A primeira delas, de que se trata de uma fórmula vazia, é rebatida pela concepção de que a universalização de uma máxima imoral torna impossível que **o agente** alcance o propósito que **ele quer** com a construção daquela máxima, porque esta concepção não parte da premissa de que todos querem um mundo em que reine a prática da ação oposta à pretendida pelo agente. Utilizando o próprio exemplo de Hegel, não é necessário pressupor que todos querem um mundo em que haja depósitos para daí derivar a contradição, partindo de uma premissa para a qual não foram oferecidos fundamentos, porque não é do fato de colidir com a vontade universal que a contradição emerge. O agente, no caso, quer que exista um sistema de depósitos apenas para se beneficiar dele, utilizando-o como meio para o alcance de seu fim. A contradição reside, portanto, no fato de que, para desejar que sua máxima produza um efeito, ele precisa pressupor um estado de coisas contrário – a ação que vale para ele não pode valer para os outros (KORSGAARD, 2000, p. 95).

A segunda objeção de Hegel, de que o teste da universalidade é excessivamente exigente, e por isso auto-contraditório (voltando ao exemplo do dever de beneficência: para que o exercício da beneficência seja possível, tenho que pressupor que nem todos são benéficos, pois se o fossem não haveria pessoas necessitadas de ajuda no mundo), também é refutada pela interpretação prática da contradição. Para Korsgaard:

A interpretação prática da contradição responde a essa objeção prontamente e, de uma maneira óbvia, corretamente. O propósito de alguém ao socorrer os pobres é proporcionar-lhes alívio. O mundo da máxima universalizada apenas contradiz a vontade de alguém se ele frustra seu propósito. Um mundo sem pobreza não contradiz esse propósito, mas, ao invés, o satisfaz de uma outra forma (melhor), e nenhuma contradição emerge²⁵¹ (KORSGAARD, 2000, p. 95).

Assim, apesar da limitação apresentada pela interpretação prática em relação a certas ações naturais imorais, como o suicídio, ela se mostra mais consistente que as outras tanto para lidar com a contradição na vontade, como com as objeções de Hegel e mesmo com outras espécies de ações naturais. Além disso, ela é a única interpretação que confere ao teste de universalização um senso prático de contradição. Por isso, na aplicação desse teste se deve pressupor que a racionalidade

illness, that serves as Kant's model of immoral conduct. I do not think we can fault him on this, for this and not the other is the sort of evil that most people are tempted by their everyday lives".

²⁵¹ No original em inglês: "The practical contradiction interpretation answers this objection both readily and, in an obvious way, correctly. One's purpose in succoring the poor is to give them relief. The world of the universalized maxim

prática (e não puramente o raciocínio lógico ou teleológico) é um fator que promove a determinação da possibilidade ou impossibilidade de um ser racional querer a universalização de sua máxima e, ao mesmo tempo, querer que a máxima não entre em contradição (KORSGAARD, 2000, p. 101).

É possível afirmar-se que a interpretação prática da contradição fornece um critério melhor que as interpretações lógica e teleológica **também para a avaliação, pelo Imperativo Categórico, das circunstâncias relevantes para a construção da máxima de ação**, diante de um determinado caso concreto. Se o teste de não contradição envolve a pressuposição de que a universalização da máxima não pode levar a um estado de coisas em que a ação não seria mais eficaz – o que não significa a auto-destruição da máxima, como afirma-se na interpretação lógica –, isso significa que essas circunstâncias serão aquelas que fornecerem uma **razão suficiente** para a prática da ação sob essa máxima.

Para a afirmação da equivalência das fórmulas proposta por O'Neill, a questão das contradições e das interpretações do teste que visa identificá-las é importante. A demonstração de que a fórmula da universalidade é capaz de apontar a máxima mais adequada para o cumprimento de deveres (e que o critério da não contradição, presente nessa formulação do Imperativo Categórico, é suficiente para promover tal identificação), fornecida por meio da interpretação prática da contradição, indica que Kant inclui dentre as tarefas da razão prática a de transformar máximas em decisões particulares (O'NEILL, 1995, p. 134), tomadas diante do caso concreto e tendo em vista suas características. Ou seja, a razão prática não se limita a avaliar se as normas sob as quais pretendemos agir são morais ou não. A moralidade das máximas, que as torna normas válidas universalmente, e que, portanto, promove sua fundamentação, é um procedimento importante, realizado por meio do Imperativo Categórico e, como manifestação específica dele, pela fórmula da universalidade. Mas isso não garante que a aplicação dessas normas aos casos concretos, pelo simples fato de, hipoteticamente, elas serem dotadas de validade prática, será igualmente moral. Para tanto, a razão prática precisa desempenhar outra tarefa: adequar as normas às características situacionais dos casos concretos nos quais é preciso agir.

A racionalidade humana, como já visto, não é algorítmica. Ela não fornece, *a priori*, todas as regras para a determinação de uma ação moral. Para que assim fosse, Kant teria que ter tido em mente uma uniformidade artificial de características situacionais, o que representaria a pertinência das críticas de idealismo exacerbado e rigorismo. Como reflexo, o próprio Imperativo Categórico e,

only contradicts one's will it thwarts one's purpose. A world without poverty does not contradict this purpose, but rather satisfies it another (better) way, and no contradiction arises".

especificamente, sua primeira fórmula, seriam de pouca utilidade como critério para orientar decisões sobre o que se deve fazer – pergunta que Kant pretende responder com sua filosofia moral.

O'Neill posiciona-se no mesmo sentido quando afirma que:

Na maioria das vezes, o exercício da racionalidade prática não é uma questão de determinação do estatuto moral das máximas. Nós geralmente já aprendemos ou trabalhamos a posição moral de muitas máximas comuns do dever e de muitas máximas “de precaução” cuja adoção seria contrária ao dever. Essas máximas padrão são os princípios que cuidamos para que sejam inculcados e identificados antes que nos deparemos com os problemas da vida. Eles, ao invés do Imperativo Categórico, que é de segunda ordem, constituem o almanaque com o qual comumente navegamos pelo mar da vida. Temos boas razões para checar o almanaque que herdamos; mas felizmente ele não precisa ser recalculado antes de cada movimento²⁵² (O'NEILL, 1995, p. 134).

Para a autora, existe, portanto, uma atividade racional além da determinação da moralidade ou imoralidade das máximas. Esta determinação, que é realizada independentemente da vivência de uma situação concreta, o que O'Neill expressa indiretamente por meio de asserções que indicam a não interferência da experiência, como “inculcados ou identificados **antes que nos deparemos com os problemas da vida**”, ou “o almanaque **que herdamos**”, é uma das funções do Imperativo Categórico, e remete à fórmula da universalidade, na medida em que é a universalização sem contradição que indicará se se trata de uma máxima moral ou não. O'Neill prossegue em sua afirmação, abordando qual seria a outra atividade da razão prática e quais as suas principais características. Antes de expor a complementação de seu argumento, entretanto, um esclarecimento deve ser feito. O'Neill fala que já sabemos, de antemão, qual o estatuto moral de “muitas máximas comuns do dever e de muitas máximas ‘de precaução’ cuja adoção seria contrária ao dever”, e que por isso essas máximas seriam “máximas padrão”. Entretanto, máximas são princípios subjetivos de ação, formuladas com vistas à consecução de um fim específico, concretizado por meio da prática da ação para a qual elas servem de lei. Como seria possível saber, anteriormente ao confronto com o caso concreto, se as máximas elaboradas para determinar uma ação nesse caso seriam morais ou não? E mais, como elaborá-las antes do contato com a situação empírica?

A resposta a essas questões é a seguinte: O'Neill concebe duas ordens de máximas, aquelas que, aprovadas pelo Imperativo Categórico, resultam nos deveres de virtude, cujo enunciado é geral

²⁵² No original em inglês: “Most practical reasoning is not a matter of determining the moral status of maxims. We usually already have learned or worked out the moral standing of many common maxims of duty and of many “cautionary” maxims whose adoption would be contrary to duty. These standard maxims are the principles that we take care to inculcate and identify before we ever meet life’s problems. They, rather than the second-order Categorical Imperative, constitute the almanac with which we commonly set sail on the sea of life. We have good reason to check the almanac we inherit; but fortunately it does need to be recalculated before every move”.

– padronizado – e não se refere a um caso concreto específico, e máximas que, aprovadas por esse mesmo teste, fornecem a regra para a ação concreta. Evidencia este entendimento o fato de que, para O’Neill:

[...] muito raciocínio prático ainda permanece para ser realizado depois que um agente sabe e busca observar (ou desprezar) as **máximas de dever** padrão. [...] Se a razão kantiana não classifica máximas exaustivamente em máximas de dever e máximas contrárias ao dever, e **a deliberação kantiana revela que os atos que expressam ou que violam uma máxima em circunstâncias particulares variam, então pode haver alguns atos que são proibidos ou requeridos em certas circunstâncias, e outros que são proibidos ou requeridos em todas as circunstâncias**²⁵³ (O’NEILL, 1995, p. 135). Sem negrito no original.

Se as máximas padrão não esgotam as possibilidades do agir humano e, no entanto, em cada caso concreto deve ser possível verificar se a ação pretendida é moral, então além dessas máximas do dever é preciso que haja possibilidade de outras máximas, particulares, poderem ser elaboradas e testadas pelo Imperativo Categórico – afastando, se for o caso, a própria aplicação de uma máxima padrão.

Um comentário, no entanto, não pode deixar de ser exposto: embora a concepção de máximas mais gerais e de máximas de ação específicas para os casos concretos seja possível, discorda-se da terminologia “máximas” empregada por O’Neill em frases como, por exemplo, “atos que violam uma **máxima**”. É que máximas são, repita-se, princípios subjetivos de ação, que levam ao dever caso passem pelo Imperativo Categórico. Máximas não são o próprio dever, são a base para o homem, como ser autônomo, conhecer o dever. Não é possível, nesse sentido, violar uma máxima, porque ela não é uma norma objetiva – poderá sê-lo, desde que sua validade seja constatada pelo Imperativo Categórico²⁵⁴.

Voltando à questão da possibilidade de máximas serem formuladas antes do contato com as situações empíricas – com o caso concreto –, afirmou-se acima que as máximas que comprovam a validade objetiva de um dever geral (um dever de virtude, como não mentir) não se referem a uma situação específica. Entretanto, deve ser possível, em sua construção, ao menos **pressupor** situações de aplicação em que o emprego das máximas se sustentaria. Apenas assim seria possível verificar-se, sob a primeira fórmula do Imperativo Categórico, se sua universalização poderá ocorrer sem contradição. Universalizar é tornar possível a adoção de uma máxima para todos que se encontrem

²⁵³ No original em inglês: “[...] much practical reasoning remains to be done after an agent knows and seeks to observe (or flout) the standard maxims of duty. [...] If Kantian reasoning does not classify maxims exhaustively into maxims of duties and maxims that are contrary to duty, and Kantian deliberation reveals that the acts that express or that violate a maxim in particular circumstances vary, then there may be some acts that are forbidden or required in all circumstances.”

diante da mesma **situação**. Assim, apesar de os deveres gerais e as máximas que levam a eles se constituírem como tais sem o contato com um caso concreto específico, **há um sentido em que eles abrangem a experiência**: seu conteúdo é construído apenas com base em casos que a razão prática concebe – situações de aplicação **hipotéticas**. Considere-se o dever de não mentir: trata-se de uma norma objetiva, o que significa que ela se dirige a todos – é uma norma universal²⁵⁵. No entanto, uma das implicações da universalidade, como dito acima, é a possibilidade de ser observada sem contradição por qualquer pessoa. Para se verificar se a observância não contraditória por parte de qualquer pessoa é possível, deve-se pressupor que a norma seja aplicável a situações enfrentadas por seus destinatários. Com efeito, é aí que contradições porventura existentes, seja em conceito ou na vontade, se tornam perceptíveis. Sem qualquer referência a casos concretos, a validade universal, seja de que norma for, não pode ser constatada. E essa constatação é necessária, é um exercício que todo agente deve propor-se a realizar, uma vez que todo ser racional é autônomo e que a moralidade é essencialmente interna. Apesar de serem produzidas antes da experiência concreta, para chegar ao dever de virtude cada indivíduo precisa, por si, comprovar que suas máximas são válidas²⁵⁶. Dito de outro modo, qualquer princípio moral, ainda que objetivo e necessário, deve poder “ser pensado como a lei de *tua* própria vontade e não da vontade em geral, que poderia também ser a vontade dos outros [heterônoma, portanto]” (KANT, 2003, p. 232-233; AA 6:389). Se a produção de normas morais ou a identificação de normas morais inscritas em nossa razão prática tem que ser autônoma, é preciso que seja acessível, para cada um, um meio de verificação da validade de um dever: é o sujeito que constata que o dever é objetivamente necessário; o dever não se impõe heteronomamente a ele como norma válida e exigível. Cada um deve poder se reconhecer como o legislador desses deveres, e é isso o que justifica falar-se em fundamentação de normas objetivas da razão prática, boas em si mesmas: “[...] o dever não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim

²⁵⁴ A este respeito, vide a nota de rodapé n. 155.

²⁵⁵ Obviamente, para seres puramente racionais, a exigência de não mentir, apesar de continuar válida, não consistiria em um dever, mas em uma ação necessária.

²⁵⁶ Já que (i) não contradição e universalização são elementos que integram uma das formulações (equivalentes) do Imperativo Categórico, e que (ii) apesar de um dever de virtude não ser **ao mesmo tempo** uma máxima (se ele é um dever, ele já não é mais um princípio **subjetivo** de ação, mas uma lei universal), no procedimento que levou à confirmação de sua validade ele **ter possuído o status de máxima de ação** testada virtualmente; então o Imperativo Categórico (que implica universalização sem contradição e que trabalha com máximas) se apresenta como critério para a validade desse tipo de norma moral (dever) e promove, assim, sua fundamentação. Por meio do mesmo procedimento, o Imperativo Categórico fundamenta também as máximas particulares de ação. Entretanto, se elas são o modo de aplicar-se o dever de virtude ao caso concreto, em relação a elas, validade significa adequação situacional. No caso das máximas particulares, portanto – em decorrência de elas estarem necessariamente inseridas em um contexto específico – fundamentação e aplicação estão juntas. Este é um fenômeno típico de procedimentos de aplicação, como ressaltara Günther, ao descrevê-lo como um “U” forte, reduzido a um único caso, como exposto no capítulo precedente.

somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como *legisladora*” (KANT, 1980b, p. 139-140; AA 4:434). A autonomia depende de ser possível confirmar que aquilo que a razão, sem a interferência das inclinações, prescreve como um comando obrigatório, é de fato um dever.

No procedimento que leva à constatação da validade de um dever geral, portanto, é necessária uma pressuposição de casos (hipotéticos, por óbvio) em que ele seria aplicável, porque é diante da conclusão de que todas as pessoas, nesses casos, poderiam adotar o princípio de ação que ele encerra, que a não contradição é comprovada, e que a universalização se torna possível. Enquanto está inserida nesse procedimento, a norma sob teste ainda não pode ser afirmada pelo sujeito como lei objetiva – a universalização ainda não aconteceu. Ela é, nesse momento, apenas uma norma subjetiva supostamente moral. É, em outras palavras, **uma máxima** – uma máxima “padrão”, porque construída com base em casos imaginados para determinar um dever geral. Deve-se observar que, exatamente por ser uma máxima “padronizada” hipoteticamente, ela é ao mesmo tempo *prima facie*, pois os casos pressupostos não necessariamente são os únicos que podem vir, de fato, a acontecer. Uma vez transformada em norma objetiva (dever), sua aplicação (e a própria possibilidade de aplicação) a um caso concreto, realizada por meio da elaboração de uma máxima particular de ação, dependerá das características situacionais que essa máxima particular contemplar, e de estas manterem-se ou não dentro do “padrão” que o enunciado do dever pressupõe. Adotando-se a teoria de Searle, apenas por meio de um procedimento de aplicação, que passa pela produção de uma máxima de ação, esses deveres poderão perder seu caráter *prima facie* e adquirir definitividade, se a adequação da exigência contida no dever ao caso concreto for possível. Se não for, o dever de virtude que se tentou aplicar permanece geralmente válido, mas pode ser afastado nesse caso específico, e então a máxima de ação não precisará se conformar ao que o dever em questão prescreve²⁵⁷. Como ressalta Singer, “se uma máxima pode ser querida como uma lei universal, não

²⁵⁷ Nesse ponto pode surgir uma dúvida relevante: para que as máximas de ação indiquem a adequação ou não da exigência de conduta contida em um determinado dever de virtude, e mesmo qual é o dever que recai sobre uma determinada situação, é preciso que essas máximas sejam morais. Uma máxima imoral não poderia ser utilizada no procedimento de aplicação de um dever a um caso concreto, porque o resultado desse procedimento seria o afastamento do dever não porque outro é mais adequado, mas para escapar a qualquer dever moral. Se as máximas por meio das quais a adequação do dever ao caso concreto é promovida têm que ser moralmente boas, então é preciso um critério para aferir sua moralidade. Qual seria ele? As considerações tecidas a respeito da fórmula da universalidade resolvem a questão: o critério, contido no Imperativo Categórico, é a possibilidade de universalização da máxima sem contradição – contradição essa expressa pelo fato de a universalização da máxima a tornar ineficaz (interpretação prática da contradição). Tendo sido aprovada a máxima pelo teste da não contradição, além de adequar o dever ao caso concreto, ela é também expressão da moralidade e, conseqüentemente, se presta ao cumprimento de um imperativo, de um dever moral – ainda que não aquele que, *prima facie*, se imaginou ser o que se aplicaria à situação.

se segue que é obrigatório agir com base nela ou que seria errado não fazê-lo”²⁵⁸ (SINGER, 1961, p. 240).

Tendo estas considerações em mente, é possível retomar a afirmação de O’Neill de que há duas ordens de prescrições morais. A autora dá continuidade à sua argumentação, alegando que:

O almanaque pode ser usado **para guiar a deliberação sobre atos específicos propostos**. Kant distingue o dever da conformidade ao dever, e muito do exercício da razão prática resta para ser feito depois que o agente sabe e busca observar (ou desprezar) as máximas padrão do dever. Por exemplo, um certo ato proposto pode ser um que não poderia (nas circunstâncias presentes) ser realizado por alguém cuja máxima fosse uma máxima do dever; tal ato seria proibido. Outro ato poderia ser tal que sua omissão fosse (nas circunstâncias presentes) incompatível com a ação sob uma máxima do dever; esse ato seria obrigatório. **Presumivelmente, a maioria dos atos não são nem proibidos, nem requeridos na maioria das circunstâncias. Se a racionalidade kantiana não classifica as máximas exaustivamente em máximas do dever e máximas que são contrárias ao dever, e a deliberação kantiana revela que os atos que expressam ou que violam uma máxima [um dever de virtude, de acordo com a interpretação acima exposta] variam, então pode haver alguns atos que são proibidos ou requeridos em certas circunstâncias, e outros que são proibidos ou requeridos em todas as circunstâncias. A racionalidade kantiana não objetiva nem fornecer um algoritmo para a ação; nem ela automaticamente gera uma ‘sobrecarga’ de obrigações.** Por outro lado, a acusação comum de que a FU [fórmula da universalidade] não tem importância prática é aparentemente equivocada. **A FU [fórmula da universalidade] fornece um modo de discriminar máximas do dever, e o padrão de deliberação aqui apenas esboçado pode ligar essas máximas a contextos particulares de ação e decisão**²⁵⁹ (O’NEILL, 1995, p. 134-135). Sem negrito no original.

Assim, havendo uma interpretação que forneça um critério satisfatório para testar as diversas máximas que podem ser convertidas nessas decisões (essa interpretação, como procurou-se demonstrar, é a prática, e o critério é a eficácia da adoção universalizada da máxima, que passa a ser uma razão suficiente para a ação), a fórmula da universalidade leva a um resultado conclusivo, sob o prisma da universalização não contraditória, a respeito da moralidade das máximas e de sua

²⁵⁸ No original em inglês: “[...] if a maxim *can* be willed to be a universal law, it does not follow that it is obligatory to act on it or that it would be wrong not to do it”.

²⁵⁹ No original em inglês: “The almanac can be used to guide deliberation about specific proposed acts. Kant distinguishes duty from conformity to duty, and much practical reasoning remains to be done after an agent knows and seeks to observe (or flout) the standard maxims of duty. For example, a certain proposed act may be one that was a maxim of duty; such an act would be forbidden. Another act may be one whose omission would (in the actual circumstances) be incompatible with acting on a maxim of duty; such an act would be obligatory. Presumably most acts are neither forbidden nor required in most circumstances. If Kantian reasoning does not classify maxims exhaustively into maxims of duties and maxims that are contrary to duty, and Kantian deliberation reveals that the acts that express or that violate a maxim in particular circumstances vary, then there may be some acts that are forbidden or required in all circumstances. Kantian reasoning does not even aim to provide an algorithm for action; nor does it automatically generate an ‘overload’ of obligations. On the other hand, the common claim that FUL is without practical import is apparently mistaken. FUL provides a way to discriminate maxims of duty and the pattern of deliberation just sketched can link those maxims to particular contexts of action and decision.”

aplicabilidade nos diversos casos que se apresentam ao homem. Resta analisar se esse resultado será o mesmo fornecido pelas outras formulações do Imperativo Categórico.

3.1.5.2.2.2 A Fórmula da Humanidade

A fórmula da humanidade, assim como a da universalidade, é um instrumento criado por Kant para responder à questão mais básica da razão prática: o que devo fazer? Apesar de terem em comum esse objetivo geral, há pontos de divergência entre essas duas formulações do Imperativo Categórico, o que leva à suspeita de que, apesar de Kant ter afirmado sua equivalência, elas são de fato diferentes e, conseqüentemente, conduzem a resultados distintos.

O maior motivo de desconfiança em relação à equivalência entre a fórmula da humanidade e a da universalidade, para O'Neill, é que a primeira se refere explicitamente à humanidade, enquanto a segunda se destina a qualquer tipo de seres racionais. Por força disso, poder-se-ia, na melhor das hipóteses (coincidindo as fórmulas em tudo o mais), considerar a fórmula da humanidade um caso especial da fórmula da universalidade (O'NEILL, 1995, p. 135).

O'Neill entende que, não obstante Kant ter utilizado o termo “humanidade”, a finalidade da fórmula e do princípio nela contido, de nunca tratar outrem como mero meio, não impossibilitam sua extensão a outros seres racionais, mas recorta o espectro de aplicação do princípio e o direciona aos seres humanos, pois apenas eles compartilham racionalmente o mundo em que vivemos. É justificável que, convivendo uma pessoa apenas com outras da mesma espécie ou, em outras palavras, não dividindo seu mundo com seres racionais de outra espécie, existam, nesse mundo, normas que, apesar de não deixarem de ser cabíveis para outros seres racionais, se refiram diretamente aos seres que o habitam. Por isso, para O'Neill:

A referência à “humanidade” na FH [fórmula da humanidade] não é, então, me parece, uma restrição significativa do escopo do princípio. Ela é simplesmente um meio de lembrar a nós mesmos que devemos adotar *alguma* visão da faixa de agentes aos quais nossa ação afeta. É óbvio o suficiente porque *nós* estamos interessados em formular o princípio com referência aos seres humanos; mas ao fazê-lo não excluimos a formulação de princípios análogos de muitas outras variedades, e não reivindicamos as asserções de que os seres humanos são livres e racionais, nem que eles são fins em si mesmos²⁶⁰ (O'NEILL, 1995, p. 137).

²⁶⁰ No original em inglês: “The reference to “humanity” in FEI is then, it seems to me, not a significant restriction of the scope of the principle. It is simply one way of reminding ourselves that we must take *some* view of the range of agents

Aliás, caso a fórmula da humanidade restringisse o princípio de tratamento como fim em si mesmo apenas ao homem, Kant estaria em contradição consigo mesmo, pois ele afirma expressamente, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que “o homem e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo” (KANT, 1980b, p. 134-145; AA 4:428). Em “*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*” (KANT, 1980b, p. 135; AA 4:428. Sem negrito no original), o termo “humanidade” é apenas uma forma de preencher o enunciado. “Uma vez que é a ‘natureza racional em geral’ que Kant postula que existe como um fim em si mesma, a FH [fórmula da humanidade] poderia também ser formulada, por exemplo, como o requerimento de nunca tratar marcianos ou animais racionais ou extraterrestres racionais como meros meios, mas sempre como um fim em si mesmo”²⁶¹ (O’NEILL, 1995, p. 137).

Estabelecido o fato de a referência à humanidade, contida na segunda fórmula do Imperativo Categórico, ser apenas exemplificativa e não excluir, portanto, a possibilidade de extensão a outros seres racionais da obrigatoriedade de tratamento como fins em si mesmos, é preciso fixar o sentido em que Kant fala que esse tipo de ser e, especificamente, o homem, é um fim em si mesmo. Afinal, qual é a exigência contida na fórmula da humanidade?

Para compreender exatamente o que ela significa, iniciar-se-á por uma exposição do que é, para Kant, tratar alguém meramente como meio. Trata-se alguém apenas como meio quando se desconsidera sua qualidade de ser racional e livre ou, dito de outro modo, quando se iguala esse alguém a uma coisa. Aqueles que são tratados como meros meios são considerados instrumentos para a consecução de fins, mas nunca sujeitos autônomos, capazes de produzir e possuir fins próprios. Nessa condição, “eles podem apenas ser adereços ou ferramentas, nunca participantes ou colaboradores de nenhum projeto”²⁶² (O’NEILL, 1995, p. 138). Despreza-se sua capacidade de elaborar máximas de ação e, conseqüentemente, de manifestar seu consentimento ou sua desaprovação pela forma de tratamento que lhes é conferida. Coisas nunca serão capazes de agir por

whom our action affects. It is obvious enough why we are interested in formulating the principle by reference to human beings; but in doing so we do not rule out the formulation of analogous principles of many other sorts, and we do not vindicate the claims that human beings are free and rational, nor that they are ends-in-themselves”.

²⁶¹ No original em inglês: “Hence for human beings the Categorical Imperative can be formulated as a principle constraining the maxims to be adopted by those whose action affects humanity. However, the term *humanity* is no more than a placeholder. Since it is ‘rational nature in general’ of which Kant postulates that it exists as an end in itself, FEI could also be formulated, for example, as the requirement to treat Martianness or rational animality or rational extraterrestriality never as mere means but always as an end in itself”.

²⁶² No original em inglês: “They can only be props or implements, never sharers or collaborators, in any project”.

conta própria, seu destino depende das máximas que são adotadas por quem as manipula. Tratar alguém como mero meio não é, portanto, reduzir sua capacidade de ação, mas aniquilá-la completamente (O'NEILL, 1995, p. 138). A proibição de conferir esse tipo de tratamento vai, assim, ao encontro do teste contido na fórmula da universalidade: esta fórmula determina que uma máxima de ação moralmente boa é aquela que todas as outras pessoas poderiam, na mesma situação, adotar sem contradição, nisso consistindo a sua universalização. Aquele que é tratado como mero meio não poderia ser considerado, para fins de promoção da universalização, pois não sendo tratado como pessoa, não lhe é atribuída a capacidade de adotar ou não qualquer máxima. Para O'Neill:

O paralelo com a FU [fórmula da universalidade] é claro. A FU, ao exigir que ajamos apenas sob máximas através das quais possamos ao mesmo tempo querer que elas se tornem leis universais, não impõe qualquer restrição ao nosso tratamento para com as coisas. Tudo o que conta é que a máxima seja adotável pelos **outros**, e nosso tratamento para com as coisas deve ser constrangido apenas na medida necessária para assegurar aquela possibilidade [de adoção da máxima pelos outros].

Em contraste, se tratamos outros agentes como meros meios, nós prevenimos, prejudicamos ou restringimos sua capacidade de ação. Nós os usamos como adereços ou ferramentas em nosso próprio projeto, de formas que condicionam a sua vontade e negam a eles a *possibilidade*²⁶³ de colaboração ou consentimento – ou dissentimento. Não é meramente que nós possamos agir de formas com as quais eles *não* consentem; agimos com base em máximas com as quais eles *não poderiam* consentir.²⁶⁴ (O'NEILL, 1995, p. 138).

²⁶³ A menção à possibilidade de colaboração, consentimento ou dissentimento, e não ao exercício efetivo dessas ações, reflete a interpretação de O'Neill a respeito a fórmula da humanidade. Em sua opinião, “alguém poderia pensar que o que é repreensível é proceder sem o consentimento *real* dos outros – não é suficiente garantir que eles tenham a possibilidade de consentimento. Isso é, creio eu, uma ilusão. Não agimos errado se procedemos sem o consentimento real dos outros, que não são de forma alguma afetados por nossas ações. Se procedemos sem o consentimento real daqueles de alguma forma envolvidos, o fazemos desconsiderando sua vontade e, logo, tornando o consentimento e o dissentimento não meramente ausentes, mas *impossível* para eles. Há boas razões para preferir uma formulação do princípio que se volta para o consentimento possível, ao invés do consentimento real em relação às máximas dos outros. Em primeiro lugar, ela evita as obscuridades e inadequações do critério do consentimento real; em segundo lugar, ela provê um modo de englobar, sob um único princípio, os casos daqueles que a ação afeta e daqueles que ela não afeta” (O'NEILL, 1995, p. 139). Na presente dissertação, não serão tecidas maiores considerações sobre este posicionamento, pois isso escaparia ao objetivo principal. Para um aprofundamento no tema, vide a obra *Constructions of Reason: explorations of Kant's practical philosophy*, de autoria de O'Neill, especialmente o capítulo 7º. No original em inglês: “[...] one may think, what is reprehensible is proceeding without other's actual *consent* – it is not enough to make sure they have the possibility of consent. This is, I believe, an illusion. We do not wrong if we proceed without any actual consent from others who are wholly unaffected by our actions. If we proceed without the actual consent of those who are involved in some way, we do it by passing their wills, and so making both consent and dissent not merely absent but *impossible* for them. There are good reasons to prefer a formulation of the principle that looks at possible rather than actual consent to others' maxims. First, it avoids the unclarities and inadequacies of actual consent criteria; second, it provides a way of covering under a single principle the cases of those whom an action affects and those whom it does not.”

²⁶⁴ No original em inglês: “The parallel to FU is clear. FU, in requiring that we act only on maxims through which we can also at the same time will that they be universal laws, places no restriction on our treatment of things. All that counts is that the maxims be adoptable by others, and our treatment of things is to be constrained only insofar as needed to secure that possibility. By contrast, if we treat other agents as mere means, we do prevent damage or restrict their agency. We use them as props or implements in our own projects, in ways that preempt their willing and deny them the *possibility* of collaboration or consent – or dissent. It is not merely that we may act in ways to which they *do* not consent; we act on maxims to which they *could not* consent.”

A relação entre as fórmulas não termina nessa constatação. Se usar alguém como mero meio é adotar para si uma máxima de ação em relação à qual esse alguém não pode se manifestar, seja para também a adotar, seja para a rejeitar, então aquele que, por exemplo, faz uma falsa promessa em circunstâncias nas quais o dever de não fazê-la seria exigível, ao adotar para si uma máxima não universalizável, coloca-se em uma situação em que o consentimento da vítima (é ela o meio para a realização de seu fim) é impossível, não apenas porque ela não quererá a máxima para si, ou não a quererá como lei universal, mas porque a ela não é conferido o estatuto de pessoa, que é condição para a manifestação de consentimento ou dissentimento. Uma máxima como a do falso promitente, por meio da qual outros são tratados como meros meios, é rejeitada pela fórmula da humanidade, mas também pela da universalidade, uma vez que contém em si uma contradição em conceito, que impede sua universalização. O resultado do emprego das duas fórmulas é, portanto, equivalente. Essa equivalência não é meramente extensional, pois além de culminarem no mesmo resultado, as fórmulas se equivalem quanto à sua natureza. Elas são, em outras palavras, essencialmente as mesmas, manifestações do mesmo princípio.

A equivalência completa entre fórmula da universalidade e da humanidade não pode, entretanto, ser ainda afirmada. Isso porque, além da contradição em conceito, máximas de ação são passíveis de cair em outro tipo de contradição, na vontade. Para que as duas fórmulas mantenham-se intercambiáveis, é preciso demonstrar que também nesse caso o resultado dos testes das máximas por ambas dá ao agente a mesma resposta, e, para que a equivalência seja intensional, isso deve continuar sendo explicado pela derivação de ambas do mesmo princípio comum. Para guiar esta investigação, O'Neill propõe o seguinte questionamento: "Como tratar os outros como fins em si mesmos vai além de se abster de usá-los como meros meios?"²⁶⁵ (O'NEILL, 1995, p. 139).

Com isso, retoma-se também o objetivo de esclarecer o que é um fim em si mesmo, até agora objeto apenas de uma definição negativa, fruto da análise do conceito de mero meio. Um fim em si mesmo é sempre um fim objetivo, ou seja, um fim que é o mesmo para todos os agentes. Assim, se diferencia o fim em si mesmo de fins subjetivos, que são propósitos, objetivos pessoais. Fins em si mesmos, nessa condição, são constrangimentos universais à persecução dos demais fins subjetivos (O'NEILL, 1995, p. 139). "Um constrangimento ou limite necessário e, portanto, universal à persecução de objetivos é constituído pela necessidade de manter as condições da persecução dos

²⁶⁵ No original em inglês: "How does treating others as ends-in-themselves go beyond refraining from using them as mere means?"

objetivos, isto é, a necessidade de manter a ação por todo o universo de agentes sob consideração”²⁶⁶ (O’NEILL, 1995, p. 139). Isso significa tanto a rejeição de máximas que tornem o consentimento ou dissentimento dos outros impossível – este é o sentido negativo de tratar os outros como fins em si mesmos –, como a adoção de máximas de apoio aos outros, para que eles se mantenham na condição de fins objetivos – este é o sentido positivo (O’NEILL, 1995, p. 140). Kant cuida expressamente desses dois sentidos do tratamento dos outros como fins em si mesmos:

É verdade que a humanidade poderia subsistir se ninguém contribuísse para a felicidade dos outros, contando que também lhes não subtraísse nada intencionalmente; mas se cada qual não se esforçasse por contribuir na medida de suas forças para os fins dos seus semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como fim em si mesma*. Pois que se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm que ser tanto quanto possível os *meus*, para aquela idéia poder exercer em mim *toda* a sua eficácia (KANT, 1980b, p. 136-137; AA 4:430).

Para o tratamento dos outros como fins em si mesmos em sentido positivo, várias ações diferentes podem ser praticadas, dependendo da situação. Esses tipos de ação devem ser adequados, não obstante, à satisfação dos fins-deveres de promoção da própria perfeição e da felicidade dos outros, dos quais decorrem duas espécies de deveres de virtude: desenvolvimento dos próprios talentos e potências e beneficência. Para O’Neill, a relação entre a exigência contida na fórmula da humanidade e a obrigação estabelecida por esses deveres é:

Devemos agir sob máximas de auxílio aos outros de maneiras que assegurem sua capacidade de agir. O auxílio aos projetos dos outros é devido não porque seus fins individuais são objetivos, mas porque eles são *seus* fins, e algum sucesso no agir é vital para que eles permaneçam como construtores de fins. Igualmente, algum sucesso no agir é vital para assegurar nossas próprias capacidades de agir, e se negligenciamos totalmente os meios para tal sucesso, nossa própria capacidade de agir (e talvez a de outros) pode estar ameaçada. A capacidade de agir não deve ser meramente (negativamente) respeitada, mas (positivamente) fomentada se seres como nós, que são precariamente capazes de agir e nunca auto-suficientes, devem interagir de formas que não suprimam mas assegurem a capacidade de agir²⁶⁷ (O’NEILL, 1995, p. 140).

²⁶⁶ No original em inglês: “A necessary and hence universal constraint or limit on the pursuit of goals is constituted by the need to maintain the conditions of the pursuit of goals, that is, the need to maintain agency throughout the universe if agents under consideration.”

²⁶⁷ No original em inglês: “We ought to act on maxims of supporting others in ways that secure their agency. Support for others’ projects is owed not because their individual ends are objective, but because they are *their* ends, and some success in acting is vital to their remaining setters of ends. Equally, some success in acting is vital to secure our own capacities to act, and if we have wholly neglected the means to such success, our own (and perhaps others’) agency may be endangered. Agency must not be merely (negatively) respected but (positively) fostered if beings like ourselves, who are precariously able to act and never self-sufficient, are to interact in ways that do not suppress but secure agency.”

A impossibilidade de universalização de máximas de ação formuladas em face desses deveres decorre, como visto, de contradições na vontade, apontadas pela fórmula da universalidade. Mas contradições na vontade indicam exatamente máximas que suprimem a capacidade de agir de alguém, ou mesmo de todos, e que, portanto, adotam como princípio de ação o tratamento dos outros como meros meios. Como exemplo, imagine-se o dever de beneficência. A máxima de abandonar os outros à própria sorte, ignorando que precisam de auxílio em determinado momento, indica que esses outros não estão sendo considerados fins em si mesmos, mas meramente meios. Tal máxima não pode ser universalizada sem contradição, e essa contradição reside, deve-se lembrar, na vontade. A universalização da máxima não destruiria a possibilidade da prática da ação pretendida (não auxiliar os outros), mas não poderia ser querida como lei universal porque seu próprio autor, na condição de ser finito, não é capaz de garantir que nunca virá a precisar que os outros ajam para com ele (que o auxiliem) de forma exatamente oposta à contida na máxima que propõe para si. Tanto a exigência de consideração de todas as pessoas como fins em si mesmas, como a de que uma máxima, para ser considerada moralmente boa, deve ser universalizada sem, com isso, colocar em contradição a própria vontade que a criou, têm em comum o fato de representarem a necessidade de que a capacidade de agir de todos seja assegurada. Isso, por vez, depende, ao menos para seres como o homem, de os outros serem tratados como fins em si mesmos tanto em sentido positivo como negativo:

A equivalência de tratar os outros como fins em si mesmos e de agir sob máximas que podem passar no teste da contradição na vontade é baseada no fato de que ambos os princípios expressam a idéia de que a capacidade de agir seja assegurada para todos. Entre seres vulneráveis, a capacidade de agir pode ser assegurada para todos apenas quando os agentes agem de forma a auxiliar, assim como de forma a respeitar a capacidade de agir de alguém²⁶⁸ (O'NEILL, 1995, p. 140).

Com esta conclusão, a equivalência entre as fórmulas da universalidade e da humanidade torna-se completa. Tanto os resultados fornecidos por elas são os mesmos (equivalência extensional), como isso ocorre porque a natureza de ambas é essencialmente a mesma (equivalência intensional): as duas fórmulas consistem em testes de máximas “para sua conformidade aos requerimentos básicos de uma comunidade de seres que são e permanecem capazes de ação, apesar

²⁶⁸ No original em inglês: “The equivalence if treating others as ends-in-themselves and of acting on maxims that can pass the contradiction in the will test is based on the fact that both principles express the idea that agency be secured for all. Among vulnerable beings agency can be secure for all only when agents act to support as well as to respect one’s another agency”.

de sua vulnerabilidade [...]”²⁶⁹ (O’NEILL, 1995, p. 142). A diferença entre os enunciados se explica, então, como uma questão de perspectiva: a primeira fórmula expressa a perspectiva de quem verifica se a máxima proposta para a ação pode ser adotada por todos; a segunda expressa a perspectiva de quem se pergunta se todos os afetados pela ação manterão sua capacidade de agir se a máxima dessa ação for adotada (O’NEILL, 1995, p. 140).

3.1.5.2.2.3 – Conclusões Parciais

O exame das fórmulas da universalidade e da humanidade, seguindo os passos de O’Neill, demonstrou que entre ambas existe uma equivalência intensional. A primeira submete as máximas de ação ao teste da não contradição – contradição esta compreendida como ineficácia das máximas universalizadas, como propõe a interpretação prática de Korsgaard. O teste pode ser aplicado aos dois tipos possíveis de contradição de máximas, a contradição em conceito e a contradição na vontade. Apesar de nenhum critério interpretativo, nem mesmo o da interpretação prática das contradições, ser absolutamente satisfatório, especialmente no que tange às contradições na vontade (a interpretação de Korsgaard, por exemplo, apresenta dificuldades ao lidar com casos como o do suicídio), para a grande maioria dos casos o critério da eficácia leva o teste de não contradição das máximas a um resultado conclusivo.

A fórmula da humanidade, por vez, submete as máximas de ação ao teste da manutenção da capacidade de agir racionalmente dos sujeitos envolvidos na implementação da máxima, incluindo entre eles o seu próprio autor. Caso essa capacidade seja comprometida, por meio da máxima não se efetiva o dever de tratar os outros sempre como fins em si mesmos, o que leva à sua rejeição enquanto princípio de uma determinada ação. O teste contido nessa formulação do Imperativo Categórico se aplica, também, tanto às contradições em conceito como às contradições na vontade. Uma máxima que contenha qualquer dessas duas contradições não conduz a uma ação em que os envolvidos sejam tratados como fins em si mesmos.

Apesar de formuladas sob enunciados diferentes, portanto, é possível sustentar a equivalência das fórmulas da universalidade e da humanidade. Tanto a primeira como a segunda, aplicadas a uma

²⁶⁹ No original em inglês: “[...] for their conformity to the basic requirements of a possible community of beings who are and remains capable of action, despite their vulnerability [...].”

máxima de ação, levam ao mesmo resultado e o fazem porque, como afirmado na página anterior, a natureza de ambas é a mesma. O fato de os enunciados das duas fórmulas serem diferentes justifica-se, então, por uma questão de perspectiva, e não de divergência substancial.

Se a tese da equivalência (intensional) das fórmulas, sustentada por O'Neill, estiver correta, então, como consequência, a menção de Kant ao fato de a fórmula da universalidade referir-se à forma das máximas, e a da humanidade, à sua matéria, também não pode ser tomada como o apontamento de uma distinção fundamental entre ambas. Se uma delas indica a forma da máxima moral, também a outra deve fazê-lo; se uma delas dá a matéria da máxima moral, o mesmo deve ser fornecido pela outra. Para O'Neill, uma vez constatada a equivalência entre as fórmulas, a questão da intercambialidade entre forma e matéria das máximas de ação pode ser facilmente solucionada. Para a autora, se trata mais uma vez da adoção de perspectivas diferentes ou, de acordo com sua terminologia, de ênfases diferentes:

A FU [fórmula da universalidade] enfatiza a forma que a ação deve assumir se uma ação da mesma forma deve ser possível para todos; a FH [fórmula da humanidade] enfatiza os constrangimentos que preservam a “matéria” que torna possível que o agente tenha capacidade de agir. Assim como a figura e o plano de fundo [*figure and ground*] de um padrão podem ser mutuamente determinantes, e ainda assim nos deixar sem qualquer dúvida sobre o que chamamos de figura e o que chamamos de plano de fundo, assim a forma universalizável de máximas de dever e o conteúdo das máximas de dever que respeita a capacidade de agir podem ser mutuamente determinantes, sem serem indistintos. Na verdade, apenas se a relação entre forma e conteúdo do Imperativo Categórico for mutualmente determinante dessa maneira, pode fazer sentido a asserção de Kant de que as fórmulas são, no fundo, as mesmas e, ainda assim, distintas²⁷⁰ (O'NEILL, 1995, p. 143).

A aparente incompletude das fórmulas da universalidade (que conteria a forma, mas não a matéria das máximas morais) e da humanidade (que conteria apenas a matéria, mas não a forma de máximas moralmente boas) é, assim, reduzida ao fato de que nenhuma delas é completamente explícita quanto às máximas que o Imperativo Categórico aprova. Não é necessária qualquer complementação das fórmulas para que ambas contemplem forma e matéria; a questão é que, na primeira, a matéria está contida apenas indiretamente e, na segunda, é a forma que fica implícita. A fórmula da universalidade “ênfatiza o ato de não tornar uma ação impossível aos outros, ao invés dos

²⁷⁰ No original em inglês: “FUL emphasizes the form that action must take if action of the same form is to be possible for all; FEI emphasizes the constraints that preserve the “matter” that makes agency determining, and yet leave us in no doubt which we call the figure and which the ground, so the universalizable form of maxims of duty and the agency-respecting content of maxims of duty may be mutually determining without being indistinguishable. Indeed, only the relation between the form and the matter of the Categorical Imperative is mutually determined in this way can Kant’s claim that the formulae are at bottom the same and yet distinguishable make sense.”

constrangimentos à ação que a preservação da capacidade de agir dos outros impõe”²⁷¹, enquanto a da humanidade “ênfatiza os constrangimentos à ação que a preservação da capacidade de agir dos outros impõe ao invés da ação, cuja possibilidade para os outros é deixada em aberto”²⁷² (O’NEILL, 1995, p. 143).

Finalmente, a equivalência com a terceira fórmula, a do reino dos fins, decorre do fato de que as duas primeiras formulações do Imperativo Categórico, equivalentes entre si, se condensam na fórmula do reino dos fins. É possível, partindo da perspectiva da fórmula da universalidade, utilizar como critério para o teste da não contradição o fato de as máximas sob avaliação se referirem a ações possíveis para todos os integrantes de um reino dos fins; partindo da perspectiva da fórmula da humanidade, estabelecer como critério para a avaliação das máximas quais tipos de tratamento mútuo e de constrangimento permanecem válidos em um reino de agentes que podem, igualmente, adotar a máxima sob exame (O’ NEILL, 1995, p. 143).

Apesar de não possuir elementos não contemplados pelas fórmulas anteriores, consistindo, antes, em uma reunião destas, a fórmula do reino dos fins é, utilizando um termo de Kant, “frutífera” (KANT, 1980b, p. 135; AA 4:433; O’NEILL, 1995, p. 143), e isso por dois motivos: ela abrange tanto a figura como o plano de fundo (forma e matéria) da máxima de ação, além de simbolizar uma comunidade ideal de agentes, um ideal a ser perseguido (O’NEILL, 1995, p. 143).

Adotando-se a teoria de O’Neill, portanto, a afirmação de Kant de que as três fórmulas são, no fundo, as mesmas, faz sentido, apesar de as fórmulas da universalidade e da humanidade complementarem uma à outra, e de a fórmula do reino dos fins abarcar ambas. Se máximas de ação são o elemento que promove a adequação da norma que contém um dever de virtude (geral) ao caso concreto, **a equivalência entre as fórmulas do Imperativo Categórico o estabelece como um critério satisfatório para a conclusão acerca da aplicabilidade ou não da exigência contida no dever ao caso**: se a máxima de ação, construída a partir das características do caso concreto, for aprovada pelo Imperativo Categórico (por qualquer uma de suas fórmulas), mas não for compatível com a exigência imposta pelo dever, este não é, na realidade, o dever que prescreve a ação. Sendo possível a aplicação de deveres *prima facie* válidos a casos concretos, as acusações de rigorismo e de idealismo a que se fez alusão no início do tópico sobre a equivalência das fórmulas deixa, conseqüentemente, de fazer sentido.

²⁷¹ No original em inglês: “[...] emphasizes not making impossible like action by others rather than the constraints on action that preserving others’ agency imposes”.

²⁷² No original em inglês: “[...] emphasizes the constraints on action that preserving others’ agency imposes, rather than the like action whose possibility for others is thereby left open”.

3.1.5.2.2.4 – A interpretação de Korsgaard sobre a equivalência das fórmulas

Apesar de reconhecer que a maioria dos intérpretes de Kant, e mesmo o próprio Kant, defendem a equivalência entre as três fórmulas do Imperativo Categórico, Korsgaard posiciona-se pela não equivalência. Como esta questão é central para que a aplicação de deveres de virtude a casos concretos leve a uma resposta sobre a ação adequada, uma vez que apenas a equivalência entre as três fórmulas tornaria o Imperativo Categórico um critério satisfatório para fornecer essa resposta, procede-se, neste subtópico, a uma exposição crítica sucinta das razões alegadas por Korsgaard em favor de sua tese.

O objeto do argumento de Korsgaard é o exemplo da mentira por filantropia. O dever de não mentir se insere dentre os deveres de respeito para com os outros, e prescreve uma omissão determinada. Uma máxima de ação que viola esse dever é aquela que não pode ser concebida como lei universal sem contradição, o que indica haver nela uma contradição em conceito. Sendo assim, uma máxima segundo a qual se deve mentir seria do tipo que contém essa contradição, e não poderia ser concebida como lei universal sem aniquilar a si mesma (KORSGAARD, 2000, p. 135). Entretanto, ao aplicar o teste da não contradição (em conceito) à máxima do sujeito que abriga um inocente, e que se encontra diante de alguém que deseja injustamente assassiná-lo (tendo que, nessas circunstâncias, decidir se diz a verdade e entrega o inocente ao seu assassino ou se mente e preserva, através desse ato, a vida do inocente), Korsgaard constata o seguinte problema: o teste da não contradição em conceito identifica máximas que, universalizadas, entram em colapso – haveria alguma incoerência na formatação que o mundo tem, caso elas fossem universalmente seguidas. No caso da mentira, ela é geralmente auto-contraditória porque para que funcione, deve enganar a vítima, e para enganar, deve ser exceção: a maioria das pessoas deve falar a verdade para que uma mentira, quebrando o padrão, as engane. Em um mundo onde a prática de mentir fosse generalizada, já se esperaria de antemão que qualquer informação dada por alguém a outrem fosse inverídica, e a mentira não produziria o efeito desejado: enganar. É a possibilidade de decepção da vítima, de frustração de suas expectativas, que faz com que mentiras cumpram o seu propósito.

Se, em geral, mentir é uma ação que, universalizada, cai em contradição, no caso da mentira por filantropia entende Korsgaard que a universalização da máxima não a tornaria contraditória. É que, nessa situação específica, a decepção já é pressuposta:

Se assassinos geralmente viessem à porta e dissessem: “eu quero assassinar seu amigo – ele está aqui na sua casa?”, então talvez a prática universal de mentir para manter um assassino longe de sua vítima não funcionasse. Se todos mentissem nessas circunstâncias o assassino estaria ciente desse fato e não seria enganado por sua resposta. Mas o assassino não está inclinado a fazer isso ou, de todo modo, não é assim que eu devo imaginar o caso. Um assassino que espera levar adiante seu objetivo fazendo perguntas deve supor que você não sabe quem ele é e o que tem em mente. Se essas forem as circunstâncias, e nós tentamos averiguar se poderia haver uma prática universal de mentir nessas circunstâncias, a resposta parece ser sim. A mentira será eficaz mesmo se universalmente praticada. Mas a razão pela qual ela será eficaz será bastante estranha: é porque o assassino supõe que você não conheça as circunstâncias em que se encontra – isto é, que você não sabe que está lidando com um assassino – e portanto não conclui, do fato de que todas as pessoas nessas circunstâncias sempre mentem, que você irá mentir²⁷³ (KORSGAARD, 2000, p. 136).

A autora prossegue seu raciocínio, afirmando que Kant poderia ter se equivocado quando, no exemplo da mentira por filantropia, concluiu que mentir era sempre uma ação imoral: “[...] Kant estava errado ao pensar que nunca é certo mentir. É permissível mentir para enganadores para neutralizar os resultados pretendidos de suas fraudes, pois a máxima de mentir para um enganador é universalizável”²⁷⁴ (KORSGAARD, 2000, p. 137). No caso, o enganador se colocou, por sua própria fraude, em uma “posição moral desprotegida. Ele criou uma situação que a universalização não pode alcançar”²⁷⁵ (KORSGAARD, 2000, p. 137).

Se a aplicação da fórmula da universalidade a este caso leva Korsgaard a concluir pela possibilidade de mentir, o mesmo não ocorre com o recurso à fórmula da humanidade. Nesse caso, o dever de não mentir não admitiria exceções. Partindo do mesmo pressuposto de O’Neill, de que tratar um ser humano como fim em si mesmo significa preservar, negativa ou positivamente, sua

²⁷³ No original em inglês: “If murderers standardly came to the door and Said: ‘I wish to murder your friend – is He here in your house?’ then perhaps the universal practice of lying in order to keep a murderer from his victim would not work. If everyone lied in these circumstances the murderer would be aware of that fact and would not be deceived by your answer. But the murderer is not likely to do this, or, in any event, this is not how I shall imagine the case. A murderer who expects to conduct his business by asking questions must suppose that you do not know who he is and what he has in mind. If these circumstances and we try to ascertain whether there could be a universal practice of lying in these circumstances, the answer appears to be yes. The lie will be efficacious even if universally practiced. But the reason it will be efficacious is rather odd: it is because the murderer supposes you do not know you are addressing a murderer – and so does not conclude from the fact that people in those circumstances always lie that *you* will lie.”

²⁷⁴ No original em inglês: “[...] Kant was wrong in thinking that it is never all right to lie. It is permissible to lie to deceivers in order to counteract the intended results of their deceptions, for the maxim of lying to a deceiver is universalizable.”

²⁷⁵ No original em inglês: “[...] morally unprotected position by his own deception. He has created a situation which universalization cannot reach.”

capacidade de agir, determinando assim seus próprios fins subjetivos por meio da atividade racional (KORSGAARD, 2000, p. 137), a autora elabora um enunciado para o teste de máximas relacionadas ao cumprimento de deveres que se submetem ao teste da não contradição em conceito, como o de não mentir, sob a fórmula da humanidade, que é uma ação é contrária a esse tipo de dever se não é possível que outro concorde com ela ou possa adotar seu fim (KORSGAARD, 2000, p. 138). O critério contido nesse teste é, como se pode verificar, a possibilidade de concordância com a ação pretendida pelo agente. Para concordar com alguma coisa, é preciso antes conhecê-la. No exemplo da mentira, é requisito para que ela seja efetiva o desconhecimento do agente sobre as intenções do assassino. Entretanto, não é o que ocorre: o agente sabe que quem está à porta é o assassino (que, por sua vez, desconhece o fato de o agente saber quem ele é), e é exatamente por isso que, identificando um risco à vida do inocente que abriga, considera a possibilidade de mentir para salvá-lo. Nesse caso, o assentimento do assassino à máxima do agente é impossível, porque este desconhece o fato de suas intenções não serem estranhas ao agente; ele não conhece a situação real em que se encontra. Ora, se para a ação de mentir ser eficaz, ela depende do assentimento dos envolvidos, dentre os quais está o assassino, e ele não pode assentir com o que não conhece, a máxima que sustenta a mentira não o reconhece como um fim em si mesmo. De acordo com Korsgaard, “qualquer ação que depende, para sua natureza e eficácia, da ignorância ou impotência do outro, não passa nesse teste. Mentir claramente entra nessa categoria de ação: ela apenas engana quando o outro não sabe que ela é uma mentira”²⁷⁶ (KORSGAARD, 2000, p. 139). Diante da fórmula da humanidade, então, a coerção e a decepção se tornam as piores formas de ação imoral, pois são a origem de todo o mal:

A coerção e a decepção violam as condições do assentimento possível, e todas as ações que dependem, para sua natureza e eficácia, de seu caráter coercitivo ou decepcionante, são ações com as quais não se pode assentir. A coerção e a decepção também tornam impossível que outros escolham contribuir para nossos fins. Isso faz com que seja impossível, de acordo com a teoria do valor de Kant, que os fins de tais ações sejam bons. Pois na visão de Kant, “o que consideramos bom deve ser, no julgamento de todo homem racional, um objeto da faculdade da vontade”. Se seu fim não pode ser escolhido pelos outros – não devido ao que eles querem, mas porque eles não estão em posição de escolher – ele não pode, como o fim daquela ação, ser bom. Isso significa que em qualquer projeto cooperativo – sempre que você precisar das decisões e ações dos outros para realizar seu fim – todos que devem contribuir devem estar em posição de *escolher* contribuir para o fim²⁷⁷ (KORSGAARD, 2000, p. 140).

²⁷⁶ No original em inglês: “[...] any action which depends for its and efficacy on other’s ignorance or powerlessness fails this test. Lying clearly falls into this category of action: it only deceives when the other does not know that is a lie”.

²⁷⁷ No original em inglês: “Coercion and deception violate the conditions of possible assent, and all actions which depend for their nature and efficacy on their coercive or deceptive character are ones that others cannot assent to.. coercion and deception also make it impossible for others to choose to contribute to our ends. This in turn makes it impossible, according to Kant’s value theory, for the ends of such actions to be good. For Kant’s view, “what we call

O resultado da submissão de uma máxima de mentir, mesmo para salvar um inocente, e em qualquer outro caso, é sempre a sua impossibilidade, de acordo com a fórmula da humanidade. Isso poderia comprometer a tese de que a filosofia moral de Kant comporta um procedimento de adequação situacional da norma que contém um dever de virtude.

A fórmula do reino dos fins, para Korsgaard, forneceria o mesmo resultado da fórmula da humanidade. Seu corolário é que devemos agir apenas sob máximas que todo ser racional, como legislador em um reino dos fins, poderia também adotar. O reino dos fins é um ideal democrático, em que cada ser racional é considerado e respeitado como ser autônomo. Isso significa que, “se você precisa da contribuição de alguém para o seu fim, você deve colocar os fatos diante dela e pedir sua contribuição”²⁷⁸ (KORSGAARD, 2000, p. 142). No exemplo da mentira, a ignorância do assassino é pressuposto para a eficácia da ação de mentir e, portanto, há um sentido em que sua colaboração para a consecução do fim contido na mentira é necessária. Entretanto, os fatos não podem ser colocados diante do assassino, pois ele não concordaria com a máxima de o enganar, e o pedido de contribuição seria negado. Quando o mentiroso determina, por si, o futuro do assassino, ele deixa de considerá-lo legislador de seu próprio destino, causalidade eficiente que produz os próprios acontecimentos de sua vida por meio da liberdade. “Ao se recusar a dividir com os outros a determinação dos eventos, o mentiroso toma o mundo em suas próprias mãos, e torna os eventos sua propriedade”²⁷⁹ (KORSGAARD, 2000, p. 143). O reino dos fins, onde sua máxima deveria valer como lei universal, é subvertido em um reino **dos seus** fins. Todos aqueles que não podem participar desses fins e, conseqüentemente, desse mundo, são tratados como meros meios.

Através dessa argumentação, Korsgaard fundamenta sua defesa da não equivalência das fórmulas. Se a mentira para salvar um inocente pode ser universalizada sem contradição, mas não passa pela fórmula da humanidade, e com isso não permite sua adoção por seres racionais em um reino dos fins, os resultados a que uma mesma máxima levaria podem ser diferentes, e o máximo que se poderia afirmar seria uma equivalência parcial:

good must be, in the judgment of every reasonable man, an object of the faculty of desire”. If your end is one that others cannot choose – not because of what they want, but because they are not in a position to choose – it cannot, as the end of that action, be good. This means that in any cooperative project – whenever you need the decisions and actions of others in order to bring about your end – everyone who is to contribute must be in a position to *choose* to contribute to the end.”

²⁷⁸ No original em inglês: “[...] if you need someone’s contribution to your end, you must put the facts before her and ask for her contribution”.

²⁷⁹ No original em inglês: “By refusing to share with others the determination of events, the liar takes the world into his own hands, and makes the events his own.”

Se as análises casuísticas precedentes estiverem corretas, então a aplicação da Fórmula da Lei Universal e da Fórmula da Humanidade levam a respostas diferentes no caso da mentira para o assassino à porta. A primeira parece dizer que essa mentira é permissível, mas a última diz que a coerção e a decepção são as formas mais fundamentais de transgressão. Em um Reino dos Fins, métodos coercitivos e enganadores nunca podem ser usados²⁸⁰ (KORSGAARD, 2000, p. 143).

3.1.5.2.2.5 – Conclusão sobre a equivalência das fórmulas

Mantendo o foco no exemplo da mentira por filantropia, observa-se que a teoria da não equivalência, de Korsgaard, leva à constatação de que a aplicação das fórmulas da humanidade e do reino dos fins não promoveria uma análise das circunstâncias concretas de aplicação de um dever de virtude, porque operaria apenas no plano ideal. Assim, sua resposta sobre a moralidade de uma máxima (não mentir, por exemplo) seria sempre a mesma, independentemente de a experiência trazer características que levassem à não aplicação da máxima ao caso a ser considerada absurda (mentir para salvar um inocente que se encontra abrigado em minha casa). A filosofia moral de Kant não possuiria, em consequência, um princípio de adequação, e o resultado fornecido pelo Imperativo Categórico poderia se mostrar rigorista.

Um aparente problema a que se poderia alegar que a teoria da não equivalência conduz é que o fato de o Imperativo Categórico poder fornecer respostas diferentes (uma ideal e outra não ideal), dependendo da fórmula, deixaria em aberto a questão: nesses casos, como decidir? Serão morais os dois deveres prescritos pelas fórmulas do Imperativo Categórico ou um excluirá o outro? Na segunda hipótese, qual o critério para determinar a exclusão de um e não de outro? Em outras palavras, como escolher o resultado mais adequado ao caso concreto (como saber se ele reflete uma situação ideal ou não ideal, aplicando a resposta da fórmula da universalidade ou da humanidade)? Se não houver um critério racional de escolha, ainda que o Imperativo Categórico contemple as características situacionais do caso concreto, ele o fará ora de um ponto de vista ideal, ora de um ponto de vista real. Sendo assim, a escolha, dentre essas respostas, daquela que comandará uma ação moralmente boa, dependerá de um julgamento discricionário do agente ('estou ou não em uma situação ideal?'). Por isso, ainda que as fórmulas promovam a adequação situacional (contemplam as características

²⁸⁰ No original em inglês: "If the foregoing casuistical analyses are correct, then applying the Formula of Universal Law and the Formula of Humanity leads to different answers in the case of lying to the murderer at the door. The former

relevantes do caso), ainda assim, isso não garantirá uma única (a melhor) solução para a questão, e o agente poderá escolher discricionariamente. Recorrendo a Travessoni Gomes, poder-se-ia dizer que, em tais hipóteses, estar-se-ia diante de uma adequação indeterminada (em que normas gerais aplicadas a casos concretos não necessariamente geram uma única resposta; pode acontecer de elas gerarem “soluções iguais ou diferentes”), e não determinada (há um critério racional que indica sempre a melhor resposta, mesmo quando várias são possíveis), como em Günther, por exemplo (TRAVERSSONI GOMES, 2007a, p. 171).

Entretanto, poder-se-ia contra-argumentar, em defesa da teoria de Korsgaard, que o critério que garante a racionalidade da escolha é o próprio fato de haver duas respostas diferentes. Imagine-se que alguém, diante de um caso concreto, recorre ao Imperativo Categórico para saber se a ação que pretende levar a cabo é moralmente boa ou não. Se as fórmulas fornecerem o mesmo resultado, a situação vivenciada no caso concreto é, ou ao menos se aproxima, do ideal, e a norma em geral válida é válida também naquela situação específica (é adequada). Um exemplo seria a falsa promessa. Se, entretanto, a fórmula da universalidade e as outras duas – “a fórmula da humanidade e seu corolário, a visão de um reino dos fins”²⁸¹ (KORSGAARD, 2000, p. 153) apresentarem resultados distintos quanto à moralidade da ação pretendida, isso significa que a norma é em geral válida (porque aprovada pelas duas últimas fórmulas), mas as circunstâncias do caso concreto excepcionam a sua aplicação (o que seria indicado pela primeira fórmula). A própria existência de duas respostas, diante da situação, já indicaria, portanto, que o agente está diante de uma situação não ideal, caso em que deveria adotar a conduta aprovada pela primeira fórmula, porque esta seria a solução mais adequada para aquele caso concreto, embora a solução apontada pelas outras duas fórmulas permanecesse válida em geral, podendo ser aplicada em outro tipo de circunstâncias. A adequação seria, então determinada. Aponta-se, como exemplo, a mentira por filantropia.

Em termos de justificação de normas morais, então, seria possível alegar, com base em Korsgaard, que as duas últimas fórmulas do Imperativo Categórico (a terceira como corolário da segunda) poderiam ser empregadas na fundamentação de deveres, por indicarem qual é o interesse comum (moral) que lhes confere validade geral em situações ideais ou apenas pressupostas. A adequação situacional seria promovida pela fórmula da universalidade, que diante de situações com características compatíveis com as idealmente pensadas, validaria a aplicação da norma geral ao caso concreto. Em outras situações, cujas características se afastassem desse ideal, a adequação seria

seems to say that this lie is permissible, but the latter says that coercion and deception are the most fundamental forms of wrongdoing. In a Kingdom of ends coercive and deceptive methods can never be used.”

promovida também por essa fórmula, que indicaria um dever que excepciona a aplicação da norma geral naquelas circunstâncias. Verifica-se, então, que há uma interpretação da teoria da não equivalência que vai ao encontro da tese da existência de um princípio de adequação na filosofia prática de Kant, aqui defendida. Porém, infelizmente, ela não parece encontrar amparo no pensamento de Kant. O argumento de Korsgaard, então, mesmo diante da interpretação acima, esbarra no seguinte óbice: sua afirmação implica a consideração de que o Imperativo Categórico não é sempre uno, como Kant expressamente o entende²⁸² (KANT, 1980b, p. 129; AA 4:421). Ao contrário, seria ele em alguns casos (não ideais) dual, direcionado por um lado a situações não ideais, por outro a situações ideais. Diante disso, o posicionamento adotado neste trabalho é pela insustentabilidade da tese da não equivalência das fórmulas na filosofia de Kant.

O afastamento da teoria de Korsgaard não invalida, contudo, a defesa da presença de um princípio de adequação em Kant. Se as fórmulas do Imperativo Categórico fornecem um único resultado, ele deve ser o mais adequado ao caso concreto. O fato de Kant ter, por vezes, chegado, por meio do Imperativo Categórico, a resultados manifestamente inadequados, não invalida essa proposição, mas indica que Kant pode não tê-lo aplicado corretamente, ou seja, considerando as características relevantes do caso concreto, atividade que esse princípio pressupõe (como visto, ele se refere a máximas e estas são situacionalmente dependentes). Assim como se sustenta – por exemplo, Korsgaard (2000, p. 135-137), Singer (1961, p.231-233) e Travessoni Gomes (2007a, p. 175-176) – que a aplicação da fórmula da universalidade ao exemplo da mentira por filantropia por Kant foi equivocada, por não ter passado por um procedimento de adequação situacional, também se pode dizer que a aplicação da fórmula da humanidade (cujo corolário, repita-se, é um reino dos fins **manifestamente ideal**) não considera que um mundo onde todos sejam tratados simultaneamente como fins (onde, conseqüentemente, todos sejam legisladores de normas universais) é um objetivo a ser constantemente perseguido, um ideal. Diante das características situacionais de casos concretos, que se desenvolvem no mundo contingente em que o homem vive, por vezes se pode, em nome do progresso em direção a este ideal, ter que abrir mão de nunca tratar os outros como meios. Isso não leva à permissão de que se trate os outros simplesmente como meios e, nesse sentido, a proibição da fórmula da humanidade permanece intacta. Ocorre que Kant, ao aplicá-la, parece ter desconsiderado que seu enunciado proíbe o tratamento **apenas como meio**, mas não **simultaneamente como meio**. Deve-se lembrar, neste ponto, o que significa tratar alguém como meio: desconsiderar a capacidade

²⁸¹ No original em inglês: “The formula of humanity and its corollary, the vision of a Kingdom of Ends”.

²⁸² De acordo com Kant: “O imperativo categórico é [...] só um único” (KANT, 1980b, p. 129; AA 4:421).

de esse alguém agir **racionalmente**²⁸³. O próprio autor dá exemplos de casos em que o tratamento simultaneamente como meio pode ser legítimo, como forma de alguém que teve sua humanidade violada por uma ação que **não encontra respaldo na racionalidade** a recobrar. Esse tipo de ação passaria, portanto, na segunda fórmula. O caso da mentira pode se enquadrar aqui (lembre-se que o assassino se encontra em uma posição moral desprotegida, em que ele mesmo se colocou ao violar um dever moral, perseguindo assim um inocente – conduta que não pode ser considerada, para Kant, racional –, e utilizou o protetor deste como meio para a consecução de seu fim ilegítimo). Ao contrário, o tratamento meramente como meio não encontra respaldo na fórmula da humanidade e, nem, pode-se dizer, na fórmula da universalidade. É por isso que a conduta do assassino não é aprovada por nenhuma dessas fórmulas. Ela não passa no teste da humanidade porque não considera o protetor simultaneamente como fim; não passa, ao mesmo tempo, no teste da universalização não contraditória porque contém, em si, uma contradição em conceito (sua prática universal destruiria seu próprio objeto). A situação do protetor do inocente é diferente. Sua possibilidade de universalização, já discutida, indica que, **diante das circunstâncias do caso concreto**, mentir seria uma conduta aprovada pelo Imperativo Categórico. Ora, é possível entender que o tratamento do potencial assassino como meio, nessas circunstâncias, não obsta ao seu tratamento também como fim, na medida em que tal conduta impede, tanto que ele efetivamente aniquile a humanidade presente no protetor do inocente, como que ele consiga, de fato, matar o inocente, ações que seriam contrárias à moralidade, por meio das quais ele desconsideraria a si próprio enquanto fim em si mesmo. Uma evidência disso pode ser extraída das *Lições de Ética*, exatamente de um tópico dedicado à análise da máxima de mentir em determinadas situações. De acordo com Kant, “a mentira é algo condenável e digno de desprezo, pois uma vez que declaramos ao outro nossa intenção, rompemos o pacto se não fazemos assim e violamos com ela o direito de toda a humanidade”²⁸⁴ (KANT, 2002b, p. 274; *LE* 448). Observa-se, então, que **genericamente** a mentira

²⁸³ Vale, mais uma vez, citar a definição de O'Neill a este respeito: “[...] se tratamos outros agentes como meros meios, nós prevenimos, prejudicamos ou restringimos sua capacidade de ação. Nós os usamos como adereços ou ferramentas em nosso próprio projeto, de formas que condicionam a sua vontade e negam a eles a *possibilidade* de colaboração ou consentimento – ou dissentimento. Não é meramente que nós possamos agir de formas com as quais eles *não* consentem; agimos com base em máximas com as quais eles *não poderiam* consentir”. (O'NEILL, 1995, p. 138. O original em inglês encontra-se transcrito na nota de rodapé n. 264). Observe-se que, enquanto ser racional, o próprio assassino poderia consentir em ser impedido de praticar um homicídio por meio de uma mentira (não fazê-lo poderia mesmo ser considerada uma contradição na vontade: se ele estivesse no lugar do inocente, iria querer ser protegido da injusta perseguição).

²⁸⁴ No original em espanhol: “La mentira es algo condenable y digno de desprecio, pues una vez que hemos declarado manifestar al otro nuestra intención, rompemos el pacto si no lo hacemos y conculcamos con ello el derecho de toda La humanidad.”

não passa pela fórmula da humanidade, porque por meio dela não se tratam os outros como fins em si mesmos. Entretanto, prossegue Kant:

Mas se quiséssemos permanecer fiéis em todos os casos à exatidão da verdade, ficaríamos com frequência à mercê da maldade de quem pretende fazer um mau uso de nossa sinceridade. **Se todos os homens fossem bem-intencionados, não só seria um dever não mentir, mas ninguém quereria fazê-lo [mentir]**, pois não conseguiria absolutamente nada com isso. [...] Como me vejo coagido a responder à força, sei que será feito um uso impróprio de meu testemunho, mas não me seja possível esconder-me atrás de meu silêncio, **a mentira aparece como uma defesa**; [...]. Por tanto, **o único caso em que está justificado mentir por necessidade se produz quando me vejo coagido a declarar e estou, ainda, convencido de que meu interlocutor quer fazer um uso impróprio de minha declaração**²⁸⁵ (KANT, 2002b, p. 274; *LE*, 448-449). Sem negrito no original.

A passagem acima demonstra que Kant relativiza a proibição de mentir quando, diante do caso concreto, se constata que aquele para quem se pretende mentir colocou o agente em uma posição em que a mentira pode ser o modo menos gravoso de se esquivar de ser tratado como mero meio. Se a fórmula da humanidade prescreve que não se trate alguém apenas como meio, mas sempre também como fim em si mesmo (o que significa adotar condutas com as quais todos os seres racionais possam concordar), ela não coloca o homem, por isso, numa situação em que, tendo sido tratado anteriormente como meio, não lhe é facultada reação, e a própria reação é um modo de anular a conduta imoral do agressor, impedindo que ele de fato consiga seu intento (tratar outrem como mero meio, praticando, assim, uma ação contrária à racionalidade). Entretanto, esse tipo de casos, em que um dever moral pode ser afastado por não ser adequado às características situacionais vivenciadas pelo agente, não é pré-estabelecido por essa ou por qualquer outra fórmula. É o procedimento de construção de máximas, que precisam ser testadas e aprovadas pelo Imperativo Categórico para serem consideradas morais, que fornece o substrato material para a realização de tal tipo de julgamento. Sob esta perspectiva, as fórmulas do Imperativo Categórico forneceriam resultados semelhantes e seriam equivalentes, garantindo uma decisão situacionalmente adequada. O Imperativo Categórico pode, então, mesmo diante da tese da equivalência das fórmulas, servir de procedimento e critério para a adequação da norma geral ao caso concreto, selecionando a máxima que melhor adequar as exigências da moralidade às características próprias de cada caso.

²⁸⁵ No original em espanhol: “Mas si quisiéramos permanecer fieles em todos los casos a La exactitud de La verdad, quedaríamos com frecuencia a merced de la maldad de quienes pretendan hacer um mal uso de nuestra sinceridad. Si todos los hombres fueran bienintencionados, so solo seria um deber el no mentir, sino que nadie erría hacerlo al no conseguir absolutamente nada com ello.[...] Em cuanto me vea coaccionado a contestimonio y no me quepa escudarme em el silencio, La mentira aparece como uma defensa, [...]. Por lo tanto, el único caso em que está justificado mentir por necesidad se produce cuando me veo coaccionado a declarar y estoy asimismo convencido de que mí intrlocutor quiere hacer um uso impróprio de mi declaración.”

3.1.5.2.3 O Imperativo Categórico e a questão do interesse comum

Se a filosofia moral de Kant compreende um procedimento de justificação racional de normas que abrange tanto sua fundamentação como sua aplicação, e o Imperativo Categórico exerce as funções de universalizar normas morais, tornando-as válidas, e de adequar normas válidas a casos concretos, é preciso considerar como esse teste lida com interesses. A questão assume especial relevância para a elucidação da forma pela qual se desenvolve o procedimento de fundamentação, já que, de acordo com Günther, fundamentar uma norma é exatamente, considerá-la válida em relação aos **interesses** de todos os afetados, com a suposição de sua observância em todas as situações. Um procedimento de fundamentação, que tem por objeto aferir a validade de uma norma diante dessas considerações se refere, por isso, “apenas à questão se, *como regra*, a norma está dentro dos nossos interesses comuns” (GÜNTHER, 2004, p. 69).

Apesar de afirmar o atendimento a um interesse comum (universalizável) como critério para averiguação da validade e, assim, da fundamentação de normas, Günther entende que tal característica está presente apenas na forma pós-metafísica de se compreender um princípio moral de universalização, como “U”. Para ele, a partir da superação da metafísica, “em lugar de fazer com que a validade de uma norma dependa de critérios isentos de interesses, fixados em uma generalidade supra-subjetiva e definida especificamente de um modo qualquer, pretende-se considerar tão-somente os interesses daquela pessoa que for afetada pela norma” (GÜNTHER, 2004, p. 62). Como princípio de universalização, o Imperativo Categórico pode estar incluído na crítica de Günther. Se for assim, esse teste é um critério para a validade de normas isento de interesses, o que o torna idealista, uma vez que “fixado em uma generalidade supra-subjetiva”. Há razões, entretanto, para se refutar esse posicionamento. É possível sustentar-se que a questão não é o Imperativo Categórico não lidar com interesses, mas o interesse comum ser sempre um único, do ponto de vista da moralidade: o respeito à lei moral. Se se admitir esta afirmação, quando Kant explica que o Imperativo Categórico “seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (KANT, 1980b, p. 124-125; AA 4: 414), ou quando fala que a idéia de um reino dos fins é uma formulação possível do Imperativo Categórico porque ela não se funda em interesses (KANT, 1980b, p. 138; AA 4: 432), ele está se referindo a interesses empíricos, e não ao interesse puramente racional, que é agir moralmente.

Esta suposição é tornada mais forte pela seguinte passagem da *Crítica da Razão Prática*:

Desse modo, o respeito pela lei moral tem de ser considerado também como efecto positivo, mas indirecto, da mesma lei sobre o sentimento, [...] isto é, como motor para a observância da lei moral e como princípio de máximas de um modo de vida a ela conforme. **Do conceito que formamos de um motor surge o de um interesse, que nunca é atribuído a um ser que não possua razão, significando um motor da vontade enquanto é representado pela razão.** Do mesmo modo que a própria lei deve ser, em uma vontade moralmente boa, o móbil, também o *interesse moral* é, portanto, **interesse só da razão prática, puro e livre dos sentidos. É também sobre o conceito de um interesse que se funda o de uma máxima. Mas esta só é moralmente verdadeira quando repousa apenas no interesse que temos pela observância da lei** (KANT, 1997, p. 95-96; AA 5: 79). Sem negrito no original.

Assumindo, com base nisso, que o Imperativo Categórico não exclui de sua consideração todo e qualquer interesse, mas somente os interesses empíricos e, portanto, contingentes, é forçoso constatar que a exclusão destes resulta na manutenção de apenas um único interesse: o interesse moral ou, em outras palavras, o interesse pela ação por dever. Então, ao contrário do que Günther sugere, um princípio de universalização como o Imperativo Categórico não faz com que a validade de uma norma moral repouse em critérios isentos de interesses, mas – e nisso consiste a diferença em relação a princípios “pós-metafísicos”, como “U” – utiliza como critério exclusivamente **um interesse** (o interesse moral) que, por ser produto da razão pura, é o mesmo para todos os envolvidos (é universal). O critério para a validade é também o fato de a norma representar um interesse comum; entretanto, esse interesse é um só, ao contrário do que pode ocorrer em “U”, por ser derivado de uma lei moral transcendental, que é idêntica para todos os seres racionais e deve ser observada como dever por todos os humanos.

3.1.5.2.4 O Imperativo Categórico como princípio moral de segundo estágio

Um princípio moral de segundo estágio, de acordo com o que foi estabelecido no primeiro capítulo, é aquele que, apesar de derivar da razão prática e de ter como objeto normas morais destinadas à aplicação a um modo de vida específico, possui como característica a neutralidade e é condição de possibilidade das normas morais de primeiro estágio, construídas sob influência do contexto em que se inserem, ou seja, influenciadas por e destinadas a regulamentar um modo de vida. Esse tipo de princípio tem como função justificar as normas de primeiro estágio, e para tanto se utiliza das seguintes considerações: (i) juízos morais devem ser justificados como tais; (ii) cada

norma moral deve, com justificativas, ser aceita por todos os afetados; (iii) nenhum juízo moral poderá ser válido tão-somente por ter um determinado conteúdo; a validade depende também da forma que esse juízo assume (GÜNTHER, 2004, p. 102). O princípio moral “U” é um desses princípios de segundo estágio. O Imperativo Categórico, que contempla, a seu modo, as considerações acima, também se enquadra nessa classificação, como reconhece Günther ao afirmar que “U” se insere “na seqüência de outros princípios morais, como o imperativo categórico de Kant, dos quais cada um, a seu modo, procura expressar sua referência ao avaliar normas morais a partir do segundo estágio” (GÜNTHER, 2004, p 103).

Princípios morais de segundo estágio não são normas de ação, mas normas que promovem a justificação da racionalidade da ação; são procedimentais, e não materiais. A distinção entre o Imperativo Categórico e um imperativo categórico deve ser, aqui, retomada: o Imperativo Categórico, enquanto norma que contém o procedimento pelo qual se conhece a moralidade de uma ação, enquadra-se na descrição de princípio moral de segundo estágio. Ele não possui qualquer referência a um modo de vida específico, mas fornece as regras para justificação de normas morais (de imperativos categóricos) em contextos determinados. É preciso destacar que, em Kant, a inserção das normas morais em contextos ou modos de vida específicos possui peculiaridades em relação ao mesmo fato em uma teoria como a de Günther. É que, por ser a lei moral a mesma para todos os seres racionais, independentemente do meio em que vivem, as normas de primeiro estágio, tornadas objetivas por se conformarem a essa lei universal, serão as mesmas para todos os homens, não importa o contexto em que se encontrem. Em Kant, normas de primeiro estágio (como os deveres de virtude) possuem referência às situações em que serão aplicadas, como se viu acima, mas qualquer um – não importa onde se encontre ou quais costumes e hábitos possua – na mesma situação tem que ser capaz de poder praticar a ação que essas normas prescrevem, para que elas sejam consideradas válidas. O que ocorre é que um ser puramente racional, vivendo em um mundo onde só habitam seus iguais, nunca se veria diante de situações como as que o homem, por ser suscetível a agir por inclinação, enfrenta. O próprio conceito de dever decorre disso, e é nesse sentido que as normas ordinárias (de primeiro estágio) podem ser consideradas inseridas em um modo de vida. No procedimento de universalização, entretanto, a aceitação da norma mesmo por seres puramente racionais (caso eles se encontrem em situações que demandam sua aplicação) deve ser considerada. A moral de Kant se utiliza, então, de um sentido de universalidade absoluto: não se trata de a norma poder ser aceita apenas por aqueles que partilham o mesmo modo de vida e que serão afetados por sua aplicação, mas de ela ser aceita virtualmente por todos os seres dotados de razão. Apesar disso, o

modo de vida continua sendo o elemento que constitui a norma de primeiro estágio, uma vez que a possibilidade de uma determinada ação moral surge quando o agente se confronta com uma situação, ainda que hipotética, mas em qualquer caso, fruto do contexto em que está inserido, e diante dela se pergunta: o que devo fazer?

Para Günther, essas peculiaridades do Imperativo Categórico podem gerar problemas em relação a esse princípio: idealismo e rigorismo. Entende Günther que é “somente a partir da nossa forma de viver que nós conseguiremos obter acesso às condições de formação de um juízo imparcial” (GÜNTHER, 2004, p. 106), o que o leva a constatar que a justificação racional de normas parte sempre de reconstruções de intuições já seguidas no âmbito de um modo de vida e, por isso é, no máximo, uma teoria moral falível, mas nunca a moral. Mesmo um princípio de segundo estágio como “U”, que pressupõe a universalização de normas morais para comprovação de sua validade e, assim, transcende um modo de vida, só o faz falivelmente:

Somente assim se atinge um segundo estágio, a partir do qual diversas versões dessa prática podem ser avaliadas. Porém, o passo que transcende a respectiva forma de viver não leva a um mundo transcendente, mas apenas a um mundo quase transcendental, que sequer compartilha as pressuposições de uma subjetividade transcendental, às quais Kant sempre recorria, [...]. As pressuposições argumentativas que inevitavelmente precisamos supor como cumpridas, ao participarmos de uma argumentação, são universais, mas apenas em um sentido idealizado (GÜNTHER, 2004, p. 107-108).

A introdução da variável da falibilidade em uma norma de segundo estágio difere, para Günther, um princípio moral como “U” e outro como o Imperativo Categórico, e é por meio dela que se escapa dos problemas apontados no parágrafo anterior (idealismo e rigorismo). Günther sustenta que Kant promove uma separação nítida entre normas de primeiro e segundo estágio (exatamente por não pressupor que o modo pelo qual o Imperativo Categórico justifica normas pode ser falível; falível porque o teste em que ele consiste é sempre promovido a partir da vivência dos agentes e, portanto, a partir de um determinado contexto). Essa separação produziria como consequência, ainda para Günther, uma ética de dois mundos, que “precisa operar com duas suposições duvidosas” (GÜNTHER, 2004, p. 106). Günther expressa, por meio desse entendimento, a leitura comum de que Kant afirma uma radical dicotomia entre ser e dever ser, e que o fato de ele não admitir, no Imperativo Categórico, quaisquer condições empíricas, além de espelhar essa característica de sal filosofia, demonstra que pode haver normas morais nunca executadas pelo homem (caso em que a legislação moral não seria eficaz) ou que, executadas, conduza a ações absurdas, dentre as quais a mais emblemática seja, talvez, a entrega do inocente ao seu assassino. O Imperativo Categórico, por

ser um juízo sintético *a priori*, produziria normas de primeiro estágio sem a devida contextualização, o que prejudicaria, conseqüentemente, sua adequação a casos (hipotéticos ou concretos).

Günther parece não levar em conta que o objeto do Imperativo Categórico são sempre **máximas**, e que máximas são situacionalmente dependentes, ainda que essas situações sejam apenas pressupostas. Isso não afasta seu caráter de princípio de segundo estágio, mas relativiza a crítica de que o Imperativo Categórico torna válidas normas de primeiro estágio que não se relacionam de forma alguma ou que não se relacionam da maneira como deveriam com o mundo da vida. Nesse sentido, a separação entre o princípio de segundo estágio e as normas de primeiro estágio não é tão “nítida” como sugere Günther. A dicotomia entre ser e dever ser não é radical a ponto de criar um abismo entre dois mundos (e nem, em decorrência disso, leva ao rigorismo moral). Toda máxima que passa pelo Imperativo Categórico – e ganha, assim, objetividade –, quer se trate de um dever de virtude ou de uma norma concreta de ação, se refere, nesse sentido, à experiência, e esta se insere necessariamente em um modo de vida. A neutralidade do Imperativo Categórico, que fica comprometida se este princípio moral de segundo estágio é confundido com uma norma de primeiro estágio, ou seja, “se as condições empíricas e, portanto, contingentes, de se efetivar a lei se tornarem condições da própria lei” (KANT, 1995, p. 67; AA 8:277), não significa que ele não possa testar normas de primeiro estágio destinadas a resolver questões ligadas a um contexto (ou modo de vida) específico.

Diante desta perspectiva, a existência de normas de primeiro e segundo estágio na moral de Kant pode trazer para ela os mesmos benefícios de que Günther se aproveita em relação a “U” e às demais normas morais: a constatação de que a universalidade de uma norma pode ser falível, motivo pelo qual a validade abstrata deve ser sempre *prima facie*, e precisa ser confirmada em cada situação de aplicação – em outras palavras, trata-se da necessidade de inclusão de um procedimento de adequação na justificação racional de normas morais.

Nesse sentido Singer, ao discutir a diferença entre regras e princípios morais (equivalentes aos princípios de primeiro e segundo estágios) e sua relação com seu princípio de generalização, extensível ao Imperativo Categórico²⁸⁶, considera:

²⁸⁶ De acordo com Singer, a diferença entre esses princípios é, basicamente, a referência que o Imperativo Categórico faz à vontade e à máxima de uma ação, e que seu princípio de generalização não faz. Entende este autor, não obstante, que essa diferença pode ser apenas superficial, não tendo um significado mais fundamental (SINGER, 1961, p. 10). Vale transcrever, para fins de comprovação da afirmação de Singer de que há identidade entre os princípios, o enunciado de seu princípio (ou argumento – esses termos, para o autor, são intercambiáveis) de generalização: “Se todos fizessem tal coisa, as conseqüências seriam desastrosas (ou indesejáveis); portanto, ninguém deve fazer isso” (SINGER, 1961, p. 4) – no original em inglês: “If everyone were to do that, the consequences would be disastrous (or undesirable); therefore, no one ought to do that”.

Uma regra moral afirma que certo tipo de ação é **geralmente** errada (ou obrigatória), e deixa aberta a possibilidade de uma ação (ou omissão) desse tipo ser justificável. Então **regras morais não se sustentam em todas as circunstâncias; elas não são invariáveis; numa expressão jurídica útil, elas são “anuláveis”**. Princípios morais, entretanto, **se sustentam em todas as circunstâncias e não admitem quaisquer exceções; eles são invariáveis com respeito a todo julgamento moral e toda situação moral. Eles são assim “não anuláveis”**. Outro ponto de diferença entre regras e princípios é que princípios são sempre *relevantes*, enquanto regras não o são. Por exemplo, a regra contra mentir não é relevante para uma situação em que a mentira não está envolvida, e a regra contra matar não é relevante onde a provocação da morte não esteja envolvida. **Princípios morais, no entanto, são relevantes em todas as situações morais, em cada situação em que surge uma questão moral**²⁸⁷ (SINGER, 1961, p. 103). Sem negrito no original.

Outra diferença entre regras e princípios morais, ou entre normas de primeiro e segundo estágio, é a possibilidade de colisão, presente nas últimas e ausente nas primeiras. Um princípio como o Imperativo Categórico não colide com outras normas porque, como procedimento de justificação de normas de primeiro estágio – ou regras morais, para Singer –, é exclusivo²⁸⁸; a razão prática não possui um mecanismo alternativo de justificação que com ele possa concorrer. O mesmo não acontece com as normas de primeiro estágio, que exprimem ações obrigatórias para o homem. Kant trata expressamente da possibilidade de colisão²⁸⁹ dessas normas na *Metafísica dos Costumes*, como será demonstrado abaixo. Antes de proceder-se a essa demonstração, porém, uma observação deve ser feita: um imperativo categórico – um dever de ação – é o resultado da aprovação de uma máxima pelo Imperativo Categórico. Considerando-se que este contém um procedimento de justificação completo de normas morais (a norma válida e, portanto, fundamentada, é aplicada ao caso concreto, se for adequada), o resultado final é a determinação da ação moralmente boa e, portanto, devida. Nesse sentido, essa ação é um dever. Ressalte-se que se trata de um dever

²⁸⁷ No original em inglês: “A moral rule states that a certain kind of action is generally wrong (or obligatory), and leaves open the possibility that an act (or omission) of that kind may be justifiable. Thus moral rules do not hold in all circumstances; they are not invariant; in a useful legal phrase, they are “defeasible”. Moral principles, however, hold in all circumstances and allow of no exceptions; they are invariant with respect to every moral judgment and every moral situation. They are thus “indefeasible”. A further point of difference between rules and principles is that principles are *always* relevant, whereas rules are not. For example, the rule against lying is not relevant to a situation in which lying is not involved, and the rule against killing is not relevant where killing is not involved. Moral principles, however, are relevant in every moral situation, in every situation in which a moral question arises”.

²⁸⁸ O mesmo se poderia dizer a respeito de “U” na ética do discurso, ou do princípio de generalização de Singer, em sua teoria. Nas palavras deste autor: “Uma pequena reflexão já é suficiente para mostrar que é impossível para qualquer desses princípios conflitar, apesar de eles estarem todos intimamente relacionados, e essa é uma outra diferença importante entre regras e princípios morais” (SINGER, 1961, p. 105). No original em inglês: “A little reflection suffices to show that it is impossible for any of those principles to conflict, though they are all closely related, and this is a further important difference between moral rules and principles”.

²⁸⁹ Deve-se recordar que, para Günther, colisões são típicas de procedimentos de adequação situacional de normas. A simples menção de Kant à possibilidade de colisão já é, então, um indício de que a aplicação dos imperativos categóricos aos casos concretos passa por uma etapa de adequação.

específico: agir ou não agir de certa maneira. Seria incoerente afirmar que esses deveres podem colidir, já que eles são a melhor ação em um caso concreto, a “melhor resposta”, fornecida pelo Imperativo Categórico. Colisões podem ser pensadas não no resultado, mas no curso do procedimento de justificação – Günther o demonstra claramente, como o capítulo anterior demonstrou. Se é assim, o que é passível de colisão não é o dever específico, o imperativo categórico do caso concreto, mas as razões que podem ser apontadas para agir de uma maneira ou de outra, por meio das quais se chega ao dever. A colisão, assim, se dá na dimensão dos deveres *prima facie*. Na *Metafísica dos Costumes* (e também na *Metodologia da Crítica da Razão Prática*²⁹⁰) ao explicar como podem ocorrer colisões entre normas morais, Kant atribui a essas normas gerais, não a denominação de deveres, mas a de fundamentos de obrigação. Seria um fundamento de obrigação, por exemplo, “manter-se vivo” ou, o que é o mesmo, “não se suicidar” (TRAVESSONI GOMES, 2007a, p. 174). A esse respeito, destacam-se as seguintes considerações de Kant:

Um *conflito* de deveres (*collisio officiorum, s. obligationum*) seria uma relação recíproca na qual um deles cancelasse o outro (inteira ou parcialmente). Mas visto que dever e obrigação são conceitos que expressam a necessidade prática objetiva de certas ações²⁹¹, e duas regras mutuamente em oposição não podem ser necessárias ao mesmo tempo, se é um dever agir de acordo com uma regra, agir de acordo com a regra oposta não é um dever, mas mesmo contrário ao dever; por conseguinte, uma colisão de deveres e obrigações é inconcebível (*obligationes non colliduntur*). **Entretanto, um sujeito pode ter numa regra que prescreve para si mesmo dois fundamentos de obrigação (*rationes obligandi*), sendo que um ou outro desses fundamentos não é suficiente para submeter o sujeito à obrigação (*rationes obligandi non obligantes*), de sorte que um deles não é um dever. Quando dois fundamentos tais conflituam entre si, a filosofia prática diz não que a obrigação mais forte tem precedência (*fortior obligatio vincit*), mas que o fundamento de obrigação mais forte prevalece (*fortior obligandi ratio vincit*)** (KANT, 2003, p. 67; AA 6:224).

O fato de Kant afastar a possibilidade de um desses fundamentos colidentes ser um dever demonstra que dever, aqui, é aquele específico para uma situação em que é preciso agir, e não um dever geral (*lato*), como o de virtude. Se não fosse assim, Kant estaria afirmando que os deveres de virtude não são deveres. Ao contrário disso, o que ele transmite por meio da passagem acima é que esses deveres são *prima facie*, são razões para a ação, e nisso se diferenciam dos deveres específicos, já adequados ao caso concreto e, portanto, definitivos. É essa característica dos deveres *latos* que permite, ao mesmo tempo, que Kant os denomine fundamentos da obrigação (definitiva).

²⁹⁰ Na Metodologia, Kant trata assim dos fundamentos de obrigação e de suas características: “Nisso se distingue a atenção àquela lei que só nos fornece um *fundamento* da obrigação daquela outra que é de fato *obrigatória* (*leges obligandi a legis obligantibus*), como por exemplo, a lei do que a necessidade dos homens exige de mim, em oposição ao que o *direito* dos homens exige; a última prescreve deveres essenciais, enquanto a primeira exige deveres não-essenciais [*prima facie*]” (KANT, 1997, p. 179-180; AA 5:159). .

Caso Kant entendesse que os deveres morais *latos* são de antemão (ou seja, antes do contato com o caso concreto) definitivos, não se poderia pensar em colisões entre eles, ao menos não da forma exposta acima. Observe-se que Kant não afirma que existem obrigações mais fortes que outras, pois todas estão no mesmo nível. Ele só pode dizer que não é “a obrigação mais forte [que] tem precedência (*fortior obligatio vincit*), mas que o fundamento de obrigação mais forte prevalece (*fortior obligandi ratio vincit*)” porque não há hierarquia entre essas obrigações. O que ocorre é que, em um caso, uma pode ser uma razão mais forte que a outra para a ação; porém, abstratamente, todas são razões em potencial. Mas essa característica é exatamente o que define uma norma *prima facie*: ela não deixa de conter um comando; entretanto, esse comando só se torna definitivo quando prevalece, tendo sido consideradas todas as características relevantes da situação ((SEARLE, 1978, p. 81-90).

Kant fornece mais evidências a esse respeito ao tratar, na mesma obra, dos princípios gerais da metafísica dos costumes no trato de uma pura Doutrina da Virtude. O primeiro desses princípios é exatamente o de que: “para qualquer dever **singular**” – aqui Kant diferencia explicitamente o tipo de dever que não pode colidir dos deveres de virtude. Os primeiros são deveres singulares, enquanto os últimos são *latos* – “só pode ser encontrado *um* fundamento de obrigação; e se alguém produz duas ou mais provas para um dever, é um sinal seguro de que ou não encontrou ainda uma prova válida ou que tomou dois ou mais deveres distintos por um” (KANT, 2003, p. 245; AA 6:403). Em relação a esse princípio, Kant comenta:

Assim é porque qualquer prova moral, enquanto filosófica, só pode ser delineada por meio do conhecimento racional *a partir de conceitos* e não, como na matemática, pela construção de conceitos. Os conceitos matemáticos permitem muitas provas para uma e a mesma proposição porque numa intuição *a priori* pode haver diversas maneiras de determinar as propriedades de um objeto, todas as quais conduzem de volta ao mesmo fundamento. Se, por exemplo, alguém deseja traçar uma prova a favor do dever de veracidade primeiramente a partir do *dano* provocado por uma mentira a outros seres humanos e, em seguida, a partir também da *indignidade* de um mentiroso e sua violação do respeito por si mesmo, o que prova no primeiro caso é um dever de benevolência, não de veracidade e, portanto, um dever distinto daquele para o qual se requeria a prova. Mas constitui um expediente altamente não filosófico recorrer a um grande número de provas para uma e a mesma proposição, consolando-se que a multidão de razões compensa a inadequação de qualquer uma delas tomada sozinha, pois isso significa artifício e insinceridade. **Quando diferentes razões são justapostas, uma não é compensatória da deficiência das demais para efeito de certeza ou mesmo probabilidade. Provas têm que proceder por fundamento e conseqüentes numa única série para um fundamento suficiente; somente desta forma podem elas ser demonstrativas. No entanto, o primeiro método constitui o dispositivo usual da retórica** (KANT, 2003, p. 245-246; AA 6:403-6:404).

²⁹¹ Trata-se, portanto, de deveres específicos, de agir em um determinado sentido em uma situação concreta.

O uso de diversas razões para justificar a adequação da norma ao caso concreto demonstra, então, “a inadequação de qualquer uma delas tomada sozinha”, e indica que a melhor resposta – a melhor razão, aquela que deve servir de fundamento para o dever singular – não sobressaiu. Da análise das circunstâncias concretas, não resultou a produção da razão adequada ao caso.

Travessoni Gomes, chamando a atenção para a questão terminológica envolvendo deveres singulares e fundamentos de obrigação, propõe a seguinte reflexão a respeito da colisão de normas morais em Kant, e de sua relação com a existência de um princípio de adequação em sua filosofia moral:

Aquilo que alguns chamam de dever é, para Kant, fundamento de obrigação; conseqüentemente, o que alguns chamam de conflito de deveres é, para Kant, conflito de fundamentos de obrigação. Imaginemos seguinte situação: alguém está em um barco que navega em mar revolto e, por acidente, uma pessoa cai na água. O que a pessoa que está no barco deve fazer? Por um lado, um fundamento de obrigação, nesse caso, é salvar a vida daquele que está em risco; por outro, há o fundamento de obrigação de manter-se vivo. Se a pessoa que está no barco constatar (**após a análise das diversas características da situação**, como a sua habilidade em nadar, as condições do mar, a distância que a pessoa em risco está etc.) que salvará a pessoa em risco, deverá pular e resgatá-la, pois aí pode, ao mesmo tempo, salvar aquele que está em risco e manter sua vida. No entanto, se avaliando as condições mencionadas a pessoa que está no barco chega à conclusão de que não conseguirá de modo algum salvar a pessoa em risco, não deve pular e arriscar sua vida. **Não há, pois, um dever geral como “devo sempre tentar salvar aquele que está em perigo”; o que há são fundamentos de obrigação que, aplicados a um caso específico, geram soluções diferentes para casos diferentes. A solução não é indeterminada, [...] mas direcionada pelo imperativo categórico, isto é, por um teste de universalização de máximas, as quais devem conter o(s) fundamento(s) de obrigação do(s) qual(is) fala Kant [...]** (TRAVERSSONI GOMES, 2007a, p. 174-175). Sem negrito no original.

Verifica-se que, no entendimento do autor, que vai ao encontro do defendido nesta dissertação, o Imperativo Categórico é o meio pelo qual um dever definitivo ou, em suas palavras, uma “solução determinada” é atingida. Ele é o critério para a adequação situacional: apenas a máxima que contém o melhor fundamento de obrigação pode ser universalizada sem contradição naquele caso concreto específico. Outra constatação a que se pode chegar a partir do posicionamento de Travessoni Gomes, e que se relaciona com a primeira, é de que ele também pressupõe o caráter *prima facie* dos deveres latos ou fundamentos de obrigação. É exatamente esse caráter que permite que se desenvolvam juízos de adequação. Se os deveres latos não fossem *prima facie*, ou seja, se fossem todos definitivos e não pudessem ser submetidos a um exame de adequação ao caso concreto, um deles não poderia, diante das circunstâncias, prevalecer sobre os outros e consistir na melhor resposta, ou seja, na única ação exigível. A colisão se daria, então, entre deveres singulares. Em conseqüência, o agente poderia se ver diante da obrigatoriedade paradoxal de, ao mesmo tempo, não

arriscar a sua vida e salvar a vida da pessoa que se encontra na iminência de afogar-se, resultado este que demonstra, de acordo com Kant, a “**inadequação**” dos deveres latos aos casos concretos (KANT, 2003, p. 246; AA 6:404).

Como mecanismo para evitar que isso aconteça, o princípio moral de segundo estágio – o Imperativo Categórico – promove a justificação racional do dever singular (da norma de ação do caso concreto), conferindo validade geral aos deveres latos, mas realizando, também, sua adequação à situação vivenciada pelo agente, procedimento este que culmina com a produção da norma individualizada para aquela situação. À mesma conclusão sobre o papel de um princípio moral de segundo estágio como o Imperativo Categórico chega Singer (sua argumentação é dirigida ao princípio de generalização, mas, como visto, o próprio autor afirma que este é similar ao Imperativo Categórico):

Dado, então, que há casos em que regras morais conflitam, [...] segue-se do que já foi dito que em casos nos quais regras conflitam, nos quais há argumentos ou obrigações conflitantes, o argumento de generalização [o princípio moral de segundo estágio] fornece o critério para decidir ou mediar entre eles. Pois a ação será correta nas circunstâncias particulares apenas se for correta para todos e qualquer um, em circunstâncias similares²⁹² (SINGER, 1961, p. 133).

Se, para a fundamentação dos deveres latos – *prima facie* –, o Imperativo Categórico verifica se a observância geral (universal) de suas prescrições constitui um interesse universal (o interesse moral), para a aplicação desses deveres aos casos concretos, o Imperativo atua na seleção das características situacionais relevantes, diante das quais a norma de ação singular será construída. Escolher características relevantes é escolher razões para a ação, fundamentos para a obrigação. Na medida em que o Imperativo Categórico indica qual é o fundamento que deve prevalecer, por ser aquele que se universaliza sem contradição diante do caso concreto, ele está, ao mesmo tempo, apontando quais as características situacionais moralmente relevantes naquele caso:

Segue-se, então, do que foi dito sobre o argumento de generalização, que ele está envolvido, e é decisivo, na determinação da relevância das considerações que podem ser realizadas para sustentar um julgamento moral; é dizer, para a determinação de se alguma característica de uma situação é relevante para aquilo que deve ou pode ser corretamente feito naquela situação. [...] Pois a questão “Como você pode dizer o que é relevante?” é de fato igual à questão “Como você pode dizer o que é uma razão?”. E o princípio formal é que uma razão em um caso deve ser uma razão em todos os casos similares; é dizer, em todos os casos em

²⁹² No original em inglês: “Given, then, that there are cases in which moral rules conflict [...], it follows from what has already been said that in cases in which rules conflict, in which there are conflicting claims or obligations, the generalization argument provides the criterion for deciding or mediating between them. For the action will be right in the particular circumstances only if it would be right for anyone, and everyone, in similar circumstances”.

que se aplica. De outro modo, não seria de forma alguma uma razão. Por isso, o que é relevante em uma situação deve ser relevante em todas as situações similares. De outro modo, não seria de forma alguma relevante. A questão a ser respondida, portanto, é “Como seria se todos, em uma situação similar, ou por razões similares, devessem agir do modo que diz-se ser requerido ou justificado?”²⁹³ (SINGER, 1961, p. 138).

O desempenho desse tipo de função pelo Imperativo Categórico depende, entretanto, de não se confundir sua aplicação como princípio moral de segundo estágio com a de normas de primeiro estágio pois, em tal caso, ele se confunde com seu objeto e não mantém a neutralidade necessária para avaliar as máximas (que são, no fim das contas, diferentes versões de ações que poderiam ser adotadas) e para selecionar aquela que puder justificar-se racionalmente como a melhor, independentemente do modo de vida em que está inserida. Quando ao Imperativo Categórico não é conferido o papel de princípio de segundo estágio, a vinculação a um modo de vida não é superada, e a comparação com outros modos e/ou a consideração de características inusitadas ou desconhecidas não é permitida. Uma consequência que poderia decorrer disso é o rigorismo moral. Nessas condições, o poder do Imperativo de promover a adequação de máximas a casos concretos estaria prejudicado, pois as características relevantes para a adequação seriam pré-estabelecidas pelo modo de vida. A diversidade seria excluída, e o Imperativo não possuiria abertura para o inusitado ou, pelo menos, para o não pensado.

3.1.5.2.5 Fundamentação e aplicação como procedimentos da faculdade prática de julgar e sua relação com o rigorismo moral

Tendo em vista as informações já expostas, é possível descrever como o procedimento de aplicação de deveres latos (válidos e, portanto, já fundamentados) a casos concretos se desenvolve. A partir de uma situação vivenciada, o indivíduo que precisa formular para si uma máxima concreta de ação apreende, empiricamente, as circunstâncias que levam a agir em um sentido determinado.

²⁹³ No original em inglês: “It follows, then, from what has been said about the generalization argument that it is involved, and is decisive, in determining the relevance of the considerations brought to bear in support of a moral judgment; that is to say, in determining whether some feature of a situation is relevant to what ought to be or may be rightfully done in that situation. [...] For the question ‘How can you tell what is relevant?’ is really the same as the question ‘How can you tell what is a reason?’. And the formal principle is that a reason in one case must be a reason in all similar cases; that is to say, in all cases in which it applies. Otherwise it is not a reason at all. Hence what is relevant in one situation must be relevant in all similar situations. Otherwise it is not relevant at all. The question to be answered, therefore, is ‘How

Essas circunstâncias ou características situacionais são, como visto, as razões para se chegar a um dever definitivo, aquele que prescreve qual a melhor conduta diante de uma situação. Pode haver várias características em jogo e, nesse caso, elas podem se relacionar com deveres latos diferentes, como benevolência e veracidade, por exemplo (KANT, 2003, p. 246; AA 6:404). Havendo colisão, o Imperativo Categórico avalia qual desses deveres latos colidentes deve prevalecer: apenas um deles será universalizável, **diante das características situacionais**, sem contradição. Não havendo colisão, o Imperativo Categórico ainda assim atua na adequação do dever lato ao caso concreto, uma vez que a máxima que o agente pretende tornar seu dever singular ou sua norma concreta de ação precisa, para ganhar validade objetiva em relação àquele caso, ou seja, para que a adequação seja confirmada, passar pelo Imperativo Categórico. Não se deve estranhar a menção à validade quando se diz que a máxima adequada deve adquiri-la em relação ao caso concreto. Afinal, como demonstra Günther, a etapa de adequação é uma espécie de “U” forte (combinação de fundamentação e de aplicação) restrita a um único caso: a exigência contida no procedimento que leva à adequação, de consideração de todas as características situacionais relevantes envolvidas, é a mesma que “U” forte fazia em relação a todas as normas cuja validade fosse pleiteada (GÜNTHER, 2004, p. 70). Constatando-se que, diante dessas características, uma determinada norma é adequada ao caso concreto, a ela é simultaneamente atribuída validade definitiva (ou seja, ela é válida para aquela situação específica – válida porque aplicável).

É preciso destacar que, em Kant, a justificação de normas morais, incluídas aí fundamentação e aplicação, se dá de modo interno e individual²⁹⁴. Para promovê-la, é preciso o uso de uma faculdade específica da razão: a faculdade de julgar. Ao contrário do que Günther sugere (GÜNTHER, 2004, p. 68)²⁹⁵, o recurso de Kant à faculdade de julgar não invalida a possibilidade de sua filosofia contemplar um procedimento de justificação **racional** (com base em critérios racionais) desmembrado em fundamentação e aplicação.

would it be if everyone, in a similar situation, or for similar reasons, were to act in the way said to be required or justified in this?”.

²⁹⁴ Travessoni Gomes sustenta que há certo exagero na afirmativa comum de que Kant propõe um método solipsista de justificação de normas, porque entende que já é possível observar-se um caráter discursivo nesse procedimento (TRAVERSSONI GOMES, 2008). Entretanto, para que não se perca o foco do trabalho, o assunto não será problematizado na presente dissertação.

²⁹⁵ Günther afirma que, em sua versão fraca, “uma aplicação de “U” evita tematizar se nessa situação é correto aplicar uma norma. Poderíamos deixar a decisão para a faculdade de julgar. Antes de dar esse passo precipitado, ainda nos resta examinar se, em casos isolados, “U” nos deixa desamparados” (GÜNTHER, 2004, p. 68). Apesar de, mais à frente, ele chegar a conclusão de que “U”, mesmo na versão fraca, fornece um critério para a aplicação de normas (é aplicável aquela que for mais adequada, tendo sido consideradas as características situacionais relevantes), na passagem acima o que ele expressa é preocupação quanto à existência desse critério, sem o qual a decisão sobre a aplicabilidade de uma

Kant trata da faculdade de julgar como “um termo médio entre o entendimento e a razão” (KANT, 2002a, p. 12; *KU* V-VI), cujo objetivo, como o próprio nome já sugere, é proferir juízos racionais acerca de questões a ela submetidas, guiada por um princípio próprio, que é o da conformidade a fins, princípio esse que é regulativo e coordena nossos juízos, e que pressupõe a referência necessária do objeto de julgamento a um fim²⁹⁶ determinado (KANT, 2002a, p. 72; *KU* 44). No caso dos juízos morais, esse fim é a moralidade de nossas ações, e se expressa por meio da lei moral. Kant não concebe a possibilidade de proferir-se, sem esse princípio regulativo, um juízo acerca da conformidade a fins de uma ação particular (ou de outro objeto da faculdade de julgar) – como saber se uma ação é conforme à moralidade sem se utilizar a lei moral como guia? Para Kant:

A faculdade do juízo não pode conhecer qualquer conformidade a fins a respeito do particular e em consequência não pode realizar quaisquer juízos determinantes, sem possuir uma lei universal sob a qual possa subsumir aquela. Mas embora o particular, como tal, contenha algo de contingente relativamente ao universal, a razão exige, não obstante, unidade na ligação de leis particulares e em consequência legalidade (legalidade essa do contingente a que chamamos conformidade a fins), e já que a dedução das leis particulares a partir das universais, à respeito daquilo que aquelas contêm em si de contingente, é impossível *a priori* através da definição do conceito do objeto, então o conceito da conformidade a fins da natureza nos seus produtos torna-se necessário para a faculdade de juízo humana (KANT, 2002a, p. 245-246; *KU* 344).

É exatamente essa idéia de conformidade a fins da natureza, como tipo para que, de leis universais, se extraíam leis particulares, que Kant utiliza na *Crítica da Razão Prática*²⁹⁷, ao tratar, na Analítica da Razão Pura Prática, da típica da faculdade pura prática de julgar. Sendo as leis particulares elaboradas sob influência de fatores empíricos, nelas se manifesta um caráter contingente. Como as leis universais, por sua vez, são puras, ou seja, absolutamente isentas de elementos empíricos, a conformação das primeiras às segundas (conformidade a fins da lei moral, por exemplo) seria inacessível ao homem, não contasse ele com um *medium* que, sendo cognoscível para ele, lhe permitisse promover essa conformação. Esse *medium*, como se pode observar na passagem acima, é a conformidade a fins da natureza. Tal conformidade refere-se, é preciso salientar, apenas à forma de uma lei natural, que coincide com a de uma lei moral (KANT, 1997, p.

norma acabaria sendo remetida à faculdade de julgar – onde, então, não se pode encontrar critério racional algum: tratar-se-ia, ao que parece, de algo semelhante a uma decisão discricionária entre as possibilidades de aplicação.

²⁹⁶ Fim, nesse contexto, é “o conceito de um objeto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da efetividade deste objeto” (KANT, 2002a, p. 24; *KU* XXVIII).

²⁹⁷ A *Crítica da Razão Prática* é uma obra anterior à *Crítica da Faculdade do Juízo*, portanto deve-se considerar que Kant desenvolveu nesta uma idéia já contida naquela.

83-84; AA 5:69-70). A lei natural se torna, assim, o tipo da lei moral, uma estrutura comum compreensível para os seres humanos:

A lei moral, pois, não dispõe de nenhuma outra faculdade de conhecer, que lhe proporcione aplicação a objectos da natureza, além do entendimento (não a imaginação), o qual pode submeter, como lei para a faculdade de julgar, a uma idéia da razão, não um esquema da sensibilidade²⁹⁸, e sim uma lei, mas uma lei tal que pode ser representada *in concreto* nos objectos dos sentidos, portanto, uma lei da natureza, **mas só relativamente a sua forma**, motivo por que podemos denominar essa lei como o *tipo* da lei moral.

A regra da faculdade de julgar sob as leis da razão pura prática é a seguinte: pergunta-te a ti mesmo se, quanto à ação que pretendes, poderias considerá-la possível, mediante a tua vontade, supondo-se que ela deveria ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu próprio fazes parte. **Mediante tal regra cada um, efetivamente, julga se as ações são, sob o aspecto moral, boas ou más.** [...] essa comparação das máximas das suas ações com uma lei universal da natureza não constitui de forma alguma o princípio determinante da sua vontade²⁹⁹. Entretanto, essa lei é um *tipo* para julgar a máxima segundo princípios morais. Se a máxima de ação não pode resistir a um confronto com a forma de uma lei natural, tal máxima é moralmente impossível (KANT, 1997, p. 82-84; AA 5:69-71). Sem negrito no original.

É possível considerar-se que o uso de um tipo da lei moral – a lei da natureza – como forma de conhecimento da moralidade das máximas de ação humanas já era previsto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Parece não ser em outro sentido que Kant propõe uma formulação alternativa à fórmula da universalidade do Imperativo Categórico, contendo o enunciado: “*Age segundo máximas que possam ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza*” (KANT, 1980b, p. 142; AA 4:437).

O meio de que se vale a faculdade de julgar para avaliar a moralidade das ações – o tipo de uma lei natural (necessariamente universal, já que a natureza não produz normas particulares) – demonstra, assim como a própria existência de uma faculdade de julgar indica, que a lei moral não se aplica diretamente ao caso concreto, e não é capaz, sem um procedimento que promova a intermediação entre esta e o mundo empírico, de determinar a moralidade de ações particulares. Esse procedimento tem como objetivo, então, justificar os princípios morais subjetivos (as máximas, sejam *prima facie* ou definitivas), tornando-os conformes à lei moral e, portanto, objetivamente válidos (deveres gerais ou deveres específicos) e adequados ao caso concreto. É por meio da faculdade de julgar que se realizam a fundamentação e a aplicação em Kant. É ela a instância de justificação racional de normas morais – racional porque trabalha com um critério derivado da razão: o Imperativo Categórico. Por isso, a crítica de Günther de que o recurso à faculdade de julgar como

²⁹⁸ Uma vez que à lei moral falta de todo referência às intuições, mesmo àquelas que são puras, como espaço e tempo.

²⁹⁹ Esse princípio, como já visto, é a liberdade.

sede da decisão sobre quais normas morais seguir não seria recomendável, por faltar a ela critérios de determinação da norma mais adequada, não se sustenta diante da filosofia de Kant, uma vez que, nela, o Imperativo Categórico (critério para a fundamentação e para a aplicação) é um teste realizado justamente pela faculdade de julgar.

O fato de, por meio da faculdade de julgar, serem realizadas tanto a fundamentação como a aplicação de normas morais, leva a outra espécie de consideração: se trata de procedimentos distintos – o resultado de um deles não implica o mesmo resultado no outro, ou seja, é possível que uma norma abstratamente válida não seja aplicável a certo tipo de situação, assim como é possível que uma norma construída com base nas características situacionais relevantes não seja abstratamente válida, por não ir ao encontro do interesse universal (moral). Entretanto, esses procedimentos são ao mesmo tempo complementares, uma vez que nenhum dos dois, por si, justifica integralmente uma norma moral. Assim, chega-se à conclusão de que o Imperativo Categórico poderia ser enquadrado como princípio moral de universalização próprio do terceiro estágio de desenvolvimento da consciência moral, cujas características foram apresentadas no primeiro capítulo – isso não poderia ter sido feito por Kant, é óbvio, porque a problematização desses estágios é cronologicamente posterior à época de desenvolvimento de sua filosofia. Trata-se de uma comparação que pode ser feita apenas por extensão.

Günther implicitamente admite a possibilidade de inserção do Imperativo Categórico nesse terceiro estágio. Ao questionar-se sobre a plausibilidade de críticas de que esse terceiro estágio, por descontextualizar pleitos de validade de uma situação concreta, exigindo a assunção recíproca de perspectivas por todos e cada um para chegar a um resultado conclusivo (uma universalização independente do modo de vida, motivo pelo qual a norma universalizada precisa ainda ser submetida a uma verificação de sua adequação situacional, momento em que o contexto é recuperado), seria marcado pelo rigorismo, o autor procede a um estudo a respeito da presença dessa característica na filosofia de Kant. Obviamente, ele não o faria se não entendesse que esta guarda alguma relação com o terceiro estágio de desenvolvimento da consciência moral.

A acusação de rigorismo, ligada a esse terceiro estágio, e que é comum também a “U”, tem como objeto o entendimento, exposto no capítulo precedente, de que a introdução do conceito de norma na ética combina-se necessariamente com uma abstração de condições contextuais concretas porque, como regras, normas disciplinam uniformemente casos diferentes, de modo que o dever de seguir normas morais significa desconsideração das circunstâncias especiais de uma situação (GÜNTHER, 2004, p. 234). O fato de, nesse estágio, fundamentação e aplicação se diferenciarem,

seria indicativo de que normas válidas poderiam exigir observância incondicional. Como fundamentação e aplicação não estariam reunidas em um único procedimento de justificação, normas seriam consideradas válidas e, portanto, universalmente exigíveis, sem prévia contextualização, o que equivale a dizer que seriam exigíveis de modo rigorista (GÜNTHER, 2004, p. 233-234).

Não se empreenderá, neste tópico, um reexame dos motivos pelos quais a crítica não procede. Ressalta-se, apenas, que a fundamentação de uma norma implica exatamente a impossibilidade de sua validade recair sobre algum argumento de autoridade ou outra categoria de princípio irracional: o critério da constituição do interesse comum se traduz em uma exigência de racionalidade. Destaca-se, ainda, que um princípio moral de universalização – como o Imperativo Categórico ou “U” – não define previamente quais características situacionais serão relevantes para a aplicação da norma, o que só pode ser feito diante do caso concreto. Não há uma decisão pré-estabelecida em um determinado sentido; há, antes que seja efetivado um juízo de adequabilidade, apenas normas *prima facie*.

O que se pretende colocar em foco aqui, utilizando as conclusões a respeito do rigorismo moral esboçadas acima e debatidas no capítulo anterior, é a crítica endereçada especificamente a Kant. Com apoio em exemplos como o da mentira por filantropia, sustenta-se tradicionalmente que, se a validade das normas deve ser universal para pretender corresponder a uma racionalidade prévia a todas as experiências em si possíveis (*a priori*), a adequação de juízos morais, que pressupõe exatamente o contato com o mundo empírico, não seria tema da razão (GÜNTHER, 2004, p. 241). Essa interpretação de uma ética universalista como a de Kant é considerada, para Günther, um “mal-entendido”. Vale rever seu comentário a esse respeito:

É possível introduzir ainda esse mal-entendido pela leitura indevida da ética kantiana, que no geral é citada como paradigma de um rigorismo moral. Kant identificou a razão prática com a forma da lei que, por sua vez, ele havia criado em analogia à lei causal-mecânica da natureza. Isso implica não só a concepção hipotética segundo a qual eu poderia querer que todos observassem essa máxima como uma lei (inclusive diante de mim mesmo), mas também que ela seja aplicada do mesmo modo em todas as situações imagináveis. **É verdade que Kant acentuou que essa comparação se referia meramente à forma da lei e não deveria ser considerada como um motivo de determinação da vontade. Essa função caberia à própria liberdade, e eu apenas posso reconhecer se ela coincide com a liberdade na forma de uma máxima análoga à lei da natureza.** Contudo, se entendermos o motivo de modo que a analogia com a lei da natureza seja adequada também à aplicação de uma máxima coincidente com a lei moral – por eu, em qualquer caso de utilização, ser obrigado a aplicar, como uma lei da natureza, uma máxima que eu possa querer como lei da natureza – chega-se às conseqüências rigoristas de que Kant é acusado por seus críticos. **A máxima moral é, nesse caso, confundida com a própria lei moral** (GÜNTHER, 2004, p. 241-242). Sem negrito no original.

Günther entende que a crítica de rigorismo aplicada a Kant é, então, fruto de uma confusão entre a lei moral e a máxima de ação. Esta, necessariamente referente ao contexto de aplicação, uma vez que é meio para se descobrir se a escolha por determinada ação, em um caso concreto, coincide ou não com a lei moral (o Imperativo Categórico atua por meio de máximas), não pode ser a própria lei moral, que é desvinculada de qualquer dado empírico e, portanto, de qualquer contexto. Se a faculdade de julgar, da forma como ela é concebida por Kant, pode ser inserida no terceiro estágio de desenvolvimento da consciência moral, é porque em seu âmbito toda situação é única e a máxima de ação produzida em cada uma delas deve ser submetida ao teste do Imperativo Categórico, que determina sua adequação a deveres latos – válidos mas, ao mesmo tempo, *prima facie* – de forma casuística. Como conclui Günther: “a partir da complementação da idéia de fundamentação universalista, por meio do princípio de aplicação imparcial, a objeção de rigorismo de uma ética universalista perde a sua justificativa” (GÜNTHER, 2004, p. 245).

3.1.6 Releituras do exemplo da mentira por filantropia e a consideração de alguns outros exemplos casuísticos dados por Kant, à luz do entendimento contido nos tópicos anteriores

O célebre exemplo da mentira, que se tornou objeto de intensa polêmica após a crítica formulada por Benjamin Constant, narra a situação de alguém que, tendo abrigado em sua casa um indivíduo inocente que estava sendo perseguido, vê-se face a face com o perseguidor, que lhe pergunta onde está seu abrigado. Sabendo que este pretende assassiná-lo injustamente, encontra-se às voltas sobre como agir. Deve essa pessoa dizer a verdade, provocando com isso a morte do inocente, ou deve ela mentir, sustentando falsamente que o inocente não se encontra em sua casa (salvando sua vida sob o preço de não cumprir o dever moral de veracidade)? A resposta de Kant foi no primeiro sentido: nunca se deve mentir, não importa a situação.

De acordo com Kant, entende Constant, entretanto, que:

O princípio moral que prescreve ser um dever dizer a verdade, se alguém o tomasse incondicional e isoladamente, tornaria impossível qualquer sociedade. A prova disso, temo-la nas conseqüências muito imediatas que certo filósofo alemão inferiu desse princípio, chegando a ponto de afirmar que a mentira dita a um assassino que nos indagasse se um amigo nosso por ele perseguido não se teria refugiado em nossa casa seria um crime (KANT, 1974a, p. 118; AA 8: 425).

Diante da crítica de Constant, Kant redigiu uma réplica, intitulada *Sobre um suposto direito de mentir por filantropia*, em que se defende alegando, resumidamente, que “a veracidade é um dever que deve ser considerado base de todos os deveres a serem fundados sobre um contrato [social], e a lei desses deveres, ao se lhe permitir a menor exceção, torna-se vacilante e inútil” (KANT, 1974a, p. 120; AA 8:427), porque “é um sagrado mandamento da razão, que ordena de maneira incondicional e não admite restrições, por qualquer espécie de conveniência, o seguinte critério: ser verídico (honesto) em todas as declarações” (KANT, 1974a, p. 120; AA 8:427), ou ainda que “um princípio reconhecido como verdadeiro (e acrescento: reconhecido *a priori*, sendo portanto apodíctico) jamais deve ser abandonado, independentemente do perigo que nele se encontre” (KANT, 1974a, p. 124; AA 8:429).

Seria o posicionamento de Kant condizente com sua própria filosofia? É possível sustentar-se que não (a conclusão sobre a equivalência das três fórmulas, acima exposta, já havia fornecido indícios nesse sentido). Para Travessoni Gomes, por exemplo, “teria Kant desconsiderado que, além da regra que manda não mentir, há outra que manda salvar a vida de um inocente que se abriga em minha casa” (TRAVERSSONI GOMES, 2007a, p. 175). De acordo com este autor, é possível fornecer “uma solução kantiana” para o exemplo da mentira por filantropia, de modo que ele não leve às conseqüências rigoristas sustentadas por Kant em face de Constant. Observe-se que a reconstrução proposta envolve a idéia de choque entre normas, idéia esta que se associa diretamente a um procedimento de adequação:

Como para Kant não pode haver um conflito de deveres, somente de fundamentos de obrigação, no caso da mentira por filantropia *não mentir* é um fundamento de obrigação que tem de ser contraposto a outro, a saber, que *os inocentes devem ser protegidos*. Como não pode haver um conflito de deveres, o dever tem que ser oriundo do teste da máxima pelo imperativo categórico. Para Korsgaard, no caso da mentira, o agressor está em situação moral desprotegida, isto é, o exemplo da mentira só faz sentido se adotarmos o pressuposto de que o assassino só faz a pergunta “onde está o inocente?” se acha que o protetor não sabe que ele tem a intenção de matar um inocente. A mentira, nesse caso, pode ser universalizada sem contradição, pois o assassino pressupõe estar o protetor em uma situação em que ele, de fato, não está (KORSGAARD, 2000, p. 135-137). Logo, a máxima que inclui a descrição da situação (para salvar a vida de um inocente que se abriga em minha casa eu mentir) passa pelo teste do imperativo categórico³⁰⁰. Em outra situação envolvendo a mentira, por exemplo, a falsa promessa para obter dinheiro fácil, a máxima que descreve a situação (“a fim de obter dinheiro fácil vou fazer uma falsa promessa”) não evidencia um conflito de fundamentos de obrigação, pois não há, aqui, uma razão moralmente relevante para justificar

³⁰⁰ Deve-se considerar, entretanto, que para Korsgaard, as fórmulas do Imperativo Categórico levam a resultados diferentes. Se a mentira, no caso, passa pela fórmula da universalidade, ela não passa, por outro lado, pelas outras duas fórmulas, a da humanidade e a do reino dos fins. Afirmar que, por ser universalizável sem contradição, uma máxima passa pelo Imperativo Categórico, pressupõe a consideração, corroborada por O'Neill, por exemplo, de que as três fórmulas são equivalentes.

a mentira. Por isso, essa máxima, universalizada, entra em contradição, [...] (TRAVERSONI GOMES, 2007a, p. 175-176).

Também Singer sustenta que a mentira para salvar um inocente passaria pelo Imperativo Categórico. Sua argumentação começa por outro exemplo de Kant, o da falsa promessa. Singer afirma que, do fato de não ser moralmente bom fazer falsas promessas para obter dinheiro fácil, “não se segue que seja sempre errado mentir para fazer uma falsa promessa. Tudo o que Kant demonstrou é que é geralmente errado [...]. Ele não demonstrou que, não importam as circunstâncias, a suposição de que todos poderiam fazer uma promessa mentirosa nessas circunstâncias teriam essa consequência³⁰¹” (SINGER, 1961, p. 231). Mas isso é exatamente o que teria que ficar provado, para que a mentira fosse sempre errada, independentemente das circunstâncias. E, entende Singer, isso não pode ser feito: é possível imaginar circunstâncias em que uma falsa promessa poderia ser feita por todos sem, com isso, tornar-se impossível. A universalização da máxima, então, não implicaria a destruição de seu próprio objeto. “De fato, seria auto-contraditório sustentar que mentir é sempre, e não apenas geralmente errado, *porque, como já aleguei, as razões nos termos das quais a regra é estabelecida são as mesmas que, em certas circunstâncias, seriam suficientes para afastá-la*³⁰²” (SINGER, 1961, p. 231). Para este autor:

O caso em que é proposto que se diga uma mentira para salvar uma pessoa inocente de danos é precisamente desse tipo. [...] A pergunta que Kant deveria ter levantado em seu tratamento da questão é, “Poderia ser querido como uma lei universal que todos devessem mentir nesse tipo de situação?” Mas ele, na realidade, não fez isso. Ao invés de levantar tal questão, ele simplesmente assumiu que suas aplicações anteriores do imperativo categórico estabeleçam o dever de veracidade como “um dever *incondicional* que se sustenta em todas as situações”. Ao invés de aplicar o imperativo categórico a essas circunstâncias particulares, ele aplicou essa regra rígida e rápida. Não há um processo racional por meio do qual possa ser deduzido disso que o imperativo categórico é, de algum modo, defeituoso. O que é defeituosa é a maneira em que Kant o usou. E mais, o resultado de aplicar o imperativo categórico a esse tipo de situação seria bem diferente do que tanto Kant como seus críticos tão acriticamente assumem³⁰³ (SINGER, 1961, p. 231-232).

³⁰¹ No original em inglês: “All that Kant has shown is that it is generally wrong (and surely this is enough). He has not shows that *no matter what the circumstances*, the supposition that everyone could make a lying promise in those circumstances would have this consequence”.

³⁰² No original em inglês: “Indeed, it would be self-contradictory to maintain that lying is always, and not just generally, wrong, *because, as I have already argued, the reasons in terms of which the rule is established are the very same reasons which, in certain circumstances, would suffice to override it*”.

³⁰³ No original em inglês: “Now the case in which it is proposed to tell a lie in order to save an innocent person from harm is precisely on this type. [...] Now the question Kant should have raised in his treatment of this question is, ‘Could it be willed to be a universal law that everyone should lie in this sort of situation?’ but he did not in fact do this. Instead of raising such a question, he simply assumed that his previous applications of the categorical imperative established the duty of veracity as ‘an *unconditional duty* which holds in all circumstances’. Instead of applying the categorical imperative to these particular circumstances, he applied this hard and fast rule. There is no process of reasoning by which it can be deduced from this that the categorical imperative is somehow defective. What is defective is the way Kant used

De acordo com Singer, então, as circunstâncias do caso concreto determinam a aplicabilidade de um dever geralmente válido, e o Imperativo Categórico é apto para testar máximas que contenham esse tipo de menção (ao caso concreto), e para fornecer, como resultado, a norma concreta de ação, afastando, eventualmente, a obrigatoriedade de se seguir a norma geral em detrimento de outra, mais adequada às exigências da moralidade naquelas circunstâncias. Em outras palavras, Singer reconhece a possibilidade de, por meio do Imperativo Categórico, serem proferidos juízos de adequação.

Finalmente, há a perspectiva de Korsgaard sobre o exemplo da mentira por filantropia. Como visto, em decorrência de sua interpretação de que as fórmulas do Imperativo Categórico não são equivalentes, exposta anteriormente, a autora não afirma que a máxima de mentir para salvar um inocente passa no teste do Imperativo Categórico em qualquer de suas formulações, mas sustenta que ela é aprovada pela fórmula da universalidade. Korsgaard entende que, enquanto as fórmulas da humanidade e do reino dos fins fornecem um ideal a governar as vidas dos homens, a fórmula da universalidade consegue testar máximas que escapam a esse ideal. É o caso de máximas que são produzidas para lidar com o mal (KORSGAARD, 2000, p. 151). Por isso, ela afirma que as acusações de rigorismo dirigidas a Kant não derivam de um exagerado apego à consistência ou a um tipo de pensamento legalista. Para ela, as conclusões a que Kant chega em casos como o da mentira para salvar o inocente “vêm de um ideal atraente das relações humanas, que é a base de seu sistema ético”³⁰⁴ (KORSGAARD, 2000, p. 135). Explica-se: “se Kant está errado em sua conclusão sobre mentir para o assassino à porta, é pela razão interessante e importante de que a própria moralidade às vezes permite ou mesmo requer que façamos algo que, de uma perspectiva ideal, está errado”³⁰⁵ (KORSGAARD, 2000, p. 135).

Como já havia sido exposto, Korsgaard defende que Kant equivocou-se ao não considerar que estava lidando com o mal e que, nessa situação, testar máximas a partir de um ponto de vista ideal não seria possível. Mas isso acaba por, de uma forma diferente, trazer novamente à tona a necessidade de adequação situacional: o que Kant não percebeu, na realidade, foi que diante das circunstâncias específicas daquele caso, uma perspectiva válida em geral para a avaliação das

it. What is more, the result of applying the categorical imperative to this sort of situation would be quite different from what both Kant and his critics so uncritically assumed.”

³⁰⁴ No original em inglês: “[...] attractive ideal of human relations which is the basis of his ethical system”.

³⁰⁵ No original em inglês: “If Kant is wrong in his conclusion about lying to the murderer at the door, it is for the interesting and important reason that morality itself sometimes allows or even requires us to do something that from an ideal perspective is wrong”.

máximas – a perspectiva ideal – não era adequada e, portanto, se tornava inaplicável, devendo ser afastada em favor de outra perspectiva – não-ideal –, esta sim adequada às características do caso concreto.

É importante observar que o próprio Kant faz considerações de ordem diferente das que expôs em sua resposta a Constant. Algumas delas já foram mencionadas nesta dissertação, e se referem a situações em que a mentira surge como mecanismo de defesa. (KANT, 2002b, p. 274-275; *LE* 448). Também na casuística da *Metafísica dos Costumes*, Kant propõe reflexões interessantes a respeito do tema. Após afirmar que a mentira é “um crime de um ser humano contra sua própria pessoa e uma indignidade que deve torná-lo desprezível aos seus próprios olhos”, Kant se questiona:

Pode uma inverdade por mera delicadeza (por exemplo, “o teu obediente servo” no fim de uma carta) ser considerada uma mentira? Ninguém é enganado por isso³⁰⁶. Um autor pergunta a um dos seus leitores: “O que achou de minha obra?” Poderia parecer meramente que se dá uma resposta gracejando quanto à impropriedade de uma tal pergunta. Mas quem tem seu dito espirituoso sempre pronto? O autor considerará a menos hesitação para responder, um insulto. Pode, então, alguém dizer o que dele se espera? (KANT, 2003, p. 273; *AA* 6:431).

Entretanto, um pouco antes disso, mas tratando do mesmo assunto, Kant havia concluído:

A maior violação do dever de um ser humano consigo mesmo, considerado meramente como um ser moral (a humanidade em sua própria pessoa), é o contrário da veracidade, a *mentira* [...]. Pela mentira um ser humano descarta e, por assim dizer, aniquila sua dignidade como ser humano. Um ser humano que não crê ele próprio no que diz a outro (mesmo que o outro seja uma pessoa simplesmente ideal) tem mesmo menos valor do que se fosse uma mera coisa; pois uma coisa, por ser algo real e dado, possui a propriedade de ser útil, de maneira que um outro pode destiná-la a algum uso (KANT, 2003, p. 271; *AA* 6:429).

Ultrapassando o dever de veracidade, há outras questões casuísticas, relacionadas a diferentes deveres de virtude, em que Kant também se pergunta sobre a exigibilidade de se agir pautado por uma máxima por meio da qual se cumpre o dever geral. Duas delas serão expostas a seguir. A primeira trata do dever geral de conservar a própria vida. Depois de tê-lo estabelecido como prescrição da moralidade, o autor pondera: “um ser humano que fora mordido por um cachorro louco já sentia a iminência da hidrofobia. Explicou numa carta que deixou que, uma vez que sabia ser a doença incurável, dava cabo da vida a fim de não causar mal a outros também em sua loucura (cujo acesso ele já sentia). Ele agiu errado?” (KANT, 2003, p. 265; *AA* 6:423-6:424). E ainda:

Qualquer um que se decida a ser vacinado contra a varíola coloca sua vida em risco, embora o faça visando a preservar sua vida; e, na medida em que ele mesmo causa a doença que põe em perigo sua vida, encontra-se numa situação extremamente dúbia no que concerne à lei do dever, do que o marinheiro que, ao menos, não provoca a tempestade com a qual se envolve. É então a inoculação da varíola permitida? (KANT, 2003, p. 265-266; AA 6:264).

A segunda casuística relativa a um dever de virtude, em que Kant questiona a aplicabilidade do próprio dever, diz respeito ao não entorpecimento pelo uso excessivo de alimento ou bebida:

Não se poderia, ao menos, justificar – se não elogiar – um uso de vinho vizinho à intoxicação, uma vez que ele aviva a manutenção do grupo e, ao produzir isso, faz com que os membros deste discurssem mais livremente? [...] O uso do ópio e da aguardente, em busca de prazer, corre maior risco de ser um ato vil do que o uso do vinho, visto que tornam o usuário silencioso, reticente e retraído, devido à euforia onírica a que induzem, o que, portanto, os faz permitidos somente como medicamentos. Mas quem pode determinar a *medida* para alguém que está absolutamente pronto para passar a um estado no qual deixa de ter visão aguda para *medir*? O Islã, que proíbe o vinho, fez assim uma péssima escolha ao permitir que o ópio tomasse o seu lugar (KANT, 2003, p. 269-270; AA 6:428).

Esses exemplos, apresentados em caráter não exaustivo, mostram que, ao mesmo tempo em que Kant se interroga sobre a aplicabilidade dos deveres de virtude a determinados tipos de casos concretos, ele parece pensar que a norma geral não comporta exceções, o que levaria à impossibilidade de adequação situacional. Se se admite que a inclusão de uma etapa de aplicação de normas morais é compatível com a estrutura de seu pensamento, por outro lado, não se pode negar, especialmente com base em seus exemplos, que o procedimento de justificação racional de normas e a necessidade de adequação que ele pressupõe não eram algo que Kant concebia com clareza. Por isso, se encontram em sua filosofia contradições entre momentos nos quais ele admite exceções à exigibilidade de um dever de virtude e outros, concentrados principalmente em seus exemplos, em que ele parece pensar que esses deveres são absolutos. O presente trabalho não tem a pretensão de **eliminar** essas contradições – nem, acredita-se, seria possível fazê-lo. Se a argumentação desenvolvida até aqui for capaz de demonstrar a possibilidade de uma reconstrução da moral de Kant, que a torne compatível com a presença de um princípio de adequação, o objetivo que guiou o empreendimento já pode ser considerado cumprido.

³⁰⁶ Aliás, Kant se vale desse tipo de expressão nas dedicatórias que escreve no início da *Crítica da Razão Pura*. Em uma delas, antes de sua assinatura, constam os dizeres: “De Vossa Excelência, o servidor muito obediente e humilde” (KANT, 2001, p. 28; *KrV* B VII).

4 A DOUTRINA DO DIREITO E A JUSTIFICAÇÃO DE NORMAS JURÍDICAS: PODEM AS CONCLUSÕES A RESPEITO DA PRESENÇA DE UM PRINCÍPIO DE ADEQUAÇÃO NA FILOSOFIA MORAL DE KANT SEREM ESTENDIDAS AO DIREITO?

No capítulo anterior, procurou-se demonstrar, sob várias óticas, a plausibilidade da defesa de um princípio de adequação na filosofia moral de Kant. Argumentou-se, em síntese, que os deveres de virtude são latos e possuem, conseqüentemente, uma abertura para a adequação situacional. Apontou-se, ainda, o Imperativo Categórico como critério tanto para se verificar a validade de uma norma moral como para promover sua adequação situacional. A indicação do Imperativo Categórico para o desempenho de tal função foi possibilitada pela concepção de que suas três fórmulas são equivalentes – adotou-se, portanto, a teoria de O'Neill, em contraposição à de Korsgaard. Destacou-se, em relação a esse papel do princípio moral de universalização de Kant, que ele é apto para a promoção da seleção de características situacionais relevantes, determinantes para um juízo sobre a aplicabilidade de normas, por testar máximas – que necessariamente se referem a casos concretos, sejam hipotéticos ou realmente vivenciados pelo agente. Utilizou-se, também, como argumento favorável à tese da adequação, o fato de Kant conceber a possibilidade de choque entre fundamentos de obrigação – ocorrência própria de procedimentos de aplicação de normas a casos concretos, segundo Günther –, tendo sido o Imperativo Categórico confirmado como critério para seleção do fundamento de obrigação mais adequado às características situacionais dos casos em que os choques emergem. O Imperativo Categórico foi descrito como um princípio moral de segundo estágio e, por meio da demonstração de que ele pode se valer, na universalização de máximas (fórmula da universalidade), da consideração de um interesse comum, que é o interesse moral, rebateu-se a crítica de Günther de que princípios morais como ele poderiam levar ao rigorismo por não embasarem a validade de uma norma no atendimento, por meio dela, a um interesse compartilhado por todos e cada um dos envolvidos em sua aplicação. Finalmente, observou-se que a sede da justificação de normas morais na filosofia prática de Kant é a faculdade de julgar, exercida por meio da aplicação do Imperativo Categórico, que tanto valida máximas *prima facie*, convertendo-as em deveres de virtude também *prima facie*, como promove, no confronto com o caso concreto, a aplicação desses deveres às características relevantes do caso, por meio de um juízo de adequação que estabelece qual é o dever singular definitivo.

Procurou-se, com base nisso, fornecer uma releitura do exemplo da mentira para salvar o inocente, geralmente utilizado como argumento em favor da defesa de rigorismo na moral de Kant. Por meio das interpretações apresentadas objetivou-se, com base em argumentos cuja possibilidade se encontra na própria filosofia de Kant, demonstrar que é possível, kantianamente, chegar-se a um resultado diverso do obtido pelo próprio Kant a respeito do assunto – um resultado adequado ao caso concreto. Finalmente, considerou-se que, se a concepção de que há um princípio de adequação em Kant é compatível com seu pensamento, isso não significa que ele o havia percebido de forma clara. Antes, é exatamente por Kant não ter, talvez, compreendido sua própria intuição, que exemplos como o da mentira foram proferidos.

Resta, agora, verificar se essas conclusões podem ser estendidas ao direito. Como as principais características e elementos integrantes da filosofia prática de Kant foram trabalhados no último capítulo, é possível, aqui, tratar diretamente dessa possibilidade, o que passa a ser feito abaixo.

4.1 A Doutrina do Direito e sua inserção na filosofia prática de Kant

Na filosofia prática de Kant, o direito³⁰⁷ é, como exposto no capítulo precedente, uma das derivações da ética de Kant, e possui ligação com a moral. Integram-na todos os deveres exigíveis de acordo com uma legislação jurídica, e por isso, externa. Kant problematiza questões jurídicas em vários escritos, dentre os quais a já citada obra *A Paz Perpétua*. Para a argumentação deste tópico e dos próximos, entretanto, o foco será na Doutrina do Direito, integrante da *Metafísica dos Costumes*, que trata do direito com maior detalhamento. Os demais textos de Kant serão, não obstante, utilizados quando necessário.

A ética é um conjunto que abrange todos os deveres humanos ou que, em outras palavras, contém as normas que direcionam o agir humano em determinado sentido. O conceito central com que ela trabalha é o de liberdade, e todos os deveres éticos têm, em comum, a liberdade como objeto

³⁰⁷ Embora tradicionalmente se compreenda que a filosofia prática de Kant como um todo e, nela, a Doutrina do Direito, contemple um conceito liberal de direito – a existência do direito estaria, então, vinculada à coexistência das liberdades de um ponto de vista externo (KERSTING, 1993, p. 27; HÖFFE, 1999, p. 8) –, afirma Merle que há dois conceitos de direito no pensamento de Kant, um liberal e outro, de cunho mais marcadamente moral, este último desenvolvido na Doutrina do Direito. O assunto não será abordado aqui, mas remete-se o leitor, para um maior aprofundamento em relação ao argumento de Merle, ao seu *Os dois conceitos de direito* (MERLE, 2007, p. 99-120).

e propósito de efetivação. Por isso, qualquer dever prático, seja de direito ou de virtude, pertence à ética: “disso se pode ver que todos os deveres, simplesmente por serem deveres, pertencem à ética; mas não se segue que a legislação para eles está sempre contida na ética” (KANT, 2003, p. 72; AA 6:219).

Dentro da ética, a moral especializa-se na disciplina da liberdade em sentido interno, enquanto condição de possibilidade da razão prática e da moralidade. No âmbito moral, a liberdade manifesta-se em toda a sua plenitude, e implica diretamente o conceito de autonomia. Livre é aquele indivíduo que elabora suas próprias leis, que não se submete a uma moral heterônoma, mas considera-se destinatário apenas das normas que ele mesmo produz, utilizando-se para tanto de sua racionalidade (prática). É por isso que a moral é a matriz dos deveres internos, deveres que são cumpridos satisfatoriamente apenas se a motivação para tanto é a consciência de sua moralidade. Deveres morais exigem cumprimento por dever. A mera ação em conformidade com a sua prescrição não é considerada moralmente boa. É preciso que a motivação seja exclusivamente moral, e isso impede que, sobre o agir, incida qualquer forma de coerção, exceto o auto-constrangimento, exercido por meio da resistência às inclinações sensíveis.

O direito também trata de deveres prescritos ao homem como uma necessidade da razão prática. Nesse sentido é que se pode dizer que ele pertence à ética. Os deveres de direito possuem, entretanto, algumas peculiaridades em relação aos deveres morais, decorrentes de seu objeto: a liberdade desde um ponto de vista externo. Enquanto o princípio supremo da Doutrina da Virtude é “*age de acordo com uma máxima dos fins que possa ser uma lei universal a ser considerada por todos*” (KANT, 2003, p. 239; AA 6:396), o princípio universal da Doutrina do Direito é “qualquer ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, ou se na sua máxima a liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal” (KANT, 2003, p. 76-77; AA 6:230). Isso não significa que há uma separação radical entre direito e moral; ao contrário, para Kant o direito é um caso especial da moral. Um dos pontos de diferenciação entre esses dois conjuntos normativos é o motivo do cumprimento do dever. Enquanto um dever de virtude, para ser cumprido, exige que ele mesmo seja a única motivação para a ação (cumprimento do dever por dever), incidindo, assim, no âmbito da vontade do agente, um dever de direito pode ser cumprido por diversos motivos, inclusive por temor à coerção (cumprimento do dever em conformidade à sua prescrição), o que faz com que o direito se restrinja ao âmbito da determinação da ação, não sendo relevante se ela guarda coincidência com a vontade do agente. Para Kant, “a doutrina do direito e a doutrina da virtude não são, conseqüentemente,

distinguidas tanto por seus diferentes deveres, como pela diferença em sua legislação, a qual relaciona um motivo ou o outro com a lei” (KANT, 2003, p. 73; AA 6:220).

Ao contrário da moral, o direito admite, então, a coerção externa, e esta é outra característica diferenciadora entre estes. Essa admissão não deve ser entendida como uma permissão para inserir a coerção na esfera jurídica optativamente. Para Kant, o direito está sempre e necessariamente ligado à competência para exercer coerção, esta é uma marca inafastável dessa esfera da ética (KANT, 2003, p. 77; AA 6:231). Porém, como já se sugeriu acima, a ligação da coerção ao direito não implica que todas as ações em conformidade com ele serão cumpridas pelo motivo de o constrangimento externo ser possível. Ao contrário, esta é apenas uma motivação dentre outras tantas admissíveis quando se trata de deveres jurídicos, incluída aí a motivação moral. O cumprimento de um dever de direito pode, portanto, derivar exclusivamente do respeito do agente pelo próprio direito, e nesse caso sua ação é ao mesmo tempo jurídica e moralmente boa (simultaneamente legal e moral). Mesmo que o motivo para a ação conforme ao direito não seja, entretanto, o respeito pelo ordenamento jurídico, o simples fato de se observar o seu comando já é moralmente relevante: cumprir deveres de direito, seja por que motivo for, é cumprir indiretamente um dever moral, já que a moralidade não pode existir, para Kant, em um Estado onde não esteja presente o direito (KANT, 2003, p. 155-156; AA 6:313-314). Se é assim, cumprir deveres jurídicos é um imperativo categórico, uma lei objetiva prescrita pela razão prática: “a obediência à ordem jurídica é uma máxima que pode valer como lei universal, ao passo que a máxima oposta, a saber, a desobediência à ordem jurídica, não pode valer como lei universal” (TRAVERSSONI GOMES, 2007b, p. 82). A submissão de tal máxima ao Imperativo Categórico, por meio de sua primeira fórmula, por exemplo, demonstra que sua universalização destruiria o seu próprio objeto, que é o direito. Tratar-se-ia, então, de uma máxima que não pode ser universalizada sem contradição (contradição em conceito).

A inserção do Imperativo Categórico como meio de justificação da coerção se relaciona estreitamente com o caráter do princípio universal da Doutrina do Direito, exposto parágrafos acima. Kant, como já se pôde observar no capítulo sobre a justificação de normas morais, afirma que este princípio é analítico, enquanto o princípio supremo da Doutrina da Virtude é sintético por ser, ele mesmo, um imperativo categórico (KANT, 2003, p. 239-240; AA 6:396). A analiticidade do princípio universal da Doutrina do Direito decorre, segundo Kant, do fato de que a não contradição entre os conceitos que ele envolve é suficiente para provar sua veracidade, não sendo necessária a utilização de um terceiro conceito para justificá-los: o predicado desse princípio está contido no sujeito. Nos termos de Kant:

É claro, segundo o princípio de contradição, que se o constrangimento externo obsta o embaraço da liberdade externa de acordo com leis universais (e constitui assim um embaraço das barreiras da liberdade), pode coexistir com fins em geral. **Não preciso ir além do conceito da liberdade para compreender isso; o fim que cada um possui pode ser seja o que for que queira. O supremo princípio de direito é, portanto, analítico** (KANT, 2003, p. 239-240; AA 6:396). Sem negrito no original.

O princípio supremo da Doutrina da Virtude, ao contrário, é sintético, porque torna a adoção de fins morais um dever, e isso não está contido nem no conceito de vontade humana, patologicamente influenciável, e por isso contingente, nem no de vontade boa em si mesma, para a qual a moralidade não se apresentaria como dever. Para que a Doutrina da Virtude seja possível, então, seu princípio mais fundamental “vai além do conceito de liberdade externa e conecta a ele, de acordo com leis universais, um *fim* que ele torna um *dever*. Este princípio é, portanto, sintético” (KANT, 2003, p. 240; AA 6:396).

Apesar de o caráter analítico do princípio universal do direito ser afirmado pelo próprio Kant, e de autorizados intérpretes da filosofia de Kant confirmarem sua analiticidade (WOOD, 2002, p. 1-21; WILLASCHEK, 2009, p. 257-292), entendem autores como Guyer (2009, p. 293-358) e Travessoni Gomes (2007c, p. 134-136) que isso não afasta o fato de esse princípio derivar de uma proposição sintética: o princípio supremo da moralidade. Apoiariam tal conclusão, por exemplo, afirmações de Kant como a de que “o conceito de um direito externo em geral decorre totalmente do conceito da *liberdade* na relação externa dos homens entre si” (KANT, 1995, p. 62; AA 8: 289), ou a de que “conhecemos nossa própria liberdade (da qual provêm todas as leis morais e assim todos os direitos, bem como os deveres) somente **através do imperativo moral, que é uma proposição que ordena o dever, a partir da qual a faculdade de obrigar outrem, ou seja, o conceito de um direito, pode posteriormente ser desenvolvida** (KANT, 2003, p. 85; AA 6: 239. Sem negrito no original). De acordo com Guyer, isso significa que:

A forma em que o princípio supremo da moralidade se apresenta para criaturas como nós, cujo poder de escolha pode também ser afetado pela inclinação, é ao mesmo tempo o meio através do qual tomamos conhecimento de nossa liberdade e, também, o princípio por meio do qual devemos limitar nossa liberdade de modo a determinar tanto nossos direitos impostos legalmente um ao outro quanto nossos deveres éticos para conosco e para com os outros (GUYER, 2009, p. 296).

Para Guyer, da liberdade, premissa fundamental da moral de Kant, decorrem tanto o Imperativo Categórico como o princípio universal do direito. O primeiro, porque diz como devem

ser nossas máximas de ação para que realizem a liberdade; o segundo, porque diz como devem ser nossas ações para que a liberdade externa seja possível.

Não está Guyer, no entanto, seguro de que o princípio universal do direito derive diretamente do Imperativo Categórico: “o princípio universal do direito pode não ser derivado do Imperativo Categórico, mas ele certamente é derivado da concepção de liberdade e de seu valor, que é o princípio fundamental da moralidade kantiana” (GUYER, 2009, p. 298). Ainda assim, a coerção, apesar de poder ser justificada analiticamente (como destaca Kant, não é preciso ultrapassar o conceito de liberdade em sentido externo para concluir pela sua possibilidade), também seria derivada de uma proposição sintética, uma vez que, por meio dela, se pode efetivar a liberdade, não apenas de um ponto de vista externo, mas também interno e, com isso, efetivar a própria moralidade. (GUYER, 2009, p. 332-333): “quando as leis e sanções por violá-las são conhecidas, pode-se alegar que qualquer um que escolha entre se conformar a elas ou violá-las pode fazer a sua própria escolha livremente” (GUYER, 2009, p. 339). Apesar de, em qualquer caso, haver uma limitação da liberdade externa (no agir conforme à lei, limita-se a liberdade externa do agente; em sua violação, limita-se a liberdade externa da vítima), no primeiro caso – em que um dever de direito é cumprido – essa limitação é condição para a própria universalidade do conceito de liberdade (GUYER, 2009, p. 339).

Travessoni Gomes vai mais além e defende a derivação do princípio universal do direito diretamente do Imperativo Categórico e, conseqüentemente, afirma que a proposição que insere a coerção no âmbito do direito é, ela própria, um imperativo categórico. Em sua opinião, o fato de uma restrição à liberdade que se opõe a um uso particular da liberdade ser, ao final, coerente com a própria liberdade universal, não demonstra que a coerção deva existir no direito, apenas que ela é possível porque pode valer como uma lei universal. Para que se chegue à razão pela qual a coerção deve existir no direito – não apenas ser possível, mas estar necessariamente presente nele – é preciso considerar que o homem deve **sempre** agir em concordância com uma lei universal: “se não devêssemos agir de acordo com uma lei universal, a coerção seria ainda coerente com a liberdade de acordo com uma lei universal, mas então ela não seria necessária porque as ações livres de acordo com uma lei universal não seriam necessárias” (TRAVERSSONI GOMES, 2007c, p. 136). É o princípio supremo da moralidade, que se apresenta ao homem como um imperativo categórico, que impõe essa necessidade, prescrevendo que se aja, invariavelmente, de modo que a máxima da ação possa valer enquanto lei universal. Assim, “fica claro que a validade do princípio do direito depende da validade do imperativo categórico [como princípio moral de segundo estágio – o Imperativo

Categórico]: se o último não fosse válido, então a coerção e, conseqüentemente o direito, não seriam necessários” (TRAVERSSONI GOMES, 2007c, p. 136).

Além do fato de a obediência ao direito ser um dever que emana diretamente do Imperativo Categórico (ela é, portanto, um imperativo categórico), Travessoni Gomes aponta ainda outro fator para explicar a ligação entre o cumprimento de um dever jurídico e o Imperativo Categórico, mesmo que por via indireta (quando o motivo não é apenas moral): este princípio de universalização é, de acordo com ele, o critério para a verificação da legitimidade do conteúdo de uma norma jurídica:

Além de ordenar o cumprimento da ordem jurídica, o imperativo categórico constitui o teste legitimador do conteúdo das leis jurídicas. Embora Kant não admita o direito de resistência, ele não abandona a idéia de um direito legítimo, *i.e.*, de um direito materialmente válido. O respeito à ordem jurídica vale mesmo que a ordem seja injusta, pois o contrário implicaria volta ao estado de natureza, em que não há leis externas e ao qual o homem tem o dever de nunca voltar. Entretanto, a ética de Kant não só fornece como requer o teste legitimador dos conteúdos das leis jurídicas. Os deveres postos pela ordem jurídica, *i.e.*, pela legislação externa dotada de coação, têm de passar pelo teste de universalização. [...] Válidas materialmente são, para Kant, as leis externas que possam valer como leis universais e que efetivem na máxima medida o reino dos fins. As leis jurídicas ou, melhor dizendo, as condutas devidas pelas leis jurídicas, são máximas que têm de passar pelos testes de universalização, da humanidade e do reino dos fins para serem legítimas (validade material) (TRAVERSSONI GOMES, 2007b, p. 83).

Observe-se, porém, que se trata da validação do dever jurídico em geral e, portanto, de sua fundamentação racional, o que não afasta ou, ao menos, não deveria afastar seu caráter *prima facie* e a conseqüente complementação da justificação da norma por meio de um procedimento de aplicação que garanta, além de sua validade material em geral, sua validade para aquele caso específico – sua adequação situacional. Não é este entendimento, contudo, compatível com a Doutrina do Direito de Kant, e isso principalmente pelo seguinte motivo: ao contrário do que ocorria na moral, cujas prescrições não podiam ser apreendidas diretamente pelo homem, mas apenas por meio da produção de máximas e de sua submissão ao Imperativo Categórico, no direito a lei é imediatamente – e não por meio da construção de máximas – aplicada à ação: “a conformidade de uma ação com a lei do dever é sua legalidade (*legalitas*); a conformidade **da máxima** de uma ação com uma lei é a *moralidade* (*moralitas*) da ação” (KANT, 2003, p. 68; AA 6:225). Embora, como enfatiza Travessoni Gomes, o Imperativo Categórico mantenha-se como instrumento para a verificação da validade das normas jurídicas, e, nesse sentido, possam ser produzidas máximas relativas a deveres jurídicos (TRAVERSSONI GOMES, 2007b, p. 83), uma vez validadas, sua aplicação não depende da verificação das características situacionais presentes em um caso concreto, porque Kant não pressupõe nenhum outro procedimento (algo semelhante à produção de novas máximas – concretas)

para se chegar ao dever singular. Ao contrário, veta expressamente essa possibilidade ao afirmar que os deveres de direito são estritos. Se essa afirmação, como demonstra Travessoni Gomes, não é incompatível com a aferição da validade de tais deveres, ela, por outro lado, impossibilita a promoção da adequação situacional dos deveres válidos. Uma lei jurídica não depende, para ser aplicada, da elaboração de quaisquer máximas de ação. Ora, é por meio do procedimento de teste destas pelo Imperativo Categórico que adequação ou inadequação são constatadas, e elas (as máximas de ação) não estão presentes na construção de um dever jurídico, uma vez que este se aplica diretamente ao caso: a Doutrina do Direito atribui a cada um o que é seu “**com precisão matemática**”, de modo que não caibam ao indivíduo deliberações a respeito da forma de seu cumprimento (KANT, 2003, p. 79; AA 6:233. Sem negrito no original). A respeito dessa precisão matemática, Kant ainda comenta:

[...] Neste caso, *o que é meu e o que é teu* têm que ser determinados na balança da justiça **com exatidão**, de acordo com o princípio de que ação e reação são iguais e, deste modo, **com uma precisão análoga à da matemática**; porém, isso é desnecessário quando diz respeito a um mero dever de virtude, pois o que conta neste último caso não é meramente saber *no que consiste o dever a ser feito* (devido aos fins alimentados por todos os seres humanos em função de sua natureza, isso é facilmente indicado); é, primordialmente, o princípio interior da vontade, quer dizer, que a consciência desse dever seja também o *incentivo* para as ações (KANT, 2003, p. 219; AA 6:375).

Então, na medida em que o dever de direito é cumprido por motivação extrínseca à moralidade, o agente não exerce, em relação ao dever cumprido, sua autonomia. Uma legislação cumprida por este tipo de motivo é heterônoma, e é forçoso, diante disso, constatar que não há um critério ao qual se possa recorrer para promover a adequação situacional dos deveres jurídicos, a ser observado em cada caso. Deveres jurídicos não são, então, *prima facie*, mas desde sempre definitivos. É importante que se perceba que o que está em questão é a não-obrigatoriedade da construção de máximas concretas de ação, e não sua impossibilidade. Ao contrário da moral que, por pressupor autonomia, exige que cada ação seja governada por uma máxima, o direito não contém essa exigência, o que não exclui, entretanto, sua possibilidade³⁰⁸. Isso ocorrerá quando o dever jurídico for cumprido pelo motivo de o agente respeitá-lo como condição para a moralidade no Estado (e não por ser o conteúdo do dever jurídico, cuja precisão é matemática, em si adequado ao caso concreto – por isso mesmo seu cumprimento por motivação moral não garante sua adequação à

³⁰⁸ Sobre a prescritividade de um dever de direito, ainda que a ele não se tenha chegado autonomamente, vale conferir mais uma vez a seguinte passagem da *Metafísica dos Costumes*: “A ética apenas acresce que esse princípio deve ser

situação concreta, mas apenas a pertinência que Kant entende haver entre a existência de um ordenamento jurídico e a moralidade). Porém, como já mencionado, uma vez que o direito não determina que a moralidade seja o único motivo para a observância de deveres jurídicos, nem sempre será esta o móbil para a ação. Quando não for – suponha-se, por exemplo, que o que leva o agente a cumprir esse tipo de dever seja o medo da coerção –, não será a produção de uma máxima (autônoma) que o obrigará à ação legal, mas o próprio dever jurídico. A produção de máximas de ação, conclui-se, pode acontecer, mas não deve necessariamente acontecer para que se considere cumprido um dever jurídico, e mesmo quando acontecer, não indicará que o conteúdo do dever é adequado ao caso; apenas demonstrará que cumprir um dever de direito é uma conduta adequada à moralidade. O comando jurídico, que deve ser executado “com precisão matemática”, não comporta esse tipo de procedimento aplicativo.

A aludida precisão no cumprimento de deveres de direito está ligada ao caráter estrito que Kant atribui a eles. As diferentes latitudes de um dever decorrem diretamente de a lei determinar ações ou máximas de ações. No segundo caso, que ocorre na moral:

[...] se a lei somente pode prescrever a máxima das ações, e não as próprias ações, isto constitui um indício que deixa uma folga (*latitudo*) para a livre escolha no seguir (conformar-se com) a lei, isto é, que a lei não pode especificar precisamente de qual maneira alguém deve agir e quanto deve fazer através da ação para um fim que é também um dever (KANT, 2003, p. 233; AA 6:390).

No direito, adotando-se o raciocínio contrário, a lei, para Kant, especifica precisamente de qual maneira se deve agir e o quanto se deve fazer, por meio da ação, para realizar o dever jurídico. Não há folga para a determinação do modo de cumprimento. Salvo quando o cumprimento do dever jurídico se dá por motivação moral, caso em que, como visto, é possível justificá-lo por meio de máximas, em outras situações, se a definição do modo de cumprir o dever já está contida na própria lei, então o que resta, como possibilidade de não aplicação de seu comando, é a constatação de que, ao contrário do que se supunha, o dever não é válido. Uma vez que esse juízo não decorre, entretanto, de uma análise das características situacionais concretas, porque a lei não depende de máximas para sua aplicação, então ele é sempre um juízo de fundamentação³⁰⁹, e afasta a validade da

pensado como a lei de *tua* própria vontade e não da vontade em geral, que poderia também ser a vontade dos outros; neste último caso, a lei proveria um dever de direito, [...]” (KANT, 2003, p. 232-233; AA 6:389).

³⁰⁹ Deve-se recordar que, apesar de a fundamentação de normas em Kant pressupor a construção de máximas, e, portanto, de se relacionar a situações de aplicação, se trata, nessa etapa do procedimento de justificação, apenas de situações pressupostas hipoteticamente. O caso concreto (real) não entra na fundamentação, embora possa, eventualmente, com os casos hipoteticamente pensados coincidir.

norma em geral (e não singularmente), à maneira de um tudo-ou-nada. As conseqüências seriam a previsibilidade, por Kant, de que não haveria situações diante das quais se pudesse verificar a inadequação do dever de direito, o que significaria que ele conferiu ao direito um caráter idealista e implicaria o impedimento, decorrente disso, de se afastar, ao menos no direito, a possibilidade de rigorismo.

Ora, se essa argumentação pode ser considerada plausível, por outro lado, também é preciso admitir-se que nem sempre Kant apresenta uma visão tão legalista a respeito da Doutrina do Direito. Nesse sentido, salienta Travessoni Gomes que ela pode ser considerada uma teoria não ideal. Para sustentar seu posicionamento, o autor apresenta três argumentos. O primeiro deles é:

[...] ao admitir, no direito, a ação apenas em conformidade com o dever, Kant apresenta, a meu ver, uma teoria não ideal do que é possível realizar. O ideal seria que cumpríssemos nossos deveres pelo puro respeito à lei, *i.e.*, vivêssemos no reino dos fins. Sendo, porém, esse reino um reino ideal, deve ser admitido e, mais ainda, garantido, o cumprimento do dever. [...] ela [essa questão] representa, de fato, um abrandamento do idealismo de Kant (TRAVERSSONI GOMES, 2007b, p. 94).

O segundo argumento em favor de uma concepção não idealista da Doutrina do Direito de Kant se refere à presença, no direito, da coerção. Ao afirmar que “se um certo uso da liberdade é ele próprio um obstáculo à liberdade de acordo com leis universais (isto é, é injusto), a coerção que a isso se opõe (como um *impedimento de um obstáculo* à liberdade) é conforme à liberdade de acordo com leis universais (isto é, é justa)” (KANT, 2003, p. 77-78; AA 6:231), Kant insere a coerção, como aponta Salgado, na esfera da ética, que o direito integra (SALGADO, 1995, p. 248). De acordo com Travessoni Gomes, este procedimento de justificação ética da coerção é muito pouco idealista, uma vez que se fundamenta na possibilidade de, nas várias situações em que é preciso agir, os agentes poderem optar por uma ação contrária ao dever jurídico – é para evitar que isso aconteça que existe a coerção externa. “Se a ética de Kant fosse uma ética tão idealista como pensam alguns, *i.e.*, se Kant fornecesse apenas uma teoria monista (ideal), não afirmaria a necessidade da coação exterior” (TRAVERSSONI GOMES, 2007b, p. 94). O autor vai mais além, e entende que Kant admite, no direito, o que pode ser denominada “uma *racionalidade estratégica com finalidade moral*” (TRAVERSSONI GOMES, 2007b, p. 94-95). Isso se torna claro no direito internacional pois, em relação a ele, Kant afirma expressamente que, apesar de os Estados deverem procurar efetivar a paz, o pacifismo não é obrigatório quando a guerra for meio de defesa (KANT, 2003, p. 185-197; AA 6:343-6:351). Entretanto, por meio da coerção, pode-se estender esse posicionamento à Doutrina do Direito como um todo: “a ação contrária à liberdade que vai contra certo uso da liberdade

mediante leis concorda com essa liberdade mediante leis. Por isso a coerção é não somente tolerada por Kant, mas por ele considerada essencial à legislação externa” (TRAVERSSONI GOMES, 2007b, p. 95). A coerção representaria, então, uma ação racional estratégica, com vistas à consecução de um fim; esse fim, não obstante, é moral, uma vez que consiste na coexistência das liberdades individuais.

Finalmente, o terceiro argumento trata da possibilidade de aplicação gradual do direito. Se na moral é possível construir uma teoria como aquela que foi, no capítulo anterior, intitulada “da progressividade”, de Korsgaard, no direito isso se torna ainda mais evidente. A própria autora cita, para ilustrar uma aplicabilidade gradual de deveres jurídicos em Kant, o fato de, em *A Paz Perpétua*, ainda que a guerra seja inevitável, permanecer como fim a ser efetivado em longo prazo a promoção de uma paz perpétua³¹⁰ (KORSGAARD, 2000, p. 154). Assim como o reino dos fins, a paz perpétua é um ideal; entretanto, todos têm o dever de implementá-los, gradualmente. Kant não exige que um reino dos fins seja reproduzido empiricamente “aqui e agora”, mas que sua construção seja um projeto de cada ser humano e, por extensão, do próprio Estado, como meio para a realização dos fins do homem. De acordo com Travessoni Gomes:

[...] essa idéia de princípio que estabelece um objetivo a ser cumprido em longo prazo não aparece apenas nas relações entre Estados mas também no direito interno. Na *Doutrina do Direito*, ao tratar da nobreza, Kant afirma que o mérito que alguém teve no passado não pode ser transmitido a seus descendentes, não podendo, portanto, a vontade universal do povo concordar com as prerrogativas da nobreza. Ocorre que, se em um Estado essa anomalia foi introduzida no passado, ela não pode ser corrigida de uma só vez, mesmo sendo ilegal, devendo os títulos ser paulatinamente revogados, até que a divisão na opinião pública entre soberano, nobreza e povo dê lugar à única divisão natural, qual seja, entre soberano e povo (KANT, 2003, 172). Essa passagem, a meu ver, prova que no direito interno há, para Kant, princípios que devem ser efetivados aos poucos. Aqui Kant trata de algo muito

³¹⁰ O raciocínio de Korsgaard leva em conta que, em *A Paz Perpétua*, Kant estabelece dois tipos de leis, ambas contendo proibições: leis estritas, que se aplicam a todas as situações, sem exceção, e leis latas. Em relação a estas, entende Kant que elas podem comportar, além de proibições, permissões (*lex permissiva*), como meio de, sem consistir em exceção à regra e, portanto, sem se afastar o dever, postergar o seu cumprimento integral. Este passa, no entanto, a ser um fim de longo prazo (KANT, 1974b, p. 124-125). Vale ressaltar que, para Travessoni Gomes, a *lex permissiva* parece estar presente também no direito interno. Assim, apenas na moral Kant não a teria previsto. Observa este autor que: “a *lex permissiva* não aparece somente em *A Paz Perpétua*. Na introdução de *Metafísica dos Costumes*, ao tratar dos deveres que emanam do imperativo categórico, Kant entende poderem eles representar um cumprimento ou uma omissão, referindo-se a ações que estão respectivamente ordenadas ou proibidas. Kant afirma que uma ação é permitida quando não é nem ordenada nem proibida, sendo, nesse caso, indiferente no aspecto moral. Após essas considerações, Kant indaga se, havendo essas ações permitidas, *i.e.*, indiferentes no aspecto moral, *seria necessária uma lei permissiva* e conclui que, sob a perspectiva das leis morais, a resposta a essa indagação só pode ser negativa, pois se assim não fosse a permissão *não se referiria a uma ação indiferente do ponto de vista moral* (KANT, 2003, 66). **Kant parece admitir, portanto, a *lex permissiva* fora do campo da moral, ou seja, no direito.** Como ele não restringe, aqui, a possibilidade da *lex permissiva* somente às relações entre Estados, devemos pressupor poderem elas existir no direito em geral, e não apenas no direito internacional (TRAVERSSONI GOMES, 2007b, p. 96).

parecido com aquilo que abordou em *A Paz Perpétua*: é estabelecido um princípio que deve ser efetivado em longo prazo (TRAVERSSONI GOMES, 2007b, p. 95).

Se os três argumentos de Travessoni Gomes apontam para a possibilidade de defesa da Doutrina do Direito como uma teoria não idealista, isso não prova, contudo, que nela, assim como se procurou demonstrar em relação à Doutrina da Virtude, existe também espaço para a defesa da presença de um **princípio de adequação** dissociado da fundamentação dos deveres, ou seja, de um critério racional para a promoção da adequabilidade dos deveres de direito aos casos concretos³¹¹. Estando a aplicação junto da fundamentação, tem-se como consequência que todo dever válido é desde já aplicável – a não aplicabilidade a determinada situação derivaria da invalidade da norma, não de ela ser válida *prima facie* – o que leva, dependendo das circunstâncias, ao rigorismo. A percepção que Kant pode ter tido em alguns momentos, como os citados por Travessoni Gomes, não é compatível com a sua teoria jurídica, pelo menos da forma como ele a concebeu. Algumas considerações adicionais sobre os motivos pelos quais isso não é possível são expostas a seguir.

4.1.1 Fundamentação e aplicação de normas no direito

Uma das principais evidências de que, ao contrário da moral, o direito não comporta uma leitura em que fundamentação e aplicação sejam procedimentos desmembrados de justificação racional de normas é a já citada latitude dos deveres jurídicos. Nos tópicos abaixo, esse assunto será pormenorizado. Após, será apresentada uma alternativa à defesa de que Kant concebeu o direito como um conjunto apenas de normas definitivas, ou seja, um conjunto em que a adequação ao caso concreto não seria possível, porque não haveria normas *prima facie* a garantir a abertura para tanto.

4.1.1.1 A latitude dos deveres de direito e a aplicação do Imperativo Categórico a eles

Retomando a exposição dos critérios para a distinção entre deveres de virtude e de direito, realizada no segundo capítulo desta dissertação – coercibilidade (apenas os deveres de direito

³¹¹ Como já discutido, quando a justificação completa de deveres de direito é possível, isso ocorre porque se tomou por base o seu cumprimento com motivação moral, caso em que o recurso ao procedimento de justificação próprio da moralidade, que conta com o recurso às máximas, torna-se realizável.

admitem constrangimento externo), latitude (deveres de virtude são de lata obrigação, deveres de direito são estritos), perfeição (deveres de direito não admitem exceções, enquanto os de virtude podem, por vezes, admiti-la) e o modo de cumprimento (por dever ou em conformidade ao dever) – aborda-se aqui como o fato de os deveres jurídicos serem estritos se relaciona com a presença ou ausência de um princípio de adequação no direito.

Deveres de direito são estritos, de acordo com Kant, porque ditam leis especificamente para a ação, e não para máximas de ação (KANT, 2003, p. 233-234; AA 6:390). Por isso, seu cumprimento independe de o sujeito adotá-los como um fim próprio; basta para considerar-se cumprido um dever de direito a realização da ação que ele prescreve, seja por que motivo for (KANT, 2003, p. 232-233; AA 6:389). Para Kant, é no fato de a moral ditar máximas para a ação, e não a própria ação, que reside a latitude dos deveres de virtude. É isso que confere ao agente uma “folga” para a escolha de como cumprir a lei (KANT, 2003, p. 233; AA 6:389). O’Neill, como já visto, recorre à latitude dos deveres de virtude para afirmar que “esses deveres ‘latos’ ou ‘imperfeitos’³¹² [...] podem ter implicações determinadas em contextos particulares”³¹³ (O’NEILL, 1995, p. 115). Deveres de virtude são normas gerais cuja validade foi comprovada por meio de uma máxima, igualmente geral e, portanto, *prima facie*, e que, aplicados a um caso concreto, levam à produção (também por meio da universalização de máximas) de uma norma específica, situacionalmente contextualizada, que é o dever singular de ação, este sim definitivo.

Deveres de direito também comportam uma etapa de fundamentação, como demonstrou Travessoni Gomes. É por isso que se torna possível falar em legitimidade material das normas jurídicas. O fato de serem estritos os impede, entretanto, de contarem com a “folga” inerente aos deveres de virtude. Ao contrário destes, deveres de direito prescrevem ações com precisão matemática – aqui, portanto, os juízos são algorítmicos, pois fornecem “um algoritmo prático que prescreve a ação correta para cada situação”³¹⁴ (O’NEILL, 1995, p. 129). No capítulo precedente, já havia sido exposto o que O’Neill entende como racionalidade algorítmica: aquela que possui regras abstratas sob as quais tudo o que acontece pode ser subsumido, e que servem de base exclusiva para seus juízos (O’NEILL, 1995, p. 18-19). A metáfora do tribunal, a que a autora recorreu para afastar a possibilidade de a razão prática ser algorítmica não pode, portanto, ser estendida ao direito. O

³¹² Como visto, O’Neill iguala deveres amplos a deveres imperfeitos, e deveres estritos a deveres perfeitos, por isso pode estabelecer a comparação acima.

³¹³ No original em inglês: “[...] these “wide” or “imperfect” duties [...] can have determinate implications in particular contexts”.

³¹⁴ No original em inglês: “a practical algorithm that prescribes a correct act for each situation”.

próprio Kant associa, de certa forma, os deveres de direito à imagem de um algoritmo, quando apresenta a seguinte descrição destes:

[...] não é tanto o conceito de direito quanto, ao contrário, uma coerção plenamente recíproca e igual trazida sob uma lei universal e compatível com esta que torna possível a exposição desse conceito. Ademais, tal como um conceito puramente formal de matemática pura (por exemplo, da geometria) forma a base desse conceito dinâmico, a razão cuidou de fornecer o entendimento na medida do possível com intuições *a priori* para a construção do conceito de direito. Uma linha direita (*rectum*), que é reta, se opõe a uma que é curva, por um lado, e a uma que é oblíqua, por outro lado. Enquanto oposta a uma linha que é curva, a *retidão* é aquela *propriedade interna* de uma linha, de maneira que haja apenas *uma* linha entre dois pontos dados; enquanto oposta a uma linha oblíqua, a *retidão* é aquela posição de uma linha na direção de uma outra que a cruza ou a toca de tal modo que posa haver somente *uma* linha (a perpendicular) que não se incline mais para um lado que para o outro e que divide o espaço igualmente em ambos os lados. Analogamente a isto, **a doutrina do direito deseja estar certa de que aquilo que pertence a cada um foi determinado (com precisão matemática). Tal precisão não pode constituir expectativa na doutrina da virtude, a qual não pode recusar algum espaço para exceções (*latitudinem*)** (KANT, 2003, p. 79; AA 6:233). Sem negrito no original.

Isso significa que um dever de direito já contém uma prescrição concreta de ação, cuja obrigatoriedade independe das circunstâncias relevantes do caso concreto, não necessitando, assim, da realização de um procedimento de adequação dissociado do de fundamentação. Merle e Travessoni Gomes salientam a incoerência do caráter estrito dos deveres de direito com a idéia central da filosofia prática de Kant, a de que se deve agir sempre de acordo com uma lei universal da razão. Para estes autores, Kant não aplicou este corolário da razão prática ao direito (MERLE, 2007, p. 107; TRAVESSONI GOMES, 2007c, p. 145-149). Em decorrência disso, as condutas exigidas pelo direito podem não se ajustar às exigências que a essa mesma conduta seriam atribuídas pela moralidade (a aplicação na norma moral, que depende de adequação situacional e pode, dependendo das circunstâncias do caso concreto, ser afastada, não poderia ser comparada à aplicação da norma jurídica, que é dotada de precisão matemática).

É bem verdade que se poderia alegar que a adequação não está de todo perdida, uma vez que a própria etapa de fundamentação pressupõe a consideração de situações hipotéticas de aplicação e, pelo menos em relação a elas, o dever precisa se mostrar coerente³¹⁵. O grande problema que o

³¹⁵ Como exemplo disso, vide a interpretação de Travessoni Gomes do contrato de locação. Em linhas gerais, defende o autor que, quando Kant afirma que, se for possível ao locador que rompe esse tipo de contrato provar que sua promessa de seguir os termos do contrato incluía a condição tácita de que esses termos só seriam mantidos se o proprietário não vendesse o bem locado na vigência do contrato, então o locador não terá quebrado sua promessa, Kant “aceita um direito que não é determinado explicitamente no contrato” – o cumprimento do contrato pode não ser exigido com precisão matemática (TRAVESSONI GOMES, 2007c, p. 144). Entretanto, Kant não admite que sua teoria do direito comporte esse tipo de raciocínio também em relação a outras características situacionais, efetivamente observadas em um caso concreto, ainda que não tenham sido hipoteticamente previstas, como esta (a exigência tácita) foi.

caráter estrito dos deveres de direito envolve é a impossibilidade de, diante de situações com características não imaginadas no momento em que se promovia a fundamentação, e que podem inclusive envolver choque de deveres, levar-se em conta o caso concreto e promover-se um juízo de adequação do dever, para que, com sua aplicação, ele não destrua seu próprio fim maior, que é a manutenção das liberdades externas.

Em decorrência do fato de Kant considerar que deveres de direito são estritos, aplicáveis diretamente aos casos concretos (dispensando o recurso às máximas, que exige o emprego do teste do Imperativo Categórico) e válidos independentemente das características relevantes desses casos, as contradições, tanto em conceito como na vontade (contidas no teste promovido pela fórmula da universalidade), que ele pressupôs poderem acontecer quando deveres de virtude são testados pelo Imperativo Categórico, foram ignoradas na Doutrina do Direito. Também o recurso às outras fórmulas não foi considerado. O teste da não contradição, por exemplo, poderia servir tanto para fundamentar uma norma, se as características envolvidas fossem apenas pressupostas, caso em que indicaria sua validade geral diante das situações pensadas (validade *prima facie*, já que essas situações não são, na maioria das vezes, as únicas que podem de fato ocorrer), como para indicar que essa norma válida seria também adequada a cada caso concreto, se ainda se mantivesse universalizável, sem contradição, diante de suas características relevantes específicas.

Poder-se-ia alegar, plausivelmente, que Kant não considerou as contradições em conceito e na vontade, bem como o recurso às demais fórmulas do Imperativo Categórico, como meio de aplicação dos deveres jurídicos a casos concretos porque, independentemente das circunstâncias em que se encontra o agente, o direito tem um mecanismo externo para impor suas prescrições (a coerção), que excluiria a possibilidade de se afastar o dever, caso sua aplicação fosse inadequada em determinadas situações, e que indicaria a possibilidade de rigorismo. Como procedimento que integra o teste do Imperativo Categórico, a verificação, por exemplo, da existência de contradições na universalização de uma prática, por meio da primeira fórmula, leva em conta as circunstâncias do caso concreto diante do qual a ação é pretendida, e leva, portanto, a juízos de aplicação que passam pela adequação, conferindo racionalidade ao dever de direito e evitando o rigorismo no direito. Se Kant tivesse utilizado esse método em relação aos deveres jurídicos, ele poderia ter percebido – ou, pelo menos, seria possível que seus intérpretes constatassem, com base em seu pensamento – que, dependendo da situação, uma conduta abstrata como fazer uma falsa declaração, poderia, em tese, levar a um resultado diferente. Com isso, abrir-se-ia espaço para falar em adequação situacional.

A qualificação dos deveres jurídicos como deveres estritos, no entanto, parece ter impedido que Kant desenvolvesse maiores reflexões a este respeito, e considerasse que deveres jurídicos gerais também são normas *prima facie* e, nessa condição, adquirem definitividade apenas diante do caso concreto, por meio de um juízo de adequação para o qual o Imperativo Categórico poderia servir de princípio. O resultado de tais reflexões e considerações não terem acontecido é a defesa de Kant de que deveres de direito devem ser aplicados com precisão matemática, não sendo permitido seu afastamento, mesmo que diante de situações excepcionais³¹⁶.

O direito, da forma como Kant o concebe, parece estar associado a uma absoluta precisão na aplicação (assemelhada a certas idéias legalistas próprias do século XIX), que o identifica como um conjunto apenas de regras definitivas, cuja validade leva à aplicação padronizada em todas as situações. O rigorismo, então, se apresenta como possibilidade concreta de ocorrência nos juízos de direito.

4.1.1.2 Uma possibilidade interpretativa ligada à defesa de um princípio de adequação no direito

A suposição de que Kant estava apegado a uma concepção legalista de direito, que desconsidera a possibilidade de existência de normas *prima facie*, é reforçada se se considera que, em sua filosofia, é preciso que o Imperativo Categórico gere, para a moral, deveres gerais, válidos *prima facie*, e deveres definitivos, adequados aos casos concretos, e para o direito, apenas deveres gerais, porém desde já definitivos. É bem verdade que o recurso ao teste do Imperativo Categórico no direito não é pré-requisito para o cumprimento dos deveres jurídicos, pois o conhecimento acerca de seus comandos pode ocorrer por via heterônoma. Entretanto, se se busca promover uma tentativa de fundamentação de sua validade e, como destaca Travessoni Gomes, também de sua legitimidade material (TRAVERSSONI GOMES, 2007b, p. 83), o Imperativo Categórico será o critério.

³¹⁶ Cabe aqui uma consideração: em casos como o estado de necessidade, por exemplo, poder-se-ia alegar que o direito prevê que um dever pode não ser exigível em determinadas situações, porque a elas inadequado. Entretanto, o próprio Kant insiste que esses são “pretensos direitos”, integrantes de um “*ius aequivocum*”, e que, se é fato que em casos como os que envolvem legítima defesa “o direito está em questão”, por outro lado não entende Kant que o afastamento do dever seja uma solução propriamente jurídica: “Pode-se facilmente perceber que esta ambigüidade realmente surge do fato de haver casos nos quais um direito está em questão, mas para o qual não é possível apontar juiz algum para produzir uma decisão” (KANT, 2003, p. 80; AA 6:235).

O Imperativo Categórico não contempla o fato de deveres submetidos a teste serem de virtude ou de direito. Tudo o que se requer de qualquer um deles para que sejam aprovados é que possam universalizar-se sem contradição (fórmula da universalidade). Sendo assim, é incoerente que, em um determinado caso, o Imperativo Categórico atribua aos deveres gerais a característica de serem *prima facie*, e em outros casos, os torne desde já definitivos.

É possível, com base nisso, defender o posicionamento de que Kant se equivocou ao pensar que deveres de direito são sempre estritos. Como já mostrou O'Neill, “não podemos esperar que princípios da razão dominem e controlem todo o pensamento racional. Pensamento e ação podem, no máximo, ser constrangidos, mas não completamente determinados por princípios”³¹⁷ (O'NEILL, 1995, p. 19). Como desdobramento da ética e caso especial da moral, o direito também tem por objeto a liberdade, mas – e nisso consiste sua especialidade em relação à moral – apenas de um ponto de vista externo. Derivando da mesma fonte e possuindo o mesmo fim último (a liberdade), não seria justificável que o direito fosse composto por um conjunto normativo **de natureza** diversa do da moral. Suas normas poderiam diferir em relação à coercibilidade e à forma de exigibilidade (por dever ou em conformidade ao dever), mas não em relação à latitude. O que poderia ser afirmado é que a autonomia não seria pré-requisito para a conformação de uma ordem jurídica, e que, nesse sentido, um dever de direito pode ser identificado como tal independentemente do reconhecimento interno de seus destinatários. Mesmo isso seria questionável, uma vez que Kant elabora uma filosofia prática – e não apenas moral³¹⁸ – transcendental, que pressupõe exatamente a participação de cada indivíduo, como ser racional, na construção do conteúdo de suas normas. O fato de o procedimento para tanto ser solipsista não impede que tal aconteça, apenas faz com que não ocorra de modo dialogado. Entretanto, o Imperativo Categórico faz com que, ao final, a norma aprovada possa ser considerada um interesse comum.

Ainda que se sustente a afirmação de Kant de que deveres de direito são normas para ações, e não para máximas de ações, isso não invalidaria o recurso ao Imperativo Categórico como meio para se chegar a uma decisão autônoma pela validade *prima facie* de uma norma jurídica ou para sua aplicação situacionalmente adequada. Afinal, o objeto final de todas as normas práticas, sejam morais ou de direito, é a regulamentação de uma ação. O Imperativo Categórico poderia muito bem

³¹⁷ No original em inglês: “[...] we cannot expect the principles of reason to dominate and control all reasoned thought and action. Thought and action can at most be constrained, not fully determined by principles [...]”.

³¹⁸ Apesar de que, ainda que se tratasse de uma filosofia transcendental apenas moral, ao direito, como caso especial desta, poderiam ser estendidas a ela características próprias da moralidade.

testar ações, ao invés de máximas de ação, e não se consegue perceber como o resultado poderia ser diferente (MERLE, 2007, p. 108-109; TRAVESSONI GOMES, 2007b, p. 124-125).

Não haveria motivo, diante do acima exposto, para uma diferenciação de latitude entre os deveres morais e jurídicos, e para a conseqüente ausência, nestes, de um procedimento de aplicação que avaliasse sua adequação ao caso concreto. Partindo dessas constatações teóricas, e não da insistente afirmativa de Kant de que deveres de direito são estritos e requerem precisão matemática em sua aplicação, é possível construir uma possibilidade interpretativa diversa em relação à definitividade dos deveres de direito. Esta interpretação, entretanto, não deriva diretamente da filosofia de Kant, que a nega expressamente, mas de uma releitura dela, que busca eliminar suas contradições e demonstrar, assim, toda a sua potencialidade.

5 CONCLUSÃO

A adoção da perspectiva de justificação racional de normas, tanto morais como jurídicas, de Klaus Günther implica o reconhecimento de que discursos de fundamentação, relacionados à validade geral de uma norma *prima facie*, e discursos de aplicação, ligados à promoção de sua adequação situacional, ocasião em que as normas geralmente válidas adquirem definitividade para o caso concreto em análise, devem ser diferenciados em duas etapas ao mesmo tempo distintas e complementares. A união de fundamentação e aplicação em uma etapa única de justificação de uma norma exige a capacidade de conhecimento de todas as situações que, concretamente, podem envolvê-la, pois apenas tornando-a válida para cada uma delas, sem exceção, é possível, antes de o caso concreto efetivamente ocorrer, saber se, diante de suas características específicas, a norma em questão se manterá adequada.

Uma vez que trabalhar com tal pressuposição é recorrer a uma capacidade humana apenas ideal, na prática a fusão, em uma etapa única, de fundamentação e aplicação, pode levar à exigência da conduta prevista em determinada norma diante de situações em que isso resultaria contrário à própria moralidade ou ao ordenamento jurídico, considerado como um todo íntegro. Exigir-se a observância da norma em tais situações seria adotar uma postura rigorista em relação a ela, e é exatamente isso o que a distinção entre esses dois discursos combate.

Kant não poderia, por óbvio, contemplar em sua teoria uma racionalidade discursiva elaborada como aquela exposta em Günther. As ferramentas com que este pode, contemporaneamente, contar para desenvolver seu pensamento, como aquelas proporcionadas pelo giro pragmático-lingüístico, não estavam disponíveis à época em que Kant viveu, ou o estavam apenas rudimentarmente. Entretanto, isso não prova que sua filosofia prática não possa comportar a mesma dissociação entre fundamentação e aplicação proposta por Günther. Apesar de Kant não ter enxergado este fato com clareza, encontram-se, na ética de Kant, especificamente na moral, fortes indícios de que a aplicação de um dever de virtude a um caso concreto depende de um juízo de adequação ou, no mínimo, que o proferimento desse tipo de juízo é compatível com a estrutura de seu pensamento.

Procurou-se explicitar, como forma de embasar tal assertiva, a estrutura dos deveres prescritos pela moralidade. Deveres de virtude são sempre latos, e a latitude se relaciona com o fato de a moral ditar normas apenas para a produção de máximas de ação, não para ações. Apesar de o

fato de as ações serem reguladas diretamente por uma norma (ou, antes disso, por uma máxima que apenas quando submetida a teste adquire necessidade universal) não se mostrar relevante para Kant, uma vez que mesmo o procedimento de submissão de um suposto dever ao Imperativo Categórico, por meio de máximas, para então se verificar se de fato se tratava de um dever ou apenas de uma aparência de dever, tem como destino final uma ação concreta; o recurso a máximas indica que Kant previa um procedimento de aplicação do dever ao caso que não se operava estritamente, com precisão matemática ou, em outros termos, como um algoritmo da razão. Além disso, como se argumentou, máximas possuem necessariamente relação com uma situação, seja ela real ou apenas pressuposta, uma vez que são princípios subjetivos do agir, e que o homem, por sofrer influência da sensibilidade, não é capaz de conhecer a pura forma da moralidade. Ao fundamentarem deveres de virtude, essas máximas se dirigem a situações pensadas, hipotéticas, para diante delas se verificar se a conduta poderia ser mantida como interesse geral (moral) e, portanto, exigível. Uma conclusão afirmativa a tornaria válida, entretanto em caráter *prima facie*. A definitividade seria adquirida somente mais tarde, quando, diante do caso concreto, tendo sido consideradas suas características relevantes, se concluísse que a ação prescrita pelo dever geral seria também adequada à realidade dos fatos. Se a conclusão fosse em sentido contrário, isso significaria que um outro dever, e não aquele inicialmente sugerido, comandaria a ação.

A possibilidade estrutural de se falar em adequação não é, todavia, suficiente para, por si, permitir que se fale na presença de **um princípio de adequação**, que forneceria um critério racional para a realização daquela ação ou máxima de ação, dentre as várias existentes, que melhor compatibilizasse os fatos e o dever. Para se poder dar resposta a esta questão, empreendeu-se um estudo mais aprofundado do Imperativo Categórico. Como princípio moral de segundo estágio, o Imperativo Categórico é moralmente neutro, e nessa condição testa máximas de ação que levarão a um dever, seja ele *prima facie* ou definitivo. Adotando-se como procedimento padrão, em respeito à recomendação de Kant sobre a precisão decrescente das fórmulas (KANT, 2003, p. 141; AA 4:437), o recurso à fórmula da universalidade, pode-se afirmar que o Imperativo Categórico confere validade a deveres de virtude quando as máximas hipotéticas (e, portanto, *prima facie*) que os sustentam puderem ser universalizadas sem contradição. Como máximas se referem a situações de aplicação, a validade já contempla um tipo de adequação prévia, mas pressuposta. O agente pode, antes de se ver às voltas com a sua ocorrência, imaginá-la e aplicar a ela, hipoteticamente, a prescrição contida no dever.

Isso não garante, entretanto, que apenas essas situações previstas no momento de fundamentação da norma efetivamente ocorram. Pode acontecer de um caso concreto possuir características situacionais não pensadas naquela ocasião, diante das quais o cumprimento do dever geral se chocaria com a própria moralidade. Sua exigência, então, levaria ao rigorismo. Sustentou-se no terceiro capítulo, entretanto, que a filosofia de Kant possui abertura para se compreender que essa exigência, em tais situações, poderia ser afastada. O agente, que por meio do Imperativo Categórico constata a validade geral de um dever moral por meio da elaboração de máximas hipotéticas, elabora, diante do caso concreto, uma nova máxima de ação, esta concreta, porque construída com base em características de uma situação real. Essa máxima, se aprovada pelo Imperativo Categórico (sob qualquer de suas fórmulas, já que a tese defendida aqui foi a da equivalência entre elas), transforma-se no imperativo categórico do caso concreto, em um dever definitivo, válido especificamente naquelas circunstâncias (válido porque a elas adequado). Se não for aprovada, o Imperativo Categórico demonstra que seu cumprimento, nessas mesmas circunstâncias, não vai ao encontro do interesse moral comum a todos os seres racionais, e que dela não pode decorrer um dever singular naquele caso. Como constata Günther, a ocorrência de algo do tipo envolve um conflito de normas (para Kant, um conflito de fundamentos de obrigação), resolvido, por meio do princípio de adequação, em favor daquela que melhor conformar o interesse comum às circunstâncias do caso concreto. Ora, apenas a máxima concreta que desempenhar esse papel poderá, afinal, ser universalizada sem contradição, o que significa que o Imperativo Categórico não apenas contempla características situacionais, como determina, diante delas, qual máxima deve se converter em dever diante delas. Esse princípio moral pode, portanto, ser considerado um princípio de adequação.

A possibilidade de desempenho desse tipo de procedimento pela faculdade de julgar prática, evita, então, que se chegue, por meio da filosofia moral de Kant, à conclusão de que esta é rigorista, ou pode levar a rigorismo, em alguns casos. Diante das conclusões acima, é possível reconstruir exemplos clássicos do “rigorismo” de Kant, de modo a demonstrar que uma aplicação coerente de sua teoria aos seus próprios exemplos poderia levar a conclusões diversas daquelas a que chegou o próprio Kant sobre os deveres morais neles envolvidos.

Se na moral, esfera da ética em que os deveres são latos, aplicados a casos concretos por meio de máximas, tal argumentação se mostra plausível, no direito esbarra-se em um óbice: seus deveres são considerados, por Kant, estritos, e devem, conseqüentemente, ser aplicados com precisão matemática. A possibilidade de não aplicação de um dever jurídico decorrente de

características situacionais não previstas no momento de sua validação é, devido a esse caráter estrito desse tipo de dever, afastada.

Confirma esse afastamento o fato de que Kant não recorre, na Doutrina do Direito, ao Imperativo Categórico como forma de dedução dos deveres de direito. Apesar de entender que o cumprimento de um dever jurídico, seja por que motivação for, é, ao menos indiretamente, o cumprimento de um dever moral, isso não significa que os conteúdos desses deveres são sempre compatíveis (haja vista que a não aprovação, pelo Imperativo Categórico, de uma máxima que excepciona o cumprimento de um dever geral de virtude é permitida na moral – mas não o é no âmbito do direito –, o que acarreta a possibilidade de, por exemplo, o dever moral de não mentir não ser exigido em determinada situação, mas o dever jurídico de não prestar uma falsa declaração em um contrato, por exemplo, na mesma situação se manter exigível). O que isso demonstra é apenas que a observância às prescrições contidas no ordenamento jurídico é uma exigência da moralidade, porque é forma de compatibilização das liberdades de um ponto de vista externo. Seria, então, um imperativo categórico cumprir deveres jurídicos. Mas o Imperativo Categórico não precisa testar cada um deles para que eles sejam válidos ou aplicáveis. Apesar de, apenas por este meio, ser possível conferir se eles possuem validade material (se são legítimos), isso não implica que eles só serão exigíveis se o agente constatar que eles de fato a possuem. O direito é concebido por Kant como uma ordem coercitiva, e a legislação, ainda que heterônoma, pode ser imposta. Ao descartar a confirmação, pelo Imperativo Categórico, da legitimidade do dever de direito, tanto em geral como diante do caso concreto, esse princípio deixa de promover, no direito, tanto a validação de deveres *prima facie* (característica que falta, portanto, aos deveres de direito), como sua adequação aos casos concretos, transformando-os em deveres definitivos. A definitividade lhes é atribuída independentemente de sua adequação. Assim, a crítica de rigorismo, que na moral se relativizou, pode ser aplicada ao direito. Uma alternativa a essa conclusão seria considerar que Kant se equivocou ao conceber os deveres de direito como normas estritas porque, sendo o direito um desmembramento da ética e tendo como objeto comum à moral a liberdade (ainda que de um ponto de vista externo), não seria justificável que suas normas tivessem natureza diferente das normas morais. Ademais, Kant é autor de uma filosofia prática transcendental, cujo corolário é a participação de cada indivíduo, como ser racional, na construção do conteúdo de suas normas. Todavia, essas considerações, apesar de coerentes com o pensamento de Kant em geral, não encontram respaldo em seu pensamento jurídico, razão pela qual, se se pode afirmar que a

incompatibilidade deste com um princípio de adequação deve ser relativizada, por outro não se pode dizer que Kant tenha percebido a necessidade dessa relativização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACTON, Harry Burrows. **Kant's moral philosophy**. London: Macmillan, St. Martin's Press, 1970. 71 p.

ALEXY, Robert. Justification and Application of Norms. In: **Ratio Juris**, vol. 6, n. 2, julho de 1993. p. 157 – 170.

ALEXY, Robert. **Teoria da Argumentação Jurídica**. Trad.: Zilda Hutchinson Schild Silva. São Paulo: Landy, 2008a. 334 p.

ALEXY, Robert. **Teoria dos Direitos Fundamentais**. Trad.: Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2008b. 669 p.

ALLISON, Henry E. **Kant's theory of freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 301 p.

AMERIKS, Karl. The Hegelian Critique of Kantian Morality. In: OUDEN, Bernard den; MOEN, Marcia (eds). **New essays on Kant**. New York and Bern: Peter Lang, 1987. p. 179-212.

APEL, Karl-Otto. Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit 'aufgehoben' werden? In: KUHLMANN, W. (ed). **Moralität und Sittlichkeit**. Das Problem Hegel und die Diskursethik. Frankfurt/M.: 1986. p. 217-263.

APEL, Karl-Otto. Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen. In: **Zeitschrift für philosophische Forschung**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Bd. 31, H. 3, Jul. - Sep. 1977. p. 354-384.

BAIER, Kurt. **The moral point of view**. Londres: Ithaca, 1958. 299 p.

BECK, Lewis White. **Early German Philosophy: Kant and his predecessors**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969. 539 p.

BRANDON, Robert. **Making it explicit: reasoning, representing and discursive commitment**. Harvard: Harvard University Press, 2001. 768 p.

CAIRD, Edward. **The critical philosophy of Immanuel Kant**. Glasgow: Jackson, Son & Co., Ltd., 1889. v. II. 654 p.

CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento**. Trad.: Wenceslao Roces. México: Fundação de Cultura Econômica, 1993, v. II. 721 p.

DANCY, Jonathan Peter. **Moral reasons**. Oxford: Blackwell Publishing, 1993. 160 p.

DIETRICHSON, Paul. Kant's criteria of universability. In: WOLFF, Robert Paul. **Kant: foundations of the metaphysics of morals**: text and critical essays. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969. p. 163-205.

DWORKIN, Ronald. **O império do Direito**. Trad.: Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes: 1999. 513 p.

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. Trad.: Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes: 2002. 568 p.

ENGISCH, Karl. Logische Studien zur Gesetzanwendung. In: **Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften** (Phil-hist). 3. ed. Heidelberg: Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1963. 317 p.

ESSER, Joseph. **Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung und Argument des Privatrechts**. Vol. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1956. 423 p.

FIELD, G. C. Kant's first moral principle. In: FIELD, G. C. **Studies in Philosophy**. Bristol: J. W. Arrowsmith, 1935. p. 177-196.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 731 p.

GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e Diferença**. Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas. Belo Horizonte: Del Rey, 2002. 232 p.

GUARIGLIA, O. **Moralid**: Ética Universalista y Sujeto Moral. Buenos Aires: F.C. E. Argentina, 1996. 244 p.

GÜNTHER, Klaus. Ein normativer Begriff der Kohärenz. Für eine Theorie der juristische Argumentation. In: **Rechtstheorie**. Berlin: Dunker & Humboldt, 1989a. n. 20. p. 163-190.

GÜNTHER, Klaus. The idea of impartiality and the functional determinacy of the Law. In: **Northwestern University Law Review**. Chicago: University of Chicago Press, 1989b. v. 83 (1988-1989). p. 152-182.

GÜNTHER, Klaus. Legal Adjudication and Democracy: some remarks on Dworkin and Habermas. In: **European Journal of Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishers, 1995. v. 3, n. 1. p. 36-54.

GÜNTHER, Klaus. **Teoria da Argumentação no Direito e na Moral**: Justificação e Aplicação. Trad.: Claudio Molz. São Paulo: Landy, 2004. 423 p.

GUYER, Paul. As deduções de Kant dos princípios do direito. Trad.: Paula Maria Nasser Cury. In: TRAVESSONI GOMES, Alexandre (org.). **Kant e o Direito**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 293-358.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad.: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. 236 p.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Trad.: Flávio Beno Siebeneichler. Vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 354 p.

HABERMAS, Jürgen. **Justification and Application**: remarks on discourse ethics. Trad.: Ciaran Cronin. 3a ed. Massachussets: MIT Press, 2001. 197 p.

HARE, Richard Mervyn. Universal Prescriptivism. In: SINGER, Peter (org). **A Companion to Ethics**. Oxford: Blackwell Publishings, 1991. p. 451-463.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 329 p.

HEGEL, G. W. F. **Natural Law**: the scientific ways of treating natural Law, its place in moral philosophy, and its relation to the positive sciences of Law. Trad.: T. M. Knox. Pennsylvania: The University of Pennsylvania Press, 1975. 144 p.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad.: Marshall Farrier. New York: State of New York

University Press, 1994. 289 p.

HÖFFE, Otfried. Einführung. In: HÖFFE, Otfried (org). **Immanuel Kant**. Metaphysik anfangsgründe der reschtslehre. Berlin: Akademie Verlag, 1999. p. 1-18.

JELLINEK, Georg. **Allgemeine Staatslehre**. Bodenheim: Athenaeum Verlag, 1982. 837 p.

JONES, W. T. **A history of western philosophy**. New York: Harcourt, Brace and Company, 1952. v. II. 1036 p.

KANT, Immanuel. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade. Trad.: Floriano de Sousa Fernandes. In: BOFF, Leonardo; BUZZI, Arcângelo R. (org.). **Immanuel Kant**: textos selecionados. Petrópolis: Vozes, 1974a. p. 118-129.

KANT, Immanuel. A Paz Perpétua. Trad.: Floriano de Sousa Fernandes. In: BOFF, Leonardo; BUZZI, Arcângelo R. (org.). **Immanuel Kant**: textos selecionados. Petrópolis: Vozes, 1974b. p. 34-62.

KANT, Immanuel. Prolegômenos a toda metafísica futura. Trad.: Paulo Quintela. In: **Textos Selecionados**. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. p. 5-99.

KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Trad.: Paulo Quintela. In: **Textos Selecionados**. São Paulo: Abril Cultural, 1980b. p. 101-162.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992. 210 p.

KANT, Immanuel. **Sobre a expressão corrente**: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. Trad.: Artur Morão. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 57-102.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997. 192 p.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001. 680 p.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. São Paulo: Forense Universitária, 2002a. 381 p.

KANT, Immanuel. **Lecciones de ética**. Trad.: Roberto Rodríguez Aramayo e Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica, 2002b. 307 p.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Trad.: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003. 335 p.

KEMP, John. Kant's examples of the Categorical Imperative. In: WOLFF, Robert Paul (ed.). **Kant: foundations of the metaphysics of morals**: text and critical essays. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969. p. 63-71.

KERSTING, Wolfgang. Der kategorischer Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten. In: **Zeitschrift für philosophische Forschung**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Bd. 37, H. 3, Jul. - Sep. 1983. p. 404-421.

KERSTING, Wolfgang. **Wohlgeordnete Freiheit**. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1993. 332 p.

KORSGAARD, Christine M. **Creating the Kingdom of Ends**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 441 p.

KORSGAARD, Christine M. Tomando a lei em nossas próprias mãos: Kant e o direito à revolução. Trad.: Paula Maria Nasser Cury. In: TRAVESSONI GOMES, Alexandre (org.). **Kant e o Direito**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 517-562.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 1336p.

LANGENSCHIEDT. **Langenscheidts Eurowörterbuch Portugiesisch**. Lisboa: Editorial Presença, 2005. 579 p.

LUNARDI, Giovani Mendonça. **A Universalibilidade dos Juízos Morais na Ética de Hare**, 2003. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2003. 119 p.

MEAD, George Herbert. **Mind, Self and society from the standpoint of a social behaviorist**.

Chicago: Chicago University Press, 1934. 401 p.

MERLE, Jean Christophe. Os dois conceitos de direito. In: MERLE, Jean Cristophe; TRAVESSONI GOMES, Alexandre. **A moral e o Direito em Kant**: ensaios analíticos. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007. p. 99-120.

MILL, John Stuart. **O utilitarismo**. São Paulo: Iluminuras, 2000. 94 p.

O'NEIL, Onora. **Constructions of Reason**: explorations of Kant's practical philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 249 p.

PATON, H. J. **The Categorical Imperative**: a study in Kant's moral philosophy. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. 283 p.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS. Pró-Reitoria de Graduação. Sistema de Bibliotecas. **Padrão PUC Minas de normalização**: normas da ABNT para apresentação de trabalhos científicos, teses, dissertações e monografias. Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <<http://www.pucminas.br/biblioteca>>. Acesso em: 25/10/2009.

REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo. **Habermas e a desobediência civil**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003. 152 p.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Kant, seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995. 371 p.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça no mundo contemporâneo**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. 279 p.

SEARLE, John R. Prima Facie obligations. In: RAZ, Joseph J. (org.). **Practical Reasoning**. Oxford: Oxford University Press, 1978. p. 80-90.

SINGER, Marcus George. **Generalization in Ethics**: an essay in the logic of ethics, with the rudiments of a system of moral philosophy. New York: Alfred A. Knopf, 1961. 351 p.

TRAVESSONI GOMES, Alexandre. **O fundamento de validade do Direito**: Kant e Kelsen. 2ª Ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004. 303 p.

TRAVERSSONI GOMES, Alexandre. Kant e o pós-positivismo no Direito. In: MERLE, Jean Cristophe; TRAVERSSONI GOMES, Alexandre. **A moral e o Direito em Kant**: ensaios analíticos. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007a. p. 153-179.

TRAVERSSONI GOMES, Alexandre. A posição do direito na filosofia prática. In: MERLE, Jean Cristophe; TRAVERSSONI GOMES, Alexandre. **A moral e o Direito em Kant**: ensaios analíticos. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007b. p. 77-98.

TRAVERSSONI GOMES, Alexandre. A coerência na Doutrina do Direito. In: MERLE, Jean Cristophe; TRAVERSSONI GOMES, Alexandre. **A moral e o Direito em Kant**: ensaios analíticos. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007c. p. 121-152.

TRAVERSSONI GOMES, Alexandre. Prefácio. In: PETTIT, Philip. **Teoria da Liberdade**. Belo Horizonte: Del Rey, 2007d. p. xi-xx.

TRAVERSSONI GOMES, Alexandre. Anotações das aulas ministradas na disciplina Tópicos em teoria da justiça na tradição kantiana. Mestrado em Direito. 1º sem 2008. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

WESTPHAL, Kenneth. Republicanismo, despotismo e obediência ao Estado: a inadequação da divisão de poderes de Kant. Trad.: Paula Maria Nasser Cury. In.: TRAVERSSONI GOMES, Alexandre (org.). **Kant e o Direito**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 487-516.

WILLASCHEK, Marcus. Por que a doutrina do direito não pertence à metafísica dos costumes: sobre algumas distinções básicas na filosofia moral de Kant. Trad.: André de Abreu Costa. In: TRAVERSSONI GOMES, Alexandre (org.). **Kant e o Direito**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 257-293.

WILLASCHEK, Marcus. Porque a doutrina do direito não pertence à metafísica dos costumes: sobre algumas distinções básicas na filosofia moral de Kant. Trad.: André de Abreu Costa. In: TRAVERSSONI GOMES, Alexandre (org.). **Kant e o Direito**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 257-293.

WOOD, Allen W. Kant on false promises. In: BECK, Lewis White (ed.). **Proceedings of the third international Kant congress**. Dordrecht: D. Riedel, 1972. p. 614-619.

WOOD, Allen W. Kant's compatibilism. In: WOOD, Allen W. (ed.). **Self and nature in Kant's philosophy**. Cornell: Cornell University Press, 1984. p. 73-101.

WOOD, Allen W. The final form of Kant's practical philosophy. In: TIMMONS, Mark. **Kant's metaphysics of morals**. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 1-21.